

LA TRADICIÓN EN LA TEOLOGÍA DE JENÓFANES

CARLOS GUSTAVO CARRASCO MEZA
Licenciado en Filosofía, Universidad de Chile

Resumen: Este trabajo busca tanto relacionar la teología de Jenófanes con la cosmovisión heredada de la épica, como encontrar vestigios de la nueva religiosidad griega del siglo VI a. C. La posibilidad de hallar rastros de pitagorismo en los fragmentos nos obliga a postular la relación necesaria entre la defensa de una nueva fe y la crítica a la religión tradicional. Jenófanes atribuye cuatro características a dios: unicidad, inmovilidad, espiritualidad, eternidad. Es posible ver en la obra de Homero una prefiguración de algunos de estos atributos y es posible, además, reconocer en ellos la influencia de las nuevas corrientes místicas que reformularon algunos de los conceptos religiosos tradicionales o los rechazaron, dada la incompatibilidad entre la inmoralidad y la divinidad.

Palabras claves: Jenófanes, teología, dios, religión tradicional, moral.

TRADITION IN XENOPHANES' THEOLOGY

Abstract: This article attempts to relate theology of Xenophanes with worldview that goes back to epic poetry and to find traces of new religiosity in century VI B. C. Possibility to find traces of Pythagorism in fragments forces us to suggest a necessary relation between defense of a new faith and criticism of traditional religion. Xenophanes ascribes to god four characteristics: oneness, immobility, spirituality, eternity. It is possible to find in Homer's work a precedent of some attributes and it is possible too to recognize influence of new mystery religions that reform many religious concepts or reject them because of incompatibility between immorality and divinity.

Key words: Xenophanes, theology, god, traditional religion, moral.

Recibido: 10.11.09 – **Aceptado:** 25.03.10

Correspondencia: CARLOS GUSTAVO CARRASCO MEZA - ccarrascom8@hotmail.com -
Licenciado en Filosofía, Universidad de Chile - Teléfono: 527 9858.

Introducción

Al recorrer los fragmentos de Jenófanes nos percatamos de que su actitud ante la religión tradicional es totalmente crítica. Jenófanes arremete contra la cosmovisión homérica y hesiódica¹ y las manifestaciones exteriores de religiosidad.² Sin embargo, él no es un teólogo negativo, ni tampoco un moralista positivo. Si bien encontramos en sus fragmentos afirmaciones como “la unicidad”³, “inmovilidad”⁴, “espiritualidad”⁵, “eternidad”⁶ de dios, la posibilidad de derivar de ellas su crítica a la inmoralidad de los dioses encuentra grandes obstáculos. Si aun así quisiéramos ver en Jenófanes un teólogo racional, sería muy arriesgado postular una deducción necesaria desde: “*dios es uno*” (B23), “*dios es inmóvil*” (B26), “*dios no es cuerpo (δέμας) ni pensamiento (νόημα) mortal*” (B23), “*dios no ha sido engendrado*” (B14), “*dios no es antropomórfico*” (B14, B15, B16), para terminar afirmando “*dios es moralmente perfecto*”. En este trabajo intentaré una exégesis del pensamiento de Jenófanes, considerando su crítica moral como una “premisa” de todo su “sistema”.

Si hablamos en sentido amplio de la negatividad de la teología de Jenófanes, ello se debe a que su especulación, más que ser una profunda reflexión constructiva acerca de los atributos de dios, descansa en una intuición vaga de lo divino que se traduce en una crítica destructiva de la religión tradicional. No toda intuición es una intuición mística⁷, y Jenófanes es un ejemplo de ello: en él encontramos

¹ 21 B11 (numeración según H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, elfte Auflage, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Zürich, Berlin, 1964), Sexto empírico, *Adv. Math.*: “De ahí también que Jenófanes critique a Homero y Hesíodo al decir: “Homero y Hesíodo han atribuido a los dioses todo cuanto es vergüenza e injuria entre los hombres: el robar, cometer adulterio y engañarse unos a otros”. 21 B12 S.E., *Adv. Math.*: “Según Jenófanes de Colofón, Homero y Hesíodo “han narrado muy a menudo acciones injustas de los dioses: robar, cometer adulterio y engañarse unos a otros”. (Las traducciones de los fragmentos y testimonios pertenecen, a menos que se indique otro traductor, a Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá, *Los filósofos presocráticos* I, ed. Gredos, Madrid, 2001).

² 21 A13, Aristóteles, *Retórica*, II 23, 1400b: “Jenófanes a los eléatas que le preguntaron si debían ofrecer sacrificios y cantar trenos a Leucótea o no, les aconsejó no cantarles trenos si la consideraban diosa, y no ofrecerle sacrificios si la consideraban un ser humano”.

³ 21 B23.

⁴ 21 B26.

⁵ 21 B23.

⁶ 21 B14.

⁷ Jenófanes ha sido interpretado como místico por Nietzsche y Jaeger. Vid. F. Nietzsche, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Obras completas 1, ed. Prestigio, Buenos Aires, 1970. W. Jaeger, *La Teología de los primeros filósofos griegos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1952.

una intuición de lo que dios no debe ser, pero a la vez, una balbuceante idea de lo que “le conviene” a la divinidad; una privación de lo que la religión tradicional ha predicado de dios, y una intuición de lo que dios es y debe ser.

Por una de sus elegías⁸ sabemos que a sus 25 años⁹ emigró de Colofón a Italia¹⁰ ante la llegada de los medas (546a.C.). Diez años más tarde aproximadamente el ascenso de la tiranía de Polícrates en Samos¹¹ habría provocado la huida de Pitágoras y su asentamiento en Crotona. Si Parménides fue discípulo de Jenófanes o Parménides fue el maestro de éste no es algo a discutir aquí; la tradición que hace de Jenófanes el “fundador” de la escuela eleática se remonta a una cita de Platón¹² y una consideración de ésta por Aristóteles¹³. Por otra parte Diógenes Laercio menciona una supuesta elegía de Jenófanes en la que éste hacía referencia a Pitágoras. Lo problemático de aceptar una relación entre Jenófanes, Parménides y Pitágoras se debe a que no se considera la distinción entre una relación “discipular” y una “espiritual”. No obstante ser muy discutible la relación discipular entre estos, podemos intentar encontrar vestigios de una relación espiritual entre sus doctrinas. A este respecto, se ha admitido que dicha relación existe¹⁴ y es esa la cuestión que ha de quedar establecida. Afirmaciones del tipo de “Parménides tuvo por maestro al pitagórico Aminias”, o la mencionada elegía en Diógenes Laercio: “dicen que, al pasar en una ocasión junto a un cachorro que estaba siendo azotado, sintió compasión y dijo: “deja de apalearle, que es el alma de un amigo la que he reconocido al oír sus alaridos”¹⁵, deben ser comprendidas como evidencia de una relación doctrinal, no discipular. La tradición quiso hacerlos partícipes de una misma escuela porque se percató de los puntos en contacto de ciertas doctrinas.

En época helenística se consolidó una interpretación que veía en Pitágoras a un crítico de Homero. Según Jerónimo de Rodas en el *Descensus ad inferos* se

⁸ 21 B8.

⁹ Vid. A8. Timeo y Apolodoro - por testimonio de Clemente - fechan el nacimiento de Jenófanes en tiempos de Hierón de Siracusa y Epicarmo, o en la 40ª Olimpiada, respectivamente, es decir en 478 o 620. Algunos intérpretes han leído 50ª Olimpiada, en lugar de πεσσαρακοστήν corrigen por πεντηκοστήν; de acuerdo con esto el nacimiento queda en 580.

¹⁰ Según D. Laercio en 21 A1 Jenófanes habría escrito dos poemas: “Fundación de Colofón” y “Colonización de Elea en Italia”, de dos mil versos en total. Vid. 21 A11, Plutarco: “Hierón dijo a Jenófanes, que manifestaba poder alimentar apenas a dos esclavos: “sin embargo Homero, al que tú escarneces, aun muerto alimenta a más de diez mil”.

¹¹ Vid. DK 14, 8, Porfirio, *Vida pitagórica*, 9.

¹² Vid. Platón, *El Sofista*, 242 D.

¹³ Vid. Aristóteles, *Metafísica*, A5, 986b18. Clemente continúa esta tradición, vid. 21 A8: “La escuela eleática fue iniciada por Jenófanes de Colofón”.

¹⁴ O. Gigon, *Los orígenes de la filosofía griega*, ed. Gredos, Madrid, 1971.

¹⁵ 21 B7.

relataba que el filósofo de Samos había encontrado el alma de Hesíodo atada a una columna de bronce y la de Homero colgada de un árbol y rodeada de serpientes; la causa: sus dichos acerca de los dioses¹⁶. La dantesca anécdota nos interesa porque expresa, en parte, la reforma moral emprendida por Pitágoras¹⁷ –reforma que incorpora elementos del Orfismo¹⁸– y su relación con la religión tradicional. Los cultos místéricos, de los cuales deriva el Orfismo y que influyen en la conformación de la “vida pitagórica”, se presentan como una contraparte irreconciliable, en un comienzo, con la religión construida por Homero y Hesíodo. El Orfismo aporta a la espiritualidad griega la noción de *culpa* y *pureza*¹⁹ –o al menos les otorga un trasfondo totalmente distinto– y la idea de la divinidad del alma en desmedro del cuerpo. Oímos resonar este concepto de “pureza” en la elegía del banquete de Jenófanes: *καθαροῖσι λόγοις*, “con palabras puras”²⁰, nos dice el colofonio, deben los hombres reverenciar a la divinidad. Las corrientes espirituales extáticas, cuya reforma más trascendental la constituye el Orfismo, introducen, por una parte, un germen de disociación social al consagrar un modo de vivir esotérico y excluyente, pero por otra parte, la tendencia a la horizontalidad en la apreciación de la vida, que como consecuencia natural de la afirmación de la transmigración de las almas conlleva la instauración de una doctrina moral que se institucionaliza en el respeto por la vida en sí misma, redundando en una reordenación de la arcaica jerarquización social, ofreciendo de este modo un fundamento religioso al proceso que ya se gestaba desde Anaximandro, consistente tanto en el advenimiento de la *πόλις* como en el surgimiento de la especulación cosmológica²¹. El *κόσμος* de Anaximandro y la metempsícosis comportan un elemento de circularidad, de reciprocidad. Tanto la anulación de las direcciones –que el universo homérico²² y hesiódico establecían²³– en el universo de Anaximandro, como el paralelismo entre la “vida terrenal” y la “vida después de la muerte” terminan generando, como dos polos del mismo eterno retorno, una desvalorización de la vida terrena al tiempo que una valoración

¹⁶ Vid. W. Nestle, *Historia del espíritu griego*, ed. Ariel, Barcelona, 1987, pág. 70; E. A. Ramos Jurado, “Homero pitagórico”, *Fortunatae: revista canaria de filología, cultura y humanidades clásicas*, 5, 157-168, 1993.

¹⁷ Según el pitagorismo posterior de Jámblico y Porfirio, Pitágoras hacía uso de los textos homéricos seleccionando el material apropiado para la corrección moral de los discípulos, vid. E. A. Ramos Jurado, op. cit.

¹⁸ 36 B 2, Diógenes Laercio: “Ión de Quíos, en las *Triadas*, dice que (Pitágoras) compuso algunos poemas y los atribuyó a Orfeo”.

¹⁹ Vid. M. Nilsson, *Historia de la religión griega*, ed. Gredos, 1953.

²⁰ 21 B1.

²¹ Vid. J-P. Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, ed. Ariel, Barcelona, 1985.

²² Vid. Homero *Ilíada* XIII 821; *Odisea* XX 242.

²³ Vid. 21 B28.

de la muerte²⁴; dicho de otro modo, la fundación de un todo geométrico ordenado y la equiparación en que funde el tránsito vida-muerte-vida la distinción homérica tajante entre la tierra y el Hades, forman parte de un desarrollo espiritual que se deja sentir vigorosamente antes de la invasión meda. Podemos suponer que Jenófanes participó de la reforma pitagórica gracias a los testimonios que relatan una crítica a las manifestaciones exteriores de religiosidad popular. Poseemos evidencia doxográfica y doctrinal para hacer de Jenófanes un teólogo pitagorizante, tesis defendible no sólo por las referencias implícitas que hacia el hombre de Samos podamos desentrañar, sino porque reconocemos elementos convergentes hacia una visión filosófica moralizante expresada en sus ideas de pureza en el culto divino y en su rechazo de la arcaica concepción olímpica.

En el siglo VI a.C. la religión²⁵ homérica se enfrenta a la naciente filosofía²⁶. La necesidad de tornar verosímiles los poemas homéricos toma la forma de una alegorización de estos en Teágenes de Regio²⁷. Lo que pretende salvar con su interpretación alegórica de los dioses es la contradicción entre la tradición y la modernidad. A la mentalidad griega de este siglo le es imposible admitir la verdad del epos. Jenófanes va más lejos que Teágenes y Pitágoras, pues en su crítica a Homero y Hesíodo se atreve a proclamar que “si dios es inmoral, entonces no es dios”, superando la mera alegorización de Teágenes o la apropiación de ciertos pasajes con un fin ejemplificador de una doctrina, como habría sido el caso de Pitágoras²⁸. Según M. Detienne el pitagorismo “*transforma los valores heroicos y aristocráticos en virtudes morales y formas de eusebeia*”²⁹. La apropiación de ciertos conceptos homéricos por el pitagorismo, tuvo un fin claramente aleccionador. El pitagorismo es la mediación entre una tradición y otra, entre los dioses forjados por una ética aristocrática y un nuevo cosmos en donde el abandono de la jerarquización

²⁴ Eurípides, fr 638: ¿quién sabe si la vida no es una muerte y lo que llamamos muerte se llama allí vida?

²⁵ Si admitimos dos vertientes fundamentales en la religión griega: una popular y una aristocrática, asistiríamos en el siglo VI a un ascenso de la primera, vid. Th. Gomperz, *Los pensadores griegos*, ed. Guaranía, Buenos Aires, 1951.

²⁶ Vid. W. Nestle, op.cit, pág. 53: “ante los hombres que no quedaban satisfechos con la vieja religión se abrían ahora dos caminos: el de la mística, con su saber de salvación, y el del pensamiento libre y la investigación, abierto en aquel mismo momento por la filosofía jónica”.

²⁷ Vid. W. Nestle, op.cit, pág. 79. Se ha querido ver ya en Teágenes un rapsoda pitagórico, apoyándose en el florecimiento en Regio de una comunidad pitagórica, vid. E. A. Ramos Jurado, op. cit.

²⁸ Vid. E. A. Ramos Jurado, op. cit.

²⁹ M. Detienne, *Homère, Hésiode et Pythagore*, Bruxelles-Berchem, 1962, pág. 86, en E. A. Ramos Jurado, op. cit.

social va de la mano con una moralización de los valores³⁰. Tanto Jenófanes, como Teágenes y Pitágoras participan del mismo desarrollo de la conciencia moral –para decirlo con Mondolfo– no obstante dejar huellas diferentes en cada uno de ellos. Jenófanes será un innovador, pues resistirá al intento por salvar al “divino Homero”. Pero está muy lejos de un ateísmo como el de Pródico de Ceos³¹. Sus afirmaciones antropológicas que reconocen en el hombre una tendencia a la antropomorfización de la divinidad, de modo que los etíopes y los tracios hacen de los dioses símiles suyos respectivos³²; de aquel reconocimiento pasa directamente a reafirmar la existencia de la divinidad, ya no de los dioses, pero sí de un dios único. Así como lo hará Feuerbach siglos más tarde, Jenófanes hace de “los dioses” una proyección humana: “*los mortales se imaginan que los dioses han nacido y que tienen vestidos, voz y figura humana como ellos*”³³, “*los etíopes dicen que sus dioses son chatos y negros, los tracios que tienen ojos azules y el pelo rubio*”³⁴; pero Jenófanes no cuestiona la existencia de la divinidad, sino la concepción que se ha tenido de ella, de ahí que pueda ofrecer una alternativa a la nada absoluta: hay un único dios. En Jenófanes la moral queda entrelazada al monoteísmo. La pregunta que surge es: ¿por qué postular un dios, cuando se han negado tantos dioses? Si suponemos en Jenófanes una mera negación carente de una concepción que reemplace a la que destruye, es imposible concluir el postulado del dios único. “*Dios no puede ser inmoral; los dioses homéricos lo son; luego no pueden ser dioses*”. Una razón privada de una idea vagamente positiva de lo que es efectivamente dios o lo divino no puede dar más pasos en esta dirección, queda atrincherada por su agnosticismo; Jenófanes agrega entonces “*luego los dioses no son los de Homero*”. La existencia de dios no es puesta en duda. Lo divino y lo moral quedan entrelazados en una concepción moral-teísta³⁵.

³⁰ W. Jaeger, *Paideia I*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995, pág. 157: “El cosmos de la filosofía natural se convierte, por un movimiento de reversión del desenvolvimiento espiritual, en el prototipo de la *eunomia* de la sociedad humana. La ética de la ciudad halla en ella su raíz metafísica”.

³¹ Vid. 84 B 5, Cicerón, *De natura deorum* I, 37, 118: “Quid Prodicus Cius, qui ea, quae prodessent hominum vitae, deorum in numero habita esse dixit, quam tandem religionem reliquit?”, o del de Evémero, quien en el s. III a. C., en su *Historia sagrada*, hace de los dioses reyes divinizados.

³² Vid. 21 B15; si los animales poseyeran la facultad “representativa” - algo exclusivo del hombre - compartirían con éste otra de sus inclinaciones: la proyección.

³³ 21 B14.

³⁴ 21 B16.

³⁵ L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, ed. Claridad, Bueno Aires, 1941, 1° parte, cap. IV: “la idea del ser moralmente perfecto, no es de ninguna manera sólo una idea teórica y pacífica, sino que a la vez es práctica, pues incita a la acción y a la imitación y me pone en tensión y contradicción conmigo mismo. Pues al decirme cómo debo ser, me dice a la vez sin ninguna clase de adulación lo que no soy”.

Examinemos ahora los atributos del dios de Jenófanes intentando determinar las influencias de la tradición. Tal intento se realizará de dos modos: tratando de identificar un marco conceptual común, e intentando encontrar similitudes en las ideas expresadas por distintos conceptos.

Los atributos de dios y la tradición

La conciencia religiosa, transformada y profundizada por el Orfismo y los pitagóricos, termina despojando a “la divinidad” de su antigua referencia a los dioses homéricos; ahora bien, dado que el espíritu de aquellos hombres aun no admite un mundo sin dios, la cuestión a determinar es sólo la definición de los atributos verdaderos de lo divino, aun no tiene cabida la posibilidad de una “huida de los dioses”. Los atributos que Jenófanes deriva: unicidad, inmovilidad, espiritualidad, eternidad, son determinaciones predicadas de un concepto de lo divino, en el que aparece señalada, en su misma representación, la referencia a la naciente moral y los nuevos valores que hacían su entrada en la cultura arcaica. Ello lo inferimos de su crítica a la impiedad en la que incurren quienes hacen de la divinidad un símil humano, y de su crítica del culto tradicional. La práctica cultural aún está en relación directa con la representación de dios, de ahí que, al reformular la práctica del culto, termine necesariamente modificada la visión que se tiene de dios. Las nuevas corrientes espirituales, entre las cuales contamos los misterios de Eleusis, el Orfismo y el culto a Dioniso, modifican el culto al tiempo que transmiten una nueva cosmovisión. En este movimiento Jenófanes se nos presenta con todas las características de un *Neuerer*³⁶—para decirlo con Gomperz— un renovador, cuya motivación es dar un nuevo fundamento a la piedad y postular una imagen de dios que explicita la tendencia reconocida por Fränkel en la Grecia temprana, según la cual el monoteísmo estaba prefigurado ya en los cantos de Homero³⁷. Su especulación es una reforma religiosa que tiene consecuencias no sólo especulativas, sino también en la práctica³⁸.

³⁶ Th. Gomperz, *Griechische Denker*, 4 Aufl., Berlin und Leipzig: W. de Gruyter, 1922-31: “Der ärmliche Rhapsode ist der verwegenste und einflussreichste Neuerer seines Zeitalters”.

³⁷ Vid. H. Fränkel, *Filosofía y poesía de la Grecia arcaica*, ed. Visor, Madrid, 1993, pág. 314: “una prefiguración del monoteísmo la hay entre los griegos por lo menos desde Homero... Los nombres que a ese proceso correspondían, eran los de “los dioses”, “dios” o “Zeus”. Más tarde, aparece la expresión “lo divino”. Vid. *Orphica*, 239b: “uno es Zeus, uno es Hades, uno Helios, uno Dioniso, un dios vive en todos. ¿Cómo podría nombrarle separadamente?”; 168: “Zeus fue el primero y Zeus del brillante rayo el último. Zeus es la cabeza, Zeus el centro, de Zeus está hecho todo”.

³⁸ Vid. W. Jaeger, *Teología*, pág. 49: “nadie puede dudar de que Jenófanes ora realmente a su dios; podríamos estar seguros de ello aun cuando nouviésemos su elegía del banquete para mostrarnos qué sería y directamente pone en práctica sus ideas religiosas”. H. Fränkel, op.cit, pág. 314: “El proceso mental que comenzó con la crítica de las representaciones antropomórficas de los dioses ha conducido a Jenófanes primero al monoteísmo, y, después, a una idea de Dios que supera la fuerza humana de representación. El resultado final no podía ser popular. No (sic) parece que nadie siguió al osado pensador ni hasta la mitad de su largo camino. El monoteísmo de Jenófanes no tuvo adoradores”.

La pregunta por la unicidad de dios es una cuestión fundamental cuando vemos a Jenófanes rehuir la abstracción de “lo divino”. En rigor “lo divino” es distinto de “los dioses” y “dios”. El filósofo de Colofón sostiene en 21 B 23 –*εἷς θεός ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος, οὔτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίος οὐδὲ νόημα*³⁹– que hay sólo “un dios” y en B24 –*οὔλος ὄρῃ, οὔλος δὲ νοεῖ, οὔλος δὲ τ’ ἀκούει*– que “ve, entiende y oye como un todo” (*traducción mía*). ¿Está esto en correspondencia con la distinción hegeliana entre “unidad” y “unicidad”?⁴⁰. El tránsito de la representatividad religiosa, que desde Homero es visible en la unificación del panteón en *un Ζεύς*, o en *un θεός*, tendría por extremo la abstracción en “lo divino”; si la posibilidad de representación de “lo divino” es condición necesaria para hablar de religiosidad, Jenófanes se nos muestra también como un reformador religioso; pero también como un teólogo, pues designándolo sólo por el primer calificativo admitiríamos en él un intento por prescindir de todo predicado con correlato real, lo que no observamos en sus fragmentos. Por otra parte, la crítica a la antropomorfización supone una evolución en la noción de representatividad. Si lo tracios hacen de sus dioses sus símiles, no sería legítimo hacer del dios único un símil de Jenófanes, y sin embargo el filósofo afirma que dios “ve”, “piensa” y “oye”. Admitamos la interpretación de Snell, quien ve en ello un conato frustrado por parte de Jenófanes al querer desligarse de las viejas representaciones homéricas y hesiódicas, quedando, no obstante, atrapado por las categorías de la epopeya. La interpretación de Snell hace de Jenófanes un rapsoda que se sirve de conceptos homéricos, vale decir de palabras y representaciones antiguas para expresar una novedad. Podemos comprender entonces que atribuya “órganos” al dios, pero eligiendo los que conllevan una representación menos “corpórea”⁴¹.

Si admitimos la distinción heideggeriana, según la cual la unidad encubre dos acepciones, ya sea como “*lo primero en todo lugar; lo más general*” o como “*lo*

³⁹ “un único dios, el supremo entre dioses y hombres, ni en figura ni en pensamiento semejante a los mortales”

⁴⁰ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, Frankfurt: Suhrkamp, 1971: “Dann ist das Wahrhafte nur, daß Gott ist der Eine, -nicht in dem Sinne, daß nur ein Gott ist (dies ist eine andere Bestimmung), sondern daß er nur ist dies mit sich selbst Gleiche” (“Luego lo verdadero es sólo que dios es el uno, - no en el sentido de que sólo hay un dios (esta es otra determinación), sino que él es sólo esto igual consigo mismo”. *Traducción mía*).

⁴¹ Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, Kap. Menschliches und göttliches Wissen, dritte Auflage, Classen Verlag, Hamburg, 1955, pág. 190, nota 3: “Die sonderbare Wendung *νόου φρενι* erklärt sich wohl daraus, dass *νόω* allein “mit Absicht” bedeuten würde. X. braucht doch etwas wie ein Organ, - da nimmt er das Organ, das am wenigsten körperlich vorgestellt wird” (“El sorprendente giro *νόου φρενι* se aclara tal vez, si *νόω* sólo significase “con intención”. Jenófanes se sirve de algo similar a un órgano; luego toma el que menos conlleva una representación corporal”. *Traducción mía*).

supremo”, la tradición que Jenófanes soporta sobre sí nos obligaría a adoptar la segunda. Heidegger afirma: “*ἐν tiene sin embargo dos aspectos: por una parte, es el uno unificador, en el sentido de lo que es en todo lugar lo primero y de este modo, lo más general, y al mismo tiempo, es lo uno unificador, en el sentido de lo supremo (Zeus)*”⁴² Pero la unidad se expresa en Jenófanes como εἷς θεός⁴³, vale decir, como uno-supremo-personificado⁴⁴. Alguien objetaría que ello se debe a una mera exigencia gramatical. Efectivamente el sustantivo θεός arrastra al adjetivo, pero lo determinante es aquí la prescindencia del elemento más abstracto, o si se quiere, de un recurso comúnmente utilizado en el “dialecto homérico”, como es el utilizar la fórmula ὁ δὲ ο ὁ θεός de un modo determinativo; así, podemos apreciar aquí cómo Jenófanes intenta expresar por medio de εἷς, no sólo una unidad abstracta, sino la unicidad del dios “μέγιστος”⁴⁵. Jenófanes pudo afirmar la existencia de ὁ θεός; en lugar de ello infiere o intuye la unidad de lo divino e intenta alcanzar la “categoría” de lo único divino. Vemos aquí cómo la acción del filósofo no es una mera recepción de elementos tradicionales, sino una especulación que se enfrenta a su herencia como rapsoda jónico, no obstante quedar de manifiesto una fuerte asimilación de ideas provenientes de las corrientes espirituales que sobrevienen en su tiempo⁴⁶. Podemos afirmar que, de modo correlativo a la evolución de la conciencia moral⁴⁷, hay en Jenófanes una evolución en la representatividad de dios que oscila entre la unicidad y la mera unidad.

El fragmento B 23 sin más, nos indicaría que Jenófanes era un dualista. La contraposición entre “cuerpo” y “alma” tomaría aquí la forma de una oposición entre δέμας y νόημα. El fragmento empero sólo afirma que dios difiere de los mortales,

⁴² M. Heidegger, *Identidad y diferencia, La constitucion ontoteológica de la metafísica*, ed. Anthropos, Barcelona, 1988, pág. 153.

⁴³ Vid. 21 A 36, Teodoreto: “Jenófanes...dijo que el todo (τό πᾶν) es uno (ἐν), de figura esférica y limitado, no engendrado (οὐ γεννητόν) sino eterno (ἀίδιον) y completamente inmóvil (πάμπαν ἀκίνητον)”. El fragmento exhibe conceptos ajenos a Jenófanes, de tradición parmenídea y peripatética. Jenófanes no llama a su dios “el todo” pero sí sostiene que “todo (ὄλος) ve, entiende y oye”; tampoco utiliza un impersonal ἐν, sino un semipersonificado εἷς θεός.

⁴⁴ J.P. Vernant, op.cit, pág. 205: “así se encontraba abolida la oposición establecida por el mito entre lo que es primero desde el punto de vista temporal y lo que es primero desde la perspectiva del κράτος, entre el principio que está cronológicamente en el origen del mundo y el príncipe que preside en su ordenamiento actual”.

⁴⁵ Vid. la interpretación que H. Fränkel da de este fragmento, op.cit, pág. 314: “las palabras ἐν...ἀνθρώποισι junto con τε- και sólo pueden referirse a una falsa noción de la divinidad, según la cual los dioses son una especie de hombres superiores; los dioses plurales son los de la superstición popular”.

⁴⁶ Respecto a su profesión de rapsoda vid. Th. Gomperz, *Griechische Denker*, vid. B. Snell, op.cit, Kap. Menschliches und göttliches Wissen.

⁴⁷ R. Mondolfo, *La conciencia moral de Homero a Demócrito y Epicuro*, ed. Eudeba, Buenos Aires, 1997.

tanto del “cuerpo” como del “pensamiento” de estos⁴⁸, no se afirma ni el “cuerpo” ni el “alma” del dios. Podemos inferir que su dios no posee “cuerpo” o “figura”⁴⁹ pero sí espíritu del fragmento 21 B 25: “ἀλλ’ ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει”⁵⁰. El dios mueve todo sin esfuerzo y “con la sola fuerza de la mente”⁵¹. Dios es νόος⁵², pero aun se sirve de φρήν; su dios mueve –κραδαίνει–⁵³ pero habrá que esperar a Aristóteles para que θεός y νοῦς se identifiquen. La espiritualidad está en relación con la carencia de esfuerzo –ἀπάνευθε πόνοιο– en la acción de dios⁵⁴. Pero en Jenófanes, aun cuando el entendimiento mueva sin esfuerzo, de modo que “ὄϊλος ὄραϊ, ὄϊλος δὲ νοεῖ, ὄϊλος δὲ τ’ ἀκούει”⁵⁵, es decir todo lo alcance; dios y el entendimiento son inmóviles: “αἰεὶ δ’ ἐν ταύτῳ μίμνει κινεούμενος οὐδέν, οὐδέ μετέρχεσθαι μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλῃ”⁵⁶. La espiritualidad del dios de Jenófanes debe ser comprendida como una fase intermedia entre la espiritualidad pura del dios aristotélico, y la semicorporeidad de los dioses homéricos, cuyas propiedades, sin ser equiparables a las de los mortales, guardan con ellos sólo una relación de magnificencia, no de trascendencia. Lo divino y lo humano aun no se trascienden mutuamente,

⁴⁸ Vid. K. v Fritz, “NOTΣ, NOEIN and their derivates in pre-socratic philosophy (excluding Anaxagoras), Part I, From the beginnings to Parmenides”, *Classical Philology*, XI, October, 1945, 223-242: “Neither in the literal nor in the indirect fragments of Xenophanes’ works are the words νόος, etc., ever used in regard to human beings. Perhaps this is not quite accidental”. Fritz especula sobre la posibilidad de que el escepticismo de Jenófanes, observado en fragmentos como el 21 B 34, sea un antecedente del escepticismo posterior de Heráclito, según el cual el νόος sería privilegio de unos pocos.

⁴⁹ Cf. 21 B 23, Clem. Strom. V 109: “Jenófanes de Colofón enseña que el dios es único e incorpóreo (ἀσώματος)[...]”. Vid. B. Snell, op.cit, Kap. *Die Auffassung des Menschen bei Homer*: “Schon Aristarch bemerkt...bei Homer... σῶμα bedeutet die Leiche...δέμας wäre bei Homer der lebendige Körper....aber δέμας... bedeutet “an Bau”, “an Gestalt”...doch... unter den Wörtern Homers entspricht dem späteren σῶμα noch am besten das Wort δέμας” (“Ya Aristarco lo señala...en Homero σῶμα denota el cadáver... δέμας sería en Homero el cuerpo vivo...pero δέμας...significa “en constitución”, “en figura”...sin embargo...entre las palabras de Homero corresponde en el mejor de los casos al tardío σῶμα”). (*Traducción mía*). Además Snell señala que δέμας se usa en Homero siempre como acusativo de relación. En el fragmento de Jenófanes δέμας y νόημα son usados en acusativos relativos. La traducción de H. Diels está en consonancia con lo indicado por Snell: “weder an Gestalt den Sterblichen ähnlich noch an Gedanken”.

⁵⁰ “Mueve todo, sin esfuerzo, con el poder de su espíritu”.

⁵¹ Vid. H. Fränkel, op. cit., pág. 314, nota 1. Fränkel tiene en mente, al parecer, el artículo ya citado de Fritz, quien señala: “But it is more likely that the genitive νόου is used to strengthen the intellectual element in φρήν, so that one may interpret thus: “He shakes the world by the active will (or impulse) proceeding from his all-pervading insight”. Cf. nota 42.

⁵² En Homero Zeus es el dios cuyo νόος es “superior”, vid. nota 85.

⁵³ Algunos intérpretes leen aquí kraa...nei, vid. M. Untersteiner, *Senofane, Testimonianze e Frammenti*, ed. “La Nuova Italia” Editrice Firenze, 1956, cap. Il dio di Senofane.

⁵⁴ Vid. Sófocles, *Las Suplicantes*, 96-103; Eurípides, *Heracles* 1315; Solón 16D, 17D, 21D.

⁵⁵ 21 B24 “todo [él] ve, todo [él] piensa, todo [él] escucha”.

⁵⁶ 21 B26: “Permanece siempre en el mismo [lugar], sin moverse, ni le conviene emigrar de un lado al otro”.

para ello será necesario un desarrollo mucho mayor de la racionalidad griega; sin embargo, el movimiento ya lo vemos operante en el pensamiento de Jenófanes. Su dios “ve”, “entiende” y “oye” como un todo, pero tal acción parece realizarse de modo semejante a la percepción sensible⁵⁷. La “omnisciencia” de Zeus, expresada por la fórmula ὅπις θεῶν⁵⁸, es, conceptualmente, un antecedente muy cercano.

Jenófanes expresa su idea de la inmovilidad de dios en dos fragmentos: “ἀλλ’ ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει⁵⁹; αἰεὶ δ’ ἐν ταύτῳ μίμνει κινεῦμενος οὐδέν, οὐδὲ μετεέρχασθαι μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλῃ⁶⁰”. Abiertamente dice que a dios no le conviene moverse, y a la vez, que mueve todo con el poder de su espíritu. Tenemos entonces un dios que, permaneciendo siempre en el mismo sitio (ἐν ταύτῳ), es capaz de mover todo sin esfuerzo. ¿Estamos en presencia de una fuerza inmanente al cosmos? Un poder tal, que permaneciendo siempre idéntico a sí mismo es a la vez causa de todo movimiento; y ello sin esfuerzo, pues nada hay además del cosmos, de modo no necesita oponer resistencia a nada para realizarse. Estos fragmentos no sólo nos recuerdan a Spinoza sino también a Aristóteles. Las interpretaciones habidas hasta ahora⁶¹ han debatido generalmente entre estas dos posturas, por una parte Jaeger en su *Teología* hace de Jenófanes la principal influencia para la teología aristotélica, y por otra parte Gomperz concluye que el dios de Jenófanes “no es un creador del universo, no es un dios ni fuera ni por encima del mundo, sino, aunque no de palabra, pero sí de hecho, un alma cósmica, un espíritu universal”⁶². Las fuentes de donde deduce esto son Aristóteles⁶³ y Timón de Fliasa⁶⁴. Ahora bien, situado el asunto en lo que aquí nos ocupa –el problema de la tradición operante en Jenófanes– las atribuciones de omnificiencia –por así decir– e inmovilidad resultan totalmente comprensibles desde una perspectiva histórica. Podemos ver en la omnificiencia la capacidad del dios supremo de sacudir todo el Olimpo⁶⁵; por otra parte, la inmovilidad está expresada por un juicio esencial: “a dios no le conviene moverse”. La inconveniencia del movimiento de dios no tiene referentes directos

⁵⁷ Acciones resumidas por Untersteiner en la fórmula: ὅλον αἰσθητικόν, vid. M. Untersteiner, op. cit.

⁵⁸ Homero, *Iliada* XVI 388, *Odisea* XXI 28, Hesíodo, *Trabajos y días* 187, 251.

⁵⁹ 21 B 25.

⁶⁰ 21 B 26.

⁶¹ Vid. M. Untersteiner, op.cit.

⁶² Vid. Th. Gomperz, op.cit.

⁶³ Aristóteles, *Metafísica* I, 5.

⁶⁴ Th. Gomperz, op.cit, 21 A 35 Timon: “hacia dondequiera que deje divagar el espíritu, todo se disuelve para mí en una unidad” (supuestas palabras de Jenófanes).

⁶⁵ Vid. Kirk, Raven, Schofield, *Los Filósofos Presocráticos*, 2º edición, ed. Gredos, 1987: “tenía en mente el pasaje de *Iliada* I, 530...el dios de Jenófanes es más homérico (en un sentido negativo) de lo que parece”. Vid. 21 A 23, Escolio a *Iliada* II 212: “No ya Jenófanes sino Homero fue el primero en componer sátiras, en las cuales satiriza a Tersites y a su vez Tersites a los nobles”. Según el escoliasta, la influencia de Homero en Jenófanes no sólo es doctrinal, sino también formal.

en Homero⁶⁶. Podríamos postular cierto rastro de las divinidades primordiales hesiódicas: la calma de Gea o la imperturbabilidad de Urano. ¿Acaso Jenófanes no tenía también en mente a Urano, Gea, Cronos, a Gigantes y Titanes?⁶⁷ A estos últimos los desprecia en igual medida que a Homero. El acento puesto en la crítica a este último hace olvidar que Jenófanes también arremete contra el poeta de Beocia. Y sin embargo, esta interpretación es antojadiza, pues no se fundamenta en evidencia conceptual; más aun, prescinde de un concepto importante que sí podemos ponerlo en relación con la tradición. *Οὐδέ μετέρχεσθαι μιν ἐπιπρέπει* - “ni le conviene moverse”. La conveniencia está expresada por *ἐπιπρέπει*. En el s. VI a.C. el alegorista de Homero Teágenes de Regio se hará parte de un intento relativamente generalizado por salvar al “divino Homero”⁶⁸. Lo que intentaba con su interpretación alegórica de los poemas era salvarlo de la acusación de *ἀπρεπές*, i. e., “*indecoroso*”⁶⁹. Vemos bajo el desarrollo semántico del concepto cómo evolucionó la moral a medida que la concepción de la divinidad recibía las influencias de las nuevas corrientes religiosas. Es de suponer que “la conveniencia” haya adquirido rápidamente una connotación moral, después de todo los preceptos morales siempre se han formulado en términos de lo conveniente o inconveniente, derivando de ello sus imperativos y prohibiciones.

Pero la obscuridad no se ha disipado, pues admitiendo cierto desarrollo de la “categoría” de la conveniencia, y en particular de “lo conveniente a la divinidad” (*θεοπρεπής*)⁷⁰, debemos explicar la necesaria unidad que surge entre lo inmóvil y lo divino en la teología de Jenófanes. ¿Hay relación necesaria entre lo inmóvil y lo divino?, dicho de otro modo, ¿se concluye de “x es dios”, “x es inmóvil? Tal es la interpretación de Barnes, quien afirma que “dios se mueve” es en sí contradictorio, pues “*no conviene a la naturaleza esencial de los dioses, ni a nuestro concepto de lo que es ser divino, imaginar que las divinidades se mueven*”⁷¹. Al parecer hay un solo antecedente filosófico que relaciona la inmovilidad a una entidad “superior”: el ser parmenídeo. Parménides sostiene que *ἐὸν ἐστὶν ἀπρεμές*⁷². En este punto sólo una interpretación muy laxa nos permitiría ver en Homero un rastro de tal idea. Barnes sostiene que su “*interpretación... no hace violencia a los griegos*”⁷³. Pero la

⁶⁶ Heráclito, el alegorista, (siglo I d. C.), en *Quaestiones Homericae* interpreta el episodio mítico en el que se ve a Zeus yacer con Hera como el éter limitando el aire.

⁶⁷ Vid. 21 B1.

⁶⁸ Vid. E. A. Ramos Jurado, op. cit.

⁶⁹ Diels, 8,2.

⁷⁰ Vid. W. Jaeger, *Teología*.

⁷¹ J. Barnes, *Los presocráticos*, ed. Catedra, Madrid, 1992, pág. 107.

⁷² 28 B 8.

⁷³ J. Barnes, op. cit.

idea de una divinidad totalmente inmóvil violenta en gran medida la noción homérica de los dioses olímpicos y no tiene tampoco referente evidente en la obra de Hesíodo. Una interpretación coherente no sólo debe ser capaz de encontrar los derroteros determinados por una especulación. En efecto, la idea de Jenófanes quedará fundamentada por la ontología aristotélica mediante el concepto de *νόησις νοήσεως*⁷⁴, pero lo que aquí nos interesa es encontrar el antecedente que pueda haber determinado de algún modo la especulación del colofonio. Es sin duda ésta la cuestión más difícil de aclarar en la reconstrucción del pensamiento de Jenófanes: por una parte su dios queda personificado y actúa por medio de su espíritu, por otra parte le es inherente la quietud. Dejemos sobre este punto una interrogante, que aunque sin resolver, posee la virtud de estar justificada.

Quizás parezca “la eternidad” una asociación inmediata a “lo divino”; después de todo los dioses homéricos son eternos, y aunque puedan ser engendrados la “sustancia” divina no perece sino por una fulminación a manos de un poder supremo: el rayo de Zeus⁷⁵. Jenófanes a este respecto nos dice en 21 B 14: *ἀλλ' οἱ βροτοὶ δοκέουσι γεννᾶσθαι θεοὺς*⁷⁶. El fragmento pone en cuestión sólo el nacimiento de los dioses. El dios único, inmóvil, espíritu, no ha nacido. El carácter no engendrado de su dios puede ser relacionado con la doctrina expuesta en el tratado del Pseudo Aristóteles *De Melisso, Xenophane et Gorgia*. Veremos cómo los fragmentos y este tratado tienen un punto de contacto en sus doctrinas, al parecer tan disímiles. El autor comienza afirmando: “*Ἀδυνατόν φησιν εἶναι, εἴ τι ἔστι, γενέσθαι, τοῦτο λέγων ἐπὶ τοῦ θεοῦ*”⁷⁷. Las reminiscencias eleáticas son evidentes. *Ἐὶ γὰρ ἔγεντ', οὐκ ἔστι, οὐδ' εἴ μέλλει ἔσσεσθαι*,⁷⁸ nos dice Parménides. Este tratado, no obstante ser una reformulación de la doctrina de Jenófanes en términos parmenídeos y peripatéticos⁷⁹, conserva tal vez ciertos conceptos originales utilizados por él⁸⁰. Examinemos brevemente algunos de los argumentos del tratado:

–eternidad: si dios naciera, tendría que surgir o de lo semejante o de lo desemejante. No es natural que surja de lo semejante, más que lo semejante lo

⁷⁴ Aristóteles, *Metafísica*, II1074b.

⁷⁵ J. Barnes llama la atención sobre la expresión *θεῶν αἰετιγενεῶν* Ilíada II 400, *θεοῖς αἰετιγενετήσιν* III 296 y en Calímaco *Himno a Zeus* 1-10: *σὺ δ' οὐ θάνεις, ἐσσι γὰρ αἰεῖ*.

⁷⁶ “Pero los mortales creen que los dioses han nacido [...]”.

⁷⁷ “Dice [Jenófanes] que es imposible, si algo existe, haya llegado a la existencia, aplicando esto a dios” (*traducción mía*).

⁷⁸ 28 B 8, 20: “Pues, si llegó a ser, no es, ni [es,] si alguna vez va a llegar a ser” (*traducción mía*).

⁷⁹ Según M. Untersteiner, op.cit, el tratado sería obra de un megarense del s. IV a.C.; Diels en su edición de 1900 los fecha en el s. I d.C.

⁸⁰ Vid. K. von Fritz, op.cit, nota 30: “But there is nothing in the arguments which he (Pseudo Aristóteles) attributes to Xenophanes that could not easily be retranslated into the comparatively simple form of the literal fragments of Xenophanes’s work. Cf. Epicarmo B1; la importancia de

engendre. Si surgiera de lo desemejante, así como lo mejor de lo peor o lo peor de lo mejor, lo existente surgiría de lo no-existente o lo no-existente de lo existente, lo que es imposible.

–unicidad: “la esencia de dios es ser lo más poderoso de todo (πάντων κράτιστον)”, luego tiene que ser único. Si no lo fuera estaría limitado en su poder, luego no sería dios.

El Ps. Aristóteles deduce la unicidad del poderío del dios⁸¹. Así como un rey establece una jerarquización del papel político de sus pares nobles: εἰς κóιρανος ἔστω, εἰς βασιλεύς⁸², el Ps. Aristóteles argumenta que, puesto que la esencia de dios es ser el más poderoso, la suposición de una pluralidad de dioses es autocontradictoria, pues o se anula toda divinidad al quedar equiparado el poder de todos, o necesariamente uno termina distinguiéndose del resto y proclamándose dios. Lo intrigante en la argumentación es que se admita una concepción de dios sin cuestionamiento: un ente cuya potestad es absoluta, es decir, lo que es dios esencialmente no está justificado. El poder del dios lo conceptualiza por los adjetivos κρείττων y κράτιστος, conceptos emparentados con el calificativo μέγιστος del B23, y utilizados en Homero para expresar el poderío de Zeus. Ἀλλ’ αἰεὶ τε Διὸς κρείσσω νόος ἢ ἐπερ ἀνδρῶν⁸³. El νόος de Zeus es superior a los hombres. En *Iliada κρείσσω* implica poder, en tanto providencia superior⁸⁴ o en tanto destreza corporal y guerrera⁸⁵. Pero en *Odisea y Trabajos y días* podemos leer: οὐ μὲν γὰρ τοῦ γε κρείσσω... ὁμοφρονέοντε νοήμασιν οἶκον ἔχρητον ἀνὴρ ἢ δὲ γυνή⁸⁶, ὁδὸς δ’ ἑτέρηφι

este fragmento radica en que exhibe una “especulación” sobre la eternidad de dios alternativa a la ofrecida en el tratado pseudo aristotélico, lo que refuerza la postura de Fritz. Si es auténtico este fragmento, entonces la especulación de Jenófanes podría no haber estado exenta de toda especulación de tipo eléata. A este respecto Jaeger señala en *Teología* que: “En Epicarmo puede haber influido la crítica de su famoso contemporáneo”.

⁸¹ Vid. 21 A31, Simpl. *Fis.* 22, 30-33: “Jenófanes decía que lo Uno y todo es dios, respecto del cual demuestra que es uno a partir del hecho de ser el más poderoso de todos. En efecto, si los dioses, fuesen muchos, sería forzoso que el prevalecer correspondiera en forma similar a todos. Pero el dios es el más poderosos y el mejor de todos”.

⁸² Homero, *Iliada*, ed. Gredos, traducción de E. Crespo, Madrid, 1982, II 204-205: “sea uno solo el caudillo, uno solo el rey”.

⁸³ Homero, op. cit., XVI 688: “Mas el designio de Zeus siempre es superior al de los hombres”.

⁸⁴ Dadas las consideraciones de Fritz podemos hablar de “providencia de Zeus” en la medida en que νόος implica cierta “planificación”, cierta percepción del tiempo futuro.

⁸⁵ Homero, op. cit., I 80: “κρείσσω γὰρ βασιλεύς ὅτε χίσηται ἀνδρὶ χερσὶ” (“poderoso es un rey cuando se enoja con un hombre inferior”), XVI 688: “ἀλλ’ αἰεὶ τε Διὸς κρείσσω νόος ἢ ἐπερ ἀνδρῶν” (“pero el designio de Zeus siempre es superior al de los hombres”) XVII 176: “Διὸς κρείσσω νόος αἰγιόχοιο” (“la superior voluntad de Zeus, portador de la égida”).

⁸⁶ Homero, *Odisea*, ed. Gredos, Traducción de J.M. Pabón, Madrid, 1982, VI 182: “nada hay mejor... que el varón y la mujer gobiernen la casa en un mismo sentir”.

*παρελθεῖν κρείσσων ἐς τὰ δίκαια*⁸⁷. Podemos ver aquí cómo la calidad evoluciona desde la autoafirmación aristocrática hasta la idea de una superioridad moral. Si en un comienzo sólo un hombre o la voluntad de Zeus pueden ser calificadas de *κρείσσοι*, en Hesíodo vemos la transición a la calidad de las acciones justas: *τὰ δίκαια* y en Bías (por testimonios) la extensión a un ámbito político: *κρατίστην εἶναι δημοκρατίαν, ἐν ᾗ πάντες ὡς τύραννον φοβοῦνται τὸν νόμον*⁸⁸. Ahora bien, si Jenófanes utilizó *κρεῖττων* para calificar a su dios, ello es una suposición que depende de la veracidad del tratado pseudo aristotélico. Cabe señalar a nuestro favor que un calificativo tal está en perfecta armonía con su idea de un dios que todo lo mueve. Pero en vista de los otros fragmentos de Jenófanes no podemos aceptar la demostración del Ps. Aristóteles, y ello no sólo por lo extemporáneo de su metodología deductiva, sino también por las ideas filosóficas implicadas en ellas. No obstante, nos permite corroborar la transmisión de un idea fundamental a través del concepto en discusión: *τὸ κρείσσων μὲν Ζεὺς ποταμῶν ἄλιμυρῆντων, κρείσσων αὖτε Διὸς γενεῇ ποταμοῖο τέτυκται*⁸⁹: el poder de la descendencia se hereda del poder del procreador. El poder expresado por *κρείσσων* es una potestad que se difunde a los subordinados, estableciendo de este modo una jerarquía natural en el mundo de los dioses y héroes. Una idea tal, en manos de un religioso semipitagórico, puede dar pie a una espiritualización del mundo. En efecto, si retomamos las palabras de Gomperz, es éste sin duda un elemento a favor de su interpretación; pero sigue estando condicionada por dos factores: la veracidad del tratado y la influencia pitagórica en Jenófanes.

Hesíodo establece una decadencia progresiva del género humano otorgándole a este período cósmico una connotación moral. La cosmovisión arcaica, expresada míticamente, es una regeneración cíclica de los mundos, y es una cuestión abierta el demostrar un rastro de ella en la idea anaximandrea de la infinidad de los cosmos. Por otra parte, la doctrina pitagórica de la culpa o mancha, premisa suficiente para hacer necesaria la transmigración de las almas, implica la extensión de la idea de “mal” fuera de los límites temporales y espaciales que supone la vida humana. Hay un ordenamiento o ciclo más allá de las cosas humanas que asegura la permanente regresión del alma al mundo. Lo que en Hesíodo es un ordenamiento basado

⁸⁷ Hesíodo, *Trabajos y días*, traducción de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díaz, ed. Gredos, Madrid, 1982, 216: “preferible el camino que, en otra dirección, conduce hacia el recto proceder”.

⁸⁸ “La democracia es lo más poderoso, en la que todos temen, como a un tirano, a la ley”.

⁸⁹ Homero, *Iliada*, XXI 190, ed. Gredos, traducción de E. Crespo, Madrid, 1982: “y siendo Zeus superior a los ríos, que susurran hasta el mar, el linaje de Zeus debe ser de hechura superior a la de un río”.

en la justicia defendida por Zeus, es en el pitagorismo una ley supraterrrenal que determina la vida al legalismo más purista. Con el pitagorismo la idea de mal se extiende y asocia a un orden eterno. La calidad moral, como ordenamiento eterno, escapa a los límites de la existencia mortal y es acogida por la categoría viva de lo divino. Podemos postular entonces que Jenófanes ha realizado una síntesis de todos estos elementos, una confluencia y fusión que termina concluyendo la imposibilidad del nacimiento de dios. Dios es el orden moral que debe trascender toda vicisitud humana y cultural.

No es ajena a la mentalidad griega arcaica la noción de eternidad. La visión cíclica implica esta idea; aun cuando se postule un futuro en que la última generación haya de ser también destruida, la idea de la regeneración supone una idea de extensión futura difícil de erradicar. Por otra parte, el rechazo de una creación *ex nihilo*, negada por Hesíodo - o al menos soslayada - al suponer un primer principio existente *πρώτιστα*: el Caos y negada por la ontología parmenídea, nos permite aventurar, sin demasiada osadía, un postulado fundamental: la existencia de una noción de “eternidad”, adelantada por las especulaciones filosóficas y conceptualizada luego por el genio filosófico⁹⁰. La creación desde un primer principio eterno y una noción de eternidad sin principio reconocido, son las dos “teorías” o “intuiciones fundamentales” con las que Jenófanes pudo haber tendido contacto. Si Jenófanes concibe un dios único, negando a la vez el nacimiento de los dioses tradicionales, no ha de haberle atribuido sino una existencia eterna. No obstante, ver en su dios inmóvil el espíritu creador y omnificiente del cosmos, significaría una transición desde las categorías desarrolladas por los pensadores jonios, una comparación entre *ἀρχή* y *θεός*. No es defendible, en base a los fragmentos conservados, que Jenófanes atribuyera a su dios el rol de creador del cosmos, aun cuando sólo quisiéramos ver en sus fragmentos “físicos” los vestigios de un pasajero período jónico de su pensamiento. Ha de quedar establecido que la “categoría” de eternidad oscila, en esta época, entre dos ideas: un primer principio eterno o una eternidad sin primer principio. La dificultad de representarnos esta segunda noción no debe inducirnos a error; la abstracción y conocimiento de lo aparentemente indeterminado mediante determinaciones no es una prerrogativa del idealismo alemán: “con la escuela eleática el pensamiento se hace en verdad libre por vez primera” sentencia Hegel⁹¹.

⁹⁰ Mírcea Eliade, *Mito y realidad*, ed. Labor, Barcelona, 1991, pág. 49: “En este sentido podría decirse que las primeras especulaciones filosóficas derivan de las mitologías: el pensamiento se esfuerza por identificar y comprender el “comienzo absoluto” de que hablan las cosmogonías, de desvelar el misterio de la Creación del Mundo, el misterio, en suma, de la aparición del Ser[...] Así, pues, por una parte, el genio filosófico griego aceptaba lo esencial del pensamiento mítico, el eterno retorno de las cosas, la visión cíclica de la vida cósmica y humana”.

⁹¹ G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996.

Jenófanes, por tanto, es un punto medio entre ambas concepciones. Por una parte, adscribirle una concesión de la idea de “primer principio” en su pensamiento y relacionarla con su concepción de dios nos obliga a resolver la dificultad interna que esto suscita. ¿Cuál sería entonces la relación entre dios y este primer principio? Por otra parte, la segunda noción de eternidad parece exigir como algo esencial la carencia de atributos, la carencia de propiedades espaciales. Dado que el dios de Jenófanes está muy lejos aun de ser una entidad negativa, la positividad de las determinaciones de las que se sirve Jenófanes lo aparta de una concepción teológica meramente formal o que pretenda la formalización.

Conclusión

La teología de Jenófanes sólo es comprensible en su sentido original, si consideramos los elementos tradicionales que la determinaron. Su pensamiento está fuertemente influido por la epopeya y las nuevas corrientes religiosas que advinieron a Grecia durante el s. VI a. C. El “sistema” de Jenófanes tiene por base un fundamento moral y en su constitución puede postularse la influencia del Pitagorismo. La deducción de los atributos de su dios queda situada en un desarrollo de la Grecia arcaica que tiene implicancias en la religión y la moral. Aunque la especulación de Jenófanes, como señala Jaeger, no parece haber tenido seguidores, sí pudo jugar un rol determinante en la especulación filosófica posterior, incluso, como lo indica el mismo autor alemán, en la concepción teológica aristotélica.

Bibliografía

1. H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, elfte Auflage, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Zürich, Berlin, 1964.
2. *Los filósofos presocráticos I*, ed. Gredos, Madrid, 2001.
3. F. NIETZSCHE, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Obras completas 1, ed. Prestigio, Buenos Aires, 1970.
4. F. NIETZSCHE, *Werke in drei Bänden, Dritter Band, Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, Carl Hanser Verlag München, 1956.
5. W. JAEGER, *La Teología de los primeros filósofos griegos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1952.
6. W. JAEGER, *Paideia I*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.
7. O. GIGON, *Los orígenes de la filosofía griega*, ed. Gredos, Madrid, 1971.
8. W. NESTLE, *Historia del espíritu griego*, ed. Ariel, Barcelona, 1987.
9. E. A. RAMOS JURADO, "Homero pitagórico", *Fortunatae: revista canaria de filología, cultura y humanidades clásicas*, 5, 157-168, 1993.
10. M. NILSSON, *Historia de la religión griega*, ed. Gredos, 1953.
11. VID. J-P.VERNANT, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, ed. Ariel, Barcelona, 1985.
12. TH. GOMPERZ, *Los pensadores griegos*, ed. Guaranía, Buenos Aires, 1951.
13. TH. GOMPERZ, *Griechische Denker*, 4 Aufl., Berlin und Leipzig: W. de Gruyter, 1922-31.
14. M. DETIENNE, *Homère, Hésiode et Pythagore*, Bruxelles-Berchem, 1962.
15. L. FEUERBACH, *La esencia del cristianismo*, ed. Claridad, Buenos Aires, 1941.
16. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, Frankfurt: Suhrkamp, 1971.
17. G.W.F. HEGEL, *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996.
18. BRUNO SNELL, *Die Entdeckung des Geistes*, dritte Auflage, Classen Verlag, Hamburg, 1955.
19. M. HEIDEGGER, *Identidad y diferencia, La constitución ontoteológica de la metafísica*, ed. Anthropos, Barcelona, 1988.
20. K. VON FRITZ, "NOUS, NOEIN and their derivatives in pre-socratic philosophy (excluding Anaxagoras), Part I, From the beginnings to Parmenides", *Classical Philology*, XI, October, 1945, 223-242.
21. M. UNTERSTEINER, *Senofane, Testimonianze e Frammenti*, ed. "La Nuova Italia" Editrice Firenze, 1956.
22. HOMERO, *Homeri Ilias*, edidit Guilielmus Dindorf, Lipsiae in aedibus B.G. Teubneri MCMXIV.
23. HOMERO, *Iliada*, ed. Gredos, traducción de E. Crespo, Madrid, 1982.
24. HOMERO, *Odisea*, ed. Gredos, traducción de J.M. Pabón, Madrid, 1982.
25. HESÍODO, *Trabajos y días*, traducción de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díaz, ed. Gredos, Madrid, 1982.
26. J. BARNES, *Los presocráticos*, ed. Catedra, Madrid, 1992.
27. MIRCEA ELIADE, *Mito y realidad*, ed. Labor, Barcelona, 1991.
28. R. MONDOLFO, *La conciencia moral de Homero a Demócrito y Epicuro*, ed. Eudeba, Buenos Aires, 1997.