



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Buenos Aires

P

# Conocimiento y conjetura en los fragmentos de Jenófanes

Autor:

Ruvituso, Marcos

Tutor:

Olivieri, Francisco

José

1996

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título en Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Posgrado



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL  
Repositorio Institucional de la Facultad  
de Filosofía y Letras, UBA

TESIS 7-6-4

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

29110  
- 6 NOV. 1996

MARCOS RUVITUSO

Aut.      Edición

**CONOCIMIENTO Y CONJETURA  
EN LOS FRAGMENTOS DE JENOFANES**

TESIS DE DOCTORADO

DIRECTOR :

PROF. FRANCISCO JOSE OLIVIERI

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
DIRECCION DE BIBLIOTECAS

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

1996

## INDICE

PRESENTACION	4
Observaciones técnicas	6
Abreviaturas usadas	7
INTRODUCCION	8
CAPITULO I. JENOFANES Y LA "VERDADERA TEORIA DEL CONOCIMIENTO" SEGUN KARL POPPER	14
A. "El recipiente y la lámpara" (1948)	15
B. <i>Conjeturas y refutaciones</i> (1963)	17
C. "Tolerancia y responsabilidad intelectual" (1982)	47
D. Realismo, nominalismo y verdad en Popper	55
CAPITULO II. LA TEORIA DEL CONOCIMIENTO DE JENOFANES EN EL MARCO DE LA TRADICION FILOLOGICA	56
A. El contexto de la obra de Jenófanes	56
B. Las diferentes interpretaciones	68
C. Recapitulación y conclusiones sobre los aportes de la crítica	87

CAPITULO III.	ORIGEN Y CERTEZA DEL SABER ACERCA DE LO DIVINO	93
A.	La fuente y el grado de certeza del saber acerca de lo divino	93
B.	La "argumentación"	99
C.	Los hechos experimentales y las secuencias mentales	130
D.	Primera conclusión	144
E.	La comparación de significados	147
CAPITULO IV.	LOS NIVELES DEL CONOCIMIENTO SEGUN JENOFANES	162
A.	El saber acerca del dios único en el contexto del escepticismo atribuido a Jenófanes	163
B.	La verdad y el decir en Jenófanes	189
C.	Resumen : los niveles del conocimiento segun Jenófanes	227
D.	Conclusiones :	
CAPITULO V.	EL DIOS UNICO DE JENOFANES SEGUN ARISTOTELES	
A.	Introducción	236
B.	Las interpretaciones del testimonio de Aristóteles en <i>Met.</i> 986 b 10-27	237
C.	Las afirmaciones y sugerencias de Aristóteles con respecto al dios de Jenófanes	251
CAPITULO VI.	RESUMEN Y CONCLUSIONES	279
A.	El camino propio	280
B.	Recapitulación	284
C.	Consideraciones finales	329
BIBLIOGRAFIA		(338) 145
INDICE ANALITICO		1-7

## PRESENTACION

Comencé a proyectar este trabajo durante el año 1984 en la Universidad de Augsburgo (Baviera, República Federal de Alemania), donde realicé la primera recopilación bibliográfica sobre el tema.

Durante los años 1988 y 1989 dicté, en la Universidad Nacional de Mar del Plata, dos seminarios en el área de griego, durante los cuales se consideraron en especial los problemas que presenta la obra de Jenófanes en el ámbito de la lírica arcaica y en el de la filosofía presocrática.

En junio de 1989 presenté en la Universidad de Buenos Aires una "Fundamentación de la elección del área temática para la solicitud de inscripción al doctorado", titulada "Jenófanes de Colofón - Fragmentos y Testimonios", contando con la dirección del Profesor Francisco José Olivieri como Consejero de Estudios. Esta fundamentación fue considerada en diciembre de 1989 por la Comisión de Doctorado y la inscripción fue aceptada en febrero de 1990.

En septiembre de 1990 presenté, para el XI Simposio Nacional de Estudios Clásicos en la Universidad Nacional de Rosario, la comunicación "El dios único de Jenófanes según Aristóteles - (Met. A, 986b 10-27)", a partir de la cual ha sido elaborada la primera parte del capítulo V del presente trabajo.


En octubre de 1990 se firmó un Convenio de Cooperación e Intercambio Académico y Científico entre la Universidad Nacional de Mar del Plata y la Universidad de Bari (Italia), en el cual fue incluido mi proyecto de tesis. Las investigaciones para este trabajo continuaron a través del Grupo de Investigación *NOVA LECTIO ANTIQUITATIS*, constituido en 1992 por docentes de ambas universidades, en el cual desempeño desde entonces funciones de co-director.

En junio de 1992 el CONICET me otorgó una beca para Investigador Formado sin Director por el término de un año, con el objetivo de avanzar en el proyecto "Lírica arcaica y pensamiento filosófico en la obra de Jenófanes". El plan propuesto planteaba objetivos parciales para el primer año de la beca y proyectaba su conclusión en un segundo período de investigación.

El primer informe (abril de 1993) contiene tres capítulos de la tesis, un proyecto de continuación y el trabajo correspondiente a un curso de filosofía del lenguaje solicitado por la Comisión de Doctorado de la UBA.

En noviembre de 1993 me fue otorgada una prórroga de un año en la beca mencionada, para concluir con las etapas previstas. El informe final, presentado al Conicet en junio de 1995, detalla la actualización bibliográfica y el segundo curso solicitado por la Comisión de Doctorado (un seminario de filosofía de la ciencia) e incluye la primera versión de los seis capítulos definitivos de la tesis.

En noviembre de 1995 presenté en la Universidad de Buenos Aires el Plan de Tesis definitivo y la propuesta del Profesor Francisco José Olivieri como Director de Trabajo, junto con los certificados y trabajos correspondientes a los cursos obligatorios solicitados. Estas propuestas fueron aceptadas en abril de 1996. La revisión final, para la cual recibí valiosas indicaciones de varios colegas y amigos a quienes aún debo un especial agradecimiento, fue terminada en octubre del mismo año.



Marcos Guillermo Ruvituso

UNLP, octubre de 1996

## OBSERVACIONES TECNICAS

Cito los fragmentos originales y los testimonios sobre Jenófanes según la numeración de Diels-Kranz, precedida por " A " para los testimonios y por " B " para los fragmentos (cf. Diels-Kranz 1960).

Sin embargo, en los textos griegos de Jenófanes me atengo, si no se aclara nada al respecto, a la última edición crítica de Teubner (Gentili - Prato 1979), aunque no uso la nueva numeración que esta edición presenta. Me ha parecido necesario seguir usando la ya tradicional numeración de Diels para identificar los fragmentos, porque es la que utiliza toda la bibliografía que discuto. Cambiarla requeriría una nomenclatura doble para cada cita, que puede evitarse con la presente aclaración.

De este modo, "B 1", "B 2", etc., indican los fragmentos según la numeración de Diels, pero el texto griego se transcribe según la versión de Gentili-Prato. En esta última edición, de todas maneras, al lado del nuevo número se consigna entre paréntesis el número de Diels para cada fragmento<sup>1</sup>.

Cualquier modificación o diferencia significativa entre estas versiones se aclarará cuando corresponda, así como las referencias a otras ediciones o traducciones. Las traducciones, cuando no se indica la fuente, son mías.

Los corchetes rectangulares: [], encierran las palabras o signos que agrego a los textos citados. Cuando omito palabras no relevantes en una cita, coloco tres puntos suspensivos entre corchetes rectangulares: [...].

Las referencias a capítulos, secciones y párrafos de este trabajo son las únicas, además de las citas de Jenófanes, que se hacen sin aclaración de autor; por ejemplo : cap. I, B.2.a. etc.

---

<sup>1</sup> Con respecto a los cambios en la secuencia de los fragmentos, cf. cap. II A. 2. (nota).

## ABREVIATURAS USADAS

Chantr.	:	Chantraine 1969.
De Ph.	:	Aristoteles, <i>De Philosophia</i> . cf. Untersteiner, 1963.
DGE	:	Rodríguez Adrados 1980.
DK	:	Diels - Kranz 1960.
GP	:	Gentili - Prato 1979.
KR	:	Kirk - Raven 1957.
KRS	:	Kirk, Raven & Schofield 1983.
MXG	:	<i>De Meliso, Xenophane, Gorgia</i> .

Las obras aludidas se encontrarán citadas en la *Bibliografía*. Para los autores griegos me remito a las abreviaturas usadas en el DGE, salvo aclaraciones expresas.



## INTRODUCCION

Este trabajo se propone aclarar, en primer lugar, los alcances del saber conjetural atribuido a Jenófanes por muchos intérpretes antiguos y modernos, quienes consideran que la famosa afirmación  $\delta\acute{o}\kappa\omicron\varsigma \delta\ \acute{\epsilon}\pi\iota\ \pi\acute{\alpha}\sigma\iota\ \tau\acute{\epsilon}\tau\upsilon\kappa\tau\omicron\iota$  (B 34, 4) implica, como punto de vista definitivo de Jenófanes acerca del conocimiento humano, que todo saber es conjetural.

La hipótesis que defiende sostiene, por el contrario, que una parte fundamental del saber acerca de los dioses y acerca del dios único es considerada por Jenófanes conocimiento seguro, el cual, además, no está incluido en el saber conjetural designado por  $\delta\acute{o}\kappa\omicron\varsigma$  en B 34, 4.

Esta hipótesis ha surgido principalmente de la crítica a las ideas acerca de Jenófanes que ha desarrollado Karl Popper, uno de los representantes contemporáneos más importantes de la que se suele llamar, un poco vagamente, la interpretación escéptica de Jenófanes<sup>2</sup>. He partido de un examen de las interpretaciones de Popper, para discutir después las de los principales representantes de la tradición filológica. Mi argumentación inicial consiste en demostrar que el saber acerca de lo divino es presentado por Jenófanes en enunciados que él mismo consideraba expresión de conocimientos seguros, según lo evidencian los recursos usados para formular los atributos del dios único.

En segundo lugar creo que es posible demostrar que este conocimiento seguro no es incompatible con el saber conjetural que propone B 34, porque el conocimiento designado por  $\delta\acute{o}\kappa\omicron\varsigma$  en este fragmento se extiende, según mi interpretación, "sobre todas las cosas" ( $\acute{\epsilon}\pi\iota\ \pi\acute{\alpha}\sigma\iota$  B 34, 4) y esta expresión no incluye a los dioses en éste ni en los restantes fragmentos.

En tercer lugar intento configurar un conjunto coherente con los variados conocimientos concretos que se exponen en la obra conservada de Jenófanes, en

---

2 La denominación *interpretación escéptica* se refiere, en general, a una línea de interpretación de Jenófanes dentro de la cual, ya en la antigüedad, el mismo Sexto Empírico distinguió el escepticismo más riguroso de otras posiciones filosóficas semejantes (cf. cap. I, Observaciones III). Por otra parte, también en un sentido muy amplio, Karl Popper ha creado un criterio propio acerca de una "tradición escéptica", de la cual se considera partícipe, la cual se caracterizaría por el reconocimiento de la falibilidad humana como fundamento de la tolerancia (Popper 1984, 144).

relación con los fragmentos acerca del conocimiento mismo y el vocabulario que expresa diferentes grados de aproximación a la verdad.

Si bien no coincido plenamente con los filólogos e historiadores de la filosofía que se han ocupado del tema ni menos aún con Popper, debo señalar que varios elementos de mis hipótesis derivan de los trabajos que se discuten en detalle en el capítulo II, especialmente en la línea de interpretación que he llamado *antiescéptica*<sup>3</sup>. Mi trabajo relaciona algunas de estas interpretaciones filológicas de Jenófanes con problemas epistemológicos planteados por Popper y, en otras orientaciones, por Wittgenstein y por otros filósofos sobre los que se discute en particular en el capítulo III.

La nueva interpretación que propongo a partir de la confrontación de las ideas aludidas con mis propias conclusiones permitirá despejar, en gran medida, las discutidas cuestiones acerca del escepticismo y del panteísmo de Jenófanes. Al mismo tiempo se hará posible una mejor comprensión de la obra conservada como totalidad, indagando en la relación que guardan los grupos de fragmentos que se refieren a los dioses con los fragmentos que formulan reflexiones sobre la posibilidad y los alcances del conocimiento<sup>4</sup>. En esta relación reside, según mi parecer, un punto decisivo para todas las interpretaciones.

He comenzado este trabajo con la discusión de una relectura contemporánea de la obra de Jenófanes, para entrar sólo en segundo lugar en la consideración más estrictamente filológica de los textos griegos. El intento de recuperar la significación de textos antiguos en contraste con visiones críticas de la ciencia

---

3 *Antiescéptica* significará, aplicado a esta línea de interpretación, *opuesta a la atribución a Jenófanes de cualquier posición escéptica*, aun en el sentido amplio de la interpretación que hace Popper (cf. cap. II, B. 1.).

4 Sería sin duda un anacronismo hablar directamente de *teología*, de *ética*, de *teoría del conocimiento* o de *teorías acerca de la naturaleza* de Jenófanes, sin formular las reservas que corresponden a la época. Pero como conceptos de trabajo usaré, en ciertos casos, estas denominaciones simplificadas, para referirme a los fragmentos que se pueden agrupar en torno a estos cuatro temas principales, como se indica al comenzar el capítulo II :

- a. Acerca del hombre y la ética: B 1-6, B 8, B 22
- b. Acerca de la naturaleza: B 19, B 27-33, B 37
- c. Acerca del conocimiento: B 18, B 34-36, B 38
- d. Acerca de los dioses:
  - 1) La teología crítica: B 7, B 10-12, B 14-17
  - 2) La teología constructiva: B 23-26.

contemporánea<sup>5</sup>, adoptado como planteo inicial, me ha obligado a salir de los textos antiguos para participar, aunque sea mínimamente, en la discusión filosófica actual. Me ha parecido adecuado presentar este trabajo en el orden en que fue elaborado, a partir de la discusión crítica de las ideas de Popper, por razones que espero que justifique por sí misma la secuencia que resumo a continuación.

Los primeros tres capítulos examinan hasta qué punto es posible defender la identificación que hace Popper de ciertos puntos fundamentales de su pensamiento con el de Jenófanes y destacan algunas diferencias decisivas, para intentar una lectura de este sorprendente pensador en un esfuerzo crítico que recupere su singularidad sin eludir las reformulaciones contemporáneas.

En el capítulo I resumo la revaloración que hace Popper de las ideas de Jenófanes. El punto clave de esta interpretación se encuentra en la crítica del conocimiento. Jenófanes habría llegado a una síntesis que Popper considera una forma de escepticismo coincidente con su propia posición falibilista, la cual consiste, sustancialmente, en reconocer que todo conocimiento es conjetural.

Centrándome en este aspecto, en el capítulo II hago una sinopsis de las diferentes interpretaciones de los fragmentos de Jenófanes sobre el conocimiento, refiriéndome en especial a los trabajos más importantes en el marco de la tradición filológica. Del examen de estos textos griegos surgen variados elementos para la discusión y la crítica, los cuales obligan a matizar los alcances del escepticismo atribuido a Jenófanes. Sin embargo, no surge de estos análisis la posibilidad de resolver, inequívocamente, si todo saber era de carácter conjetural para Jenófanes.

En el capítulo III propongo, atendiendo a los problemas que las líneas de interpretación examinadas dejan pendientes, una argumentación que intenta determinar el origen y certeza del saber acerca de lo divino.

En la confrontación del Jenófanes *falibilista* que propone Popper con el que

---

5 Las confrontaciones de los fragmentos de Jenófanes con ideas contemporáneas me han sido sugeridas por las discusiones planteadas durante los cursos y seminarios sobre: *Filosofía del Lenguaje* (dictado por el Prof. Héctor Alberto Moretti en 1991) y *Filosofía de la Ciencia* (Dictado por el Prof. Guillermo Ranea en 1993), ambos en la Universidad Nacional de La Plata. Debo además a las discusiones con el Prof. Carlos Garay durante el curso de 1991 la indicación inicial acerca de la importancia que Popper asigna a Jenófanes. Estos cursos fueron elegidos de acuerdo con las exigencias de la Universidad de Buenos Aires, para admitir la inscripción de un tema de doctorado interdisciplinario por parte de alguien que no es un graduado en filosofía.

reconstruyen los filólogos, se destaca el hecho de que la secuencia de fragmentos acerca del εἶς θεός (B 23-26) no parece haber sido considerada por Jenófanes un saber conjetural. La certeza de este saber teológico puede determinarse a partir de los recursos usados para la deducción de los atributos del dios único, especialmente a partir del criterio de *adecuación* (en la frase οὐδὲ μετέρχεσθαί μιν ἐπιπρέπει B 26, 2) y del criterio de *semejanza* (a través del término ὁμοίος en B 23, 2; B 15, 3 y B 15, 5). Las implicancias semánticas de estos términos, que juegan un papel fundamental en la argumentación, evidencian que la existencia y perfección divinas eran consideradas por Jenófanes realidades incuestionables, de tal modo que le permitieron rechazar el antropomorfismo como falso y deducir consecuentemente los atributos divinos como un saber seguro. La seguridad con respecto a la falsedad del antropomorfismo plantea una dificultad fundamental para la interpretación de Popper, para cuya epistemología aun las teorías cuya falsedad parece comprobada, son de falsedad conjetural<sup>6</sup>.

Por otra parte, el problema de la coherencia no especificable en las secuencias mentales, planteado a partir de Wittgenstein por medio del análisis de las nociones de *fit* y *sameness*<sup>7</sup>, puede aplicarse al uso que hace Jenófanes de los recursos de argumentación mencionados. De este modo, mi intento de delimitar los alcances de las interpretaciones de Jenófanes que le atribuyen alguna forma de escepticismo, entre las cuales se inscribe la versión de Popper, puede apoyarse también en otras reflexiones epistemológicas contemporáneas, que cuestionan los intentos de establecer una racionalidad científica absoluta (cf. cap. III, C., D., E.).

La segunda parte del trabajo está formada por otros tres capítulos. En el capítulo IV intento, en primer lugar, confrontar las conclusiones del capítulo anterior con los fragmentos que plantean las limitaciones del conocimiento humano (B 18, B 34-36, B 38). La existencia de un saber incuestionable obliga a redefinir, en primer lugar, los alcances del escepticismo atribuido a Jenófanes en B 34. Según mi interpretación, la expresión del saber conjetural δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται (B 34, 4) no incluye explícitamente el conocimiento acerca del dios único. Además,

---

6 Cf. *The Logic of Scientific Discovery* (Popper 1958, 1ra. ed. 1934).

7 Cf. Collins 1985, 12 ss., quien reinterpreta las ideas de Wittgenstein a partir de la versión de Peter Winch (cf. Winch 1990, 42).

la expresión ἐπὶ πᾶσι (B 34, 4) se refiere a "todas las cosas" del mundo, en contraste con lo divino, de acuerdo con el sentido de πάντα en el resto de los fragmentos.

En segundo lugar procuro reunir las conclusiones anteriores desde el punto de vista de la coherencia entre los fragmentos que se refieren a temas gnoseológicos y los niveles de conocimiento que concretamente presenta el resto de la obra de Jenófanes. La ubicación en los distintos niveles de conocimiento permite pasar, en segundo lugar, al estudio del vocabulario que designa la evidencia, el error, la conjetura y la aproximación a la verdad en los distintos grupos temáticos de los fragmentos de Jenófanes y en el contexto de sus predecesores, especialmente Hesíodo. Propongo en consecuencia un ordenamiento de los principales fragmentos, según los objetos del conocimiento y según el grado de seguridad cognoscitiva que denotan los modos de expresión característicos para cada nivel.

En el capítulo V, después de llegar a una conclusión sobre las interpretaciones del principal testimonio de Aristóteles acerca de Jenófanes (Met. 986 b 10-27), planteo la necesidad de descartar el panteísmo que se le ha atribuido a Jenófanes e intento recuperar un encuadre de sus reflexiones sobre el cosmos y la divinidad en el contexto original, al cual Aristóteles se refiere con más acierto del que tradicionalmente se le ha reconocido. Este testimonio indica, precisamente en relación con el dios único, un modo especial de conocimiento que, según mi parecer, coincide con las conclusiones alcanzadas en los capítulos precedentes y permite completarlas.

En el capítulo VI (Resumen y conclusiones) se hace una sinopsis de la línea argumental del trabajo, procurando evitar digresiones y referencias eruditas, para recapitular los resultados con mayor nitidez.

A lo largo de todo el trabajo y especialmente en las conclusiones se plantean consideraciones sobre el lenguaje de la lírica y el de la filosofía naciente como ámbitos de pensamiento divergentes y convergentes, no sólo en la historia general de la cultura griega, sino incluso en la obra de un mismo autor. En el caso de los textos de Jenófanes, el desarrollo del punto de vista crítico se inicia en la expresión lírica, para encaminarse hacia la abstracción lógica, tanto en el campo ético como

en el gnoseológico y teológico. Pero en la etapa conclusiva de su pensamiento, parece recurrir a formulaciones simbólicas. Estas dependen del intento de vincular la totalidad del mundo con una noción de lo divino, intento que Jenófanes realizó en el ámbito de una separación entre mito y pensamiento racional que aún no contaba con nociones y categorías claramente definidas. En esta línea podrían quizás entenderse mejor las dificultades de los intérpretes posteriores, desde Popper hasta Aristóteles, para explicar el pensamiento de Jenófanes por medio de diferenciaciones como trascendencia, panteísmo, escepticismo o empirismo.

El título original propuesto para el área temática de esta investigación : "Lírica arcaica y pensamiento filosófico en la obra de Jenófanes", planteaba el ámbito en el cual creo que pueden comprenderse la coherencia interna, las fuentes y las proyecciones de la obra de Jenófanes.

El título actual del trabajo describe más estrictamente la parte de esa labor que estas páginas afrontan.

## CAPITULO I

### JENOFANES Y LA "VERDADERA TEORIA DEL CONOCIMIENTO" SEGUN KARL POPPER

Algunos fragmentos de la obra de Jenófanes de Colofón plantean, ya entre los siglos VI y V a. C., problemas referidos al conocimiento y a la verdad que, a pesar de la época y del estilo tan distantes, Karl Popper considera, prácticamente a lo largo de toda su obra, la primera formulación de "la verdadera teoría del conocimiento".

De este modo, un pensador que vivió en el último período del mundo griego arcaico sería el primero que expuso un punto de vista que adelanta, en lo sustancial, la posición epistemológica que el mismo Popper ha elaborado, conocida como "racionalismo crítico" o "absolutismo falibilista"<sup>8</sup>.

Jenófanes es citado con frecuencia en las obras de Popper, aunque sin dedicarle un trabajo exclusivo. He seguido aproximadamente la secuencia cronológica en la que se presentan las citas y, aunque no he realizado una búsqueda exhaustiva, creo que los testimonios que he reunido son suficientes para apreciar de qué modo, desde las primeras referencias ocasionales, se ha ido afirmando y enriqueciendo la interpretación de Jenófanes como el iniciador explícito de la actitud crítica que Popper considera característica de la ciencia.

Precisamente el rasgo de Jenófanes que más atrae la atención de Popper, el más recurrente en los escasos fragmentos originales que han llegado hasta nosotros, es la agudeza crítica y el estilo directo e irónico del pensador antiguo, que lo presentan en primera instancia como una mente afín a la sensibilidad moderna,

---

8 Acerca de las denominaciones de la posición filosófica de Popper ver cap. I D.

por lo menos en los versos que atacan decididamente ciertas ideas tradicionales entre los griegos<sup>9</sup>.

Iniciar el estudio de Jenófanes con la crítica de la revaloración de sus ideas por Popper sería un modo de asumir la actitud que parece ser, de acuerdo con lo expuesto, el punto de partida y la característica metodológica más importante de ambos filósofos. En ese sentido, los mismos planteos de los textos me han conducido a no encarar el problema sólo desde el punto de vista histórico-filológico, sino en primer lugar desde la argumentación crítica acerca de un pensador contemporáneo.

#### **A. "EL RECIPIENTE Y LA LAMPARA" (1949)**

En 1949, en "Naturgesetze und theoretische Systeme"<sup>10</sup>, Popper discute dos teorías opuestas acerca del conocimiento.

Por una parte, el empirismo en general considera la mente como un receptáculo de experiencias acumuladas. El punto de vista kantiano reconoce además que son ordenadas por ingredientes mentales.

Popper defiende la teoría opuesta, que considera a la mente como un emisor de luz. La hipótesis precede a la observación, que es entonces una contrastación que suele motivar la necesidad de rehacer nuestras expectativas previas.

En la adquisición del conocimiento científico, más que percepción, hay

---

9 Se conservan aproximadamente unos 120 versos de Jenófanes, repartidos en unos 40 fragmentos. Es posible afirmar con seguridad, que por lo menos la mitad de estos versos contienen críticas contra opiniones de otros poetas y pensadores. Muchos de los restantes fragmentos han sido leídos en sentido irónico o polémico ya desde la antigüedad, aunque la falta de contexto hace que algunas interpretaciones sean conjeturales, especialmente en los textos constituidos por un verso o por una sola palabra. De todos modos, lo conservado basta para confirmar la idea de que el pensamiento de Jenófanes surge y se desarrolla fundamentalmente a partir de la crítica.

10 Publicado más tarde en castellano con el título "El cubo y el reflector : Dos teorías acerca del conocimiento" (Popper 1974-1 307-324). Creo que sería conveniente reformular el título con respecto a esta traducción, por ejemplo como "El recipiente y la lámpara", porque "cubo" invita a la confusión con un cuerpo geométrico y "reflector" puede sugerir algo que refleja la luz, más que algo que la produce.



observación, o sea, percepción organizada y programada. Experiencia y aprendizaje son en gran medida eliminación de expectativas previas, contrariadas por la experiencia. De este modo,

"La ciencia se muestra claramente como la continuación del trabajo precientífico de reparación de nuestros horizontes de expectativas. La ciencia nunca parte de un punto cero, no puede estar libre de supuestos." (Popper 1974-1, 312).

De esta manera los presocráticos configuraron las primeras teorías científicas sobre la base precientífica del mito, que a su vez se basa en expectativas mentales aún más antiguas. Precisamente entre los miembros de la escuela jónica se encuentra una nueva actitud frente a todo el saber precedente: la discusión crítica, fomentada entre los milesios probablemente por los mismos maestros. Esa crítica constituye el paso característico que marca la transición de la pre-ciencia a la ciencia. Esta actitud científica, dice Popper :

"encuentra su mejor expresión en las famosas líneas de Jenófanes :

"Pero si los bueyes, los caballos y los leones tuviesen manos con que poder pintar/ y esculpir como hacen los hombres, entonces los caballos pintarían a sus dioses/ como caballos; los bueyes como bueyes; todos conformarían/ los cuerpos de los dioses a imagen y semejanza de los suyos propios"[B 15].

Esto no es solamente un reto crítico; es un enunciado con conciencia plena y pleno dominio de una metodología crítica." (Popp. 1974-1, 314).

Aparecen ya en esta breve conferencia pronunciada en 1948 y publicada en el año siguiente (Popper 1949) los principales tópicos de la interpretación de Jenófanes según Popper, enmarcados en un desarrollo inicial de su propia teoría del conocimiento. De acuerdo con este planteo, la crítica al antropomorfismo por *reductio ad absurdum* en B 15 tendría ya el valor de una refutación científica.

En publicaciones posteriores que se resumen a continuación, Popper desarrollará algunos contenidos implícitos en este trabajo y agregará otros comentarios que completarán su interpretación de Jenófanes, paralelamente con su reinterpretación íntegra de las teorías del conocimiento que le preceden, especialmente desde Bacon en adelante.

## B. CONJETURAS Y REFUTACIONES (1963)

### 1. "PROLOGO"

En *CONJECTURES AND REFUTATIONS - The Growth of Scientific Knowledge*, (1963)<sup>11</sup>, ya desde el breve prólogo es posible prever que las referencias a Jenófanes tendrán cierta importancia, porque, aunque Popper no lo dice sino más adelante, en los fragmentos conservados aparecen las primeras expresiones explícitas en la historia de la filosofía, de todos los temas que enuncian, en el título, las tesis fundamentales del libro: *El crecimiento del conocimiento científico* (al cual se refiere Jenófanes en B 18), por medio de *conjeturas* (a las cuales alude Jenófanes B 34 y B 35), "tentative solutions", las cuales no pueden ser establecidas como seguramente verdaderas.

Pero "These conjectures are controlled by criticism, that is, by attempted refutations" (Popper, 1963, Preface, vii-viii passim). La intención crítica es, como ya se fue destacado, el rasgo más notorio de la mayoría de los fragmentos.

#### OBSERVACIONES I<sup>12</sup>: Datos a favor de la interpretación de Popper y reservas:

A favor de la interpretación de Popper es fácil entonces reconocer que la crítica de opiniones y valores establecidos es la actitud que predomina en la mayoría de los fragmentos de Jenófanes, en tanto que en B 10-12 y 14-16 se encontraría un primer testimonio de una refutación por *reductio ad absurdum* (Cf. KR 169).

Según parece, estas ideas y procedimientos aludidos aparecen en la historia de la filosofía griega por primera vez, como textos originales, en los fragmentos de Jenófanes.

---

11 Libro que reúne artículos de distinta fecha en una exposición orgánica. Las referencias a Jenófanes que he registrado en esta obra van desde 1958 a 1960, según se detalla en la *Bibliografía*.

12 Como este capítulo se ordena sustancialmente por medio de los subtítulos tomados de los trabajos de Popper, me ha parecido conveniente separar en forma de OBSERVACIONES algunas reflexiones críticas que serán retomadas y desarrolladas más adelante.

En el caso de la palabra δόκος (B 34, 4), que Popper traduce por "conjecture", se trataría de un concepto introducido por un término preciso.

En el caso de lo que Popper, de acuerdo con la mayor parte de la crítica (Cf. KR 180; Dodds 1973, 4), reconoce como formulación del "principio del progreso del conocimiento", en B 18, Jenófanes niega la revelación divina y describe un proceso de búsqueda para descubrir cada vez mejor.

En los casos de la crítica y la refutación de ideas tradicionales, el aporte innovador sería la conciencia, que Popper atribuye a Jenófanes, de ejercerlas como actividad racional metódica.

Con facilidad pueden formularse reservas que Popper pasa por alto.

Por ejemplo, el hecho de que muchas de las primeras formulaciones de Jenófanes pudieran ser tales sólo por accidentes de la tradición textual.

Por otra parte, Jenófanes no es reconocido por todos como un "filósofo formal". La figura de este poeta-filósofo ha dado lugar a juicios muy contradictorios, no sólo en la interpretación de su "teología", sino también en la valoración y ubicación global de su obra. Esto queda claro si se atiende a las apreciaciones sumarias de algunos estudiosos, desde quienes atribuyen a su pensamiento un valor sustancialmente teológico, de gran influencia posterior (por ejemplo: Jaeger 1947, cap. III) hasta quienes le niegan casi completamente algún valor filosófico: "A poet and rhapsode, who has become a figure in the history of Greek philosophy by mistake" (Cherniss 1951, 335).

Una de las causas más importantes de estas divergencias está en el hecho de que la obra de Jenófanes está incluida en dos campos de estudio no siempre fáciles de delimitar: la lírica griega arcaica y la filosofía presocrática.

Si bien no se cuestiona que fuera poeta como se pone en duda su condición de filósofo, ese carácter, siempre que no se cite con sentido claramente peyorativo, no suele significar para la mayor parte de los críticos nada más que el hecho de haber escrito en verso, como si fuera una simple cuestión formal. Pero el problema ofrece aspectos más complejos que las meras clasificaciones tradicionales. Kirk (1957, 167) y Guthrie (1962, 361-2; 401-2) reseñan breves elencos de apreciaciones globales que, además de testificar las enormes divergencias en las opiniones acerca de Jenófanes, revelan que las complejas relaciones entre poesía y pensamiento

filosófico no se dejan esquematizar con facilidad, especialmente desde que los estudios modernos han ido incorporando a la historia de la filosofía zonas que anteriormente fueron consideradas meros antecedentes mitológicos. A partir de los trabajos de Gigon (1944), Fränkel (1950) y Snell (1953), entre otros, la importancia del mito y la poesía en la integridad de la cultura griega ha comenzado a considerarse algo más que una influencia o un condicionamiento expresivo. Las obras de los "poetas filósofos", que comienzan con Jenófanes y continúan con Parménides y Empédocles, plantean en ese sentido una serie de problemas sobre las relaciones entre el pensamiento mítico y la especulación racional. Estos problemas, que se prolongan por la presencia del mito en la obra de Platón, han sido considerados de manera muy diversa por los críticos, porque inevitablemente se proyecta, ya en el encuadre del campo de estudio, la forma de concebir la realidad que el intérprete sostiene. Popper, por ejemplo, no parece conceder mayor importancia a la condición poética de la obra de Jenófanes.

Pero incluso quienes le asignan a Jenófanes una inmensa importancia, no lo consideran uno de los grandes presocráticos, posiblemente porque ven en sus versos la prolongación y el desarrollo de algunos de los temas del epos y la lírica, más que una actitud decididamente innovadora u original (Cf. Jaeger 1947, cap. III inic.). En ese sentido, Popper destaca la originalidad de las críticas de Jenófanes con más énfasis que la mayoría de los especialistas en filosofía antigua, en una visión más abarcadora, que relaciona los problemas planteados con las discusiones posteriores, ubicándolo en un contexto que llega hasta el pensamiento contemporáneo.

Naturalmente esto no convalida su interpretación, pero obliga a considerar, para valorarla, puntos de vista generalmente relegados por la crítica especializada.

Con respecto al problema central que he planteado, acerca de la validez de las interpretaciones de Popper, lo más importante será determinar en qué medida las nociones de "conjetura", "refutación" y "progreso del conocimiento científico" que usa Popper son asimilables a las formulaciones correspondientes de Jenófanes.

## 2. "LAS FUENTES DEL CONOCIMIENTO Y DE LA IGNORANCIA"

La introducción de *Conjectures and Refutations* subtitulada "On the sources of knowledge and of ignorance" (Conferencia de 1960; Popper 1963, 3-30) se articula en sub-capítulos, de los cuales resumiré especialmente los lineamientos necesarios para encuadrar a Jenófanes según Popper.

Popper recapitulará desde los orígenes las principales teorías acerca de las fuentes del conocimiento, para replantear finalmente el problema según una perspectiva distinta : no hay fuentes seguras del conocimiento, sino la posibilidad de criticar los errores para aproximarse a la verdad (Popper 1963 27).

### a. Las fuentes divinas del conocimiento

La doctrina de que nuestra intuición intelectual es fuente de conocimiento seguro porque el conocimiento proviene de una fuente divina, tiene una larga prehistoria, según expone Popper (Popper 1963 9-10).

Homero y Hesíodo pretenden haber tenido acceso no sólo a fuentes divinas de inspiración, sino también a fuentes divinas de conocimiento : las musas son las diosas que garantizan la verdad de sus historias.

La misma pretensión sostienen Heráclito y especialmente Parménides, quien forma el eslabón perdido entre Homero y Hesíodo por un lado y Platón y Descartes por el otro. La fuente del conocimiento de Parménides es la diosa Dike, guardiana de las llaves de la verdad, quien le enseña a distinguirla de la falsedad por medio del intelecto solamente, con exclusión de los sentidos.

En el *Ión*, Platón garantiza al poeta la inspiración -la locura divina- pero le denega autoridad para su pretendido conocimiento (cf. *Fedro* 259 ss.). Pero, por otra parte, la teoría de la *anamnesis* garantiza a cada hombre la posesión de fuentes divinas para el conocimiento de las esencias (*Menón* 81 b-d). La raíz del cartesianismo, que sustenta la posibilidad del conocimiento en la *veracitas Dei*, está en esta creencia en fuentes seguras y accesibles de conocimiento, que Popper llama la "epistemología optimista".

b. Platón y la transición al pesimismo

En la caverna de *La República* se encuentran, sin embargo, los comienzos de una "epistemología pesimista": si la verdad es accesible, algún poder maligno impide a la mayoría de los hombres reconocerla. Las consecuencias autoritarias de esta concepción se ven en *Las Leyes*.

Esta primera transición de una epistemología optimista a una pesimista debe ser conectada con la interpretación de la noción de la caída de la naturaleza humana, que, si bien puede ser superada, condena a casi todos los mortales a la ignorancia, excepto a aquellos que alcancen certeza acerca del incambiable mundo de la realidad eterna y acerca del cambiante mundo de la verosimilitud y del engaño.

"[...] the fall of man condemns all mortals -or almost all- to ignorance. I think one can discern in the story of the cave [...] an echo of an interesting older form of this idea. I have in mind Parmenides' doctrine that the opinions of mortals are delusions, and the result of a misguided choice -a misguided convention. (This may stem from Xenophanes' doctrine that all human knowledge is guesswork, and that his own theories are, at best, merely *similar to the truth*.<sup>4\*</sup>)<sup>13</sup>. The idea of an epistemological fall of man can perhaps be found, as Karl Reinhardt suggested, in those words of the goddess that mark the transition from the way of truth to the way of delusive opinion.<sup>5\*</sup>

But you also shall learn how it was that delusive opinion [τὰ δοκοῦντα<sup>14</sup>] forcing his way through all things, was destined to pass for the real [... χρῆν δοκίμως εἶναι DK 28 B 1 31-32]

Now of this world thus arranged to seem wholly like truth [τόν ... διάκοσμον εἰκότα πάντα DK 28 B 8,60-61] I shall tell you;

Then you will be nevermore overawed by the notions of mortals.

4\* [nota de Popper] Xenophanes' fragment here alluded is DK, B 35, quoted here in Ch. 5, s.xii below. For the idea of *similarity to the truth* -or of a statement which partly corresponds to the facts- see especially ch. 10 s. xiv, below, where verosimilarity is contrasted with probability.

5\* [nota de Popper] See K. Reinhardt, *Parmenides*, 2nd. ed. p. 26." (Popper 1963, 11).

---

13 Los números seguidos por asterisco (p. ej. 4\*) remiten a notas al pie de página en el texto citado, que reproduzco al final de la presente cita.

14 Agrego entre corchetes [...] las palabras originales en griego relacionadas con la idea de conocimiento, para destacar el sentido de las traducciones que usa Popper. Δόκος y εἰκότα interpretadas como "conjecture" y "verosimilarity" serían, como veremos más adelante, conceptos que según Popper, habría introducido Jenófanes en la filosofía.

La revelación recibida por Parménides, y su convicción de que pocos alcanzan certeza acerca de la realidad, fueron dos de las principales "inspirations of Plato's philosophy"<sup>15</sup>, quien retornaba siempre a estos temas, oscilando entre esperanza, desesperación y resignación.

c. La epistemología optimista hasta Descartes

Popper traza la línea histórica de la epistemología optimista (Popper 1963,12-15), la cual incluiría, a pesar de importantes salvedades en cada caso, los siguientes métodos filosóficos :

1. la mayeútica socrática,
2. la epistemología optimista de Platón,
3. la inducción aristotélica (*toûs epaktikoûs lógous* (Met.1078 b 17) -la argumentación inductiva cuya paternidad atribuye a Sócrates-),
4. la inducción de Bacon (*interpretatio naturae* -la lectura del libro abierto de la natura- opuesta a la *anticipatio mentis* -el prejuicio que engaña-),
5. y la duda metódica de Descartes (un método para llegar a la verdad evidente por sí misma).

Todos estos métodos fueron concebidos como la preparación de la mente para desprenderse de prejuicios y ser apta para reconocer la verdad manifiesta (Popper 1963, 15).

---

15 Popper amplía esta interpretación en el cap.2 (Popper 1963, 78-79), cuando afirma que la versión más antigua de la teoría platónica de las ideas puede ser descripta, un poco burdamente, como la doctrina de que el lado 'bueno' de la tabla pitagórica de los opuestos constituye el universo de la realidad más alta e invisible, las invariables 'formas' de todas las cosas. Acerca de estas puede existir verdadero conocimiento (*epistême*), en tanto que el mundo visible es sólo apariencia y todo lo que podemos obtener, en lugar de conocimiento acerca de él, "are the plausible but uncertain and prejudiced opinions (*dóxa*) of fallible mortals.18". En la nota 18 agrega:

"Platos' distinction (*epistême* vs. *dóxa*) is derived through Parmenides from Xenophanes (*truth* vs. *conjecture* or *seeming*). In his interpretation of the Table of Opposites Plato was influenced by Parmenides, the man whose challenge led to the development of Democritus' atomic theory."

Queda claro que Popper está más interesado en destacar la continuidad de los problemas filosóficos como fuente de inspiración mutua, que en exponer con precisión las diferentes -y a veces incompatibles- soluciones propuestas por cada pensador. Los valores de conjetura, verosimilitud y opinión son utilizados por Popper sin hacer demasiadas distinciones entre los filósofos citados.

d. El error del empirismo y del racionalismo

De este modo, las diferencias entre los empiristas, que consideran la observación como la fuente última del conocimiento (Bacon, Locke, Berkeley, Hume, Mill), y los racionalistas clásicos (Descartes, Spinoza y Leibniz), que insisten en que la fuente del conocimiento es la intuición de ideas claras y distintas, son menos que las semejanzas, ya que ambos están equivocados al apelar a una fuente o autoridad segura. Pero, según Popper, ni la observación ni la razón pueden ser descritas como fuentes del conocimiento, en el sentido en que han sido llamadas así hasta el presente (Popper 1963, 15-16).

e. El pesimismo y la teoría conspirativa de la ignorancia

El optimismo epistemológico de creer que el hombre puede conocer y por lo tanto puede ser libre, está ligado al liberalismo y al racionalismo en general que abarca, en este nivel, cartesianismo y empirismo. Se basa en la doctrina de que la verdad es evidente, sustentada por Descartes en la *veracitas dei* y por Bacon en la *veracitas naturae*. Pero si la verdad es evidente, se hace necesario explicar la ignorancia como el resultado de algún poder que conspira contra las mentes originariamente inocentes. El optimismo epistemológico, una doctrina falsa que ha tenido consecuencias buenas y malas, según Popper (Popper 1963 6-8), ha generado algunas de las más importantes revoluciones liberales, pero ha dado origen también al pesimismo epistemológico y a la teoría conspirativa de la ignorancia, que es la base de casi todos los fanatismos, religiosos y políticos, que desembocan en el autoritarismo.

"This is so, simply, because truth is not manifest, as a rule. The allegedly manifest truth is therefore in constant need [...] of re-interpretation and re-affirmation. An authority is required [...] and many disappointed epistemologists will turn away from their own former optimism and erect a resplendent authoritarian theory on the basis of a pessimistic epistemology [...] the greatest epistemologist of all, Plato, exemplifies this tragic development." (Popper 1963, 8-9).

Bacon sustituye a Dios por *natura* y Descartes apela a la *ratio*, pero ambos no hacen otra cosa que recurrir a una nueva autoridad : los sentidos o el intelecto.



Para Bacon, para Descartes y para la mayoría de los empiristas modernos, incluidos los positivistas y los fenomenologistas, no son nuestros sentidos los que yerran, sino nuestra interpretación de 'lo dado por los sentidos', lo cual nosotros falseamos, por ejemplo, cuando tratamos de expresarlo por medio del 'imperfecto y convencional lenguaje humano'. Son nuestros prejuicios los que nos separan de la veracidad de la naturaleza. La convención humana se opone a la *physis*, oposición que ya Platón atribuye a Píndaro y que identifica, como algunos sofistas, con la oposición entre verdad divina y error humano. Después de Bacon la prolongación de esta idea ha ejercido una constante influencia en la filosofía, en la literatura, en el arte y en la política (Popper 1963, 17-18).

f. La cuestionable fiabilidad de los sentidos

Sin embargo, Popper destaca que una de las bases de la epistemología positiva, la fiabilidad de los sentidos, ya era cuestionada desde la antigüedad.

"That the senses were not reliable either, and thus had no authority, was well known to the ancients, for example, to Heraclitus and Parmenides and Democritus and Plato [...] It is strange that this teaching of antiquity could be almost ignored by modern empiricists, including phenomenologists and positivists" (Popper 1963, 17).

Dejando de lado la reflexión histórica, Popper vuelve al problema central, referido a las fuentes del conocimiento. El empirismo busca la fuente de toda afirmación en los datos sensibles, adquiridos por la observación. Pero buscar la fuente de nuestros conocimientos en la observación lleva a un retorno infinito, que sólo corta la doctrina de la verdad evidente.

Resulta sorprendente que en este punto tan importante Popper no cite a Jenófanes entre los antecesores griegos que plantearon el carácter relativo del conocimiento sensible, ya que esto se plantea en B 38 y en otros fragmentos que examinaré en el Cap.II, A. 1..

g. El error del esencialismo

Popper formula una teoría atingente con la filosofía del lenguaje : la extraña idea de que la verdad de una proposición puede ser buscada en su origen se explicaría por un error lógico del punto de vista filosófico al que Popper llama "esencialismo" (Popper 1963, 18-21). El esencialismo abarcaría todo el racionalismo (Platón, Aristóteles, Descartes y Kant y algunos nominalistas como Hobbes).

La analogía entre el significado de los términos y la verdad de las proposiciones explica un error lógico que compartirían todos los filósofos a los que Popper atribuye el esencialismo. Este error consiste en creer que la verdad de una proposición depende del significado de la definición de los términos que la formulan. Las definiciones últimas son principios primitivos, evidentes por sí mismos, que forman la base de todo conocimiento. Así parece que existen fuentes autorizadas del conocimiento y que la verdad depende del origen, de la fuente del conocimiento. Pero el intento de establecer la verdad por el significado o viceversa lleva también a una regresión infinita.

Resultará fundamental para la crítica de las interpretaciones de Popper, saber si Parménides resultaría incluido entre los racionalistas esencialistas, como parece inevitable hacerlo<sup>16</sup>. En ese caso, se haría necesario revisar la relación propuesta por Popper entre las doctrinas de Parménides sobre el ser, la verdad y la opinión, con las de Jenófanes y replantear el valor conjetural que a estas últimas les asigna Popper.

---

16 Un primer tratamiento de este tema se encuentra en un "ANEXO" al Informe Final de Investigación que presenté al CONICET en junio de 1995, como primera versión de la presente tesis. Las observaciones sobre las concepciones del lenguaje entre los filósofos antiguos y modernos, en relación con el problema planteado por la noción de "esencialismo" en Popper, apuntan a un intento de enmarcar las interpretaciones de Jenófanes y de Parménides en las discusiones contemporáneas sobre la naturaleza de la referencia semántica. Creo que la consideración de la poesía griega arcaica no puede escapar a confrontaciones de este tipo, porque contiene, desde sus principios, una reflexión sobre el lenguaje que no puede ser catalogada simplemente como teoría mágica de la referencia. No he incluido el "ANEXO" citado, porque esos temas exigirían un tratamiento detallado que escapa a los alcances de este trabajo.

h. La carencia de autoridad en todas las fuentes del conocimiento

Por lo tanto, existe toda clase de fuentes de conocimiento, pero ninguna de ellas tiene autoridad. En todo el desarrollo anterior Popper cuestiona tanto la certeza que pueden proporcionar los sentidos, como la que puede proporcionar la mente, acerca de la realidad.

Todos los filósofos citados recurren a nuevas autoridades y fallan en la resolución del gran problema : admitir la falibilidad, pero no caer en el relativismo.

i. Ni autoritarismo ni relativismo, sino racionalismo crítico

¿ Cómo admitir que el intelecto humano es falible, sin que esto implique que toda afirmación es arbitraria, es decir el relativismo?

"Yet this problem had been seen and solved long ago; first, it appears, by Xenophanes, and then by Democritus and by Socrates [...] The solution lies in the realization that all of us may and often do err, singly and collectively, but this very idea of error and human fallibility involves another one : the idea of objective truth [...] Thus the doctrine of fallibility should not be regarded as part of a pessimistic epistemology. This doctrine.. implies that if we respect truth, we must search for it by persistently searching of our errors, by indefatigable rational criticism "(Popper 1963, 16).

Popper llega entonces a una de sus tesis fundamentales : propone reemplazar la pregunta genética sobre fuentes, que confunde origen con validez y busca legitimarse en una autoridad, por una pregunta modificada :

" 'How can we hope to detect error?' may be said to derive from the view that such pure, untainted and certain surces do not exist , and that questions of origin or of purity should not be confounded with questions of validity, or of truth. This view may be said to be as old as Xenophanes. Xenophanes knew that our knowledge is guesswork, opinion -*d oxa*-<sup>17</sup> rather than *episteme*, as shown by his verses (DK,B 18 and 34):

---

17 Jenófanos no usa la palabra δόξα, sino δόκος en el frg.34. Δόξα aparecerá en Parménides como contraparte de ἀλήθεια. Δόξα como contraparte de ἐπιστήμη aparecerá recién en Platón, en quien adquiere un matiz peyorativo que no está tan claro en Parménides y nada hace sospechar que exista en la idea de δόκος en Jenófanos. El mismo Popper le asignará más adelante a δόκος el sentido positivo de "verosimilitud", pero sin reparar en detalle en las posibles diferencias entre Jenófanos y Parménides (Cfr. cap. I B. 2.b. nota).

The gods did not reveal, from the beginning,  
All things to us; but in the course of time,  
Through seeking, men find that which is the better.

But as for certain truth, no man has known it,  
Nor will he know it; neither of the gods,  
Nor yet of all the things of which I speak.  
And even if by chance he were to utter  
The final truth, he would himself not know it;  
For all is but a woven web of guesses.

Yet the traditional question of the authoritative sources of knowledge is repeated even today -and very often by positivists, and by other philosophers who believe themselves to be in revolt against authority.

The proper answer to my question 'How can we hope to detect and eliminate error? is, I believe, 'By *criticizing* the theories and guesses of others and -if we train ourselves to do so -by *criticizing* our own theories or guesses.'[...] This answer sums up a position which I propose to call 'critical rationalism'. It is a view, an attitude, and a tradition, which we owe to the Greeks. It is very different from the 'rationalism' or 'intellectualism' of Descartes [...] and [...] from the epistemology of Kant.

[.....]

So my answer to the questions 'How do you know? What is the source or the basis of your assertion? What observations had led you to it? would be : 'I do not know: my assertion was merely guess. " (Popper 1963, 25-27 - Introduction, §XV, passim).

#### j. El cielo y la verdad suprahumana

Después de formular sumariamente en §XVI los resultados epistemológicos de todo el capítulo, Popper los cierra, en §XVII, con una curiosa imagen :

"For this, indeed, is the main source of our ignorance -the fact that our knowledge can be only finite, while our ignorance must necessarily be infinite.

We may get a glimpse of the vastness of our ignorance when we contemplate the vastness of the heavens: though the mere size of the universe is not the deepest cause of our ignorance, it is one of its causes. [...] I suspect that Ramsey's friends would have agreed with him about the insignificance of sheer physical size; and I suspect that if they felt humble before the vastness of the heavens, this was because they saw in it a symbol of their ignorance.

I believe that it would be worth trying to learn something about the world even if in trying to do so we should merely learn that we do not know much.

This state of learned ignorance might be a help in many of our troubles. It might be well for all of us to remember that, while differing widely in the various little bits we know, in our infinite ignorance we are all equal." (Popper 1963, 28-29).

No es sorprendente que aun un pensador tan racional, al arribar al límite de una rigurosa construcción, recurra a una antigua imagen paradigmática para darle un nuevo valor simbólico.

La confrontación con el límite del cosmos invita a considerar los límites del propio saber y a intentar encontrar un modo de abarcar, entender o asimilar la relación de la individualidad con la totalidad. Ni Jenófanes ni Popper resultan ajenos al sentimiento que despierta este espectáculo, que ha sido un tradicional estímulo para formular síntesis finales para tantos pensadores. Lo interesante, claro está, es ver cómo se reacciona en cada caso. Las actitudes extremas son la profundización de la distancia o el intento de anularla.

## OBSERVACIONES II : La confrontación con el límite del cosmos

"Quid autem erat quod concupisceret deus mundum signis et luminibus tamquam aedilis ornare ? [...] quae ista ista potest esse oblectatio deo ?"<sup>18</sup>

No deja de resultar interesante que precisamente la contemplación del íntegro cosmos en el momento de formular una síntesis última de su saber sea precisamente una de las imágenes más significativas de Jenófanes que han transmitido los testimonios antiguos:

"Jenófanes, el primero de estos en buscar la unidad (pues se dice que Parménides fue alumno de él), no aclaró nada, ni parece haber alcanzado ni una ni otra naturaleza de estas [causas], sino que, dirigiendo su mirada hacia la totalidad del cielo, dice que lo uno es el dios [εις τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἐν εἶναί φησι τὸν θεόν]. " (Aristóteles, Met. A, 986b 10-27).

---

18 Cic. De natura deorum I, 9; 22.

La sobria prosa de Aristóteles tiene aquí un brevísimo intervalo casi poético, que parece evocar un momento de particular intensidad intuitiva en la obra del viejo pensador "un poco rústico"<sup>19</sup>, quien, ante el límite de la potencia analítica de sus palabras, buscó la confrontación con lo que es límite de la pluralidad infinita y declaró solemnemente que el sentido de esa totalidad está en un único centro divino<sup>20</sup>.

Independientemente de la cuestión acerca del panteísmo de Jenófanes (cf. nota anterior), no cabe duda de que Aristóteles se refiere al único dios como la síntesis final del pensamiento de Jenófanes, que culmina en las polémicas afirmaciones de su "teología constructiva". Si a pesar de su carácter categórico, estas afirmaciones eran consideradas "solamente conjeturas" por él mismo, la interpretación de Popper podría admitirse.

Pero cabría preguntarse, al menos, por alguna de las diferencias entre estas dos distantes miradas al cielo, ya que sería lícito intentar alguna comparación.

Este es, claro está, un momento típico de síntesis, que invita a comparaciones peligrosamente fáciles. Pero si Popper, que se considera a sí mismo un escéptico, no resistió a la milenaria tentación de filosofar mirando el cielo, tampoco veo porqué no correspondería compararlo, en una actitud similar, con quien él considera su más antiguo precursor.

La mirada del griego, descrita en *Metafísica A*, 986 b 24, está concebida como algo que se siente capaz de abarcar la totalidad [εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας] y capaz de entenderla a través de un centro absoluto [τὸ ἐν εἰναί φησι τὸν θεόν], a pesar de no poder alcanzar, según Popper, certeza acerca de él.

El dios único mueve todas las cosas, "por la voluntad activa que procede de su intelección de la totalidad"<sup>21</sup> (ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα

---

19 ...μικρὸν ἀγροικότεροι, Ξε' οὐράνης καὶ Μέλισσος... (Arist. Met. 986 b 26-27).

20 En la comunicación "El dios único de Jenófanes según Aristóteles" (presentada en el XI Simposio Nacional de Estudios Clásicos, Rosario, 1990) he intentado justificar esta interpretación, tratando de rescatar la fidelidad del testimonio de Aristóteles, que la mayoría de los críticos descalifican o usan -injustificadamente, creo- para fundamentar la teoría del panteísmo en Jenófanes. En el capítulo V del presente trabajo retomaré esta argumentación.

21 Según la interpretación de Kurt von Fritz (1945, 247); cf. Cap.III, C. 3. d.

κραδαίνει B 25) y según algunos testimonios, sólo él conoce la verdad<sup>22</sup>, mientras que para los hombres, todo está cubierto por la conjetura.

Es decir que la relación del dios de Jenófanes con la totalidad parece ser la de omnisciencia y omnipotencia, pero no sólo no se presenta en los escasos versos conservados como "fuente autorizada de saber" para los hombres, sino que en B 18 se niega o por lo menos se restringe explícitamente esa posibilidad. Según Jenófanes, "No ciertamente desde el principio todas las cosas los dioses a los mortales revelaron," : οὐ τοι ἄπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖς ὑπέδειξαν (B 18,1)

Este verso, cuyo contexto no se conoce, presenta variadas posibilidades de interpretación (Cf. Leshner 1992, 150-15). Por ejemplo, se podría suponer que si los dioses no revelaron todas las cosas a los mortales desde el principio, la sentencia podría ser compatible con el hecho de que alguna divinidad revelara algo en otro momento. Pero en ninguno de los demás fragmentos se insinúa siquiera la posibilidad de un conocimiento que provenga de una comunicación con lo divino. Y aun cuando el verso siguiente afirma que los hombres "buscando, con el tiempo, descubren mejor"<sup>23</sup>: ἀλλὰ χρόνῳ ζητούντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον (B 18 2) y esto no constituya exactamente un himno al progreso, de todos modos no cabe duda de que acentúa la idea del esfuerzo humano hacia un conocimiento que no proviene de ninguna revelación. Los críticos se han interesado más en determinar hasta qué punto el segundo verso de B 18 coincide o no con la idea moderna de progreso que en estudiar la importancia de lo que podría ser la primera negación explícita de la revelación divina en B 18 1, pero de todos modos parece claro que la habitual noción griega de revelación resulta ajena a Jenófanes.

Este conjunto de textos se parece a la gnoseología que Popper defiende. El paralelismo se acentúa cuando Popper, en la conclusión de su artículo, propone mantener la idea "that truth is above human authority" (Popper 1963, 29 - §XVII). Esta afirmación, si está unida a la idea de que se debe justificar el conocimiento por medio de razones positivas, según Popper, implica la necesidad de buscar fuentes autorizadas de verdadero conocimiento, que pueden ser

---

22 Cf. el testimonio de Ario Dídimos (A 24) citado en el cap. II B.1.b. y en el cap. IV B.5.

23 O "descubren algo mejor", si ἄμεινον es un objeto directo. Me parece más probable un acusativo adverbial, por la falta de artículo (cf. Leshner 1992, 152).

humanas, como la observación y la razón, suprahumanas o incluso sobrenaturales.

Lo que debemos hacer, dice Popper, es abandonar la idea de las fuentes últimas del conocimiento. Si admitimos que no hay autoridad mas allá del criticismo que podemos ejercer dentro del dominio de nuestro conjetural conocimiento humano, entonces se puede admitir sin peligro la idea de una verdad superior a las posibilidades del conocimiento humano :

"the idea that truth is beyond human authority. And we must retain it. For without this idea there can be no objective standars of inquiry; no criticism of our conjectures; no groping for the unknown, no quest for knowledge." (Popper 1963, 30).

Sin embargo se plantean una serie de preguntas sobre este posible paralelismo que Popper afirma.

Sin duda, "tan viejas como Jenófanes" (Popper 1963, 25), son las ideas generales de que nuestro conocimiento puede a lo sumo ser verosímil pero no seguro (B 34), y la idea de que el ejercicio racional de la crítica mejora el conocimiento (B 18). Pero el rigor sistemático que les asigna Popper parece excesivo para el siglo VI a. d. C.

La ausencia de revelación divina quizás no sea suficiente para atribuirle a Jenófanes la inexistencia de fuentes de conocimiento seguro. Su único dios, que mueve todo con el impulso de su intelección, sería el único conocedor de la verdad absoluta, aunque no revelada a los mortales "desde el principio" (B 18 1).

La mirada al cielo provoca una confrontación con la pluralidad inabarcable y llama a una síntesis que permita situarse en la totalidad. Frente a esta situación paradigmática en tantos textos de poetas y filósofos, se dan muchas reacciones de la inteligencia, que se afirman en el contraste o en la unión de interioridad humana y exterioridad cósmica, de modos muy diversos. A la contemplación del cielo sigue normalmente en estos casos la percepción de una serie de movimientos cuya regularidad lleva a suponer un orden. Del orden celeste suele seguirse la idea de otros órdenes, ascendentes hacia dios como los ángeles y descendentes hacia la tierra, como los planetas. La correspondencia del orden cósmico con el orden moral que sugiere la famosa sentencia de Kant es un eco



tardío de una tendencia que tiene remotos orígenes y que supone una suerte de estructura y de sentido análogos para el macrocosmos y el microcosmos. Esta idea tuvo, ya en la antigüedad, agudos críticos<sup>24</sup>.

De la regularidad del cosmos se infieren otras regularidades cuya índole parece ser muy diversa en cada caso. No queda claro cuál es la relación que guardaba el orden celeste con el dios de Jenófanes, pero su sentido parece por lo menos concordar con el hecho de que la totalidad tiene algún sentido.

Cuando Popper, en esta situación, elabora una suerte de símbolo de la infinitud de la ignorancia y afirma la idea de que la verdad es suprahumana, asegura también que nadie podrá acceder a ella con seguridad, porque no hay más conocimiento que el humano. ¿Implicaría esto que no existe ninguna entidad cognoscente más allá de lo humano, o por lo menos que nada conduce a postularla? Popper no tiene porqué entrar en esa cuestión, en tanto escapa al conocimiento científico, pero todo parece indicarlo.

Creo que la afirmación de la verdad suprahumana es, simplemente, un modo de afirmar la objetividad de la verdad, sin que esto pueda proporcionar ninguna seguridad sobre ella. "Beyond human authority" (Popper 1963 30) significaría simplemente "fuera del alcance humano", sin que nada indique la posibilidad o la necesidad de instancia superior, como esta designación podría sugerir para un contexto griego, en el cual la afirmación de algo que escapa al conocimiento humano suele implicar la existencia de lo divino.

Lo poco que aún se puede leer de Jenófanes parece indicar, por el contrario, que las críticas al antropomorfismo divino, que no le llevaron de ningún modo hacia el ateísmo, le condujeron directamente de la teología negativa a la teología constructiva. El saber de los hombres en Jenófanes se parece al de Popper en la

---

24 Por ejemplo el epicúreo Velleius, que contra los académicos, peripatéticos y estoicos, argumenta entre las dos preguntas que cito en el epígrafe de este capítulo :

" Por otra parte ¿ qué cosa era aquella por la cual dios sintió el ardiente deseo de adornar el mundo con signos y luminarias, como si fuera un edil? Si es que dios adornó el mundo para embellecer su propia mansión, es evidente que estuvo viviendo durante un tiempo infinito en una choza oscura y tenebrosa; ¿ y suponemos que desde entonces se deleitó en las variadas bellezas que vemos que adornan la tierra y el firmamento ? ¿ Qué clase de deleite puede ser este para un dios ? Cic. De natura deorum. I, 9; 22.

Parecen resonar aquí los cuestionamientos de Jenófanes al antropomorfismo : el epicúreo considera que del orden celeste no se infiere en modo alguno un ente ordenador semejante a los hombres en sus deseos e inclinaciones.

noción de aproximación a la verdad por la crítica de los errores, pero el cielo no es para él el espacio infinito de la ignorancia, sino el signo de una integridad suprahumana : el universo tiene una unidad porque existe un dios único, muy por encima de todo lo imaginado por los hombres<sup>25</sup>.

¿ Era el contenido de esta proposición también conjetural para Jenófanes, suponiendo que sea lícito atribuírsela ? La cuestión tiene una importancia decisiva, porque si éste fuera un saber no conjetural, la tesis de Popper quedaría invalidada.

Ciertamente no sería incongruente con el planteo de Popper que Jenófanes haya propuesto como verdadera una hipótesis acerca de la unidad del mundo o de dios, con tal que pueda suponerse también que Jenófanes aceptaba que ésta era una hipótesis cuestionable y no un saber avalado incuestionablemente por una "fuente autorizada". En este caso, a pesar de que Jenófanes parece más bien retornar al mito al postular la unidad por medio de su dios supremo, la teología constructiva caería dentro de la conjetura que abarca la totalidad (en B 34), y las semejanzas con Popper resultarían más importantes que las diferencias.

Restaría preguntarse entonces qué origen y validez atribuía Jenófanes a su saber acerca del dios único, ya que parece claro que no pretendía haberlo recibido por revelación. Por lo menos es ya seguro que, según Popper, los ataques a las ideas tradicionales se basaban en la crítica racional y todo hace suponer que Popper atribuye el mismo origen a la teología constructiva.

### 3. "RETORNO A LOS PRESOCRATICOS"

#### a. El origen del saber teológico según Popper

Es necesario plantear, para avanzar en el tema, si el saber teológico de Jenófanes era considerado conjetural por él mismo. Desoyendo la exhortación de Popper, me parece importante preguntar por el origen de este saber para determinar su validez, es decir, el nivel de certeza que el mismo Jenófanes le

---

25 Esta interpretación de los fragmentos teológicos, en concordancia con el testimonio de Aristóteles citado, se discute en el capítulo V.

atribuía. La respuesta de Popper se insinúa en "Back to the Presocratics", conferencia de 1958 que forma el capítulo 5 de *Conjectures and Refutations*.

En una de las pocas ocasiones en que cita las enfáticas declaraciones de Jenófanes sobre su único dios, Popper (1963, 145) las considera un antecedente de la concepción de Parménides, cuya teoría "may be described as the first hypothetic - deductive theory of the world" (Popper 1963, 146).

"If in truth and for God, all things are one, there may, in truth be no change.

This consequence was drawn by Parmenides, the pupil (*pace* Burnet and others) of the monotheist Xenophanes who said of the one God: 'He always remain in the same place, never moving. It is not fitting that He should go to different places at different times [B 26] [...] He is no way similar to mortal men, neither in body nor in thought.' [B 23, 2]

Xenophanes' pupil Parmenides taught that the real world was one, and that it always remained in the same place, never moving. It was not fitting that it should go to different places at different times..." (Popper 1963, 145).

La evidencia de la existencia de los dioses, tan natural para un griego arcaico, se transforma en Jenófanes, probablemente, en evidencia racional de la existencia del dios único, quizás por un razonamiento análogo a aquel que lleva a declarar que el dios único "permanece siempre en el mismo lugar sin moverse", por la expresiva razón de que : "it is not fitting that He should go to different places at different times" (Popper 1963, 145).

Utilizo la traducción que Popper usa para Jenófanes B 26, 2, y que, cambiando el sujeto, atribuye también a Parménides, identificando las razones por las cuales Jenófanes y Parménides afirman que el dios único o el ente, respectivamente, son inmóviles.

Jenófanes dice " οὐδὲ μετέρχεσθαι μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλῃ" (B 26).

Parménides, al final de una argumentación bastante compleja (DK 28 B 8, 29-33) a través de la cual predica del ἐὼν la inmovilidad, inmutabilidad y eternidad, dice : "οὐνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὼν θέμις εἶναι" (DK 28 B 8, 32). Popper no cita los números de los fragmentos y hace, en el párrafo que acabo de citar, una suerte de resumen conceptual de la argumentación de Parménides en DK 28 B 8, 29-33, al final del cual, en vez de las palabras de Parménides, inserta un verso de Jenófanes (B 26, 2). A esta atribución errónea lo induce la semejanza

de la unidad e inmovilidad del dios de Jenófanes con los atributos del *éōv* parmenídeo, pero creo que influye también, en esta transposición de textos, la semejanza de los argumentos : *ἐπιπρέπει* ("decet") en Jenófanes (B 26) correspondería a *θέμις [ἔστι]* ("licet") en Parménides (DK 28 B 8, 32), una expresión aún más cercana al lenguaje mítico, que, en una cita no demasiado cuidadosa, Popper transpone al único verso original de Jenófanes que parece ofrecer una argumentación al respecto y lo atribuye, erróneamente, a Parménides<sup>26</sup>.

Esta transposición de un argumento de Jenófanes a Parménides no hace sino confirmar que Popper mantiene, dentro del esquema histórico tradicional, que el modelo del ser hipotético-deductivo de Parménides derivaría de la teología de quien habría sido su maestro.

Popper vuelve a referirse a la teología de Jenófanes en una conferencia posterior : "Tolerancia y responsabilidad intelectual", en la que afirma que Jenófanes "fue el primer monoteísta especulativo" (Popper 1984, 144). Popper cita B 23, B 26, B 25 y B 24 y agrega :

"Estos son los fragmentos que nos informan sobre la teología especulativa de Jenófanes.

Está claro que esta teoría completamente nueva fue para Jenófanes la solución de un difícil problema. De hecho, le viene como solución del mayor de todos los problemas, el problema del mundo. Nadie que sepa algo sobre psicología del conocimiento puede dudar de que esta nueva perspectiva de su creador debe aparecer como un descubrimiento.

Aunque dijo, clara y sinceramente que su teoría no era más que una conjetura. Esto era un triunfo autocrítico sin igual, un triunfo de su honradez intelectual y de su modestia." (Popper 1984, 146).

El saber teológico de Jenófanes tendría entonces, según Popper, un origen especulativo racional, no sólo de hecho, sino con plena conciencia autocrítica de su carácter conjetural.

---

26 En el capítulo III procuraré demostrar que tanto la continuidad Jenófanes - Parménides así entendida, como la pretensión de encontrar en Jenófanes un precursor de las teorías falibilistas no pueden mantenerse si se analizan las implicancias del uso de *ἐπιπρέπει* (= "it is not **fitting**" según Popper) como argumento).

b. Jenófanes como iniciador de la "verdadera teoría del conocimiento"

Popper cierra su "Retorno a los presocráticos" con su original valoración de Jenófanes como el iniciador de "la verdadera teoría del conocimiento" :

"There is only one element of rationality in our attempts to know the world: it is the critical examination of our theories. These theories themselves are guesswork. We do not know, we only guess. (Popper 1963, 152).

"This, I believe, is the true theory of knowledge (which I submit for your criticism): the true description of a practice which arose in Jonia and which is incorporated in modern science [...] the theory that knowledge proceeds by way of *conjectures and refutations*.

Two of the greatest men who clearly saw that there was no such thing as an inductive procedure, and who clearly understood what I regard as the true theory of knowledge, were Galileo and Einstein. Yet the ancients also knew it. Incredible as it sounds, we find a clear recognition and formulation of this theory of rational knowledge almost immediately after the practice of critical discussion had begun. Our oldest extant fragments in this field are those of Xenophanes. I will present here five of them in an order that suggests that it was the boldness of his attack and the gravity of his problems which made him conscious of the fact that all our knowledge was guesswork, yet that we may nevertheless, by searching for that knowledge which 'is the better', find it in the course of time. Here are the five fragments (DK, B 16 and 15; 18; 35; and 34) from Xenophanes writings.

"The Ethiops say that their gods are flat-nosed and black  
While the Thracians say that theirs have blue eyes and red hair.  
Yet if cattle or horses or lions had hands and could draw  
And could sculpture like men, then the horses would draw their gods  
Like horses, and cattle like cattle, and each would then shape  
Bodies of gods in the likeness, each kind, of his own.  
The gods did not reveal, from the beginning,  
All things to us; but in the course of time,  
Through seeking, men find that which is the better [...]  
These things are, we conjecture, like the truth.  
But as for certain truth, no man has known it,  
Nor will he know it; neither of the gods,  
Nor yet of all the things of which I speak.  
And even if by chance he were to utter  
The final truth, he would himself not know it:  
For all is but a woven web of guesses." (Popper 1963, 152-3).

Las apreciaciones sobre el conocimiento humano que hace Jenófanés en los fragmentos citados son consideradas por Popper como una conclusión crítica comparable con las conclusiones de Galileo, las de Einstein y las del mismo Popper, se aclara en "Tolerancia y responsabilidad intelectual" :

"No creo que se me hubiera aclarado el significado del saber conjetural sin Newton ni Einstein; y por eso me pregunto como ya Jenófanés, 2500 años antes, pudo aclararlo. Quizás lo siguiente sea la respuesta a esta cuestión:

Originariamente Jenófanés creía en la imagen del mundo de Homero, así como yo creía en la imagen del mundo de Newton. Esta creencia se quebró, tanto en él como en mí: en él por su propia crítica a Homero; en mí, por la crítica de Einstein a Newton. Tanto Jenófanés como Einstein reemplazaron la imagen del mundo criticada por una nueva; y ambos eran concientes de que su nueva visión del mundo era sólo una conjetura.

El punto de vista de que Jenófanés anticipó 2500 años mi teoría del saber conjetural, me enseñó a ser modesto." (Popper 1984, 150).

Popper destaca y revaloriza extraordinariamente la tendencia antidogmática de Jenófanés, que la mayoría de los críticos valora menos que su teología especulativa, y compara audazmente el nacimiento de la ciencia griega con el nacimiento de la física moderna y con el de la contemporánea. La comparación es sin duda útil, pero resulta imprescindible advertir a propósito de ella tanto los paralelismos como las diferencias decisivas. Por ahora formularé al respecto sólo algunos problemas dentro de la historia de los presocráticos.

### OBSERVACIONES III : Saber racional y saber conjetural en Jenófanés y en Parménides

Es necesario advertir que la continuidad maestro-discípulo entre Jenófanés y Parménides, que ha sido el punto de vista tradicional en la historia de la filosofía griega, es aceptada por Popper sin cuestionamientos importantes. Pero si hay que atenerse a las interpretaciones que Popper hace acerca de ambos filósofos, esta continuidad no resulta tan clara. Sin apelar a las orientaciones de la crítica actual que tienden a descalificar el dato de que Jenófanés sería el fundador del

eleatismo<sup>27</sup>, solamente confrontándolo con Parménides según la perspectiva que traza el mismo Popper, las diferencias serían fundamentales :

-no existe en Jenófanos la revelación divina como fuente de conocimiento, según el B 18.

-el mismo saber especulativo acerca de los dioses sería sólo conjetural, en tanto que en Parménides el pensamiento racional parece poseer autoridad absoluta por encima de los sentidos, en una línea gnoseológica que Popper lleva hasta Descartes.

En consecuencia, la δόξα parmenídea, aun en el caso de no tener un matiz peyorativo como lo tiene en Platón, jamás será otra cosa que una vía subordinada, ya que la culminación del pensar racional tiene, además de su evidencia, el carácter de revelación divina.

En Jenófanos, de acuerdo con Popper, aun el saber más elevado acerca del dios único, que Jenófanos consideraba su máximo descubrimiento, jamás podría ser más que una conjetura verosímil (δόκος B. 34,4), de la cual podría llegar a saberse alguna vez, en el mejor de los casos, si es errónea (Cf. Popper, 1963, 115). Pero no hay, según Popper, ningún otro saber más que el conjetural.

Tanto el tono solemne de B 23-26 como el entorno dogmático de prácticamente toda la filosofía griega hasta Sócrates (especialmente los jonios y pitagóricos, además de Heráclito y Parménides, que parecen sentirse dueños de la verdad) obligan a plantear una alternativa de difícil solución : o bien Popper acierta en lo fundamental de su interpretación de quien considera un remoto y extraordinario predecesor, o bien en la noción de conjetura que atribuye a Jenófanos no abarca todo su saber.

¿ Atribuía Jenófanos a su saber especulativo un carácter conjetural, o su actividad racional, que al parecer le proporcionaba la seguridad de que ciertas creencias eran erróneas, le daba también carácter seguro y lógicamente necesario a sus deducciones sobre la natura divina ?

En este último caso, esta confianza en la razón lo acercaría más a Parménides o incluso a Descartes y a los buscadores de las fuentes del

---

27 Cf. al respecto Zeller - Mondolfo 1967, 162-164 : La nota de Giovanni Reale se titula "La moderna critica tende a staccare Senofane dalla scuola eleatica".

conocimiento que Popper sitúa en la línea del racionalismo.

Pero si la lapidaria frase δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται (DK 21 B 34, 4) significa "For all is but a woven web of guesses" (Popper 1963, 153) en el sentido que interpreta Popper, entonces Jenófanes, aislado en el final del mundo griego arcaico,

"fue el fundador de una tradición, de una corriente de pensamiento a la que pertenecen, entre otros, Sócrates, Montaigne, Erasmo, Voltaire y Lessing.

Esta tradición se designó, a menudo, como escuela escéptica." (Popper 1984, 144).

Popper pretende recuperar para la palabra *escéptico* su sentido original, como derivado del verbo griego que no significa "dudar", sino "examinar, comprobar, reflexionar, inspeccionar, buscar, investigar" y descarta, en consecuencia, para *escepticismo* el sentido de "duda", "incredulidad", como una caricaturización de los escépticos griegos por parte de los estoicos, la cual ha pasado a la modernidad (Popper 1984, 144).

"En todo caso, los escépticos Jenófanes, Sócrates, Erasmo, Montaigne, Locke, Voltaire y Lessing, todos ellos fueron teístas o deístas. Lo que tienen en común todos los miembros de esta tradición escéptica -incluidos Nicolás de Cusa, que fue cardenal, y Erasmo de Rotterdam-, y lo que tengo yo en común con esa tradición, es que nosotros subrayamos nuestra *ignorancia* humana. De allí extraemos importantes consecuencias éticas : *tolerancia*, pero *ninguna* concesión a la intolerancia, a la violencia y a la crueldad." (Popper 1984, 145).

Todos los filósofos nombrados compartirían la doctrina de la esencial falibilidad humana, que envuelve la idea de la verdad objetiva. Demócrito, John Stuart Mill y Bertrand Russell se agregan a esta serie, cuyo reconocimiento de la falibilidad humana los ha conducido a la doctrina de la tolerancia (Popper 1963, 16). Popper crea su propio criterio acerca de la tradición escéptica y no incluye a los escépticos antiguos en sentido estricto, como Pirrón, Timón, Sexto Empírico. Justamente a propósito de Jenófanes, Sexto Empírico distingue dos interpretaciones, una rigurosamente escéptica (Sext. Emp. Ad. math. 7, 49; cf. GP, nota al frg. 35) y otra interpretación más general, que no niega toda comprensión y todo criterio, sino que sustituye al conocimiento por la opinión como criterio de



juicio (Sext. Emp. Ad. math. 7, 110; cf. cap. II, B.).

El problema sería entonces determinar si, para Jenófanos, la relación entre conocimiento sensible, conocimiento racional y la verdad, conduce a una posición equiparable al escepticismo entendido en el sentido que Popper propone.

El estado fragmentario e inconexo de los fragmentos no permite contestar con seguridad esta pregunta, pero si cabe alguna respuesta, ésta se debe orientar en primer lugar por la lectura detallada de los textos gnoseológicos de Jenófanos. Dentro de la interpretación de Popper, la respuesta se da, implícitamente, en el contexto de su teoría de la verdad, de la verosimilitud y la probabilidad, en el capítulo décimo de *Conjectures and Refutations*.

#### 4. "VERDAD, RACIONALIDAD Y EL AVANCE DEL CONOCIMIENTO CIENTIFICO"

- a. Jenófanos como predecesor de la teoría de la verdad objetiva (la verdad como correspondencia con la realidad)

En "Truth, Rationality, and the growth of scientific knowledge" (Popper 1963, 215-247) Popper acepta como el principal logro de la teoría de la verdad de Alfred Tarski el hecho de haber restablecido la teoría de la correspondencia y la idea de la verdad objetiva o absoluta. Según Popper, esta teoría permite usar, después de muchos cuestionamientos, la idea intuitiva de la verdad como correspondencia con los hechos.

Popper extiende a las ciencias empíricas e incluso a los lenguajes naturales la aplicabilidad de la teoría de la verdad objetiva, mucho más allá de las pretensiones originales de Tarski, que sólo aplicaba su teoría a los lenguajes formalizados y no se mostraba dispuesto a considerarla fundamento obligado de ningún realismo metafísico, ni de ninguna otra posición filosófica, sino partícipe posible de cualquiera de ellas.

Popper afirma que las tres teorías rivales de la correspondencia, la de la coherencia, la de la evidencia y la teoría pragmática, parten de una posición subjetivista, que concibe el conocimiento como un tipo de estado mental o de creencia, cuya validez depende de su origen. Verdad es para ellas, más o menos, lo que está justificado creer de acuerdo con ciertos criterios (Popper 1963, 224 ss.).

Frente a estas posiciones :

"The objective theory of truth leads to a very different attitude. This may be seen from the fact that it allows us to make assertions such as the following: a theory may be true even though nobody believes it, and even though we have no reason for accepting it, or for believing that it is true; and another theory may be false, although we have comparatively good reasons for accepting it.

Clearly, these assertions would appear to be self contradictory from the point of view of any subjective or epistemic theory of truth. But within the objective theory, they are not only consistent, but quite obviously true.

A similar assertion which the objective correspondence theory would make quite natural is this: even if we hit upon a true theory, we shall as a rule be merely guessing, and it may well be impossible for us to know that it is true.

An assertion like this was made, apparently for the first time, by Xenophanes who lived 2500 years ago; which shows that the objective theory of truth is very old indeed -antedating Aristotle, who also held it. But only with Tarski's work has the suspicion been removed that the objective theory of truth as correspondence with the facts may be either self contradictory (because the paradox of the liar), or empty (as Ramsey suggested), or at the very last redundant, in the sense that we can do without it (as I once thought myself). (Popper 1963, 225; el subrayado es mío).

"So, one great advantage of the theory of objective or absolute truth is that it allows us to say -with Xenophanes- that we search for truth, but may not know when we have found it; that we have no criterion of truth, but are nevertheless guided by the idea of truth as a *regulative principle* [...]; and though there are no general criteria by which we can recognize truth -except perhaps tautological truth- there are something like criteria of progress towards the truth" (Popper 1963, 226).

"In 1944, when Tarski published the first English outline of his investigation into the theory of truth [...] few philosophers would have dared to make assertions like those of Xenophanes" (Popper 1963, 226).

- b. Verdad y contenido : verosimilitud versus probabilidad (Popper 1963, 228 ss.)

De todos modos, como la teoría de la verdad objetiva no proporciona un criterio de verdad, sino un principio regulativo que permite reconocer los errores, surge la necesidad de determinar si una teoría corresponde mejor con los hechos que otra. Se debe reconocer entonces que toda proposición no es sólo verdadera o falsa, sino que posee además, un grado de verosimilitud. Este puede ser determinado comparando el contenido de verdad y falsedad de cada teoría, de modo que la idea de verosimilitud tiene entonces el mismo carácter objetivo que el de verdad absoluta (Cf. Popper 1963, 227-236).

En este punto se hace necesaria una observación sobre la historia de la confusión entre verosimilitud y probabilidad.

"Probable" no es usado por Popper en el sentido corriente : "más posible o más frecuente que ...", sino en el sentido propio del cálculo de probabilidades aplicado a teorías : cuanto menor es el contenido informativo de una teoría, mayor es su frecuencia estadística. El progreso de la ciencia conduce hacia teorías cada vez menos familiares y confortables, más audaces, de mayor contenido y poder explicativo, menos "probables" y más verosímiles.

Pero la idea de mayor verosimilitud o mejor aproximación a la verdad se confunde generalmente con la idea, totalmente diferente, de probabilidad en el sentido de "más probable que", "más frecuente que", "semejante", "plausible", "convinciente".

La confusión es muy antigua, según Popper, como lo atestiguan las otras palabras para "probable" : "likely" que viene de "like the truth" o "verisimilar" ('eikós -ótos, eoikós'; 'verisimilis'; 'wahrscheinlich') (Popper 1963, 236).

Popper indaga las fuentes de esta confusión :

"Two at least of the earliest of the Presocratic philosophers used 'eikota' in the sense of 'like the truth' or 'similar to the truth'. Thus we read in Xenophanes (DK, B35):

"These things, let us suppose, are like the truth."<sup>28</sup>

---

28 ταῦτα δεδοξάσται μὲν εἰκότα τοῖς ἐτύμοισι. (B 35)

Introduzco en notas los originales griegos para no cortar el texto de Popper.

It is fairly clear that verosimilitude or truth-likeness is meant here, rather than probability or degree of incomplete certainty. (Otherwise the words 'let us suppose' or 'let it be conjectured' or 'let it be imagined' would be redundant, and Xenophanes would have written something like, 'These things, let it be *said*, are probable'.)

Using the same word ('*eoikota*'), Parmenides wrote (DK, B 8, 60)<sup>29</sup>

'Now of this world thus arranged to seem wholly like truth I shall tell you..'

Yet already in the same generation or the next, Epicharmus, in a criticism of Xenophanes, seems to have used the word '*eikotos*' in the sense of 'plausible', or something like it (DK, 21 A 15)<sup>30</sup>; though the possibility cannot be excluded that he may have used it in the sense of 'like the truth', and that it was Aristotle (our source is *Met.* 1010 a 4) who read it in the sense of 'plausible' or 'likely'. Some three generations later, however '*eikos*' is used quite unambiguously in the sense of 'likely' or 'probable' (or perhaps even of 'more frequently than not') by the sophist Antiphon when he writes (DK, B 60): 'If one begins a thing well, it is likely to end well.'<sup>31</sup>

All this suggests that the confusion between verosimilitude and probability goes back almost to the beginnings of Western philosophy; and this is understandable if we consider that Xenophanes stressed the fallibility of our knowledge which he described as uncertain guesswork and at best 'like the truth'. This phrase, it seems, lent itself to misinterpretation as 'uncertain and at best of some fair degree of certainty' -that is, 'probable'.

Xenophanes himself seems to have distinguished clearly between degrees of certainty and degrees of truthlikeness. This emerges from another fragment [B 34] [...] which says that even if by chance we were to hit upon, and pronounce the final truth (that is, we may add, perfect truthlikeness), we should not know it. Thus great uncertainty is compatible with greatest truthlikeness.

I suggest that we return to Xenophanes and re-introduce a clear distinction between *verisimilitude* and *probability* (using this latter term in the sense laid down by the calculus of probability)." (Popper 1963, 236-237).

Como el mismo Popper lo reconoce repetidas veces, si su interpretación es fiel, la coincidencia del pensamiento de Jenófanes con sus propias concepciones

---

29 τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον εἰκότα πάντα φατίζω (DK 28 B 8,60)

30 διὸ εἰκότως μὲν λέγουσιν, οὐκ ἀληθῆ δὲ λέγουσιν' οὕτω γὰρ ἀρμοττεῖ μάλλον εἰπεῖν ἢ ὡς περ' Ἐπίχαρμος εἰς Ξενοφάνην (Por eso, hablan de modo verosímil, pero no dicen la verdad. Así conviene decir, más que hablar como Epicarmo habla con respecto a Jenófanes) *Met.*1010a4. Sobre la probable frase original de Epicarmo, cf. Untersteiner 1956, 24-25).

31 DK II 87 B 60 "ὅταν γὰρ τις πράγματος κἄν ὄτουσὺν τὴν ἀρχὴν ὀρθῶς ποιήσῃται, εἰκόδς καὶ τὴν τελευτὴν ὀρθῶς γίγνεσθαι."

resulta asombrosa. Al respecto, es necesario examinar rápidamente los últimos pasos que ha dado para establecer esta coincidencia :

1- Popper amplía la teoría de la verdad de Tarski para dar carácter objetivo a su idea de verdad (Cf. cap. I B. 4. a.), no sin reconocer que nunca llegó a saber con certeza cuál era la actitud de Tarski hacia el realismo, ya que su maestro siempre hacía hincapié en la neutralidad de su concepto de verdad<sup>32</sup>.

2- Popper atribuye a Jenófanes una versión ampliada la teoría de la correspondencia, a partir de B 34, 3-4. La verdad objetiva existe aunque no sea posible conocerla con seguridad, y aun si lo que se dice coincide con ella, los humanos sólo pueden conjeturarla. Jenófanes habría sostenido esta teoría, coincidente con la de Popper, "aun antes de Aristóteles, que también la sostenía" (Popper 1963, 225). Los tres filósofos habrían sostenido entonces un realismo "fuerte" que llevaría a la posición gnoseológica que Popper llama escepticismo.

3- Como consecuencia de lo planteado en B 34 y B 35, Popper encuentra además implícita en Jenófanes la distinción entre seguridad, probabilidad y verosimilitud (Popper 1963, 237), en el conocimiento aproximativo de la verdad (B 18).

#### OBSERVACIONES IV : Verosimilitud y probabilidad en Jenófanes y Parménides

Con respecto a las diferencias entre seguridad, probabilidad y verosimilitud, Popper reconoce que estas distinciones sólo estarían claras en Jenófanes, ya que el valor de *oikóta* en Parménides τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον εἰκότα πάντα φατίζω (DK 28 B 8,60) podría ser "enteramente semejante a la verdad", con un significado similar al que usa Jenófanes, o "plausible", "probable", como interpreta Kranz, según Popper :

---

32 Popper 1974-1, 291 ("Comentarios filosóficos en torno a la teoría de la verdad en Tarski" [Conferencia - 1971]). Cf. las críticas de Susan Haack (Haack 1978, Cap. 7) al uso que hace Popper de las teorías de Tarski.

" 'This world-arrangement (or world-order) I shall expound to you in all its parts as something probable and plausible.' In translating '(wholly) like truth' or '(wholly) like the truth' I am influenced by the line (DK, B35) ..." (Popper 1963, 236, nota 19).

Popper se dice influenciado por Jenófanes B 35 en su modo de entender la "verosimilitud" de Parménides en sentido positivo, siguiendo en esto el planteo de Karl Reinhardt (Reinhardt 1959).

El problema radica en que el orden cósmico al que se refiere el adjetivo en Parménides pertenece claramente al mundo de la δόξα, cuya verosimilitud podría tener sentido negativo (apariencia falsa) o positivo (semejanza adecuada a la verdad). En ese sentido "la perenne tentación para el intérprete es la de proyectar hacia atrás la solución de Platón, intentando encontrar en el texto del Eléata alguna cláusula que permita asignarle al mundo físico algún tipo de realidad" (Gomez-Lobo 1985, 151). Al respecto dice Popper :

"... Parmenides [...] propounds two doctrines, one which he says is true, and one he himself describes as false. Yet he makes the false doctrine not simply an object of condemnation or of criticism; rather he presents it as the best possible account of the delusive opinion of mortal men, an of the world of appearance -the best account which a mortal man can give." (Popper 1963, 150).

El origen de la oposición platónica *episteme* vs. *doxa* (Cf. Cap. I. B. 2. b.) a partir de Parménides es sin duda menos cuestionable que la continuidad Jenófanes - Parménides - Platón con respecto a este tema, aun dentro de la misma interpretación de Popper, como ya lo señalé antes, por varias razones:

-*doxa* en Parménides y *dókos* en Jenófanes no podrían identificarse (Cf. Cap. I B. 2. b. y 2. i.)

-La originalidad que Popper atribuye a Jenófanes [Jenófanes no pretende fuentes divinas de conocimiento y considera conjeturales tanto los datos sensibles como las conclusiones racionales (Cap. I, B. 3.)] quebraría -por primera vez de modo explícito- la línea que viene de Homero y Hesíodo para continuar en Parménides y Platón con la noción de "las fuentes divinas del conocimiento". Esta línea se prolongaría hasta la *veracitas Dei* en Descartes y encontraría un punto

común con la *veracitas naturae* de Bacon en la noción de fuentes autorizadas de conocimiento, que de algún modo compartirían incluso los fenomenologistas contemporáneos, según Popper. Jenófanes representaría en ese sentido la culminación de la tendencia crítica y racionalista de los jonios, por lo menos en su gnoseología escéptica. Popper no destaca en particular la enorme diferencia que implica con respecto a todo el entorno cultural griego, anterior y posterior, el hecho de que Jenófanes niega o por lo menos relega significativamente el acceso a fuentes divinas de conocimiento, de acuerdo con lo que se afirma en B 18 y con lo que por lo menos no se dice en el resto de los fragmentos (Cf. Cap. I B.2. OBSERVACIONES II).

Pero aun cuando Jenófanes niegue el acceso del hombre a un saber proveniente de la divinidad como inspiración o revelación, si la teología constructiva fue considerada por él mismo un saber seguro en una segunda etapa de su obra, influenciada por el primer pitagorismo como supone Gigon <sup>33</sup>), aparecería entonces un elemento inasimilable para la interpretación de Popper. Se daría en Jenófanes una curva parecida a la que Popper reconoce en Platón, en el sentido de una tendencia hacia características del pensamiento mítico tradicional en los períodos finales del pensamiento de ambos. Pero esto último daría un Jenófanes dogmático en su última etapa, que ciertamente no coincidiría con la interpretación de Popper.

El Jenófanes de Popper parece demasiado consciente de las limitaciones de sus más audaces teorías teológicas, en un contexto donde las nociones de inspiración (Homero y Hesíodo) se van separando muy gradualmente del pensamiento racional sin abandonar la idea de la revelación, en Parménides, o remitiendo, en Platón a la *anamnesis* la fuente divina del saber para cada hombre, mientras se le quita a la inspiración su carácter cognitivo. Según el mismo Popper, sólo Jenófanes habría renunciado, por lo menos implícitamente, al acceso a fuentes de conocimiento no conjetural.

Pero antes de intentar decidir acerca de la sorprendente originalidad que Popper atribuye a Jenófanes, es necesario advertir que lo más importante de

---

33 Gigon 1968, cap. VI; cf. cap. III C.3.a. del presente trabajo.

cuantas cosas dice Popper al respecto no es el descubrimiento más o menos arqueológico de que el remoto colofonio dijo por primera vez tal o cual sentencia con mayor o menor influencia histórica, sino su pretensión de demostrar que dijo algo verdadero. En este sentido su relectura de la antigüedad tiene una ingenuidad y una fuerza "jenofánicas", de la que normalmente carecen los filólogos. Pero ni la precisión de la semántica intrahistórica salva del peso de la letra muerta, ni la audacia del filósofo lo exime del respeto que debe a sus predecesores, aunque la moderna hermeneútica justifique o entienda el apropiarse libremente de la tradición como una necesidad casi ineludible. Después de todo, también el intento de ser fiel al pensamiento ajeno es una forma, a veces trágicamente intermediaria, de buscar la verdad.

### C. "TOLERANCIA Y RESPONSABILIDAD INTELECTUAL" (1981)

En una conferencia pronunciada por primera vez en 1981, "Tolerancia y responsabilidad intelectual" (Popper 1984, 139-158) se encuentra una suerte de resumen de los logros filosóficos que Popper atribuye a Jenófanes :

"El primer hombre que desarrolló una teoría de la verdad, el que enlazó la idea de verdad objetiva con la idea de nuestra esencial falibilidad humana, fue el presocrático Jenófanes. Probablemente nació en el 571 a. C. en Jonia, Asia Menor. Fue el primer griego que escribió crítica literaria , el primer ético, el primer crítico del conocimiento, y el primer monoteísta especulativo.

Jenófanes fue el fundador de una tradición, de una corriente de pensamiento a la que pertenecen, entre otros, Sócrates, Montaigne, Erasmo, Voltaire y Lessing.

Esta tradición se designó, a menudo como escuela escéptica." (Popper 1984, 144) <sup>34</sup>.

Popper expone a continuación la teología crítica y constructiva de Jenófanes según el decurso que ya he resumido (cf. cap. I B.3.a.) y resume después su "teoría del conocimiento" en el siguiente cuadro :

---

34 Cf. Cap. I, B.3. (*in fine*), donde se cita mas extensamente este texto.



"La teoría de Jenófanes del conocimiento humano encierra, pues, los siguientes puntos :

1. Nuestro saber consta de enunciados.
2. Los enunciados son verdaderos o falsos.
3. La verdad es objetiva. Es la correspondencia del contenido de los enunciados con los hechos.
4. Incluso si expresamos la verdad más acabada, no podemos saberlo, esto es, no podemos saberlo con certeza.
5. Así pues, "saber", en pleno sentido de la palabra es "saber seguro"; por tanto, no hay ningún saber, sino sólo *saber conjetural*: "Todo esta entreverado de conjetura".
6. Pero en nuestro saber conjetural hay un progreso hacia lo mejor.
7. El mejor conocimiento es la mejor aproximación a la verdad.
8. Pero el conocimiento conjetural permanece siempre, entreverado de conjetura."

(Popper 1984, 148).

Este resumen está incluido en una conferencia centrada en las derivaciones éticas de la teoría de la esencial falibilidad humana, que comporta para Popper la negación del relativismo a través del pluralismo crítico.

El pluralismo crítico lleva a la tolerancia como una consecuencia del reconocimiento de los propios, inevitables, errores.<sup>35</sup>

Sin embargo el carácter no técnico de la conferencia no es suficiente motivo para justificar que el cuadro expuesto no distinga entre los enunciados probablemente atribuibles a Jenófanes, que no es posible reconocer sino en los puntos 4, 5 y 6, y lo que Popper considera implícito en ellos. Tanto las premisas (1-3), como las conclusiones (7-8) en realidad encuadran, de manera muy sencilla, las versiones de Jenófanes en lo que Popper considera "la verdadera teoría del

---

35 La primera redacción del siguiente párrafo decía : "Suponemos que por ese motivo el cuadro no distingue"... La corregí porque era involuntariamente irónica y creo que Popper, siempre claro y frontal en sus tesis no merece como intento de refutación un ingenio casual, a pesar de que no dejaba de ser efectivo suponer que la tolerancia predicada le permitía imprimir sus propios errores. Sin embargo nunca me he sentido tan seguro de mí mismo como para encontrar ningún placer en el ejercicio del "arte de injuriar", ni entiendo la convención de que, como señala Borges, humille más al destinatario de la ironía que a quien lo agrade, aunque no puedo negar que sufro y disfruto ocasionalmente del ingenio ajeno. En ese sentido, en la sencillez socrática del estilo de Popper encuentro una sincera cortesía para el lector, aunque no comparto totalmente su punto de vista que tiende a igualar como una necedad todo estilo "de grandes, oscuras, pretenciosas e incomprensibles palabras" (Popper 1982, 142). A veces, lo oscuro es inevitable y lo incomprensible tiene que mostrarse como tal. Quizás un paralelo entre el lenguaje de Kafka y el de Heidegger, al que Popper alude en ese sentido, permitiría profundizar el tema.

conocimiento". Los fragmentos de Jenófanes quedan incluidos entonces en una teoría en la cual parece por lo menos bastante probable que corran el riesgo de perder su sentido original, al ser citados y ampliados en un contexto con implicancias tan diferentes. Esto se evidencia en uno de los párrafos que siguen al cuadro citado:

*"La verdad no debería, pues, confundirse con la seguridad, o con el saber seguro. Quien sabe algo seguro, conoce la verdad. Pero a menudo sucede que cualquiera conjetura algo sin saberlo seguro y sin saber que su conjetura es, en efecto, verdadera." (Popper 1984, 148-149).*

La última oración del párrafo corresponde más o menos al contenido de B 34 interpretado por Popper, en tanto que el resto de las afirmaciones son deducciones que podrán estar implícitas o no en los textos de Jenófanes, pero que de ningún modo pueden atribuíseles como distinciones expresas. A continuación Popper asimila sus propias teorías a las de Jenófanes casi como citas literales :

*"Jenófanes manifiesta de manera totalmente acertada que hay muchas verdades -e importantes verdades- que nadie sabe con seguridad; sí, que nadie puede saber a pesar de que son conjeturadas por muchos. Y más aún, manifiesta que hay verdades que ni siquiera nadie conjetura." (Popper 1984, 149).*

El verbo "manifiesta" es sin duda inexacto, pero Popper identifica hasta tal punto en esta conferencia las interpretaciones de los textos griegos con la exposición de sus propias opiniones, que la sola confrontación con la literalidad de los fragmentos podría bastar para cuestionar seriamente la lectura falibilista de Jenófanes. Pero es más útil recapitular el contexto completo de las teorías de Popper y confrontarlo con otras interpretaciones generales que criticar en detalle sus reelaboraciones, porque éstas no pretenden reproducir la literalidad de los fragmentos de Jenófanes, sino mostrar las consecuencias que Popper considera fundamentales y evidentes a partir de los textos griegos. En consecuencia, es importante poder aceptar o rechazar la lectura de Popper a partir de un punto decisivo en las propias afirmaciones de Jenófanes.

## **D. REALISMO, NOMINALISMO Y VERDAD EN POPPER**

Antes de resumir en el capítulo siguiente algunas lecturas filológicas de Jenófanes que intentan recuperar el sentido y contexto originales de su pensamiento, conviene mencionar un punto de las teorías de Popper que ha sufrido varias reformulaciones a lo largo de su evolución intelectual y que será un elemento de confrontación importante con el contexto original del pensamiento de Jenófanes.

Popper comparte con el realismo la creencia en "el mundo externo". Al recapitular la formación de su pensamiento, incluye en su "Autobiografía intelectual" un apartado titulado "A long Digression on Essentialism", donde afirma :

"...a realist who believes in an "external world" necessarily believes in the existence of a cosmos rather than a chaos, that is, in regularities." (Popper 1974-2, 14).

Sin embargo :

"In substituting the problem of biological adaptation to regularities for the problem of the existence of similarities, I stood closer to "realism" than to nominalism."(Popper 1974-2, 14).

Por esta razón rechazó el nombre de "nominalismo metodológico" con el que intentó caracterizar su posición epistemológica, a pesar de que también comparte con el nominalismo la oposición a las teorías que admiten la intuición de esencias, es decir, conceptos definibles por proposiciones primitivas, que no requieren explicación.

Existe el mundo exterior, según Popper, y la posibilidad de que el lenguaje establezca una correspondencia con la realidad por medio de proposiciones, no por medio de términos. Pero no es posible llegar a saber si estas proposiciones son absolutamente verdaderas, sino sólo si son falsas comparadas con otras proposiciones igualmente cuestionables. La imposibilidad de definir "esencias", que llevó a Popper a llamar a su posición también "antiesencialismo", desemboca en la

imposibilidad e inutilidad de discutir sobre definiciones de términos o palabras. Los términos son producto de convenciones variables, en tanto que las teorías serán variables por contrastaciones con la realidad.

Parece bastante obvio que esas contrastaciones se efectúan también por medio de términos y que los ajustes semánticos son una parte de las contrastaciones entre teorías, pero Popper no parece preocuparse por este punto, como si quedara implícito en la discusión. Paul Feyerabend y Thomas Kuhn proponen -en parte como crítica a Popper en este punto- el principio de *inconmensurabilidad semántica*<sup>36</sup>; que afecta la posibilidad de confrontación de términos al cambiar los contextos de cada teoría.

Popper reconoce, por supuesto, que para comparar dos teorías es necesario crear una tercera, a la cual sea posible traducir las otras dos. Pero insiste justamente en que la traducción precisa no existe y concluye que la búsqueda de precisión es análoga a la de certeza, y debe ser abandonada, ya que los conceptos precisos no existen. Lo único relevante son las proposiciones, cuya verdad no depende de las definiciones de los términos que las componen, sino de sus implicancias afirmativas y negativas con otras proposiciones, potencialmente infinitas (Cf. Popper 1974-2, 16-23).

En todo el desarrollo de su obra, Popper cuestiona la certeza que pueden proporcionar los sentidos o la mente acerca de la realidad. Concluye en que la certeza de la verdad es inalcanzable para los humanos, pero queda una aproximación a la verdad por corrección de errores, es decir una certeza de haber corregido un error, relativa a una proposición de la cual no se sabe si llegará a tener que ser a su vez, considerada un error. Todo saber es entonces, conjetural. Esto iguala todas las teorías desde el punto de vista subjetivo:

"Cuando decimos que hoy sabemos más que Jenófanes o Sócrates, eso es algo conjeturalmente incorrecto, en el caso que interpretemos "saber" en sentido subjetivo. Conjeturalmente cada uno de nosotros no sabe más, sino otras cosas. Hemos cambiado ciertas teorías, ciertas hipótesis, ciertas conjeturas por otras, muy a menudo por mejores: mejores en el sentido de proximidad a la verdad.

---

36 Cf. *infra* cap. III F.

El contenido de esas teorías, hipótesis, conjeturas se puede calificar de saber en sentido *objetivo*, en oposición al saber subjetivo o personal." (Popper 1984, 152).

Estas precisiones están ligadas, sin duda, con la distinción entre "verosimilitud" y "probabilidad", que Popper intenta retrotraer hasta Jenófanes como parte de una coincidencia tan sorprendente, que por lo menos parece necesario examinarla críticamente. En ese sentido, creo que podría encontrarse en la distinción entre verdad y seguridad que surge del contexto expuesto, un indicio importante para comprobar hasta qué punto es lícita la identificación que hace Popper entre su teoría del falibilismo absoluto y el pensamiento de Jenófanes.

"Para una total comprensión de la teoría de la verdad en Jenófanes es especialmente importante acentuar el que éste distingue claramente la *verdad* objetiva de la *seguridad* subjetiva. La verdad objetiva es la correspondencia de un enunciado con los hechos, lo sepamos ahora -lo sepamos seguro- o no. *La verdad no debería, pues, confundirse con la seguridad*, o con el saber seguro. Quien sabe algo seguro, conoce la verdad. Pero a menudo sucede que cualquiera conjetura algo sin saberlo seguro y sin saber que su conjetura es, en efecto, verdadera." (Popper 1984, 148-149).

En los fragmentos de Jenófanes acerca del dios único parecen unirse verdad objetiva y seguridad subjetiva a partir de una intuición del poeta-filósofo acerca de la divinidad y del cosmos : la idea de "lo uno", sobre la cual dice significativamente Aristóteles que "no explicó nada" (Cf. Cap. I B.2. OBSERVACIONES 2).

Popper tampoco explica mucho acerca de esta parte de la obra de Jenófanes, aunque reconoce que debió parecerle la solución final de sus búsquedas:

"Estos son los fragmentos [B 23-26] que nos informan sobre la teología especulativa de Jenófanes. Está claro que esta teoría completamente nueva fue para Jenófanes la solución de un difícil problema. De hecho, le viene como solución del mayor de todos los problemas, el problema del mundo. Nadie que sepa algo sobre psicología del conocimiento puede dudar de que esta nueva perspectiva de su creador debe aparecer como un descubrimiento." (Popper 1984, 146).

Habiendo advertido la solemnidad y el énfasis de los fragmentos teológicos que hacen afirmaciones acerca del dios único (B 23-26), Popper reconoce que éstas debieron ser el punto capital de las teorías de Jenófanes. Pero inmediatamente subordina la importancia decisiva que Jenófanes habría atribuido a su teología, a la idea de conjetura que aparece en B 34-35 :

"Aunque dijo, clara y sinceramente que su teoría no era más que una conjetura. Esto era un triunfo autocrítico sin igual, un triunfo de su honradez intelectual y de su modestia." (Popper 1983, 146).

Es necesario destacar que esta unión entre los temas de la teología constructiva y la idea de conjetura no se da en los fragmentos conservados de Jenófanes. La segunda afirmación de Popper depende de la subordinación general de todas las afirmaciones de Jenófanes al segundo hemistiquio del verso 4 de B 34: δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται, que él traduce : "For all is but a woven web of guesses". Pero si ἐπὶ πᾶσι "sobre todas las cosas" no abarcara en B 34 el saber teológico o parte de él, la afirmación más importante de la interpretación de Popper sería errónea.

Sin duda sería más fácil e inmediato descalificar las interpretaciones de Popper por el mero hecho de atribuir a Jenófanes afirmaciones que, en rigor, el griego no hace explícitamente, como sucede con el "triunfo autocrítico" que Popper le asigna en el último pasaje citado.

Pero si bien Popper no observa estricta fidelidad a lo dicho por Jenófanes, tampoco su interpretación es inverosímil, si se la entiende como un intento de aclarar ciertas ideas que se siguen necesariamente de lo efectivamente expresado por Jenófanes.

Incluso mis "OBSERVACIONES I-II-III", formuladas en el presente capítulo a propósito de datos que obrarían en contra de la interpretación de Popper, plantean problemas referidos a un marco de interpretación general o a cuestiones muy específicas, pero no permiten una evaluación crítica inmediata y decisiva de las teorías de Popper acerca de Jenófanes.

La apreciación crítica más efectiva, en consecuencia, tendría que demostrar que las teorías de Popper no son compatibles con algo que Jenófanes explícitamente haya dicho.

Me permito hacer al respecto una observación acerca de algunas controversias académicas suscitadas por las obras de Popper.

"The academic controversy it has stirred up has centred not on Popper's positive arguments but on whether his view of others philosophers is valid." (Magee 1973, 14).

"Argument has ramified through the pages of academics journals about whether Popper's translations of this or that Greek passage faithfully preserves Plato's meaning." (Magee 1973, 15)

"Any intellectually serious criticism of *The Open Society and Its Enemies* should be chiefly concerned with appraising his arguments, not its scholarship." (Magee 1973, 15).

En este punto será importante tener en cuenta, de todos modos, que las reflexiones de Popper no fueron concebidas como análisis especializados, tan caros a los filólogos amigos de minucias estilísticas. Lo más importante no está, sin duda, en los detalles de las traducciones de Popper, quien se maneja muchas veces con lo que considera consecuencias implícitas en las antiguas proposiciones filosóficas. Pero justamente en relación con estos ámbitos de implicancias mayores se hace necesario discutir los originales griegos, por ejemplo, cuando llega a atribuir a Jenófanes su propia distinción entre probabilidad y verosimilitud. Como los griegos, Popper intenta abarcar desde la física hasta la política y la ética :

"Specialization may be a great temptation for the scientist. For the philosopher is the mortal sin" (Popper 1963, 138).

Independientemente de que sus conclusiones y puntos de vista me parezcan en algunos casos superficiales o errados, un intento de pensamiento total merece siempre respeto como tal, en toda su auténtica y a veces trágica pretensión.

Pero la confrontación de las interpretaciones de Popper con los textos griegos será, sin embargo, indispensable. No conozco, para valorar interpretaciones, un método mejor que confrontarlas con la versión original.

Centrándome entonces en los únicos puntos que reconozco al menos como interpretaciones de Jenófanes, es necesario confrontarlos con los fragmentos correspondientes, para finalmente evaluar críticamente las versiones de Popper.

Esta evaluación requiere previamente el examen de otras interpretaciones más técnicas de esos textos, que haré en el capítulo que sigue<sup>37</sup>.

---

37 El intento de refutar la interpretación de Popper se hace en el tercero y cuarto capítulos, que procuran referirse más a los argumentos que a la erudición -sin duda inmensa- de Popper.



## CAPITULO II

### LA TEORIA DEL CONOCIMIENTO DE JENOFANES EN EL MARCO DE LA TRADICION FILOLOGICA

En este capítulo se tratarán principalmente las interpretaciones de los fragmentos en los que se ha centrado la discusión sobre la "teoría del conocimiento" de Jenófanes (B 18, B 34-36, B 38), en el marco de la tradición filológica.

#### A. EL CONTEXTO DE LA OBRA DE JENOFANES

Todo lo que se conserva de las obras originales de Jenófanes suma unos 120 versos, que la edición clásica de Diels (DK) intenta asignar a algunos de los títulos que ha conservado la tradición indirecta :

ΕΛΕΓΕΙΑΙ (Elegías) : frg. 1 - 9

(Ética, crítica social y religiosa, rasgos autobiográficos)

ΣΙΛΛΟΙ (Sátiras) : frg. 10 - 22

(la "teología crítica")

ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ (Sobre la naturaleza) : frg. 23 - 41

(la "teología constructiva"; las cuestiones físicas; el conocimiento humano)

En el caso de las Elegías, esta asignación es indudable, ya que se basa en la métrica. En los versos restantes (hexámetros, con la sola excepción de 14, 1, que

es un trímetro yámbico) la atribución es conjetural y se basa sustancialmente en los testimonios de doxógrafos y en los temas tratados, cuyos rasgos dominantes he indicado entre paréntesis.

El ordenamiento que propongo a continuación para hacer una breve descripción de la obra de Jenófanes, atiende a los temas tratados en los fragmentos y por lo tanto no coincide sino parcialmente con el de la edición de Diels - Kranz.

Los principales fragmentos se pueden dividir temáticamente en cuatro grupos<sup>1</sup> :

- |    |                                |                       |
|----|--------------------------------|-----------------------|
| a. | Acerca del hombre y la ética : | B 1-6, B 8, B 22      |
| b. | Acerca de la naturaleza :      | B 19, B 27-33, B 37   |
| c. | Acerca del conocimiento :      | B 18, B 34-36, B 38   |
| d. | Acerca de los dioses:          |                       |
|    | 1) La teología crítica :       | B 7, B 10-12, B 14-17 |
|    | 2) La teología constructiva:   | B 23-26               |

Los fragmentos no incluidos en la lista anterior se refieren a palabras aisladas o son testimonios indirectos que se pueden dejar de lado para estas consideraciones temáticas generales.

---

1 Adopto aproximadamente los subtítulos y el agrupamiento que presenta J. H. Leshner en su edición traducida y anotada para la serie *Phoenix Presocratics* (1992). Pero a diferencia de esta edición y de las anteriores, me ha parecido conveniente colocar los fragmentos teológicos al final de la serie, en lugar de los gnoseológicos. Este cambio con respecto al orden tradicional se debe a la importancia que mis conclusiones (cf. cap. VI) asignan al saber acerca del dios único, que no estaría incluido en las restricciones que plantean los fragmentos gnoseológicos.

## 1. ACERCA DEL HOMBRE Y LA ETICA : B 1-6, B 8, B 22

La parte de la obra de Jenófanes que ofrece menos interés filosófico (unos 70 versos, incluidos en las *Elegías*) muestra ya un poeta de variados intereses, con una acentuada tendencia crítica respecto de la sociedad que lo rodeaba y sus valores tradicionales. Por ejemplo, el rechazo de los mitos homérico hesiódicos (B 1, 21-22); la defensa de su saber frente a la inútil celebridad de los atletas (B 2); la censura del lujo y las costumbres ostentosas (B 3). Otros fragmentos ofrecen rasgos autobiográficos (B 8, B 22) o breves alusiones cuyo contexto se desconoce.

Estas preocupaciones por la ética y la verdad no exceden el marco temático de la poesía elegíaca y no hubieran bastado para que Jenófanes fuera considerado un filósofo. Pero acusan ya una marcada tendencia hacia la crítica racional y muestran su interés por el hombre y sus relaciones con los dioses, en contraste con la filosofía milesia, que incluía estos problemas sólo como niveles particulares del problema cosmológico.

## 2. ACERCA DE LA NATURALEZA : B 19, B 27-33, B 37

El grupo de fragmentos referidos a cuestiones físicas y meteorológicas (B 19, B 27-33, B 37) está integrado sólo por 15 versos originales que tratan temas diversos y es el que en mayor medida debe ser completado por los testimonios indirectos, entre los cuales se encuentran algunas deducciones notables, como la teoría de que la tierra ha estado cubierta por el mar, basada en la observación de fósiles (DK I, 21 A 33, 5). Otras opiniones transmitidas por la tradición indirecta son, según Kirk, "unutterably bizarre, but we cannot tell how serious they were mean to be" (KR 168). El tono "simplista" de las concepciones físicas de Jenófanes también tendría una explicación de orden crítico, ya que parece ser una reacción contra las tendencias a la abstracción de la ciencia milesia (Cf. Gigon 1968, 179-202).

Estas tendencias polémicas, que ya se observan en los fragmentos acerca del hombre y la ética y reaparecen en estos fragmentos acerca de la naturaleza, se acentúan en otros textos de mayor interés filosófico, no sólo porque algunos de los temas tratados se formulan por primera vez de un modo explícito, sino también porque presentan o sugieren argumentaciones y refutaciones racionales. Unos 30 versos repartidos en los 13 fragmentos que siguen (c. Acerca el conocimiento y d. 1) La teología crítica), constituyen lo que podría llamarse formalmente la parte crítica de la filosofía de Jenófanes, que es la que más interesó a Popper, por las afinidades con sus propias ideas.

### 3. ACERCA DEL CONOCIMIENTO : B 34-36, B 38

Si bien la mayor parte de la obra conservada de Jenófanes presenta críticas con respecto a las concepciones admitidas en su época, el énfasis en las limitaciones del conocimiento humano y la distinción entre saber y conjetura, (frg. 34-35), ofrecen consideraciones que podrían llamarse ya formalmente gnoseológicas.

Transcribo los textos, y agrego traducciones extremadamente sencillas que intentan ser literales, es decir que tratan de reproducir el original interpretando lo menos posible las ambigüedades y sin ninguna otra pretensión que tratar de mostrar, en lo posible, los problemas que plantean los textos griegos<sup>2</sup>.

---

2 Las versiones que resultan de este principio no quedan siempre en el mejor castellano ni pretenden ser originales, ya que he tomado, cuando me parecieron adecuadas, las versiones de diferentes ediciones. A pesar de sus imperfecciones, he resistido a la justificada tentación de omitirlas, porque creo que ofrecen un punto de partida especialmente interesante para las críticas de mis interpretaciones. Estos textos han sido tan discutidos que no hay casi una palabra importante que no plantee problemas al traducir. En esos casos he optado por la versión más sencilla en la primera traducción, si refleja en alguna medida los problemas del texto original. En ese sentido, me interesa señalar que no pretendo transformar estas versiones en interpretaciones, ni creo que deban ser confundidas con ellas.

B 34           καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὐ τις ἀνὴρ ἴδεν οὐδέ τις ἔσται  
                  εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων.  
                  εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπὼν  
                  αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε, δόκος δ' ἐπὶ πάσι τέτυκται.

"Y lo exacto ningún hombre lo supo, ni ninguno habrá de saber en torno de los dioses y cuanto digo acerca de todas las cosas. Pues aun si en el mayor grado alcanzara a decir algo que se ha cumplido, el mismo igualmente no sabe, pues la conjetura se extiende sobre todas las cosas."

B 35           ταῦτα δεδοξάσθαι μὲν εἰκότα τοῖς ἐτόμοισι.

"que estas cosas sean consideradas semejantes a las verdaderas"

B 36, que alude a la vista como agente de conocimiento y B 38, sobre la relatividad de las sensaciones, podrían agregarse para completar el contexto del conocimiento humano :

B 36           ὅππόσα δὴ θνητοῖσι πεφήνασιν εἰσοράσθαι

"cuantas cosas a los mortales se muestran para ser vistas"

B 38           εἰ μὴ χλορὸν ἔφυσε θεὸς μέλι, πολλὸν ἔφασκον  
                  γλύσσονα σῦκα πέλεσται

"Si no hubiese hecho dios la amarilla miel, dirían que mucho más dulces son los higos".

Resulta sorprendente que a propósito de este punto tan importante, Popper no cite a Jenófanes entre los antecesores griegos que plantearon el carácter relativo del conocimiento sensible (cf. Cap. I, B. 2. f.), ya que esto se plantea claramente en B 38.

Pero además se encuentran en Jenófanes otros temas que Popper no menciona, aunque podrían apoyar su interpretación, por ejemplo, la negación de una comunicación inicial de conocimientos a los hombres por parte de los dioses, en B 18. Este fragmento contiene, posiblemente por primera vez de modo explícito, una negación de la revelación divina como fuente de saber y una valoración del esfuerzo humano para el progreso del conocimiento:

B 18            οὐ τοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖς ὑπέδειξαν  
                  ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον

"No ciertamente desde el principio todas las cosas los dioses a los mortales  
[revelaron,  
sino que con el tiempo buscando encuentran mejor"

No hay indicios de que Jenófanes haya aludido, por otra parte, a la idea que suele ser considerada la fuente más autorizada de conocimiento en la poesía arcaica, la inspiración divina. Su dios único, que era omnipotente y quizás también omnisciente, plantea muchos problemas, pero desde el punto de vista del conocimiento, no existe otro texto que hable de alguna relación entre el dios y los humanos, sino esta negación de la revelación "de todas las cosas desde el principio", en B 18. No se sabe si la obra perdida de Jenófanes decía algo más sobre esto, pero todo parece indicar que también rechazó este aspecto fundamental del mundo homérico-hesiódico.

#### 4. ACERCA DE LOS DIOSES :

##### a. La teología crítica : B 7, B 10-12, B 14-17

En el tratamiento crítico de los temas teológicos, Jenófanes utiliza con frecuencia la ironía. B 7 presenta una ridiculización de la doctrina pitagórica de la transmigración de las almas a cuerpos de animales :

B 7 Νῦν αὐτ' ἄλλον ἔπειμι λόγον, δείξω δὲ κέλευθον

\*

καὶ ποτέ μιν στυφελιζομένου σκύλακος παριόντα  
φασὶν ἐποικτῦραι καὶ τότε φάσθαι ἔπος·

ἴπαῦσαι, μηδὲ ράπιζ', ἐπεὶ ἡ φίλου ἀνέρος ἐστὶν  
ψυχὴ, τὴν ἔγνω φθεγξαμένης αἰών.'

"Y ahora pasaré a otra explicación, y he de mostrar el camino.

\*

Y una vez cuando castigaban a un cachorro mientras él pasaba  
dicen que tuvo lástima y dijo estas palabras :

'Basta, no lo golpees, porque en verdad de un varón amigo es  
el alma, a la que conocí al oírla lamentarse.' "

Los ataques contra la inmoralidad y el carácter antropomórfico de los dioses  
(B 10-12 y B 14-16) apuntan a reducir al absurdo estas concepciones de la religión  
tradicional.

B 10 ἐξ ἀρχῆς καθ' Ὅμηρον ἐπεὶ μεμαθήκασι πάντες.

"Puesto que desde el principio según Homero han aprendido todos"

B 11 πάντα θεοῖς ἀνέθηκαν Ὅμηρός θ' Ἡσίοδος τε,  
ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνειδέα καὶ ψόγος ἐστίν,  
κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.

"Todas las cosas a los dioses atribuyeron Homero y Hesíodo,  
las que entre los hombres son vergüenza e insulto,  
robar, cometer adulterio y mutuamente engañarse."

B 12 ὧς πλείστ' ἐφθέγγαντο θεῶν ἀθεμίστια ἔργα,  
κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.

"Así proclamaron de los dioses muchas acciones deshonrosas <sup>3</sup>  
robar, cometer adulterio y mutuamente engañarse."

B 14            ἄλλ' οἱ βροτοὶ δοκέουσι γεννᾶσθαι θεοῦς,  
                  τὴν σφετέρην δ' ἐσθήτα ἔχειν φωνήν τε δέμας τε.  
"Pero los mortales creen que los dioses nacen,  
y que tienen sus vestiduras, voz y figura."

B 16            Αἰθίοπές τε <θεοῦς σφετέρους> σιμοὺς μέλανάς τε  
                  Θρηῆκές τε γλαυκοὺς καὶ πυρροὺς <φασὶ πέλεσθαι>  
"Los etíopes dicen que sus dioses son de nariz chata y negros  
y los tracios que son de ojos azules y cabellos rojos."

B 15            ἄλλ' εἰ χεῖρας ἔχον βόες <ἵπποι τ' > ἢ ἠὲ λέοντες  
                  καὶ γράψαι χεῖρεςσι καὶ ἔργα τελεῖν ἄπερ ἄνδρες,  
                  ἵπποι μὲν θ' ἵπποισι, βόες δέ τε βουσὶν ὁμοίως  
                  καὶ <κε> θεῶν ιδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποίουν  
                  τοιαῦθ', οἷόν περ καὶ τοὶ δέμας εἶχον ὁμοίον.  
"Pero si manos tuvieran los bueyes, <caballos> o leones  
y pudieran pintar con sus manos y realizar obras como los hombres,  
los caballos semejantes a caballos, y los bueyes a bueyes  
pintarían de los dioses las imágenes y harían cuerpos  
así, tal como también ellos tienen el cuerpo semejante."

b. La teología constructiva : B 23-26

Resulta sorprendente, pero también sintomático, que este camino no haya  
llevado a Jenófanes al ateísmo o al escepticismo total, sino que todavía se  
encuentra en su pensamiento una teología constructiva, concebida principalmente

---

<sup>3</sup> Otra traducción de B 12, 1, posiblemente más fiel, sería: "[Tanto] cuanto es posible  
proclamaron de los dioses acciones deshonrosas".



como negación de los defectos de los dioses de Homero y Hesíodo. Los fragmentos B 23 al B 26 (sólo 6 versos) presentan afirmaciones acerca de un dios único, cuyas relaciones con los los hombres y con el cosmos y los demás dioses (ya si estos últimos existían o eran ficciones para Jenófanes), plantean el aspecto más complejo y discutido de su pensamiento.

B 23            εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος  
                 οὔτι δέμας θνητοῖσι ὁμοῖος οὐδὲ νόημα.  
"Un dios único entre dioses y hombres el más grande  
ni en cuerpo a los mortales semejante ni en pensamiento."

B 24            οὐλος ὄρα, οὐλος δὲ νοεῖ, οὐλος δέ τ' ἀκούει.  
"Todo [él] ve, todo [él] piensa, todo [él] escucha."

B 26            αἰεὶ δ' ἐν ταύτῳ μῖμνει κινούμενος οὐδέν,  
                 οὐδὲ μετέρχεσθαί μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλη.  
"Siempre en el mismo [lugar] permanece, sin moverse en nada,  
ni que él cambie de lugar es apropiado, de un lado a otro."

B 25            ἄλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει.  
"Sino que, sin trabajo, con la voluntad de su inteligencia todo hace vibrar"

## 5. LA SECUENCIA DE LOS FRAGMENTOS

El orden de los fragmentos, tal como los he citado, podría indicar una tendencia de Jenófanes a construir un saber afirmativo en los distintos ámbitos temáticos, recapitulando el saber que aún pueda sostenerse, después de formular agudas críticas a las concepciones generalmente admitidas. Pero esta suerte de secuencia dialéctica que se repite en los temas éticos, gnoseológicos y se cumple claramente en los fragmentos teológicos (críticas al antropomorfismo y, por otra

parte, afirmaciones sobre la naturaleza divina), se construye a través del orden de lectura que las ediciones modernas asignan a los fragmentos, sin saber en realidad en qué partes de las obras de Jenófanes se encontraban originariamente.

De todos modos creo que es lícito intentar inferir de ellos un pensamiento coherente. No se puede descartar que la presunta relación lógica entre las proposiciones que la tradición manuscrita ha conservado tenga alguna relación con su transmisión, que puede haber guardado una cierta solidaridad temática. Es interesante señalar, en ese sentido, que la secuencia de los fragmentos de Jenófanes, tal como ha sido recopilada por las sucesivas ediciones de Diels y por otras más modernas<sup>4</sup>, sigue en principio la misma secuencia constructiva que Popper propone para el paso del mito a la ciencia :

1 - La serie de fragmentos desde B 1 a B 18 plantean como temas principales, en primer lugar, la crítica a las concepciones admitidas y el cuestionamiento a la fuente autorizada del saber, el mito, en ΕΛΕΓΓΕΙΑΙ (B 1-9) y la teología crítica en ΣΙΛΛΟΙ (B 10 -17). En la secuencia que señalo, B 18, la formulación del llamado principio del progreso del conocimiento sirve de culminación a la etapa preponderantemente crítica y de transición

---

4 La última edición crítica de Teubner (GP) introduce algunos cambios con respecto a DK en el orden y en el número de los fragmentos :

-Translada al final de la serie la mayoría de los testimonios indirectos que DK intercalaba entre los textos originales : B 4, B 13, B 19 y B 20 se transforman en GP 42 - 45. Excluye B 41 de la serie de fragmentos, para incluirlo como testimonio N° 111.

-Convalida e intercala como fragmentos otros textos que DK relegaba a la sección A (Testimonios) o al final de la serie :

Diels	G.P.
B 42	9
B 21a	10
A 14	22
B 39	25
A 12	46

-Introduce un nuevo fragmento : 11

Mantiene, en lo sustancial, los bloques temáticos fundamentales en el mismo orden que DK, con la variante de colocar delante de lo que he llamado "teología constructiva" algunos fragmentos sobre cuestiones físicas (B 27, 30, 39).

hacia el punto siguiente. Desde B 19 a B 22, DK coloca textos misceláneos desde el punto de vista temático. B 19-21 son, por otra parte, testimonios que contienen a lo sumo una palabra rescatable como original. El lugar asignado a B 22 se debe probablemente al orden prioritario que DK usa en general para los textos que aportan datos biográficos.

2 - La secuencia siguiente presenta, en ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ, las teorías construidas sobre las críticas precedentes : la teología constructiva (B 23-26) y las cuestiones físicas (B 27-33).

3 - Como cierre de los fragmentos aparece el reconocimiento de que estas teorías no son más que conjeturas, en los fragmentos acerca del conocimiento humano (B 34-36 y B 38). El resto de los fragmentos citados por DK (B 39-41) aportan palabras aisladas que no alteran la secuencia descrita.

Claro está que Popper ha leído a Jenófanes en la edición de Diels (DK) y ésta ha mantenido y afirmado, en lo sustancial, un ordenamiento influido por las grandes sistematizaciones filosóficas criticistas y racionalistas del siglo XIX. Cuando se lee a Jenófanes en esta secuencia, todo parece concordar con este esquema dialéctico, tan sospechosamente progresista para un presocrático.

Pero la impresión de certeza que producen los fragmentos de la teología constructiva (B 23-26), que sugieren incluso un cierto fervor religioso, introducen un tono discordante en este ordenamiento. Una de las las soluciones clásicas para incluir la doctrina del dios único en el ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ ha sido el panteísmo de Jenófanes, defendido por Zeller, Diels y Guthrie, de distintas formas. Pero estas cuestiones teológicas no le interesan demasiado a Popper, quien, siguiendo su orientación básicamente kantiana, considera prioritarios en el pensamiento de Jenófanes el punto de partida crítico y la conclusión gnoseológica que desemboca en el escepticismo, entendido por Popper como el reconocimiento del carácter conjetural de todo saber.

Este problema se parece al que ha motivado la necesidad de explicar, en la obra de Empédocles, la coexistencia de la especulación física, en el poema *Sobre la Naturaleza*, y de la religiosidad órfica, en las *Purificaciones*. Las contradicciones entre las dos obras se interpretaron, generalmente en un marco científicista<sup>5</sup> semejante al que se manifiesta en la interpretación de Popper, como momentos sucesivos del paso del mito a la ciencia durante el desarrollo del pensamiento del filósofo. Esto produce un esquema "evolutivo" o bien "involutivo", según se considere que Empédocles avanzó hacia la racionalidad o retornó hacia la mística en la última etapa de su vida.

Jaeger intenta, contra estas soluciones esquemáticas, resolver el problema explicando la relación entre teología y filosofía de la naturaleza en Empédocles "como una síntesis del monismo de Jenófanes y los eléatas con un politeísmo que saca las consecuencias de su propio pluralismo físico." (Jaeger 1952, 154). En los *Katharmoi* aparecerían las mismas tensiones que gobiernan la naturaleza cósmica, Amor y Discordia, operando en el interior del alma humana. La tendencia a la síntesis de la coherencia racional con las nociones religiosas explicaría la unidad y la tensión interna de la obra de Empédocles por encima de un esquema dual demasiado rígido. Jaeger postula entonces una combinación final de la especulación física temprana con las ideas religiosas posteriores como la etapa conclusiva de la obra de Empédocles.

En el caso de Jenófanes, en cambio, Jaeger solamente señala los términos fundamentales del problema gnoseológico que he planteado en relación con B 34: el aparente escepticismo de B 34 en contraste con la aparente seguridad de la doctrina del dios único.

"Xenophanes spricht es selbst in anderem Zusammenhang aus, daß die Erkenntnis der Götter und der Welt dem, der sie besitzt, auch wenn er das Wahre sieht, niemals das subjektive Gefühl der unumstößlichen Wahrheit (τὸ σαφές) geben kann, sondern stets Zweifel über diese

---

5 Una recapitulación y replanteo de esta discusión acerca del ordenamiento y composición de la obra de Empédocles se encuentra en *Filosofía y Poesía en el pensar griego* (Disandro 1974, 190-194).

höchsten Fragen gebreitet bleiben muß. Diese resignierte Eiseicht, die gleichwohl weit entfernt ist von den grundsätzlichen "Skepsis" späterer Zeiten 20, muß sich notwendig in dem Augenblick einstellen, wo der Mensch zum Erstenmal mit dem Verstand an diese Dinge Herantritt. Aber Eines steht für Xenophanes außer Frage : der menschliche Geist und der menschliche Gestalt vermögen niemals jenes unendliche, all-lenkende Eine in sich fassen, als welches die Philosophen das Prinzip aller Dinge erkannt haben." (Jaeger 1953, 55-56).

Es decir : existe un escepticismo de Jenófanos, pero sus alcances deben ser precisados en relación con la posición escéptica posterior, según señala Jaeger en una nota al pasaje citado, en la que agrega un indicio importante para el contraste planteado :

"Doch hat augenscheinlich das Wissen um die Unsicherheit seiner Ansichten Xenophanes nicht daran gehindert, sie zu äußern." (Jaeger 1953, cap. III, nota 20).

La teología constructiva se proclama con una seguridad no fácilmente asimilable a la reserva que el filósofo proclama en sus doctrinas sobre el saber conjetural.

Jaeger no se pronuncia de un modo unívoco acerca de los alcances del escepticismo de Jenófanos, pero sugiere precisamente el problema cuya profundización puede aportar, según mi parecer, la solución para la cuestión central del presente trabajo. Pero antes de emprender mi propia argumentación al respecto es necesario revisar, en el resto del presente capítulo, el estado de la cuestión.

## **B. LAS DIFERENTES INTERPRETACIONES**

Los testimonios antiguos y la crítica moderna han orientado esta cuestión de diversas maneras, de las cuales consideraré especialmente las dos direcciones más importantes que se han desarrollado durante el siglo XX.

1 - La interpretación de orientación escéptica, desde las dos versiones tradicionales de Sexto Empírico, que además son fuentes para la conservación del texto de B 34.

La interpretación más rigurosamente escéptica de Sexto atribuye a Jenófanes la opinión de que todo es incomprensible :

καὶ δὴ ἀνεῖλον μὲν αὐτὸ (scil. τὸ κριτήριον ἀληθείας) Ξενοφάνης τε ὁ Κολοώνιος καὶ Ξενιάδης ὁ Κορίνθιος καὶ Ἀνάχαρσις ὁ Σκύθης καὶ Μόνιμος ὁ Κύων. ὦν Ξενοφάνης μὲν κατὰ τινὰς εἰπων πάντα ἀκατάληπτα ἐπὶ ταύτης ἔσθη (ἔστι ν. l.) τῆς φορᾶς, ἐν οἷς γράφειν [B 34]. (Sext. Empir. Adv. math. VII, 49; cf. GP ad fr. 35)

La segunda versión no le atribuye a Jenófanes la abolición de todo criterio y de toda comprensión, sino la sustitución del conocimiento por la opinión como criterio de juicio (cf. Guthrie 1962, 396).

Ξενοφάνης δὲ κατὰ τοὺς ὡς ἑτέρους αὐτὸν ἐξηγουμένους, ὅταν λέγῃ [B 34], φαίνεται μὴ πᾶσαν κατάληψιν ἀναιρεῖν, ἀλλὰ τὴν ἐπιστημονικὴν τε καὶ ἀδιάπτωτον. Adv. Math. 7, 110, (GP, 158).

Estas líneas de interpretación antiguas se prolongan en las lecturas de la filología de tendencia más científica (Willamowitz 1926; DK I, 137) e influyen en los análisis que tienden a considerar a Jenófanes un racionalista (Deichgräber 1938, entre los más destacados; Gigon 1968<sup>6</sup>). En el sentido más general de *escepticismo*, la versión de Popper se inscribe también en esta línea de interpretación.

---

6 Para este replanteo de la discusión sobre la teoría del conocimiento de Jenófanes me atengo al esquema trazado por André Rivier, como punto de partida para mis consideraciones críticas. La inclusión de Gigon entre los partidarios del escepticismo de Jenófanes, según Rivier, requiere, en ese sentido, serias reservas, que formularé a lo largo del capítulo IV (cf. Rivier 1956, 37-38).

Llamaré *interpretaciones escépticas* en general a las que, de acuerdo con el criterio de Popper tomado en el sentido más amplio, consideran que todo conocimiento es conjetural.

2 - La línea de interpretación iniciada por Hermann Fränkel (Fränkel 1925) que se ha continuado en el artículo de André Rivier (Rivier 1956) y en otros estudios modernos que se resumen en el presente capítulo (cap. II B.1.), los cuales tienden, en general, a revalorizar el aspecto positivo del conocimiento sensible y a referir δόκος (B 34, 4) a un nivel metafísico.

Comenzaré por resumir, en el punto 1. siguiente, los trabajos más destacados de esta última línea de interpretación, que llamaré "antiescéptica". Como ya he destacado, las calificaciones de *escéptica* y *antiescéptica* para estas líneas de interpretación valen en un sentido muy general, que deriva del alcance que conceden al saber conjetural, a partir de la interpretación de Popper (cf. n. 2 y n. 3, en la "Introducción".)

En el punto 2. trataré los cuestionamientos más importantes que han surgido después del desarrollo de la interpretación antiescéptica y algunas interpretaciones posteriores, de varias tendencias, hasta la recapitulación de Lesher en su edición anotada (Lesher 1992).

## 1. LA INTERPRETACION ANTIESCEPTICA

### a. FRÄNKEL

Hermann Fränkel ha dedicado a Jenófanes una serie de importantes trabajos (Fränkel 1925, 1930, 1962, 1968), en la línea de interpretación que he llamado la posición antiescéptica. Esta podría resumirse en la siguiente versión de la teoría del conocimiento de Jenófanes, elaborada a partir de B 34, a cuyo texto agrega Fränkel sus interpretaciones e integra probables afirmaciones de Jenófanes que provienen de la tradición indirecta :

"Klar gesehn hat es zwar kein Mensch, noch wird es je einen geben der ein Wissen aus Augenschein hätte hinsichtlich der Götter und (hinsichtlich dessen) was ich über alles und jedes sage; denn wenn es auch noch so glücklich gelingen sollte eine zutreffende Aussage (über übersinnliche Dinge) zu machen, so geschieht es doch ohne ein auf Anschauung gegründetes Wissen; mit Annehmbarkeit [δόκος] aber ist alles (was ich im folgenden vortragen werde) ausgestattet. (Dagegen hat Gott ein unmittelbares anschauliches Wissen von Allem.)" (Fränkel 1962, 382).

Jenófanes fue, según Fränkel, un empirista que acepta como seguro lo percibido por los sentidos (Cf. B 36 "Alle Dinge die sichtbar sich zeigen dem menschlichen Auge"). Para todo lo que excede los alcances del conocimiento sensorial directo, puede aceptarse δόκος (B 34, 4), que Fränkel traduce con *Annehmbarkeit*, una "aceptabilidad" o "plausibilidad, que a lo sumo puede ser verosímil (B 35 "Angenommen sei dies, aussehend als wäre es richtig"), como seguramente serían para Jenófanes sus doctrinas referidas a la trascendencia divina (cf. Fränkel 1962, 382-384). Al afirmar esta última, Jenófanes libera al mundo de toda trascendencia e inaugura la vía para la investigación empírica, al mismo tiempo que ahonda la separación entre lo terrestre y lo absoluto. En Parménides y en Platón lo seguro será, inversamente, el mundo trascendente del ser o de las ideas y lo sensorial quedará desvalorizado (Fränkel 1925, 192; 1968, 348).

En las conclusiones (cap. IV.D.2.) volveré a considerar el contradictorio vínculo que, dentro de su interpretación, Fränkel se ve forzado a establecer entre el carácter empírico de todo conocimiento seguro y la supuesta "base empírica" de su teología.

#### b. RIVIER

El aporte de Fränkel definitivamente aceptado para B 34 es la lección ἴδεν en el v. 1. Avanzando en el mismo sentido, Rivier destaca el valor semántico de ἴδεν, εἰδῶς, οἶδε (B 34, vs. 1,2,4) como 'saber fundado en la totalidad de la experiencia sensible', que no cubre la realidad invisible, θεοὶ y πάντα, objetos, por



lo tanto, de δόκος, la opinión probable, en sentido positivo, es decir, conforme con la realidad (Rivier 1956, 37-61).

Jenófanes habla en B 34 de un saber análogo al adquirido en la práctica de la ιστορίη jónica, que exige la certeza del σαφῶς εἰδέναι a partir de la experiencia recogida por los sentidos. El saber especulativo podrá llegar a ser, en el mejor de los casos, una opinión válida que tiene por objetos los dioses y el universo como totalidad, sobre los cuales es posible τετελεσμένον εἰπεῖν, sin error, pero sin la seguridad que da el haber visto. De acuerdo con este planteo, Rivier interpreta B 34 aproximadamente así<sup>7</sup>: "Y lo exacto ningún hombre lo ha visto ni ninguno lo sabrá (por experiencias de los sentidos) sobre los dioses y cuantas cosas digo acerca de la totalidad. Y si alguien llegara a expresar algo real y consumado, él mismo no tiene visión directa o experiencia de eso real e invisible que su palabra quizás logra nombrar, pues una opinión probable es lo que más se aproxima a la verdad sobre las cosas invisibles".

Esta versión coincide en lo sustancial con la de Fränkel, pero para aclarar el modo de conocimiento que designa δόκος, Rivier recurre al análisis de B 35 : ταῦτα δεδοξᾶσθαι μὲν εἰκότα τοῖς ἔτυμοισι, cuya traducción literal sería "que esto sea admitido como (una afirmación) semejante a lo verdadero". Rivier lo reinterpreta como : "que esta doctrina que expongo sea aceptada como algo conforme con la realidad". El cuerpo doctrinal de un poema que podría haber comenzado con B 34 y concluido con B 35, estaría aludido en este último fragmento por ταῦτα, objeto de δοξαζειν, verbo correspondiente a δόκος en B 34,4. Ambas nociones comportan un alto grado de probabilidad positiva en el conocimiento de lo no perceptible por los sentidos, realidad cognoscible quizás con objetividad pero sin seguridad. εἰκότα equivale a "semejante" o "conforme" con ἔτυμον : "lo verdadero", lo afirmado que coincide con la realidad objetiva, aunque no sea claramente percibido.

---

7 Rivier no traduce en conjunto el fragmento, pero intercala en su discurso versiones e interpretaciones que he procurado reunir en el presente resumen.

La comparación (implícita en εἰκότα) es un agente de conocimiento habitual en el griego arcaico. Se considera que descubre una similitud significativa entre el objeto y algo sensible, que devela y hace comprender : por ejemplo, las comparaciones homéricas que expresan lo invisible (como cuando "semejante a la noche", Apolo se cierce sobre los aqueos en *Íliada* A, 47) o la plástica religiosa, no decorativa sino considerada un esfuerzo por hacer visibles a los dioses, incorporando a la existencia una parte esencial de la realidad. Este modo de pensar paradigmático caracteriza también a las cosmologías y al racionalismo de la ciencia naciente : Hecateo de Mileto declara :

τάδε γράφω, ὥς μοι δοκεῖ ἀληθέα εἶναι· οἱ γάρ Ἑλλήνων λόγοι πολλοὶ τε καὶ γελοῖοι, ὥς ἐμοὶ φαίνονται, εἰσιν. (Fr. 1 Jacoby).

La opinión conforme con la realidad es el modo de acercarse a la verdad en el dominio dudoso del mito.

Entre las posibles objeciones a este planteo, Rivier señala que el verso de Hesíodo "sabemos decir muchas cosas falsas semejantes a la verdad" (ἐτόμοισιν ὁμοῖα) en *Teogonía* 27 no priva a la comparación de su fuerza significativa, porque lo negativo está solamente en ψεύδεα πολλά.

Un testimonio de Ario Dídimo parece haber conservado parte del contexto del fr.34 :

"Pertenece a Jenófanes en primer lugar, una sentencia digna de nota que llegó a los helenos, en la que al mismo tiempo censuraba con burlas la audacia (τόλμα) de los otros y sostenía su propia reserva y piedad (εὐλάβειαν) : que sin duda dios conoce la verdad, y la opinión se extiende sobre todas las cosas" (ὥς ἄρα θεὸς μὲν οἶδε τὴν ἀλήθειαν, δόκος μὲν... B 34,4)<sup>8</sup> (DK 21 A, 24).

---

8 Tanto Fränkel (1962, 382) como Rivier (1956, 53-4) incorporan la sentencia "dios conoce la verdad" a sus interpretaciones de B 34, lo cual implica que la consideran, si no palabras literales de Jenófanes, por lo menos un reflejo fiel de su pensamiento, transmitido por el doxógrafo Ario Dídimo (S.I a.d.C.), cuyos fragmentos, preservados por Estobeo, se encuentran en *Doxographi Graeci* (Diels 1879). Transcribo el texto griego completo en el cap. IV, B.5.

Si sólo dios conoce la verdad, ¿no debiera negarse a δόκος el valor positivo que le asignan Fränkel y Rivier, la posibilidad de ser una opinión conforme con la realidad? Pero la limitación del conocimiento humano se referiría en especial a las cosas divinas y a las invisibles: así lo sugiere el pasaje citado (especialmente con la oposición τόλμα - εὐλάβειαν) y permite conjeturar un pasaje de Varrón citado por Agustín, que alude a B 34 y posiblemente a su contexto perdido:

"De diis, inquit, populi Romani publicis [...], in hoc libro scribam, sed ut Xenophanes Colophonius scribit, quid putem, non quid contendam, ponam. Hominis est haec opinari, dei scire." (August., Civ. Dei, VII, 17)<sup>9</sup>.

Un fragmento de Alcmeón (DK 24 B 1) y uno de Empédocles (DK 31 B 2), plantean también el problema de la seguridad del conocimiento sensorial, sobre la cual Rivier apoya toda su cuidadosa demostración. Ésta parte de un hecho que parece reconocido: ἴδεν en el verso 1 de B 34, (la lección propuesta por Fränkel, ya casi universalmente aceptada) y εἰδῶς, en el v. 2, abarcan todo el campo de la experiencia sensible.

Creo que es menos seguro un segundo punto que Rivier da por establecido: el hecho de que el conocimiento claro y firme esté garantizado por los sentidos. Jenófanes señaló claramente la relatividad e inseguridad del conocimiento sensible, como trataré de demostrar más adelante (cf. cap. IV.A.1. y C.).

Rivier concluye en que nadie, excepto dios, posee un saber exacto acerca de las cosas invisibles, que son objeto de un conocimiento especulativo, δόκος, el cual puede llegar a ser verdadero, pero no es comprobable.

---

9 "Acerca de los dioses públicos del pueblo romano, dice, he de escribir en este libro, pero como Jenófanes el colofonio escribió, pondría lo que yo pienso, no aquello que afirmo. Pues, sobre estas cosas, del hombre es opinar, de dios es saber."

Es indudable que *haec* se refiere a los temas teológicos en este caso. Me ha parecido necesario, por otra parte, interpretar *ponam* como un subjuntivo potencial para salvar la reserva de Varrón con respecto a lo que dirá sobre los dioses públicos. Según Agustín, Varrón, presionado por la autoridad de los antepasados, afirma cosas que él mismo no considera verdaderas, sino establecidas por los hombres y por eso "revoca a duda" todas las opiniones expuestas.

A partir de esta conclusión, que anularía toda contradicción entre los temas empíricos y teológicos, Rivier rechaza el "escepticismo" de Jenófanes, ya en la tesis de los dos momentos sucesivos en su obra, (propuesta por Gigon 1968), ya en la interpretación que asocia este escepticismo con el panteísmo de Jenófanes, para resolver en un 'monismo' la supremacía divina y el carácter inabarcable del mundo físico (según Deichgräber 1938). La *ιστορίη* natural y la especulación teológica no serían incompatibles a través de la larga vida de Jenófanes y B 34 y B 35 las combinan, determinando sus límites.

Por otra parte Fränkel habría exagerado la distancia entre el dios trascendente y el mundo empírico, cuyas relaciones no necesitaban ser aclaradas si se considera que Jenófanes no había roto la unidad de la *physis*, que sostiene todo lo que existe. Los dos planos en los cuales indaga no se oponen : los fenómenos no entran en conflicto con lo invisible porque no son apariencias y el conocimiento no se plantea todavía la distinción entre lo sensible y lo inteligible.

Con la interpretación de Rivier se pueden relacionar : Luther 1958, von Fritz, Kurt 1967, 1557-1559, y Cordo 1989. Resumiré a continuación esta última interpretación.

### c. CORDO

En el contexto de una compleja reinterpretación del problema del origen en el mundo griego formula Luciano A. Cordo en su tesis doctoral, capítulo IV: "APXH in der Vorsokratik (bis einschl. Parmenides)" una interpretación que, con respecto al problema del conocimiento en Jenófanes, parte de las observaciones citadas de Fränkel y Rivier (Cordo 1989, 188-192<sup>10</sup>). Sin discutir en detalle ahora su argumentación, que merece cuidadosa atención en cada instancia, señalaré que, en este punto, difiere especialmente de los autores precedentes en la interpretación de la última sentencia de B 34 : *δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται*.

---

10 No disponía del libro completo de Luciano Cordo durante la elaboración del presente trabajo, sino de copias dactilografiadas de algunos capítulos, que el autor me facilitó antes de la publicación de su tesis, junto con algunas sugerencias e indicaciones que fueron de inmenso valor para mi tema.

"τέτυκται" en B 34, 4, expresaría, como perfecto de τεύχω, no un proceso por el cual δόκος ha sido generado sino "seine unaufhörliche konstituierende Beschaffenheit. dókos ist bezüglich der Ein-Ganz-heit (unitotalité) der vielfaltigen Offenbarung" (Cordo 1989, 191).

"τὸ μὲν οὖν σαφὲς ... περὶ πάντων" se refiere al carácter incognoscible de la totalidad, precisamente porque ella es más que la suma de sus partes y expresa de modo dinámico una relación entre unidad y multiplicidad. "ἐπὶ πᾶσι" cierra cíclicamente el frg. 34 en ritmo ascendente de las partes singulares hacia la "unitotalidad", y muestra que δόκος se relaciona con una propiedad de las cosas. Esto refleja un modo de entender el conocimiento que se remonta a Hesíodo (Th.27) y se prolonga hasta la reinterpretación de δόξα, en Parménides, en sentido positivo, antiescético<sup>11</sup>.

Este planteo implica de alguna manera la totalidad del tema tratado por Cordo, que propone traducir δόκος por "*Anscheinendheit*", neologismo que, por oposición a "*Scheinbarkeit*" (mera apariencia que puede ser engañosa), expresaría:

"diese Beschaffenheit der Dinge und der Entität, die bewirkt, daß jene und diese das zu sein scheinen, was sie zu sein scheinen und vielleicht auch sind, aber ohne uns den endgültigen Beweis dafür zu liefern, daß sie es in den Tat sind." (Cordo 1989, 192).

Por lo menos debe destacarse que esta interpretación lleva a su punto mas alto la valoración de δόκος como conocimiento objetivo y reduce al mínimo en la noción de "apariencialidad de la realidad" -si así pudiera interpretarse "*Anscheinendheit*"- la participación criteriológica de sujeto cognoscente, como lo

---

11 Cordo acepta la interpretación más escéptica de Sexto (Math. VII,49 ss.), basándose en el carácter incognoscible de la totalidad invisible, es decir inexperimentable para el hombre como tal (Cordo 1989, 189). Pero πάντα ἀκατάληπτα significaría en este caso "everything is incomprehensible" (Guthrie 1962, 395), es decir "inasible" en el sentido de "incapaz de conocimiento real" para la filosofía estoica (cf. DGE s.v.) en un sentido que parece bastante distinto del que Cordo intenta recuperar para Jenófanes, en la línea de Rivier. Por otra parte el uso de términos casi técnicos del escepticismo impediría pensar que el pasaje de Sexto rescata palabras literales de Jenófanes, aunque podría quizás reproducir una sentencia original adecuándola y traduciéndola a un contexto muy posterior.

reconoce y defiende el autor (Cordo 1989, 192, nota 221), para subrayar la relación cognoscitiva del hombre con la realidad entendida como "unitotalidad de la compleja manifestación" (cf. Cordo 1989, 191 ss.). No queda claro si el conocimiento sensible posee, en esta lectura, la exactitud que le atribuye Rivier, aunque el carácter omnicomprensivo del "τὸ μὲν οὖν σαφὲς... περὶ πάντων" parecería hacer el conocimiento inalcanzable para el hombre en todo sentido, aun en el sentido físico. De manera análoga, "Anscheinendheit" parece ser una propiedad de las cosas, que abarcaría lo divino y manifestaría la unidad y la pluralidad del mundo en la medida que el hombre la puede conocer. En ese caso, δόκος no sería sólo la especulación sobre lo inalcanzable para los sentidos, sino que tendría que cubrir todo el conocimiento humano.

## 2. CUESTIONAMIENTOS Y NUEVAS INTERPRETACIONES

### a. El problema de los ámbitos del conocimiento

Varios puntos no quedan del todo claros en la línea de interpretación que acabo de exponer. Pero sin entrar por ahora a considerarlos en detalle, sería importante destacar algunos problemas generales en su apoyatura textual. Creo que lo más importante no es tratar de refutar o confirmar las interpretaciones puntuales, sino advertir como algunas de ellas llevan asociadas, junto con observaciones que parecen ser adquisiciones definitivas de la crítica, ideas paralelas que pertenecen a un trasfondo de supuestos aceptados por el intérprete y no siempre examinados críticamente.

El valor abarcador de toda la experiencia sensible para ἰδεῖν, por ejemplo, parece ser aceptado en general, no así su carácter decisivo para la interpretación de B 34 o la idea asociada de que el conocimiento sensible posee claridad y exactitud para Jenófanes en todos los casos.

En ese sentido, las tres interpretaciones que he resumido acerca de B 34, relacionan las expresiones τὸ σαφὲς... ἄμφι θεῶν τε καὶ... περὶ πάντων como una

unidad de sentido : "lo exacto... en torno de los dioses... y acerca de todas las cosas", en frases que presentan diversas alternativas sintácticas. Ya como acusativo adverbial o como objeto directo, la mayoría de los críticos coincide en que τὸ σαφὲς modifica a ἴδεν y a ἔσται εἰδῶς al mismo tiempo, y que por lo tanto los complementos de tema "acerca de los dioses y cuanto yo digo sobre todas las cosas" restringen a ciertos temas el sentido de "lo exacto" que no es cognoscible para el hombre <sup>12</sup>. Pero aun admitiendo que el conocimiento exacto sobre estos temas es inalcanzable, esto no implica, ni nada parece además sugerirlo, que la exactitud sea alcanzable siempre en el dominio de los sentidos.

Justamente en ese sentido han surgido las principales críticas a la línea antiescéptica, acerca de las cuales comenta J. Wiesner en el *Forschungsbericht* aparecido en 1972 en el *Anzeiger für die Altertumwissenschaft*:

"In den folgenden Arbeiten Reaktion auf Fränkel wobei mit Recht stets Ablehnung von dessen Auffassung, daß es um sicheres Wissen bzw. um Vermutung für zwei unterschiedliche Objektbereiche gehe, und dagegen Feststellung, daß Xenophanes relatives Meinen bei allen Objekten gleichermaßen annimmt : " (Wiesner 1972, 11).

Wiesner resume a continuación : Guthrie 1962, Mansfeld 1964, Heitsch 1966, Steinmetz 1966, Timpanaro Cardini 1967 y Heitsch 1968, en lo relativo a la teoría del conocimiento. Discutiré a continuación los puntos más importantes de algunos de estos trabajos.

#### b. GUTHRIE

W. K. C. Guthrie señala, en el capítulo dedicado a Jenófanes en su *History of Greek Philosophy* que B 34 no contiene ninguna indicación de que haya una clase de cosas que son accesibles para el hombre y otras sobre las que sólo puede conjeturar :

---

12 No es relevante para esta observación si se trata de todo lo que Jenófanes dice -es decir el conjunto de sus doctrinas- o se trata de "lo que digo acerca de todas las cosas" -es decir de una doctrina acerca de la totalidad. Al respecto cf. la discusión sobre B 34 1-2 en el cap. IV A. 1-2.

"he explicitly extends the realm of seeming to 'the gods and everything of which I speak' "  
(Guthrie 1962, 397).

El hombre no puede tener conocimiento seguro en general : esto está reservado a dios.

En ese sentido, las observaciones sobre los eclipses (DK A 41) o sobre el "fuego de San Telmo" (DK A 39) indicarían que sugirió que el sentido de la vista puede ser engañoso. A estos testimonios podría agregarse B 38, que plantea la relatividad de las sensaciones del gusto (Guthrie 1962, 401) y las críticas al antropomorfismo, las cuales debieron "lead him to the conclusion that the immediate perceptions of an individual or limited group of human beings were likely to lead to error" (Guthrie 1962, 397 nota 3).

Según Guthrie, la posición de Jenófanes podría ser descripta como moderadamente escéptica, de acuerdo con la segunda de las dos interpretaciones corrientes que menciona Sexto (Adv. math. 7, 110<sup>13</sup>): Jenófanes no anula toda comprensión y todo criterio, sino sustituye el conocimiento por la opinión como criterio de juicio. La posibilidad de error no puede ser evitada, pero es correcto aceptar lo que es probable y defenderlo (Guthrie 1962, 395-396).

El trasfondo del planteo está en la antítesis tradicional entre el saber divino y la ignorancia humana (tesis ya sostenida por Bruno Snell, cf. Snell 1955, cap. 8). La omnisciencia divina, debida a la falta de las limitaciones antropomórficas, sería uno de los temas que Jenófanes introduce en la filosofía, así como la primera confrontación de conocimiento y apariencia, de vasto despliegue posterior. Además, en B 18 se encuentra la primera afirmación de la idea de progreso, no dependiente, "o por lo menos no primariamente", de la revelación divina, que tendrá resonancias en el *Prometeo* de Esquilo, en Sófocles y en los sofistas (concepción opuesta a la "edad de oro" mítica) (Guthrie 1962, 399-400).

---

13 Cf. cap. II, B.



c. MANSFELD

En su tesis *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, Jaap Mansfeld (1964) prosigue con la discusión acerca del conocimiento. El fr. 6 de Parménides y B 34 podrían explicarse en el marco del contraste tradicional entre saber divino y *ὄμεχάνια* humana, aunque en Jenófanes no hay indicios de revelación ni de comunicación entre los dos niveles. Mansfeld disiente al respecto con Fränkel sobre la posibilidad de algún conocimiento seguro para el hombre y con Bruno Snell (Snell 1955, 188) especialmente en la posibilidad de conocer lo divino:

"In welcher Weise aber die von Xenophanes selber explizit gezogene Grenze zwischen götlichen und menschlichen Wissen überschritten werden soll, wird nicht erläutert. Dieser Kluft jedoch scheint schlechterdings unüberbrückbar" (Mansfeld 1964, 8, n.2).

En ese sentido se podría decir que Jenófanes introduce en la filosofía esta oposición y la refuerza. Sin embargo Mansfeld sugiere:

"Man wird Xenophanes aber vielleicht zutrauen dürfen, daß er selber über ein inspiriertes Wissen um seinen neuen Gott verfügte, zu dem er auf dem Wege der unmittelbaren geistigen Erfahrung gekommen wäre. Das Erlebnis des Xenophanes ist nicht das des Dichters, auch nicht das des Sehers, sondern das Erlebnis des *Dichterphilosophen*." (Mansfeld 1964, 11)<sup>14</sup>.

---

14 Mansfeld reconoce que este punto de vista no tiene una apoyatura en los fragmentos. Wiesner comenta al respecto : "kann sich nur darauf berufen, daß Xenophanes "divinatorische und poetische Kommunikationsmethode bekämpft und keine anderen (S.11)." (Wiesner 1972, 12).

Creo que la observación puede ser importante para el problema del origen del saber afirmativo acerca del dios único. "Ein inspiriertes Wissen durch unmittelbare geistige Erfahrung" podría describir quizás el modo de contemplación cósmica que Aristóteles presenta como la culminación del saber teológico de Jenófanes, a partir de "Das Erlebnis der Dichterphilosophen" que Mansfeld propone sin mayores detalles.

Subyace aquí el problema capital de la relación Jenófanes - Parménides, cuyas oscilaciones señalamos en Popper : la relación entre experiencia humana, revelación divina y especulación racional como accesos a la verdad.

Aunque el antropomorfismo y su propia teología caen en la categoría de la suposición, Jenófanes demuestra por la negación de lo opuesto e introduce el germen de la lógica eleática (Mansfeld 1964, 121). Δόκος debe ser entendido en sentido pasivo, en oposición a la percepción activa del dios, y así puede ser considerado antecedente de la separación de apariencia y verdad en Parménides, pero sin la desvalorización del mundo físico y de las sensaciones desde el punto de vista del conocimiento.

#### d. HEITSCH

Ernst Heitsch ha dedicado a Jenófanes varios trabajos (1963, 1966, 1983, 1986) en una perspectiva que se opone a la de Fränkel en dos puntos importantes:

-La significación de visual de οἶδα no sería decisiva para separar los objetos sensoriales de los invisibles. El relativismo escéptico de Jenófanes se extiende sobre ambos dominios como consecuencia de la ausencia de revelación divina .

-Las afirmaciones sobre el dios único son en realidad de carácter negativo y no autorizan el sentido 'positivo' de δόκος : "Annahme, die ganz unsicher ist", que debe compararse con δοκεῖν más que con δέχομαι (Heitsch 1966, 228 ss.).

La traducción y las notas de la edición Tusculum (1983) completan esta interpretación de B 34 :

"Und das Genaue hat nun freilich kein Mensch gesehen, und es wird auch niemanden geben, der es weiß über die Götter und alles, was ich sage." (Heitsch 1983, B 34, 1-2).

El dominio en el cual no hay saber seguro abarca dos ámbitos diferentes :

a) Los dioses, sobre los cuales sus propias afirmaciones son todas de carácter crítico. Jenófanes afirma que ciertas representaciones son falsas y que dios no es representable dentro de categorías humanas (toda su doctrina se funda y consiste en negaciones).

b) "Todo lo que digo", que no representa el dominio de lo invisible, sino todo lo aludido en el contexto perdido, seguramente los temas discutidos desde los milesios, como en los fr.27-33.

No existiría por lo tanto un saber seguro, incluyendo sus propias doctrinas teológicas y físicas : las observaciones sobre fósiles mostrarían que es posible buscar la mejor opinión, pero que no es posible llegar a tener seguridad en ningún ámbito del conocimiento (Heitsch 1983, 174-177).

Heitsch cita al respecto los siguientes textos :

-Anaxágoras DK 59 B 21 a : ὅψις τῶν ἀδήλων τὰ φαινόμενα .

"Das Unbekannte hat sein Bild allein in dem, was in Erscheinung tritt."

-Alcmeón (DK 24 B 1) : para los humanos sólo es posible τεκμαίρεσθαι = "aufgrund von Anzeichen Vermutungen äussern" (Heitsch 1983, 178).

En B 34, 3-4 se da la causa de lo que se afirma tan categóricamente en B 34, 1-2 :

"Denn wenn es ihm auch im höchsten Grade gelingen sollte, Wirkliches auszusprechen, selbst weiß er es gleichwohl nicht. Für alles gibt es aber Vermutung" (Heitsch 1983, B 34, 3-4).

Lo que τὸ σαφές es en el conocimiento, esto es τετελεσμένον en el dominio del decir. Decir lo que realmente es, lo que ha sido consumado, podría ocurrir casualmente, pero el hombre no puede saber que lo dice. οἶδε, en B 34, 4, lleva como objeto B 34, 3; no repite el sentido del mismo verbo en los dos primeros versos (Heitsch 1983, 181-182).

Lo característico de δόκος, la opinión, es que puede ser correcta, pero es insegura. Es precisamente lo que se puede alcanzar por medio de los τεκμήρια. En Parménides, en cambio, el dominio de la verdad es alcanzable por la lógica, de modo absoluto, mientras que en el dominio de lo empírico δόξα expresa opiniones sobre el mundo físico, plausibles, pero no confiables, como en Jenófanes.

e. LESHER

La edición de James H. Lesher en la serie *Phoenix Presocratics* (Lesher 1992) contiene excelentes síntesis y comentarios científicos, a pesar de no ser una edición crítica<sup>15</sup>. En el grupo de fragmentos "On Human Understanding" (Lesher 1992, 149-186) se reseñan las principales líneas de interpretación en el comentario de B 34, que resumo sumariamente en sus argumentos y nombres más significativos. Lesher reconoce algunos matices que omito en las interpretaciones de los diferentes críticos, así como omito las citas y referencias, para anotar sólo los puntos más destacados de la argumentación.

1) Jenófanes como escéptico

Soción, Cicerón, Ps. Plutarco, Hipólito y Sexto Empírico, en determinados pasajes, entendieron a Jenófanes como un escéptico, con matices que no en todos los casos presentan esta interpretación como forzosa.

Los escépticos han adoptado generalmente la indiferencia y la suspensión del juicio. Jenófanes, sin embargo, no fue indiferente en absoluto en sus opiniones con respecto a la naturaleza divina y a los problemas éticos, y B 34 no niega el conocimiento de modo tan general (Lesher 1992, 161).

2) Jenófanes como empirista

La percepción sensorial proporciona un conocimiento aceptable para Jenófanes, pero la interpretación iniciada por Hermann Fränkel y continuada con diversos matices entre 1945 y 1974 por W. K. C. Guthrie, André Rivier, Bruno Snell, Mario Untersteiner y Kurt von Fritz, exagera el valor de las experiencias sensoriales y no considera los casos en los que Jenófanes las presenta como relativas o engañosas (Lesher 1992, 162-3).

---

15 Sólo se hecha de menos, en ese sentido, que ni siquiera mencione la edición teubneriana (GP) de Gentili - Prato, aparecida en 1979.

### 3) Jenófanes como racionalista

Solo Aristocles y Aecio (A 49) en la antigüedad atribuirían a Jenófanes una confianza preponderante en la razón. En la actualidad Olof Gigon supone que bajo la influencia del pitagorismo Jenófanes consideraba conjeturales las teorías cosmológicas, en tanto su teología sería una verdad cierta por su confianza en la razón apodíctica (Gigon 1968, cf. Deichgräber 1938 y Finkelberg 1990).

B 34 se referiría a las teorías físicas y a la religión tradicional, para lo cual θεῶν en B 34, 2 debe ser entendido como "los dioses antropomórficos" o "their gods = the gods of conventional belief". Esta última interpretación es extremadamente dificultosa : Jenófanes habla de dioses en plural, con un sentido especialmente piadoso en B 1 y, dejando de lado el tardío MXG<sup>16</sup> Leshner opina que:

"it is, I think, imposible to find evidence of a deductivist approach within the statements of Xenophanes himself; on the contrary, in his theological pronouncements, Xenophanes is all assertion and no proof" (Leshner 1992, 163).

Según Leshner, para ser un racionalista, Jenófanes no muestra suficiente desprecio sistemático por la información que proviene de los sentidos, ni su teología presenta una estructura claramente deductiva como para adscribirle el carácter de una verdad apodíctica. La capacidad lógica de Jenófanes se despliega más bien para demostrar la superioridad de su sabiduría con respecto a los atletas (B 2) y los conectivos γάρ...τοῦνεκεν, que usa allí, están ausentes en los fragmentos teológicos (Leshner 1992, 163-4)

---

16 El segundo capítulo del tratado pseudoaristotélico *De Meliso, Xenophane, Gorgia* constituye una de las principales fuentes tardías acerca de los tres filósofos, pero en general, a pesar de las opiniones favorables de Reinhardt y Gigon, se lo considera poco fiel con respecto a Jenófanes. Sería un importante testimonio del carácter apodíctico de las demostraciones de Jenófanes en teología, pero Leshner se limita a señalar al respecto, la ausencia de esta característica en los fragmentos de Jenófanes y el carácter tardío de MXG como fuente (Leshner 1992, 163). La aparición de unatesis sobre el valor histórico del capítulo sobre Jenófanes en MXG (Wiesner 1976) y de una nueva edición comentada (Cassin 1980) agregan importantes datos a una discusión que, en el presente trabajo, he preferido dejar de lado para atenerme en primera instancia, a los fragmentos originales y a otros testimonios menos cuestionados.

#### 4) Jenófanes como falibilista

Los resultados del conocimiento nunca darían la seguridad de la verdad definitiva, que está reservada a la divinidad. Jenófanes habría llegado a esta conclusión por su experiencia concreta como investigador (Zeller), por la confrontación con el superior saber divino (Steinmetz), por influencia del contraste tradicional entre sabiduría divina e ignorancia humana (Guthrie, KRS).

También Diels, Dodds, Jaeger y Popper han formulado consideraciones a favor de este punto de vista. Leshner considera la interpretación falibilista más probable que la escéptica, que la empirista y que la racionalista, pero de todos modos opina que la lectura falibilista no se apoya claramente en la argumentación que Jenófanes presenta.

B 34 dice que, en el caso de decir la verdad, el hombre no sabría, pero el fragmento no hace ninguna sugestión de falibilismo como "a pesar de todo podría estar equivocado" o "aun podría no estar infaliblemente correcto". La anticipación de su propia teoría que encuentra Popper en B 34 se apoya en interpretaciones dudosas : τετελεσμένον como 'the final truth', δόκος como 'web of guesses', δεδοξάσθω (B 35) como 'we conjecture. En los textos no hay, sin embargo, ninguna sugestión de perpetua posibilidad de error o falibilidad.

No es sorprendente, opina Leshner, que las otras interpretaciones hayan intentado aclarar más profundamente el argumento de Jenófanes : "in order to identify the single condition or set of conditions which may explain why one would not know even if he were to speak the truth." (Leshner 1992, 165).

#### 5) Jenófanes como filósofo criticista

El "problema crítico", es decir la separación entre las cosas como son en sí mismas y el conocimiento humano, habría sido reconocido por Jenófanes en el lenguaje, como medio capaz de expresar o falsear la verdad, según la distinción hesiódica (Theog. 27), a la cual Jenófanes añade la inseguridad expresada en B 34: no hay conocimiento confiable incluso cuando se dice la verdad (Untersteiner 1956, CCXIV ss.; Heitsch 1966, 222 ss.).

Sin embargo, según Lesher, sería sólo parcial la correspondencia entre las "cosas falsas que parecen verdades" en Hesíodo (Theog. 27) y las *verdades* en las que Jenófanes piensa en B 35, "which ought to be believed since they are 'like the realities'". Por otra parte, una distinción de tipo kantiano, como la que encuentra Lumpe, entre las cosas como aparecen (πεφάνασιν en B 36) y la correspondencia con la realidad misma (τοῖς ἐτύμοισι en B 35), requiere para φαίνεσθαι un sentido subjetivo y para ἐτύμος un significado supra-fenómico, difícilmente imaginables antes de Descartes y Locke (Lesher 1992, 165).

#### 6) Jenófanes como "Natural Epistemologist"

No sería el velo de la apariencia o la intermediación del lenguaje lo que separa al mundo externo del conocimiento, sino más bien la distancia entre las condiciones que en la naturaleza causalmente determinan las creencias humanas (acerca de las sensaciones o los dioses, por ejemplo) y los estados naturales que tornan esas creencias verdaderas o falsas.

Lesher se inclina por una interpretación 'naturalista', en la línea propuesta por Heitsch : las naturales limitaciones de la experiencia humana sólo permiten conocer partes del mundo y los mortales no pueden saber, sino sólo conjeturar cuándo dicen la verdad, por medio de inferencias inconfirmables (cf. Heitsch 1992, 169). Contrariamente a la interpretación racionalista (espec. Barnes 1979, I, 138-147), parece que en B 34 Jenófanes se queja más bien de que nuestros conocimientos están demasiado determinados por circunstancias externas en vez de que estén causalmente aislados de ellas (Lesher 1992, 166-168).

El testimonio de los sentidos sería necesario para tener un conocimiento seguro en algunos casos, pero no siempre sería suficiente y el conocimiento seguro ni siquiera sería posible "acerca de los dioses y lo que digo sobre todas las cosas", temas que escapan a la experiencia directa por el hecho de ser generalizaciones y por lo tanto no son accesibles como τὸ σαφές. Acerca de lo que escapa a la experiencia directa sólo es posible conjeturar (Lesher 1992, 169).

## C. RECAPITULACION Y CONCLUSIONES SOBRE LOS APORTES DE LA CRITICA

En este capítulo se han expuesto algunas opiniones relevantes en el ámbito de la crítica filológica, para encarar, desde un ángulo muy diferente al punto de vista de Popper, una discusión sumamente intrincada.

La complejidad de la discusión se muestra claramente en la sección inmediatamente precedente, por medio de la sinopsis en la que Lesher intenta agrupar las principales interpretaciones de Jenófanes siguiendo categorías gnoseológicas modernas. Este intento ha provocado reservas del mismo Lesher para la inclusión de algunos intérpretes bajo una u otra de las posiciones filosóficas atribuidas a Jenófanes. Es sin duda muy difícil lograr una clasificación rigurosa por medio de criterios anacrónicos, pero, de todos modos, resulta importante examinar hasta qué punto es posible considerar las ideas de un pensador arcaico como punto de partida para el desarrollo de tendencias filosóficas posteriores. En ese esfuerzo crítico, la falta de contexto de los fragmentos y su consiguiente ambigüedad dan lugar a variadas interpretaciones particulares, motivadas muchas veces por el propósito, explícito o implícito, de incluir todo lo precedente en el propio sistema de ideas, propósito que tan bien ejemplifican Aristóteles y Popper con sus respectivas reducciones conceptuales.

Es fácil criticar puntualmente esta pretensión en nombre de la fidelidad a los originales griegos, tratados a veces con poco respeto por el contexto de su época. Pero es imposible desconocer que esta tarea aparentemente histórica suele ser el comienzo de la discusión generadora de nuevas ideas y que el intento de reducción es ineludible, si no se quiere permanecer sólo en el campo de las reconstrucciones históricas y se intenta por lo menos lo que Popper llama "aproximación" a la verdad (cf. cap. I, B.4.b.).

Como advierte Giovanni Reale, después de varias páginas de reseña de opiniones contrapuestas (Zeller - Mondolfo 1967, 157) se trata de un problema abierto y extremadamente complejo, porque implica cuestiones decisivas para la interpretación general de Jenófanes : panteísmo-teísmo; monismo - dualismo;



finito- - infinito; significado y status epistemológico de la física, etc. Por esa razón, parece imposible formular conclusiones definitivas con los elementos que surgen de estos análisis filológicos, como ya lo indica la enumeración de interpretaciones en la sección precedente.

De todos modos es posible resumir los principales aportes a los problemas planteados y formular algunas opciones decisivas. Reservaré para el capítulo siguiente mi hipótesis y la propuesta de una solución tentativa para el problema del conocimiento.

Seguiré el orden de las palabras en B 34 para recapitular los puntos fundamentales :

καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὐ τις ἀνὴρ ἴδεν οὐδέ τις ἔσται  
εἰδῶς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων.  
εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπὼν  
αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε, δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.      B 34

Parece indudable, en primer lugar, que el conocimiento exacto (τὸ σαφὲς) acerca de los dioses (ἀμφὶ θεῶν), en B 34, 2, es inalcanzable para el hombre.

Περὶ πάντων se refiere a un segundo tema sobre el cual también la exactitud es inalcanzable.

Aun si esta expresión se refiere a la totalidad como tal, al universo, equiparable a los dioses por el hecho de ser ambos objetos inabarcables por los sentidos, esto no implica necesariamente que los sentidos proporcionen siempre un conocimiento exacto.

Si en cambio se lee ἅσσα λέγω περὶ πάντων como una referencia a todo lo que Jenófanes dice en el contexto perdido del fragmento o a los variados temas que su obra trata<sup>17</sup>, con más razón es posible pensar en la relatividad del conocimiento empírico, que, además, se plantea claramente en B 18.

---

17 Cf. la discusión sobre B 34 1-2 en el cap. IV A. 1-2.

Τετελεσμένον εἰπών (B 34, 3) indica que la realidad es formulable por el lenguaje, por lo menos en alguna medida importante (τὸ μάλιστα) y en alguna ocasión (τύχοι) sobre la cual no es posible tener certeza.

Si οὐκ οἶδε (B 34, 4) significa "no conoce por experiencia", tiene como objeto la realidad trascendente a los sentidos y entonces τετελεσμένον puede referirse a los temas que no alcanzan τὸ σαφές, respecto de los cuales δόκος ofrece un acceso especulativo adecuado a su naturaleza. No hay escepticismo entonces, sino reconocimiento de los límites humanos en la zona superior de la realidad, que el hombre puede conocer de una manera no basada en la experiencia sensorial.

Si, en cambio, todo el verso 3 es el objeto de οἶδε, el sentido visual del verbo no es suficiente para atenuar el escepticismo de la negación : "no sabe que casualmente ha alcanzado a decir lo real". Δόκος cubriría entonces todos los ámbitos del conocimiento humano : la experiencia sensible acerca de todas las cosas, los dioses e incluso el conocimiento de la verdad de las propias afirmaciones. Si todo saber es conjetura hasta este extremo, se está en presencia de un escepticismo fuerte.

Sin embargo es necesario reconocer que este escepticismo, tal como lo propone Popper, no puede aceptarse sin examinar críticamente B 34 y el resto de los fragmentos conservados de Jenófanes.

Está claro por lo menos, que éste no sería un "relativista" en sentido sofístico, ya que sus afirmaciones distinguen por lo menos ciertos grados de aproximación a la verdad. Este punto apoyaría la interpretación de Popper.

Sin embargo, no parece cuestionable en otro texto (B 8), el hecho de que, cuando Jenófanes dice : εἴπερ ἐγὼ περὶ τῶνδ' οἶδα λέγειν ἐτόμως, "si es que sobre estas cosas yo sé hablar con verdad" (B 8, 4), esté seguro que le es posible atestiguar fielmente sobre su propia vida (cf. cap. III, B.; cap. IV, A.1. y B.1.). Si bien no es este saber autobiográfico el nivel de conocimiento que más claramente podría desautorizar la interpretación de Popper, ya que no implica una generalización científica, de todos modos, creo que dentro de su propia teoría del conocimiento, Popper en realidad cuestionaría no sólo la seguridad epistemológica de un dato que proviene de la tradición, como la fecha de nacimiento, sino

cuestionaría incluso la autoridad de lo que es conocido por la misma experiencia sensible de cada sujeto. No parece que Jenófanes dudara de modo sistemático hasta este extremo, por lo menos con respecto a ciertos conocimientos provenientes de la propia experiencia. Volveré sobre este punto en el capítulo IV, C., donde intentaré ordenar todos los niveles de conocimiento que se presentan en la obra conservada de Jenófanes.

Para la presente etapa de la discusión, acerca del conocimiento conjetural en Jenófanes, resulta más importante advertir que las críticas a los dioses y a la ética tradicionales pueden autorizar a pensar que Jenófanes creía estar en condiciones de señalar con nitidez por lo menos algunas opiniones falsas en diferentes ámbitos teóricos, y que lo hacía con una ironía y un énfasis que parecen muy ajenos a la humilde conciencia de las propias limitaciones que le atribuye Popper.

El problema principal será replanteado entonces, en el próximo capítulo, a partir de la necesidad de armonizar las solemnes formulaciones positivas acerca de la divinidad (B 23-26), con la negación de la revelación divina (B 18) y con las afirmaciones de B 34 sobre el carácter aparentemente conjetural de todo conocimiento. El verso 2 de B 18, que señala la posibilidad de mejorar el conocimiento, y además la gradación de palabras que indican la aproximación a la verdad, que examinaré más adelante (cap. IV, B.), indican un sentido ascendente en la búsqueda del saber y permitirán, junto con la determinación del grado de seguridad del saber teológico, delimitar los alcances del escepticismo de Jenófanes.

En B 34, los plurales ἀμφὶ θεῶν, πάντα (v.2) y ἐπὶ πᾶσι (v.4) parecen indicar la totalidad de los objetos de conocimiento humano como una multiplicidad, sin que esto invalide la presunción de una concepción unificadora de la totalidad considerada desde el punto de vista del dios único : éste conoce como una integridad (οὐλος B. 24) la verdad (ἀληθείων DK 21 A 24, testimonio indirecto, cf. cap. IV B.5.), en tanto que el saber humano sobre lo divino sería conjetural. Pero la existencia de esta verdad suprahumana, conocida por el dios único, presenta aspectos muy diferentes de la verdad como mero principio regulativo que postula Popper.

Creo que, en este punto, sería necesario distinguir en la teología afirmativa de Jenófanes dos niveles de pensamiento : la especulación racional, por una parte, y, por otra, una serie de intuiciones, imágenes y recursos que provienen del saber tradicional de la cultura griega, a partir del cual el pensador construyó sus especulaciones, basándose en las premisas que le proporcionaba el lenguaje de su época. Aun en el nivel de las refutaciones, que parece tan riguroso cuando los fragmentos se ordenan según las secuencias lógicas que postulan los editores modernos, aparecen supuestos cuya evidencia no será tan clara para los filósofos posteriores como lo era para Jenófanes. A pesar de las duras críticas a los dioses tradicionales y a otros aspectos de las concepciones comunes para los griegos contemporáneos de Jenófanes, muchos aspectos de esas concepciones admitidas como evidentes seguirían operando inevitablemente en ámbitos no cuestionados o en zonas de lo que Jenófanes consideraba simplemente real y no le resultaba por lo tanto cuestionable. Un ejemplo de la presencia de estas premisas cognoscitivas podría ser la idea de la perfección divina, que sería entonces el supuesto que otorga a sus formulaciones teológicas ese carácter solemne y absoluto que no parece vinculado de ninguna manera a la conciencia de un saber meramente conjetural. Se estaría entonces en presencia de una zona no cuestionada del trasfondo mítico: la existencia misma de lo divino y su perfección o superioridad.

Los partidarios del escepticismo de Jenófanes tratan de entender el tono categórico de la teología afirmativa de diversas maneras.

Por ejemplo, desde un punto de vista 'subjetivista', la aparente seguridad de estos textos se puede justificar por medio de la psicología del conocimiento. En ese sentido, Popper explica la fuerza de convicción de la teología porque ésta se le presentó a Jenófanes "como solución del mayor de todos los problemas, el problema del mundo" (Popper 1984, 146). De todos modos Popper anota inmediatamente:

" Nadie que sepa algo sobre psicología del conocimiento puede dudar de que esta nueva perspectiva de su creador debe aparecer como un descubrimiento. Aunque dijo, clara y sinceramente que su teoría no era más que una conjetura. Esto era un triunfo autocrítico sin igual, un triunfo de su honradez intelectual y de su modestia.

Jenófanes generalizó esta autocrítica de un modo sumamente característico en él: tenía claro que lo que había encontrado sobre su propia teoría (que a pesar de su intuitiva fuerza de convicción no era más que una conjetura) debía valer para todas las teorías humanas: todo no es más que conjetura. Me parece descubrir que no fue demasiado fácil para él ver que su teoría era mera conjetura." (Popper 1984, 146).

En una línea muy diversa de interpretación, que reclama la importancia del contexto mítico, Mansfeld dice que "er selber über ein inspiriertes Wissen um seinen neuen Gott verfügte, zu dem er auf dem Wege der unmittelbaren geistigen Erfahrung gekommen Wäre". Jenófanes disponía de "una experiencia espiritual inmediata", cuya naturaleza no se aclara sino como "das Erlebnis des Dichterphilosophen." (Mansfeld 1964, 11).

Las divergencias en este punto conducen a concluir, nuevamente, que de las diferentes lecturas de los fragmentos sobre el conocimiento, en el marco de la tradición filológica, surgen variados elementos para la discusión y crítica, pero no la posibilidad de resolver inequívocamente si todo saber era efectivamente conjetural para Jenófanes.

Una claridad mayor con respecto a este problema se podrá alcanzar estudiando en detalle las posibilidades de establecer una coherencia entre los fragmentos sobre el conocimiento y la deducción de los atributos divinos. Algunos rasgos de la semántica griega que juegan un papel fundamental en la "argumentación" de Jenófanes plantearán, en esta perspectiva, dificultades fundamentales para la interpretación de Popper.

## **CAPITULO III**

### **ORIGEN Y CERTEZA DEL SABER ACERCA DE LO DIVINO**

#### **A. LA FUENTE Y EL GRADO DE CERTEZA DEL SABER ACERCA DE LO DIVINO**

##### **1. ENCUADRE DEL PROBLEMA**

En la confrontación del Jenófanes falibilista que presenta Popper con las diversas reconstrucciones filológicas, se ha presentado una parte importante de los textos griegos originales que no parece haber sido considerada un saber conjetural por su autor : los fragmentos acerca de lo divino. El tono categórico de estos fragmentos teológicos, sin embargo, no interesa principalmente como una cuestión estilística o un dato para ordenar la secuencia de composición de los fragmentos, sino como un indicio sobre el origen y el grado de certeza que el mismo Jenófanes atribuía a su saber acerca de la deidad.

La primera parte de este trabajo, que concluye con el presente capítulo III, se propone aclarar si la interpretación falibilista, que Popper ha desarrollado acerca de Jenófanes, concuerda con los fragmentos originales. Un punto decisivo para este fin será determinar si las doctrinas acerca del dios único eran realmente consideradas conjeturas por Jenófanes, como tiene que suponerlo Popper para poder encontrar un sorprendente antecesor entre los presocráticos, o este saber teológico tiene para Jenófanes algún otro tipo de certeza.

El grado de seguridad del saber acerca del dios único proporcionará, a su vez, un indicio acerca de su origen, ya que la contrastación empírica en el campo teológico parece haber sido evitada o incluso haber sido considerada por Jenófanes un modo inadecuado para entender lo divino<sup>54</sup>. Al respecto será necesario reconsiderar la relación de lo divino con el mundo y con el hombre, que aparece de diversas maneras en los fragmentos y testimonios. Por una parte Jenófanes habla del dios único, pero también de dioses. Por otra parte, las explicaciones naturales de fenómenos considerados manifestaciones divinas son entendidas por la crítica, en general, como una desmitologización, así como la negación del antropomorfismo. También el vínculo del dios único con el cielo, del cual me ocuparé en el capítulo V, obliga a considerar los límites entre lo empírico y visible en relación con lo racional y lo invisible. Todo parece indicar que Jenófanes pretendió alcanzar una concepción de lo divino que, en este sentido, se aparta de las ideas corrientes en el mundo griego arcaico, el cual, en general, creía ver manifestaciones divinas en la naturaleza y consideraba que los hombres y los dioses tenían aspecto y cualidades semejantes. A través de toda la poesía y filosofía griegas se encuentran reflexiones sobre los límites que al mismo tiempo vinculaban y separaban la naturaleza humana y la divina<sup>55</sup>. Esta ambivalencia de la relación proximidad-distancia entre dioses y hombres encuentra diversas modulaciones en la cultura griega, entre las cuales la concepción de Jenófanes tiende, sin duda, a profundizar la distancia entre lo divino y lo humano.

Preguntarse qué grado de certeza tienen y de dónde provienen las ideas acerca del εἷς θεός, que Jenófanes afirma con tanto énfasis, plantea además el difícil problema de saber qué sentido tendría esta pregunta para el mismo Jenófanes. Sin embargo, dentro de su obra conservada existen indicios para orientar al respecto.

---

54 Cf. al respecto la posición contraria en: Fränkel 1925 (que discuto en cap. IV, D. 2.), 192 y en: Reiche 1971.

55 Guthrie plantea esta relación contrapuesta como "A central problem" de la religión griega (Guthrie 1950, 113-116).

Las fuentes de conocimiento religioso corrientemente admitidas en la época arcaica son rechazadas por Jenófanes de modo más o menos explícito :

a. La negación de la revelación divina que indica B 18 apartaría conscientemente a Jenófanes de la principal tradición griega anterior y posterior, que generalmente deriva el saber humano acerca de lo divino a partir de una fuente divina. Sin embargo no es posible establecer a partir de esta negación si Jenófanes hubiera aceptado que su teología constructiva era un conocimiento conjetural, sino solamente que no parece probable que la atribuyera a la inspiración ni a ninguna revelación.

b. La explicación natural del arco iris (B 32) o del fuego de San Telmo (A 39) anula explícitamente el valor tradicional de algunos fenómenos de la naturaleza como manifestaciones divinas<sup>56</sup>. No hay testimonios de que Jenófanes considerara alguna otra forma de teofanía.

c. La negación de la adivinación que le atribuye Cicerón (A 52) y la posible explicación naturalista de los sueños (A 51) concuerdan con los dos puntos anteriores en cuanto a la actitud negativa de Jenófanes con respecto a la posibilidad de acceso a manifestaciones que, a partir de los dioses mismos, descendían o se comunican a los hombres.

Los otros dos ámbitos de crítica que siguen también niegan otra posibilidad: que los hombres puedan, por sus propios medios, ascender hasta el conocimiento de lo divino :

d. La crítica de los dioses tradicionales forjados por los poetas (B 11-12) muestra que tampoco era para Jenófanes un acceso válido para el conocimiento de lo divino la extrapolación de cualidades humanas que ofrecía el mito, como lo indican B 14-16.

---

56 Harald Reiche sostiene que esta desmitologización de las fuerzas naturales no significa negarles carácter divino, sino por el contrario, afirmar que lo que normalmente se cree que son dioses antropomorfos, son en realidad fuerzas naturales, pero también divinas. Jenófanes propondría un conocimiento de dioses (reales y empíricos) extrapolado a partir de datos empíricos que explican lo divino como procesos físicos des-antropomorfizados, los cuales presentan precisas simetrías temporales. Esta concepción se opone por contrariedad a los dioses mitológicos, que se incorporan, entendidos como fuerzas empíricas, a la concepción de la totalidad de Jenófanes, consistente con la teología natural de sus predecesores (Reiche 1971, 92-93)



e. Las probables críticas a Pitágoras (B 7) y a Epiménides (A 1) muestran que las opiniones de contemporáneos expertos en teología podían ser consideradas de escaso valor por Jenófanes.

En sus conclusiones acerca de los fragmentos teológicos de Jenófanes, J. H. Lesher reseña las diferentes fuentes posibles del conocimiento de lo divino, y afirma que Jenófanes invariablemente las rechaza, tal como lo muestra también la sinopsis anterior (cf. Lesher 1992, 117-118). Agrupo los fragmentos y testimonios que muestran la invalidez de las fuentes del saber acerca de lo divino de manera diferente a Lesher, que alega la inmovilidad del dios único en B 26 como la razón fundamental del rechazo que Jenófanes hace de la revelación o inspiración a los hombres a partir de lo divino. Es cierto, en ese sentido, que un dios inmóvil no se trasladaría de un lado a otro para manifestarse a los hombres como los dioses tradicionales. Pero si a pesar de su inmovilidad el dios puede mover o hacer vibrar todo, de acuerdo con B 25, la inmovilidad no sería un problema fundamental para concebir alguna forma de manifestación de lo divino, no en instancias particulares, como una aparición o transfiguración, sino probablemente a través de la totalidad del cielo o del cosmos que él mueve.

Como la relación de lo divino con el hombre no aparece de manera directa en Jenófanes ni es posible reconocer ninguna de las fuentes de conocimiento teológico enumeradas, se hace necesario buscar el origen de la concepción de Jenófanes en la relación cosmos - dios, cuyos testimonios más importantes son B 25 y Aristóteles *Met.* 986 b (= A 30).

La relación entre la contemplación del cielo íntegro y la idea de unidad divina que plantea Aristóteles en A 30 se refiere a la unidad del cosmos y a la unidad divina como totalidades y, dejando de lado la cuestión acerca de si es una afirmación panteísta, por lo menos es posible afirmar que esta relación entre el mundo visible como totalidad y la idea de la unidad divina es muy diferente a las manifestaciones divinas individuales del mito y la religión tradicionales. Jenófanes afirma la unidad divina a partir de la integridad del cosmos, frente al epos arcaico, donde casi todos los aspectos particulares del mundo y de la interioridad humana están habitados por innumerables presencias divinas, a veces en pugna entre sí.

La unidad del cosmos tiene una relación con la unidad divina, que debe definirse probablemente en un punto ubicado entre entre las dos posiciones extremas atribuidas a Jenófanes : si dios y mundo se identifican, Jenófanes fue el primer panteísta griego (cf. Guthrie 1962, 382); si se separan totalmente, el dios único estaba concebido como trascendente (cf. Fränkel 1962, 371-384). Dedicaré el capítulo V a este testimonio, que plantea el problema del límite entre la base empírica y el proceso racional o intuitivo que se encuentran en el origen del saber de Jenófanes acerca de lo divino.

Leshner, por su parte, niega que Jenófanes exponga una fundamentación empírica (contra Reiche 1971) o una fundamentación racional para el saber teológico (contra Barnes 1979 84-94), aunque reconoce que el concepto del dios único no antropomórfico representa una importante novedad histórica. Sin embargo, no reconoce fuentes ni rasgos claramente racionales para el "teísmo" de Jenófanes, cuyo logro filosófico más importante sería "to provide an exhaustive critique of claims to religious *knowledge*" (Leshner 1992, 117). Jenófanes no presenta, según Leshner, ninguna fundamentación racional acerca de la existencia y perfección del dios, sino afirmaciones dogmáticas acerca de los atributos divinos, ninguna de las cuales se usa para establecer deductivamente la otra. Discutiré esta posición en mis "Consideraciones Finales" (cap. VI, B.).

La sinopsis de Leshner deja poco claro el origen del saber acerca de lo divino y es, así considerada, un punto de partida adecuado para la interpretación escéptica. Esta circunstancia, sin embargo, acentúa la dificultad para explicar porqué Jenófanes afirma en un tono aparentemente tan seguro los atributos de su dios si realmente era en ese sentido tan escéptico como la mayoría de los críticos lo entiende.

De modo que es posible afirmar que los fragmentos y testimonios no permiten configurar con facilidad un todo coherente ni mucho menos un saber sistemático con respecto al origen y certeza del saber de Jenófanes acerca de lo divino.

## 2. UN INDICIO : LA DEDUCCION DE LOS ATRIBUTOS DIVINOS

En el contexto de esta discusión, cuyas referencias eruditas he tratado en el capítulo precedente, los mismos fragmentos teológicos proporcionan un indicio orientador para percibir hasta dónde puede haber llegado el escepticismo de Jenófanes en el tema de la existencia y atributos de su único dios. En B 26 se dice acerca de él :

αἰεὶ δ' ἐν ταύτῳ μῖμνει κινούμενος οὐδέν,  
οὐδὲ μετέρχεσθαί μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλη.      B 26

"Siempre en el mismo lugar permanece, sin moverse en nada,  
ni que él cambie de lugar es apropiado, de un lado a otro"

En el segundo verso, la frase οὐδὲ ... ἐπιπρέπει "non decet", "no es apropiado, conveniente, acorde con su naturaleza" (its' not fitting traduce Popper), utiliza una forma de argumentar característica del mundo griego arcaico, que denotaría claramente, según creo, cómo pensaba Jenófanes que era razonable exponer los atributos de su dios, a partir de una idea de perfección que, tal como se presenta en la obra y en los testimonios, no parece haber sido establecida explícitamente.

La interpretación de Werner Jaeger sobre este término está orientada en esta dirección : la verdadera fuente de la teología de Jenófanes está en un sentimiento de veneración ante la sublimidad de lo divino, que lo lleva a negar las insuficiencias de la religión tradicional y lo conduce a una figura teológica única. El motivo religioso que lo impulsa se expresa con especial claridad en la afirmación de que no es digno del dios cambiar de lugar. La palabra ἐπιπρέπει revela el criterio en que se basa su crítica entera del antropomorfismo : las fragilidades humanas son incompatibles con la naturaleza esencial del dios.

"Mit dem Begriff des **Angemessen**en, der hier zum erstenmal in griechischer Überlieferung auftaucht, wird eine der entscheidenden Saiten griechischen Wesens angeschlagen, und er hat eine unabsehbare Bedeutung für die Folgezeit gehabt." (Jaeger 1953, 63)

Este concepto tendría su origen en el sentido de los griegos por la armonía, que Jenófanes usa para determinar qué es congruente con la naturaleza divina<sup>57</sup>. Será necesario determinar qué función cumple este recurso en el contexto de las argumentaciones de Jenófanes.

## **B. LA ARGUMENTACION**

### **1. LA CONSTRUCCION DE TEORIAS**

¿ Cómo construye Jenófanes la secuencia de proposiciones<sup>58</sup> que le permite saber qué atributos son congruentes con la naturaleza divina ? ¿ Es posible hablar de una argumentación en su teología o en sus otras teorías ?

Con respecto a la construcción de sus teorías en general, podría decirse que la observación empírica, la secuencia lógica y las figuras simbólicas o las comparaciones representan tres procedimientos distintos que pueden ser reconocidos en la obra de Jenófanes, sin que el recurso a alguna de estas fuentes de conocimiento llegue a tener una importancia decisiva como para considerar a Jenófanes un empirista, un racionalista o simplemente un pensador que recurrió, después de criticarla, a la expresión simbólico mítica sin mayor coherencia o conciencia.

La observación y las hipótesis intentan acrecentar los conocimientos de un modo semejante al que Popper llama método científico, y Jenófanes parece haber usado de ambos recursos en la parte constructiva de sus teorías físicas y teológicas, con diversos resultados.

---

57 Cf. Jaeger 1953, 63, nota 49 : " cf. Max Pohlenz , Göttinger Gel. Nachr. 1933, S. 53 FF.". Jaeger señala a continuación, rápidamente, la influencia de esta idea en Eurípides, Platón, los estoicos, Varrón, Cicerón y San Agustín, hasta la aparición del término θεοπρεπές en la patrología griega.

58 Con respecto a la secuencia de los fragmentos cf. cap. III, B.4. d.

La hipótesis de que la tierra debió de estar cubierta por el mar, a partir de la observación de fósiles (Hippol. Ref. I 14 [A 33, 5]), por ejemplo, frente a las teorías sobre la renovación diaria del sol y su trayectoria rectilínea (Hippol. Ref. I 14 [A 33, 3]), muestran una desigual manera de elaborar los datos empíricos observados. Las historias de la ciencia registran la primera como una brillante anticipación de teorías actuales y suelen considerar la segunda y algunas de sus otras teorías físicas increíblemente grotescas.

Por una parte, la secuencia lógica de las críticas a los dioses tradicionales, a las cuales se integran agudas observaciones antropológicas y a una *reductio ad absurdum*, muestran una tendencia crítica aparentemente asimilable al método científico de Popper. Pero esta tendencia crítica no llega, por otra parte, a cuestionar la misma existencia ni la perfección de lo divino, sino que conduce a Jenófanes a construir la imagen de un dios que carezca de los defectos que critica en los dioses tradicionales.

Otro recurso, no discursivo, para la construcción de la imagen de lo divino en Jenófanes, lo sugiere Aristóteles cuando dice que para formular su idea de unidad, Jenófanes "no aclaró nada, ni parece haber alcanzado ni una ni otra naturaleza de estas [causas], sino que, dirigiendo su mirada hacia la totalidad del cielo, dice que lo uno es el dios." (Aristóteles, Met. A, 986b). Creo que el elemento intuitivo que señala Aristóteles en la síntesis final del pensamiento teológico de Jenófanes indica un recurso de tipo poético para elaborar o recomponer una imagen de lo divino que implica el retorno a ciertas concepciones acuñadas en el lenguaje, lo cual, en griego, implica casi inevitablemente una suerte de retorno al mito (cf. cap. V).

En el contexto de estos tres recursos que Jenófanes usa para construir sus teorías, la atribución de la inmovilidad a la divinidad por medio del οὐδὲ ... επιπέπει se encuentra, sin duda, entre las secuencias deductivas. Creo que en este último caso, Jenófanes intenta una deducción que debió parecerle completamente lógica, aunque esta argumentación usa de recursos que la aproximan a la *petitio principii* o a la enfática expresión de una certeza subjetiva. Pero esta deducción revela, ante todo, que por alguna razón que no siente

necesidad de aclarar, Jenófanes ya se consideraba en situación de afirmar que lo divino existe y de determinar si algunos atributos corresponden o no a este nivel de la realidad.

Si bien esta descripción tiende a buscar en los fragmentos teológicos la primitiva secuencia racional de un discurso filosófico, parece inevitable reconocer que esta racionalidad tiene varios momentos limítrofes: la evidencia como punto de partida, el cuestionamiento como modo de contrastación, quizás la conjetura más allá del saber racionalmente seguro. Trataré de demostrar en la parte final de este trabajo que la idea del dios único representa un eje que permite reconocer estos límites entre la secuencia racional y los supuestos que el pensador considera evidencias.

La existencia incuestionable de lo divino es el límite donde se inicia este itinerario, que llega hasta la idea del dios único en otro momento liminar. Sin duda Jenófanes sintió que esta idea era la culminación de sus búsquedas intelectuales, a las que B 18 caracteriza de un modo que aún cabe en el esquema de Popper:

οὐ τοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖς ὑπέδειξαν  
ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον

"No ciertamente desde el principio todas las cosas los dioses a los mortales  
[revelaron,  
sino que con el tiempo buscando encuentran mejor."

No dice que los mortales descubran todo lo que los dioses no revelan, sino que, "buscando con el tiempo descubren mejor". Se describe nítidamente el contraste entre lo que podría llamarse el optimismo o la ingenuidad de quienes confían en la revelación divina y la ardua búsqueda del pensador que persigue una aproximación a la verdad.

En cambio B 8 alude a preocupaciones que se enmarcan más claramente dentro de un itinerario vital :

ἤδη δ' ἑπτὰ τ' ἔασι καὶ ἐξήκοντ' ἐνιαυτοί

βληστρίζοντες ἐμὴν φροντίδ' ὄν' Ἑλλάδα γῆν·  
ἐκ γενετῆς δέ τ' ἦσαν εἴκοσι πέντε τε πρὸς τοῖς,  
εἴπερ ἐγὼ περὶ τῶνδ' οἶδα λέγειν ἐτύμως

B 8

"Ya siete son, y sesenta los años  
que arrastran mi preocupación por la tierra griega.  
Desde mi nacimiento entonces eran veinticinco antes de éstos,  
si es que yo acerca de estas cosas sé hablar con verdad."

En el v. 2 βληστρίζοντες ἐμὴν φροντίδ' describe vívidamente una búsqueda prolongada y empeñosa, acerca de la cual el poeta se pregunta "si yo acerca de esto sé hablar con verdad" (λέγειν ἐτύμως, v. 4).

Aun en este nivel del relato biográfico difieren las interpretaciones : la mayoría de los críticos opina que la pregunta es retórica y que certifica que, por lo menos en algún orden, Jenófanes creía tener seguridad cognoscitiva.

J. H. Leshner, en cambio, destaca la inseguridad de la pregunta para sugerir que el escepticismo de Jenófanes en esta etapa de su vida : "was the usual 'retail' sort rather than the 'wholesale' or 'philosophical scepticism' often found in fragment 34" (Leshner 1992, 71). Pero aun cuando Jenófanes dudara de su memoria para contar exactamente sus años, ésto no significaría, como el mismo Leshner lo reconoce, un cuestionamiento radical de la capacidad humana para conocer la realidad a través de la experiencia. Por el contrario, si algo destacan estos versos autobiográficos es el fervor incansable del hombre que ha buscado en la experiencia un estímulo para el pensamiento.

¿En qué orden de búsqueda hubiese colocado Jenófanes al dios único?

¿Hubiese podido distinguirlo de sus preocupaciones vitales como un objeto teórico conjetural, un "*Denkmonstrum*", como lo llama Feyerabend<sup>59</sup>?

Εἷς θεός es un nombre abstracto frente al abigarrado mundo divino de Hesíodo, pero parece una recurrencia al mito frente al ὄν parmenídeo.

---

59 Según este planteo, Jenófanes estaría en el origen de las pretensiones de racionalidad universal que conducen al "totalitarismo de las palabras vacías", uno de cuyos representantes contemporáneos sería Popper (Feyerabend 1986, 223).

Para responder la pregunta anterior se debiera situar al dios único en el complejo itinerario del pensamiento griego que comienza en Homero y llega hasta la teología aristotélica y sus derivaciones. Pero como obviamente este vasto contexto escapa a las posibilidades de este trabajo, intentaré contestar la pregunta acerca del origen de este saber teológico por medio de lo que podría llamarse una evidencia semántica interna de los fragmentos.

La desconcertante sorpresa que representa la aparición de la teología constructiva en la serie de fragmentos de Jenófanes debiera prevenir acerca del curioso tono moderno que parece tan fácil encontrar en los textos que critican las ideas tradicionales.

## 2. EL PRIMER DATO SEGURO : EXISTE LO DIVINO

El uso de la frase οὐδὲ ... επιπρέπει, en B 26, 2, como argumento válido para afirmar un atributo divino, es el indicio más claro del modo en que Jenófanes concebía la existencia del dios único, cuya necesidad le parecía tan evidente, que no se ocupó de argumentar sino para demostrar cuáles debían ser sus atributos.

Claro está que no se sabe si la obra perdida hacía alguna consideración al respecto, pero el modo de argumentar que se conserva indica que no consideró para nada la posibilidad de no existencia de lo divino. En la argumentación de B 26 actuaría un principio de "conveniencia" o "concordancia" que Jenófanes usa para exponer algo evidente, una vez establecida la unidad suprema del dios y la ridiculez de asemejarlo a los hombres.

Al respecto dice Ernst Heitsch :

"Daß es Götter gibt, bleibt für Xenophanes unbestritten. Das ist im Rahmen griechischer Anschauungen auch keine Frage des Glaubens, sondern allenfalls der Vernunft. Götter leugnen, hieße die Augen schließen vor der Realität..." (Heitsch 1983, 151).

El hecho de que el pasaje citado se refiera a la existencia no problemática de dioses junto al único dios supremo de Jenófanes, de modo semejante a la



tradición griega respecto de la soberanía de Zeus, más bien refuerza el apoyo que la opinión de Heitsch otorga a la existencia no cuestionada de lo divino en general. De modo análogo, esta ausencia de cualquier demostración o argumento para probar la existencia del dios único es aludida también por J. H. Leshner, para afirmar que la nueva concepción religiosa de Jenófanes no era de carácter realmente filosófico, porque aceptaba simplemente como real la existencia divina:

"In this regard Xenophanes would only be typical of the thinking of his own era, even among the most original Ionian cosmologists; prior of the emergence of an overtly atheistic position a century later, philosophers could be expected to argue about which *theoi* there really were, or what ought most properly to be called *theios*, but not about whether *theoi* existed, or whether there was a *theos*." (Leshner 1992, 115).

Si lo divino forma parte de los supuestos incuestionados por Jenófanes, es posible entonces recuperar para la argumentación de B 26 el contexto griego más o menos tradicional acerca de los dioses, en contraste con el cual Jenófanes destaca algunas notas particulares de su pensamiento, sin llegar a cuestionar la necesidad de la existencia divina, pero reclamando una precisión racional que le parecía implícita en la idea misma de dios : la perfección divina. Jenófanes parte más bien de la crítica a los dioses tradicionales y los purifica racionalmente, a partir de una intuición originaria acerca de lo divino. Esta intuición sobre la naturaleza divina, que está en el origen de su construcción teológica como un dato de la realidad y como una premisa lógica, culminará en la imagen del dios único, inmutable, omnipotente e inabarcable para la mente humana.

### 3. LA CERTEZA DE LO QUE DIOS NO ES : LA CRITICA AL ANTROPOMORFISMO

#### a. La segura falsedad del antropomorfismo

No sólo la existencia de lo divino, sino también la negación crítica del antropomorfismo serían para Jenófanes datos no conjeturales, según señala Kirk:

"No sugirió, sin embargo, que no se podía estar seguro de que una creencia era errónea, y su crítica destructiva de los dioses homéricos, a pesar de basarse en una patente subjetividad, podía ser aceptada como verdadera." (KR 257).

Se ha cuestionado, en este sentido, que la serie de críticas teológicas realmente intente reducir al absurdo el antropomorfismo. Pero puede afirmarse que las críticas no se quedan en meras comprobaciones fácticas, como "distintos pueblos imaginan a sus dioses semejantes a sus propios caracteres". El experimento imaginario que propone B 15 ("Si los bueyes tuvieran manos...") ya muestra claramente el deseo de refutar estas construcciones humanas. Pero es la serie de los seis versos que presentan al εἰς θεός (B 23-26) la prueba de que Jenófanes deseaba refutar el antropomorfismo para elaborar otra imagen de lo divino, que no sólo no cuestiona su existencia, sino que se construyó sobre la necesaria coherencia con todo lo que implicaba para él la idea de θεός.

¿Era un saber conjetural para Jenófanes la irónica negación del antropomorfismo que propuso por medio de los ataques contra la inmoralidad y el aspecto humano de los dioses en B 10-12 y en B 14-16? Reducir al absurdo estas concepciones parece indicar que contaba por lo menos con la seguridad de que los dioses no podían ser así como los mostraba la religión tradicional.

b. La falsedad conjetural en el falibilismo

La falsedad del antropomorfismo plantea una diferencia importante con las teorías falibilistas. Popper considera que no podría probarse definitivamente que una teoría es falsa, porque la base empírica, aun en el caso de los enunciados de contenido elemental, es decir, los referidos a comprobaciones experimentales de bajo nivel, podrían ser reformulados o revalorizados por una nueva instancia científica. De esta manera, aun las teorías cuya falsedad parece comprobada, son de falsedad conjetural. Este planteo se desarrolla en especial en *The Logic of Scientific Discovery* (Popper 1958, 1ra. ed. 1934)

Popper plantea su rechazo a la teoría de la inducción, ya esbozado en el primer trabajo que he citado (Popper 1949). No pretende ignorar el hecho obvio de que las teorías se generan muchas veces a partir de la generalización de

enunciados particulares, pero remite a la psicología el estudio de esta génesis del conocimiento, que no tiene nada que ver con el proceso de legitimación lógica de una teoría una vez enunciada. Una hipótesis sólo puede contrastarse *empíricamente* una vez formulada -a la lógica del conocimiento no le incumbe cómo por un método deductivo : la aplicación empírica de las consecuencias que se derivan de la teoría. La contrastación de enunciados como criterio de demarcación entre ciencias empíricas y metafísica parte del rechazo de la noción de fuentes autorizadas del conocimiento, que aun los positivistas modernos encuentran en los enunciados elementales o atómicos, reducibles a juicios de percepción, que dependen de la inducción (Popper 1958, cap. I, 3.)

No habría para Popper, por el contrario, ni fuentes seguras ni proposiciones absolutamente verdaderas en el conocimiento científico, sino contrastaciones de enunciados falsables. Como es previsible, si no hay nada definitivamente seguro, tampoco puede haber nada definitivamente falso para Popper. Únicamente es posible decir que una teoría está falsada si se han aceptado enunciados básicos que la contradigan, es decir, si se cumplen de modo repetible, enunciados que la teoría prohíbe, de tal modo que produzcan un consenso científico sobre su confiabilidad (Popper 1958, cap. IV, 22.). La falsación se acepta si se corrobora una hipótesis empírica de bajo nivel que contradiga los enunciados básicos de la teoría : esta es una hipótesis falsadora, que ha de ser empírica, y por lo tanto, falsable. Esto significa que debe encontrarse en cierta relación lógica con los enunciados básicos posibles que no impida *a priori* ser ella misma falsada.

Si no se han de aceptar dogmáticamente los enunciados, el intento de justificarlos lógicamente por otros enunciados lleva al retorno infinito y sólo queda la opción de confiar en la experiencia sensorial inmediata para justificar el conocimiento por medio del lenguaje. Pero según Popper, a esta dificultad llamada el trilema de Fries, no puede escaparse por el psicologismo, es decir creer que los enunciados hablan de nuestras experiencias. Toda descripción emplea símbolos universales que suponen una teoría y los universales no pueden ser reducidos a clases de experiencia, porque toda sensación se da una sola vez (Popper 1958, cap. V, 25.-26.).

Popper admite que sólo la observación proporciona conocimiento acerca de los hechos, (Popper 1958, cap. V, 27.), pero la justificación lógica de la verdad del conocimiento científico no se basa en evidencias sensoriales, sino en la contrastación de enunciados básicos por medio de sus consecuencias lógicas. Los enunciados básicos son entonces también relativos, porque su aceptación depende de una decisión que no proviene de una necesidad lógica, sino de un cierto dogmatismo. Pero este es metodológicamente inocuo, porque no significa desconocer la posibilidad de someter estos enunciados a contrastación cuando se lo desee. Esta falsabilidad esencial del conocimiento científico plantea la posibilidad siempre abierta de recuperar una teoría considerada errónea, si el o los enunciados básicos que la falsaron resultan falsados a su vez por una nueva contrastación (Popper 1958, cap. V, 30.). De este modo, no sólo la verdad, sino también la falsedad son falibles para Popper. Todo saber, aun el negativo, es conjetural.

Jenófanes usó un procedimiento semejante a la falsación, al confrontar el saber teológico tradicional -que sería una teoría falsable para Popper- con sus consecuencias lógicas. Pero este procedimiento destaca con mayor nitidez, según espero probar en lo que resta del capítulo y en el siguiente, el carácter incuestionable o evidente que atribuía a la existencia y la perfección divinas. Esto último no parece asimilable a las enfáticas críticas al antropomorfismo. Estos enunciados no eran falsables para Jenófanes en el sentido de los enunciados básicos de Popper, que, además, son de carácter empírico. Pero, de todos modos creo que se puede probar que el saber acerca de los dioses no dependía para Jenófanes de ninguna base empírica, sino de postulados que para Popper tendrían que ser considerados "esencialistas"<sup>60</sup>, es decir, primitivos semánticos incuestionables.

La comprobación de que los dioses tradicionales han sido configurados extrapolando cualidades humanas es empírica (B 11, B 16), pero la suposición de que los animales harían lo mismo (B 15) reduce este recurso al absurdo. Será necesario saber, entonces, si esta *reductio ad absurdum* vale para toda abstracción

---

60 Cf. cap. I, B. 2. g.

a partir de la experiencia en el ámbito teológico. Esta pregunta podrá contestarse aclarando si los recursos constructivos de la teología afirmativa se apoyan también en alguna base empírica o son recursos de otra naturaleza.

La posibilidad de confrontar las teorías de Popper con las de Jenófanes proviene no sólo de la pretensión de encontrar entre los presocráticos un asombroso antecesor, sino también del carácter no definidamente metafísico que presenta esta teología arcaica. Los dioses homéricos son, sin duda, inmortales y pueden ser invisibles, pero no es posible afirmar que sean incorpóreos. Las limitaciones corpóreas que Jenófanes niega en B 23-26, para hacer a su dios omnisciente, plantean como problema saber si en realidad el dios único era corpóreo o incorpóreo (cf. cap. V, B.3.). Esta situación limítrofe crea toda una serie de posibilidades de lectura y por supuesto, de malentendidos, alguno de los cuales estas páginas pretenden aclarar.

#### 4. LA ATRIBUCION DE LO QUE DIOS DEBE SER

Es posible afirmar, entonces, que las críticas al antropomorfismo dan seguridad racional sobre lo que los dioses no son y proporcionan entonces un saber no conjetural que anula las consecuencias absurdas de extrapolar la experiencia humana. Se abre entonces la posibilidad de deducir, también racionalmente, características positivas de lo divino.

##### a. La conjetura y el saber teológico constructivo

¿Sería este nivel afirmativo del saber teológico considerado conjetura por el mismo Jenófanes, como lo suponen Popper y Kirk ?

La opinión de Kirk sobre el carácter seguro de lo que los dioses no son, es aceptada en general por la crítica, así como es aceptado un segundo punto importante (sobre el cual disiento):

"The constructive description of the one god must ultimately have come within the scope of 189 [B34]: it was the antithesis of the mistaken Homeric concept, but, though it might be "like the truth", in the words of 190 [B35], it could no be taken as absolutely certain. Even Xenophanes' special position as one who has given much attention to the subject could not ensure that." (KR 180).

Certeza en la crítica negativa y conciencia del carácter conjetural de las afirmaciones corresponderían bastante bien, si se acepta esta interpretación, al falibilismo de Popper (excepto en la certeza del error).

En una situación semejante: " Parménides, when he came to propose dogmatic views wich could be no corroborated from human experience, gave them the form of a divine revelation." (KR 180). En este caso, el problema es justamente saber si esta forma fue una concesión estilística a la retórica de los proemios o revela una convicción de Parménides acerca de qué contexto incluía el ejercicio de la lógica, cuyo punto de partida no podría desvincularse de una fuente divina. La intuición de un origen absoluto del pensar en el εἶναι, debió parecerle a Parménides una revelación divina. Sin embargo, a partir del desarrollo de esta idea por medio de la lógica deductiva finalmente caducan todos los nombres divinos y especialmente el εἰς θεός de Jenófanes. La semejanza del dios único con el εἶναι parmenídeo motivó o estimuló por contraste quizás, el hecho de que en ningún lugar de su poema Parménides atribuya al εἶναι categoría divina, ni lo proponga como dios o como cosmos, como si quisiera evitar el camino que llevó a Jenófanes de nuevo hacia el mito.

Con respecto a Jenófanes, en cambio :

"No hay indicación alguna [...] de que pretendiera algo semejante a una revelación; la cita 191 [B18] sugiere que la ardua investigación recibe su recompensa y es probable que él mismo, al igual que Heráclito, se diera cuenta que se encontraba en un estado especial de conocimiento por esa razón." (Kirk-Raven 1969, 256).

Parménides resolvió el problema gnoseológico desvalorizando lo sensible, relacionado con δόξα, una opinión que siempre será inferior al ejercicio riguroso de la razón, vinculado por una revelación con la fuente divina del conocimiento.

conocimiento seguro acerca de la deidad única. Este punto resulta fundamental para apoyar mi hipótesis.

"Seine eigene Lehre<sup>62</sup> steht nun auf der Stufe des mythischen Meinens, der Wahrscheinlichkeit der Dichtung, die Hesiod hatte überwinden wollen. Es ist undenkbar, daß X. von vornherein das reiche Erfahrungsmaterial, das er in Naturgedicht gestaltet hat, als bloße Wahrscheinlichkeit und Vermutung, als Mythos wie denjenigen Homers auffaßte. Es wurde ihm hinterher zum Mythos, als er lernte, daß Wahrheit nur das Wissen der Gottheit und über der Gottheit sei." (Gigon 1968, 181. El subrayado es mío).

El comienzo y el fin del párrafo citado podrían parecer contradictorios si se los toma por separado, porque si bien Gigon no se ocupa en detalle del origen de la teología constructiva<sup>63</sup>, concuerda con Zeller y Untersteiner en el punto que me interesa demostrar: Jenófanes no consideraba conjetural su saber acerca del dios único<sup>64</sup>.

---

62 En el poema *Sobre la naturaleza* en este caso, según Gigon.

63 La traducción española induce a error sobre este punto en dos pasajes importantes :

1. " Es wurde ihm hinterher zum Mythos, als er lernte, daß Wahrheit nur das Wissen der Gottheit und über der Gottheit sei." (Gigon 1968, 181)

La frase, que pertenece al párrafo que acabo de citar, está traducida así : "Fue después cuando llegó al mito al aprender que la verdad es únicamente el conocimiento de la divinidad y sobre la divinidad." (Gigon 1971, 202). El traductor confundió el sujeto.

Creo que debiera traducirse de esta manera : "Este [el poema *Acerca de la Naturaleza*] se transformó en mito para él, cuando comprendió que verdad es solamente el conocimiento de la deidad y sobre la deidad".

2. "Das Alles, wovon er redet, sind eben auch die Götter, sofern es Gaia, Pontos, Helios oder Iris sind." (Gigon 1968, 178)

Mi traducción es : " El todo, del cual el habla [en B 34], son también los dioses, en tanto que dioses son Gea, Pontos, Helios o Iris". Es decir que el todo incluye a los dioses que Jenófanes desmitifica para dar explicaciones naturalistas, lo cual permite pensar que el dios único o los que pudieran ser verdaderos dioses no están incluidos en este "todo".

El traductor dice, incomprensiblemente : "El "todo" al que se refiere son también los dioses, por cuanto se trata también de Gaia, Pontos, Helios o Iris." (Gigon 1971, 198).

En la conclusión del capítulo IV destacaré la importancia de que Jenófanes incluya sus propias doctrinas acerca de los dioses en este "todo", sobre el cual no hay sino conocimiento conjetural.

64 Cf. en la discusión que siguió al primero de los *Entretiens Hardt*, por una parte la posición de Bruno Snell, quien contrasta el saber homérico a partir de las Musas con el problemático saber adquirido por el hombre en B 34 y B 18. Gigon, por otra parte, considera que B 18 no habla del saber acerca de lo divino, "sondern viel nüchterner, wenn man so will, von der allmählichen Werden der

b. La conjetura y el saber acerca de la naturaleza

De acuerdo con las interpretaciones citadas, existen indicios de que la relación saber-conjetura-certeza podría repartirse de una manera distinta a las esbozadas por los críticos partidarios del escepticismo de Jenófanes, ya que la conjetura de B 34 se podría referir a las cuestiones naturales.

Creo que se puede demostrar que Jenófanes no aceptó todos los datos sensibles como evidencias empíricas, sino que cuestionó algunos de ellos.

B. 36 alude a la vista como agente de conocimiento :

ὅππόσα δὴ θνητοῖσι πεφήνασιν εἰσοράασθαι "cuantas cosas a los mortales se muestran para ser vistas", implicaría que existen otras cosas que no cumplen esta condición, probablemente lo invisible por naturaleza, como señalan Fränkel y Rivier. Pero esto no asegura que todo lo perceptible sea seguro, como suponen estos filólogos (Fränkel 1962; Rivier 1956).

B 38 plantea la relatividad de las sensaciones gustativas :

εἰ μὴ χλορὸν ἔφυσε θεὸς μέλι, πολλὸν ἔφασκον

γλύσσονα σῦκα πέλεσται

"Si no hubiese hecho dios la amarilla miel, dirían que mucho más dulces son los higos".

A estos testimonios podrían agregarse las observaciones sobre los eclipses (DK A 41) o sobre el "fuego de San Telmo" (DK A 39), que indicarían que sugirió que el sentido de la vista puede ser engañoso.

En el campo de las observaciones astronómicas, podría tener un sentido semejante, si el testimonio de Hipólito (Refutatio, I, 14,3 - DK A 33 (3)) transmite fielmente la opinión de Jenófanes, la afirmación de que la tierra no está rodeada por aire ni por el cielo; es decir, que el cielo, que se creía una semiesfera sólida que rodea y contiene la tierra, es una ilusión visual.

---

menschliche Kultur durch die Heuremata." Verdenius considera que B 18 indicaría un acercamiento gradual incluso a lo divino. Gigon sostiene que B 34 se refiere a la posición del hombre en el cosmos, en tanto que B 18 se refiere al desarrollo de la cultura, pero parece admitir que, según B 34, el hombre no podría alcanzar un verdadero saber sobre el todo y en relación con los dioses. Snell concluye: "Ich glaube, dass dadurch die prinzipielle Kluft nicht überbrückt wird" (Gigon 1954, 160-162).



Por otra parte habría que considerar sus ideas sobre los cuerpos celestes (cf. KR 1957, textos N° 178-182) considerados concentraciones de partículas ígneas o nubes en ignición, teoría que explicaría también "lo que llaman Iris", según B 32:

ἦν τ' Ἴριν καλέουσι, νέφος καὶ τοῦτο πέφυκε,  
πορφύρεον καὶ φοινίκεον καὶ χλωρὸν ιδέσθαι.            B 32

"Lo que llaman Iris, nube también esto es por naturaleza,  
púrpura , roja y verde a la vista"

Estas teorías han surgido probablemente de la impugnación de la opinión popular que consideraba dioses a los fenómenos celestes, aparentemente en favor de una suerte de empirismo ingenuo que se afirma en la observación directa. Aunque en ésta no siempre fue Jenófanes muy cuidadoso, como por ejemplo en la opinión que el sol avanza indefinidamente hacia el poniente (Cf. KR 1957, 175).

Estos puntos de vista parecen también una reacción simplificadora contra el dogmatismo de los jonios, más que una prueba de confianza en la fidelidad de los sentidos. La unificación de fenómenos meteorológicos y astronómicos que se presenta en las teorías de Jenófanes parece apoyarse en los datos sensoriales tanto como parece alejarse de ellos para encontrar extrañas consecuencias que surgen de sus explicaciones, como por ejemplo, la pluralidad de los soles (Aetius II, 24, 9) y su renovación diaria. Estas teorías obligan a reinterpretar en varios niveles algunas afirmaciones aparentemente muy simples, como lo ejemplifica un reciente artículo de Ernst Heitsch a propósito de B 31 :

ἡέλιός θ' ὑπεριέμενος γαίαν τ' ἐπιθάλλων  
"el sol elevándose y calentando la tierra".

La sencillez de estas palabras podría sin embargo referirse a la teoría de la formación y destrucción diaria del sol, el cual, además, cumpliría una trayectoria rectilínea, en contra de lo que testimonian los sentidos (cf. Heitsch 1986, 431-4).

De modo que los datos sensibles no son fuente segura de conocimiento en todos los casos para Jenófanes<sup>65</sup>. Las críticas al antropomorfismo, entendidas en esta línea, indicarían también que pensaba que los seres humanos suelen equivocarse al teorizar sobre los datos empíricos.

Resulta sorprendente que a propósito de este punto tan importante, la no confiabilidad de los datos sensibles, Popper no cite a Jenófanes entre los antecesores griegos que plantearon el carácter relativo del conocimiento sensible (cf. Cap.I, B. 2. f.), ya que esto se plantea claramente en B 38 y en los testimonios citados<sup>66</sup>.

c. Hipótesis: un saber conjetural acerca de la naturaleza y un conocimiento seguro acerca de lo divino

Jenófanes sería el primero que, como Popper destaca en el paralelismo con su propia teoría, se afirma en la crítica y declara que aun los resultados de ella son conjeturales. Popper, aproximándose al escepticismo clásico, considera que la conjetura cubría la totalidad del saber para Jenófanes.

En la que he llamado "interpretación antiescéptica" (cap. II, B.1.), se tiende

---

65 De acuerdo con la conclusión de Guthrie 1962, 397-398.

66 Pero además encontramos en Jenófanes otros temas afines que Popper no menciona, a pesar de que podrían apoyar su interpretación. Por ejemplo, la negación de una revelación por parte de los dioses : B 18 contiene, posiblemente por primera vez de modo explícito, una negación de la revelación divina como fuente de saber y una valoración del esfuerzo humano para el progreso del conocimiento:

οὐ τοι ἄπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖς ὑπέδειξαν  
ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον (B 18)

"No ciertamente desde el principio todas las cosas los dioses a los mortales revelaron, sino que con el tiempo buscando encuentran mejor"

Resaltando las ya proverbiales limitaciones del conocimiento humano, Jenófanes desarrolla una idea antidogmática que guarda indudable relación con la concepción del conocimiento en B 34. Popper no cita a Jenófanes en este punto, a pesar de la importancia que podría tener para apoyar su tesis falibilista. Citar la desconfianza en los sentidos de Parménides y Platón (Cf. Cap.I, B. 2. f.) es, en cambio, reiterar una de las fuentes del "pesimismo" que, según Popper, coexiste en ambos con las nociones "optimistas" de autoridad u origen divino del intelecto. Parménides asoció autoridad con revelación divina y Platón atribuyó origen divino a la **anamnesis**, mientras ambos reconocían en la razón el criterio de verdad. Desde la noción hesiódica de inspiración, hasta los modernos empiristas tendríamos una continuidad en la búsqueda de fuentes autorizadas de conocimiento, que Popper condenará porque estas no existen. Si bien algunos de los pensadores incluidos en esa apreciación de Popper cuestionaron la autoridad de los sentidos, la prioridad de Jenófanes en la negación explícita de las fuentes divinas del conocimiento en el mundo griego, que Popper no destaca en especial, terminaría de completar la reconstrucción de Jenófanes como falibilista (Cf. Cap. I B.2. OBSERVACIONES II).

a considerar que lo empírico es seguro y que lo conjetural se refiere entonces a lo no accesible a los sentidos : la totalidad y el dios único.

De acuerdo con mi lectura, es necesario redistribuir estos ámbitos de conocimiento: Jenófanes considera conjeturales los resultados de sus especulaciones a partir de lo sensible, que son los conocimientos designados por δόκος en B 34. Seguros son, por otro lado, algunos datos sensibles inmediatos (no todos), el saber racional acerca de los dioses antropomórficos (en sentido negativo) y también el saber acerca del dios único que se deduce de estas críticas, como intentaré demostrar a continuación.

En este punto reaparece el problema de la existencia misma del dios, aparentemente no cuestionada, como si fuera un dato evidente de la *physis*, y el problema de las consecuencias que implica esta concepción de lo divino . Claro está que estos datos podrían ser considerados meros accidentes de la tradición textual y en ese sentido, toda la secuencia lógica que trataré de reconstruir no es más que un intento de reordenar y releer los *disiecta membra* de la obra de Jenófanes.

d. La secuencia de lectura de los fragmentos teológicos

Ya he señalado<sup>67</sup> cómo el orden de lectura que las ediciones modernas asignan a los fragmentos sugiere una suerte de secuencia dialéctica : agudas críticas de las concepciones admitidas, seguidas de afirmaciones positivas. Esta forma de pensamiento se repetiría en los temas éticos, físicos, gnoseológicos y finalmente en los temas teológicos : críticas al antropomorfismo y, por otra parte, afirmaciones sobre la naturaleza divina.

He tratado de mostrar que el orden tradicional de los fragmentos, que sugiere esta secuencia, a pesar de ser conjetural, ha sido establecido por los editores modernos en la presunción de una organicidad en el pensamiento de Jenófanes. Como éste es además el orden que Popper acepta y utiliza para interpretar a Jenófanes, es lícito utilizarlo para tratar de demostrar que, aun si la

---

67 En el capítulo II, A, 2. "La secuencia de los fragmentos de Jenófanes"

secuencia tradicional de ideas se cumpliera en el orden dialéctico que sugieren las ediciones, la certeza que denotan B 23-26 no podría coincidir con el falibilismo de Popper.

En el caso particular de la parte constructiva de la teología adoptaré entonces la secuencia tradicional de los fragmentos B 23, 24, 25 y 26, con la única variante de anteponer B 26 a B 25. Este es el orden en el cual Simplicio cita los textos en el comentario a la Física de Aristóteles ( DK 21 A 31 ) :

B 26 : Simpl. Phys. 23, 10 [A 31, 7]

B 25 : Simpl. Phys. 23, 19 [A 31, 9]

Ernst Heitsch señala al respecto :

"Die vier Fragmente [23-26] gehören sachlich zusammen; daß sie demselbe Kontext entstammen, läßt sich allenfalls vermuten. Tatsächlich könnte F 25 an 26 anschließen; und in dieser Reihenfolge zitiert Simplikios, der jedoch keinen Hinweis auf unmittelbaren Zusammenhang gibt." (Heitsch 1983, 143).

En el complicado pasaje que es nuestra única fuente directa para estos dos versos (A 31), Simplicio comenta las distinciones por medio de las cuales Aristóteles explica porqué excluye explícitamente de la *Física* a los eleáticos Parménides y Meliso.

A pesar de que Aristóteles no lo menciona en la *Física*<sup>68</sup>, Simplicio introduce un largo pasaje sobre Jenófanes y caracteriza al dios único a través de diversos atributos. Entre ellos, en coincidencia con lo que se dice en el tratado pseudoaristotélico *De Meliso, Xenophane, Gorgia*, Simplicio afirma que el dios de Jenófanes no es infinito ni limitado y que también está más allá del movimiento y el reposo e intenta resolver estas contradicciones con diferentes recursos.

---

68 La única mención probable no es nominal y ya Bonitz no la considera una verdadera alusión: "Φα 5.188b 33 respici Xenophanem falso Porphyrius contendit apud Simpl ad h l cf Zeller I 388" (Bonitz 1961 s.v. Ξενοφάνης).

Por una parte muestra interés en destacar, entre los autores que cita, las observaciones que atribuyen, a "lo uno" de los eleáticos y al dios de Jenófanes, un carácter metafísico que haría quizás posibles estos atributos, evidentemente contradictorios a nivel físico :

"Ellos [Meliso y Parménides] no hablan acerca de un elemento físico, sino acerca de lo que realmente es" (A 31, 24).

"Teofrasto dice que Jenófanes [...] admitiendo que la cita de sus opiniones pertenece más a otra investigación, que a aquella acerca de la naturaleza" (A 31, 28).

Estas observaciones derivan sin duda de Aristóteles, *Met.* A 5. 986 b 18 :

Ξενοφάνης δὲ πρῶτος τούτων ἐνίσας [...] οὐθὲν διεσαφήνισεν, οὐδὲ τῆς φύσεως τούτων οὐδετέρως ἔοικε θιγεῖν

"Jenófanes, el primero de estos en afirmar la unidad [...], no aclaró nada, ni parece haber alcanzado ni una ni otra naturaleza de estas [causas]..."

Existen para Aristóteles dos modos claros de concebir lo uno entre los filósofos que cita : lo uno según el concepto en Parménides y lo uno según la materia en Meliso, que se pueden reducir a las causas formal y material. Jenófanes, en cambio, "no aclaró nada".

Aristóteles indica aquí, como trataré de demostrar en el capítulo V, que Jenófanes usó en su pensamiento cosmológico y teológico un vocabulario que no le permitió formular claramente distinciones entre lo físico y lo metafísico, a pesar de haber elaborado una suerte de primitivo símbolo del motor inmóvil.

Creo que en esta suerte de límite semántico se encuentra quizás la clave de algunos problemas que desde Aristóteles, Teofrasto y el MXG, hasta llegar a Simplicio, dificultan la lectura de Jenófanes. Pero en todo caso, Aristóteles sitúa a Jenófanes antes de que fueran formuladas las distinciones que Simplicio extiende, retrospectiva y quizás inadvertidamente, hasta Jenófanes, en un intento de darle al único dios un carácter metafísico.

Por otra parte Simplicio aporta las citas literales que han conservado B 26 y B 25. Entre B 26 y B 25, que transcribe en este orden, interpone un párrafo en el cual alude e intenta refutar a Nicolás Damasceno y a Alejandro de Afrodiasias, con respecto al atributo de *inmovilidad* del dios de Jenófanos.

La diversidad de fuentes citadas y el intento de conciliarlas y refutarlas complica la lectura de este pasaje de Simplicio, a partir del cual es difícil sacar alguna conclusión sobre el orden de los fragmentos. Al respecto dice Heitsch :

"Zwar bleiben Vermutungen über ursprüngliche Zusammenhänge -etwa F 11 + 12 (unter Streichung von 11,3: Karsten) oder F 26 + 25 (Reinhardt) oder F 25 + 24 + 26 (Untersteiner) -naturgemäß völlig unsicher; wie wir auch nicht wissen, ob wir zerstreute Äußerungen vor uns haben, die von Späteren aus dem Gesamtwerk zusammengestellt worden sind, oder ob jedenfalls einige dieser Fragmente aus einem gemeinsamen Kontext stammen. Immerhin ist genug erhalten, daß nicht nur Thesen, sondern auch die zugehörigen Argumente kenntlich werden." (Heitsch 1983, 144).

Conservar la sucesión de las citas que aparece en Simplicio ofrece justamente una ventaja en cuanto al orden de la argumentación. Al respecto se observa en el comentario de estos fragmentos en *Los filósofos Presocráticos* :

"Guthrie, I, pág. 374, forma un solo texto con este fragmento [B 26] (al que coloca en primer lugar) y el anterior [B 25], lo cual, sea o no lo que históricamente corresponda, da buen sentido." (Eggers Lan - Juliá 1978, 297).

El dios único de Jenófanos es sujeto lógico y gramatical de los seis versos (B 23-26) que configuran lo que he llamado "la teología constructiva de Jenófanos". B 25, colocado después de B 26, proporciona un verbo adecuado para este sujeto que, si bien con diversas determinaciones, es reconocido por todos los críticos.

B 26            αἰεὶ δ' ἐν ταύτῳ μίμνει κινούμενος οὐδέν,  
οὐδὲ μετέρχεσθαι μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλη.

B 25            ἄλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει.

"Siempre en el mismo [lugar] permanece, sin moverse en nada ni que él cambie de lugar es apropiado, de un lado a otro."

"Sino que, sin trabajo, con la voluntad de su inteligencia todo hace vibrar"

Teniendo en cuenta las observaciones anteriores, creo que es posible demostrar que la sucesión de seis versos que forman la teología constructiva, considerados en el orden que propongo (23-24; 26-25), configuran dos secuencias, de tres versos cada una, en las cuales se repite una cierta estructura sintético deductiva que muestra el grado de certeza y el origen de este saber acerca de lo divino.

Claro que si lo que llamo teología constructiva tiene el carácter de saber no conjetural que procuro demostrar en este capítulo, debería considerarse la culminación conceptual del pensamiento de Jenófanes en lugar de la conclusión escéptica. Pero esta interpretación requiere otra distribución de la conjetura y la certeza en todos los ámbitos del conocimiento, que será el objetivo del siguiente capítulo.

Hechas estas aclaraciones, examinaré las dos series de versos aludidas, dejando de lado por ahora otros problemas importantes<sup>69</sup>, para atender especialmente a la secuencia de ideas.

e. La unidad, supremacía e integridad del dios único (B 23-24)

El centro de la teología de Jenófanes, la unidad divina, parece derivarse tan lógica y necesariamente de la existencia y la perfección de lo divino, como de ellas se deriva la segura falsedad del antropomorfismo.

En este sentido la argumentación de MXG, retomada por Simplicio, no

---

69 Estos problemas no afectan sustancialmente el decurso deductivo que intento mostrar en estos pasajes, aunque conciernen a la interpretación de cuestiones fundamentales en Jenófanes, como el monoteísmo, el panteísmo y la omnipotencia divinas, por ejemplo : si εἷς, en B 23, 1, es atributo o predicado del sujeto, su relación con el plural θεοῖσι en el mismo verso, el sentido de οὐλος (B 24) en relación con la forma esférica, el problema del cambio y el movimiento local con respecto a κινούμενος (B 26).

parece demasiado alejada, en las consideraciones sobre las que se apoya, del entorno religioso griego que afirma, especialmente desde Hesíodo, la supremacía de Zeus.

En Eurípides, en el mismo Heráclito y en Píndaro se encuentran testimonios de esta búsqueda del centro divino, en la cual la afirmación de la supremacía de un dios principal no requiere la negación de otros dioses menores.

Gigon se pronuncia a favor de la autenticidad de esta argumentación transmitida por MXG, por lo menos en sus rasgos fundamentales, coincidiendo en este punto con Karl Reinhardt, con quien disiente por otra parte en el intento de hacer a Jenófanes posterior a Parménides (cf. Reinhardt 1959). Supone que Jenófanes, ya viejo, recibió la influencia de Parménides y que el MXG recoge argumentos elaborados en esa etapa de su pensamiento (Gigon 1968, 192-196).

Cualquiera sea el valor que se conceda a los testimonios indirectos acerca de la argumentación que Jenófanes habría utilizado para llegar a su concepción de lo divino, el dios único que se presenta en los seis versos de B 23-26 es sin duda la culminación de sus búsquedas.

B 23 afirma en el v. 1 esta unidad divina, muy por encima de toda otra entidad (dioses y hombres) :

εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος

"Un dios único entre dioses y hombres el más grande"

Si se dice aquí que el dios es uno solo y es mucho más grande que los hombres y los dioses (que éstos imaginan), o bien, si es éste "un dios máximo entre dioses (existentes o posibles) y hombres", ha sido más discutido por los filólogos que por los griegos. Para ellos, en general, la pluralidad divina no planteaba un gran problema en relación con un centro único, o lo planteaba como un aspecto de la cuestión general de la unidad y la pluralidad, sin cuestionar la existencia ni la esencia de lo divino.



Guthrie<sup>70</sup> ha destacado con nitidez esta cuestión : en el mundo griego arcaico, los milesios respondieron fundamentalmente a la cuestión de la pluralidad del universo con la propuesta de un único principio, en tanto que los órficos respondieron fundamentalmente a la cuestión de la individualidad humana con la doctrina de la inmortalidad del alma a partir de un origen divino. La especulación racional fue predominantemente cosmológica y la mística se centró en la naturaleza humana, pero ambas tendencias se combinaron de diversas maneras a lo largo de la historia posterior en torno al intento de comprender la totalidad a partir de una idea central.

En este contexto, Jenófanes intentaría una respuesta a esta vasta cuestión general, uniendo la reflexión cósmica y la preocupación religiosa en la formulación de un principio divino que sería la referencia de la totalidad a un único centro, que no se deja situar claramente entre lo físico y lo metafísico para la crítica antigua y moderna. Numerosos testimonios incluso le atribuyen a Jenófanes haber formulado la famosa expresión ἐν καὶ πᾶν (por ejemplo A 31, A 32, A 33, A 35, A 36), o por lo menos haber sido el primero en postular explícitamente una forma de unidad de todas las cosas (A 29 y A 30). Si bien esta atribución es muy discutible, testimonia por lo menos la participación de Jenófanes en esta tendencia general del pensamiento griego (cf. cap. V, B.5.e.), que Guthrie considera un problema típico de los griegos frente a la formación del universo : la relación de lo uno y lo múltiple (cf. Guthrie 1970, 85, 107, 226, 246).

Dejando por el momento de lado la cuestión del monoteísmo o politeísmo (cf. cap. IV, A. 3.c.2)), de todos modos Jenófanes propone un dios supremo, cuya diferencia con los hombres no es sólo gradual : en B 23, 2, recapitula las críticas al antropomorfismo:

οὐτι δέμας θνητοῖσι ὁμοίος οὐδὲ νόημα.

"Ni en cuerpo a los mortales semejante ni en pensamiento"

---

70 Cf. Guthrie 1952, 89 ss.

El pasaje de Clemente de Alejandría que ha conservado B 23 lo cita como un testimonio pagano del único e incorpóreo dios de los cristianos (Clem. Strom. 5, 109, 1ss.). Hermann Fränkel atribuye a Jenófanes un dios trascendente (Fränkel 1925, 191; 1962, 378), en tanto que Kirk cita el verso como testimonio de que, de todos modos, el dios tenía que tener un cuerpo (KR 172). Reaparece así el tema de los alcances de la crítica al antropomorfismo, que son encuadrados en las opiniones posteriores por medio de un vocabulario que Jenófanes no tenía.

Sin mengua de tomar posición en esta discusión al considerar más adelante el testimonio de Aristóteles, creo que, por lo menos, no cabe duda de que el verso recapitula las críticas al antropomorfismo después de formular la unidad y supremacía del dios y antes de introducir un modo de acción divina congruente.

B 24 parece desarrollar las consecuencias de los dos versos precedentes al intentar describir el modo de actuar del dios : si dios es uno y no es semejante a nada humano, entonces sus medios de conocimiento no estarán separados en órganos distintos:

οὐλος ὅρα, οὐλος δὲ νοεῖ, οὐλος δὲ τ' ἀκούει.

"todo entero ve, todo entero piensa y todo entero oye"

Afirmar la integridad divina (οὐλος) en este ámbito podría bien ser una consecuencia de relacionar la unicidad (B 23, 1) con el no-antropomorfismo divinos (B 23, 2).

Esta integridad cognoscente se completaría con la afirmación de la omnisciencia divina, si se acepta, como hacen Fränkel y Rivier<sup>71</sup>, la fidelidad del testimonio de Ario Dídimo, que atribuye a Jenófanes la siguiente frase :

ὡς ἄρα θεός μὲν οἶδε τὴν ἀλήθειαν,

"Sin duda dios conoce la verdad" (A 24).

---

71 Cf. Fränkel 1962, 382; Rivier 1956, 53-4 y cap. II B. 2.

f. La inmovilidad y omnipotencia divinas (B 26 -B 25)

Por un procedimiento paralelo al que se reconoce en B 23 - 24, se agregan nuevos atributos en B 26-25. En el primer verso de B 26 se formula la inmovilidad<sup>72</sup> divina :

αἰεὶ δ' ἐν ταύτῳ μῖμνει κινούμενος οὐδέν

"Siempre en el mismo lugar permanece, sin moverse en nada"

Esta es una consecuencia de la negación de otra característica de los dioses homéricos que no armoniza con la naturaleza divina, como se dice en el segundo verso de B 26 :

οὐδὲ μετέρχεσθαί μιν επιπρέπει ἄλλοτε ἄλλη.

"Ni que él cambie de lugar es apropiado, de un lado a otro"

Pero negar la movilidad al dios no significa restarle ninguno de los poderes no considerados criticables en los dioses tradicionales, sino que conduce a elevar la supremacía divina hasta la omnipotencia<sup>73</sup>, en B 25 :

ἄλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει.

---

72 No cabe duda que κινούμενος οὐδέν en B 26, 1 predica la inmovilidad del dios único en sentido local. Sobre la posibilidad de que se trate también de la inmutabilidad divina, cf. cap. V, A.3. - 4.

73 La omnipotencia como atributo formal fue propuesta por Calogero en 1936 (versión ampliada en 1950), a través de la lección : κραδαίνει (*realiza todo*) para B 25, en lugar de κραδαίνει (*hace temblar todo*), que parecería una mera ampliación del poder del Zeus homérico , a quien basta fruncir las cejas para estremecer el Olimpo (Il. I, 530). En Jenófanes, en cambio, según Calogero, se encontraría "la prima definizione dell'onnipotenza di Dio", porque para el dios único no habría diferencia entre pensar y hacer, como no hay necesidad de moverse (cf. Calogero 1936, 386; y Calogero 1950).

Indudablemente la hipótesis es atractiva, pero sólo sería imprescindible aceptar la corrección si consideramos seguro que κραδαίνει no puede significar nada parecido a "agita o mueve todas las cosas", como observa Reinhardt. Si bien no es equiparable al *mens agitat molem* de los estoicos, el pasaje amplía enormemente el alcance del pasaje homérico, aún en su versión más corriente (cf. Jaeger 1953, cap. III, n. 37).

"sino que, sin trabajo con la voluntad de su inteligencia<sup>74</sup> todo mueve"

En este segundo movimiento de la teología positiva, los nuevos atributos se predicán también a través del saber seguro, es decir, la crítica al antropomorfismo, que se recapitula en el segundo verso de B 26.

Incluso están estos atributos tan ligados a la crítica, que Ernst Heitsch<sup>75</sup> afirma que, en realidad, Jenófanes procedió sólo *via negationis*, sin agregar nada realmente positivo a su dios.

Pero si bien un dios que percibe como un todo parece "tan poco representable como uno que actúa y agita todo sin moverse" (Heitsch 1983, 175), la presencia y majestad divinas se suelen caracterizar de modo negativo como la vía más directa de superar las limitaciones humanas. A partir de Jenófanes, la negación ha sido una vía constructiva usual en teología, cuya más célebre formulación será la del Pseudo Dionisio Areopaguita. Sin embargo, el dios único no carece de proyecciones éticas y de otros rasgos positivos. En ese sentido, no puede ocultarse que, tras un cierto ánimo iconoclasta, el propósito principal de Jenófanes es librar a su dios de representaciones falsas para afirmar vigorosamente su existencia y afirmar también atributos que no tienen las limitaciones antropomórficas, pero tampoco carecen absolutamente de propiedades humanas consideradas positivas, como la percepción y el pensamiento. Si algo puede decirse de lo que el dios no es, es porque existe para Jenófanes, con una densidad existencial que supera la imaginación humana, pero no su capacidad de declararlo. En ese sentido, no todos los versos señalados son puramente negativos. B 25 no sólo proporciona un verbo de acción, sino que se usa para introducir, también en este caso como en B 24,

---

74 "Er erschuttert die Welt durch seinen tatigen Willen (oder Impuls), der von seiner alles durchdringenden Einsicht ausgeht" traduce o mas bien interpreta Kurt von Fritz (1945, 247). "Con la fuerza del pensamiento" da una versión no tan analítica pero más intuitiva de la idea (Albertelli y otros, citado por Marinone, 1967, s.v. φρήν).

75 "Hält man sich nicht an die äußerliche Tatsache, daß in F 23-26 Aussagen über den einen Gott gemacht werden, sondern sieht die kritische Absicht, nicht bloß falsche, sondern Bilder und Vorstellungen überhaupt abzuwehren, so ist kein Widerspruch zu der Behauptung, daß es sicheres Wissen über die Götter nicht gibt." (Heitsch 1983, 175-6)

elementos descriptivos de la actividad mental del dios que no surgen ni exclusiva ni obligatoriamente de la mera negación de los atributos tradicionales, aunque por supuesto son congruentes con ella : el poder de la actividad mental sobre la totalidad, que se corresponde en este sentido con la integridad perceptiva y pensante que describe B 24 (cf. cap. IV, B. 4. d.).

Por otra parte en πάντα κραδαίνει (B 25) está el propósito evidente de eliminar todo lo que podría rebajar la majestad tradicional de Zeus, pero no su poder sobre el mundo ni la imponente fuerza de la imagen épica que fué el modelo de Fidias, según la tradición que hace derivar casi todas las líneas de la cultura griega del texto de Homero, tradición que las críticas de Jenófanes y Platón contra Homero reconocen claramente como punto de partida.

En este sentido se puede observar que la perspectiva histórica muestra en muchos casos que el encono y el empeño con que un pensador combate ciertos errores de un maestro de la generación anterior contribuye también, a veces, a destacar una coincidencia incuestionada, que para la generación siguiente puede llegar a ser el verdadero punto de ruptura con ambos. El desarrollo de la cultura griega lo muestra de modo ejemplar en la serie de autores que, desde Homero ("de quien todos aprendieron" según B 10), desarrolla el tema de la verdad y del conocimiento a través de sucesivos cuestionamientos que reasumen estos temas, los corrigen y los amplían a través de Hesíodo, de Jenófanes y de Parménides, de acuerdo con el planteo histórico de Olof Gigon (Gigon 1968).

La búsqueda de las fuentes del conocimiento que traza Popper prolonga, desde otra perspectiva, esta línea temática a través de Sócrates, Platón y Aristóteles hasta los debates actuales. En ellos, Popper intenta retornar a Jenófanes y agrupar a casi todos los demás filósofos, incluidos muchos de sus contemporáneos, para formular por contraste su "verdadera teoría del conocimiento". Conjeturas y refutaciones son el elemento dinámico en este esquema que va haciendo consciente el trasfondo incuestionado por generaciones.

Y así, la lucha de Jenófanes contra el mito, que golpea tan duro a Hesíodo pero construye sobre esta polémica un poema sobre un dios que es el más grande entre dioses y hombres, no parece un cuestionamiento tan fundamental de la

religiosidad griega si se lo compara con las formas posteriores de materialismo y ateísmo.

Para mi propósito basta, por ahora, mostrar que esta perspectiva de crítica y purificación de los datos míticos se mueve dentro de ciertos límites, a veces inconscientes para cada pensador. Definirlos y transpasarlos es muchas veces, la tarea de los sucesores, cuyas cuestiones más graves no son a veces las divergencias explícitas con sus maestros sino las consecuencias de los acuerdos tácitos entre todos sus antecesores.

## 5. EL CARACTER NO CONJETURAL DE LA SECUENCIA DEDUCTIVA

Sólo puede construirse algo por este procedimiento de crítica y afirmación que trato de reconocer en Jenófanes, si la existencia de lo divino ya se considera segura.

Creo que Jenófanes caracterizó a su dios con los medios por los que se ha procedido después casi normalmente para construir imágenes filosóficas de dioses. Es decir, construyó una suerte de primitiva teología negativa, en mismo nivel de seguridad racional que le ofrecía la crítica al antropomorfismo. Esto fue posible porque contaba de antemano con la existencia y perfección divinas para cimentar su saber acerca del dios único, como lo manifiestan sus recursos de argumentación a partir del trasfondo no completamente relegado del mito.

A partir de este punto, se presenta claramente el razonamiento que trataré de resumir (pasando sin mayor detalle, por ahora, de un atributo a otro<sup>76</sup>) :

Si algo es divino, no puede ser defectuoso; (esto parece ser el postulado general no cuestionado, que actúa como premisa).

---

<sup>76</sup> El examen y atribución de esta secuencia requiere, sin duda, un examen mucho más cuidadoso de los textos, que haré en el cap. IV, B.4. Para los fines que interesan en este momento -mostrar un problema en la interpretación de Popper- es lícito usar sin mayores reparos la interpretación que él mismo acepta.

En B 23-24 se plantea que, si el dios no es defectuoso, es superior a cualquier otro ser; y si es superior a todo y a todos, es único, y si es único, conoce y percibe íntegramente (y es quizás también onmisciente).

En B 26-25 se plantea que, si el dios es perfecto, es también inmutable o por lo menos inmóvil. Y si es perfecto y no se mueve, entonces tiene que actuar sin trabajo sobre la totalidad (quizás también ser omnipotente).

Se reconoce entonces la siguiente secuencia deductiva en los dos pasajes : la afirmación de atributos divinos que derivan directamente del postulado fundamental, en los primeros versos de B 23 y B 26; un resumen de las críticas negativas del antropomorfismo con respecto a algunos atributos incongruentes, en el segundo verso de los dos fragmentos, y en los terceros versos según la secuencia que propongo (B 24 y B 25), los verbos que describen el modo de actuar del dios: del mismo modo que no conoce por sentidos separados, el dios no ejerce su poder por una ampliación del alcance de sus miembros corporales, sino por su inteligencia.

¿ En qué punto de esta secuencia deductiva que se reconoce en los seis versos de la teología constructiva de Jenófanes se interrumpe la seguridad que dan la evidencia y la negación de lo que no puede ser, para pasar a lo que tiene que ser?

Todo parece indicar que la secuencia deductiva no se interrumpe<sup>77</sup>.

Si así es, como intento demostrar, Popper se equivoca al afirmar que Jenófanes consideraba puramente conjetural su saber acerca del dios único. Esta seguridad, además, permitiría entender mejor el tono mayestático de los fragmentos teológicos afirmativos.

---

77 Examinaré más detenidamente los versos B 24 y B 25 en el siguiente capítulo para plantear la posibilidad de que Jenófanes considerara conjeturales las características de las acciones divinas que allí se describen. Pero de todos modos esto no alteraría sino hacia el final la continuidad del saber seguro en la secuencia que se inicia en la idea de un dios supremo y perfecto y se va purificando de analogías antropomórficas.

## 6. EL SUPUESTO NO CRITICADO, O, NO *CRITICABLE*

¿ La secuencia deductiva que se reconoce en los fragmentos teológicos : no antropomorfismo > unidad - superioridad - integridad divinas, podría ser asimilada a la concepción falibilista de Popper ?

En primer lugar, toda la teología negativa no supone necesariamente la existencia divina para el pensamiento contemporáneo, que tiende, en general, a deducir del antropomorfismo el carácter de construcción humana de todo lo divino y a concluir en el ateísmo. Pero cuando Jenófanes se apoya en la crítica para construir la imagen afirmativa de su dios, en ningún momento parece dudar de la existencia divina, sino que por el contrario, no sólo supone que existe un dios, sino también que no puede ser imperfecto.

En Popper, el falibilismo es compatible con supuestos no criticados, con tal que se los considere criticables<sup>78</sup>.

¿ Estaría la existencia de lo divino entre estos supuestos criticables, para Jenófanes ?

Por la seguridad con que afirma sus consecuencias, parecería que no, además de la ausencia de todo cuestionamiento o aun de intento de demostrar la existencia de lo divino.

El problema que Popper se plantea repetidamente, desde la primera obra en que he comprobado una cita de Jenófanes (Popper 1949), es la demarcación entre ciencia y no-ciencia : la ciencia es lo que puede ser criticado, según el método que iniciaron los milesios y que está testimoniado por primera vez en Jenófanes.

¿ Es lícito, como hace Popper, leer la teología de Jenófanes como un saber incluido en las implicancias de una gnoseología falibilista?

Los indicios que he señalado parecen indicar que este falibilismo se podría referir más bien a las teorías sobre la naturaleza que a las categóricas afirmaciones sobre el dios único.

Jenófanes afirmó un saber seguro sobre su dios, sin necesitar de la

---

78 Cf. *The Logic of Scientific Discovery* (Popper 1958, 1ra. ed. 1934) y el cap. III, B.3.b. del presente trabajo.



inspiración, porque consideraba que este saber surgía de evidencias y deducciones racionales, y ante la física jónica primero y el pitagorismo después, reaccionó con una actitud semejante a la de San Anselmo ante quien duda de la existencia de dios.

La existencia de los dioses es para los griegos, como la existencia de la *physis*, evidente.

"La conciencia griega no requiere prueba racional alguna de que lo Divino está dondequiera vivo y activo en este mundo" (Jaeger 1953, 134).

El interés de Empédocles, a propósito de quien Jaeger formula la observación anterior, en dar una verdadera prueba de la existencia de dios "no es mayor que el de ninguno de sus antecesores, pues para ellos es la presencia de lo divino en el mundo una certidumbre inmediata y absoluta." (Jaeger 1953, 153)

En este sentido parecería que después del itinerario por los fragmentos teológicos se llega otra vez en el punto de partida, ya que el primer dato considerado seguro por Jenófanes, de acuerdo con el punto B. 2. de este capítulo, la existencia de lo divino.

Pero la comprobación de datos seguros al comienzo y al fin del itinerario muestra que éste se ha cumplido de modo coherente dentro de ciertos límites, con el propósito de liberar la realidad divina de convenciones humanas. El dios único no es entonces la mera reiteración de un supuesto incuestionado, sino su necesaria aclaración explícita a través de un proceso de crítica. Este proceso arriba entonces a una formulación de la entidad divina que quizás era para Jenófanes el fin de su itinerario, pero para otros que continuaron la meditación acerca de los mismos temas llegó a ser un nuevo punto de partida conceptual.

En este punto sería interesante agregar algunas reflexiones que no provienen de la filología clásica y que podrían ayudar a entender el encuadre lógico de la teología de Jenófanes y a aclarar otras diferencias fundamentales con el falibilismo de Popper, además de la existencia de supuestos no criticables.

## C. LOS HECHOS EXPERIMENTALES Y LAS SECUENCIAS MENTALES

### 1. LA CONSTRUCCION DEL HECHO EXPERIMENTAL

La pretensión de construir una racionalidad científica universal que está en la base de la epistemología de Popper ha sufrido muchas críticas en los últimos años. Entre ellas, por ejemplo, el problema de la fiabilidad de la base empírica a través del experimento :

"la univocidad del concepto de experimento tal como se presenta en posiciones neo-kantianas, convencionalistas, inductivistas y crítico racionalistas, ha sido reemplazada por una multivocidad que incluye aspectos tradicionalmente ajenos a la teoría de la ciencia. En este sentido, el experimento se ubica en el centro mismo del debate entre metodólogos y sociólogos de la ciencia que proliferó en la última década."

Este párrafo, tomado del programa de un seminario acerca del tema : "El experimentalismo en el siglo XVII"<sup>79</sup>, expone un aspecto particularmente interesante con respecto a los modos habituales de entender lo experimental, a partir de una de las tendencias críticas citadas : lo que se considera la verdad científica podría ser el resultado de un acuerdo para terminar con una discusión, más que el resultado de una comprobación experimental que nos pondría en confrontación directa con la realidad. Aquello que la mentalidad moderna suele ver normalmente como el máximo nivel de objetividad estaría entonces fuertemente influido o, en algunos casos, estaría incluso determinado por convenciones y acuerdos entre los experimentadores, de acuerdo con estudios encuadrados en la tendencia epistemológica que podría llamarse sociología del conocimiento (cf. Collins 1975, Collins 1985, Dear 1988, Winch 1958). Esta sorprendente tesis choca inmediatamente con la arraigada creencia de que el experimento es el límite

---

<sup>79</sup> Ranea, Alberto Guillermo "El experimentalismo en el siglo XVII : del metodologismo a la microsociología de la ciencia" seminario dictado en la Facultad de Humanidades y Cs. de la Educ. de la Univ. Nac. de La Plata, en noviembre de 1993.

indiscutible entre la verdad científica y la conjetura, la opinión autorizada o la fantasía. Pero una indagación más detallada sobre ejemplos históricos muestra que esta imagen aséptica de la ciencia tiene que ser matizada de un modo bastante alarmante si, en vez de aceptar simplemente las proposiciones científicas porque se las considera hechos comprobados experimentalmente, se tiene en cuenta cómo estas afirmaciones llegaron a considerarse verdaderas, normalmente a través de una complicada controversia.

Aun en la epistemología tradicional es posible mantener que una proposición está comprobada experimentalmente, sin que esto signifique que sea considerada una verdad absoluta. Pero los estudios sociológicos citados destacan, a través de ejemplos concretos, cómo en la constitución misma del hecho experimental intervienen tantos acuerdos previos, que la intermediación entre los hechos experimentales y las reglas para su repetición y descripción condicionan inevitablemente, a través de complejas construcciones ideológicas, las comprobaciones que parecen ser más objetivas y reales para presentarlas después como hechos comprobados.

Los párrafos que preceden podrían ser un resumen general de algunas conclusiones de los trabajos citados, que constituyen buenos ejemplos de la discusión contemporánea entre los estudios sociales de la ciencia y la metodología de la ciencia, centrados, en este caso, en el problema del experimento. Un ejemplo histórico ayudará a entender este planteo: Pese a todas las ingenuas pretensiones de objetividad de los fundadores de la *Royal Society*, ya Hobbes señalaba el carácter de construcción que tenían muchos de sus experimentos, cuya objetividad se decidía muchas veces por medio de acuerdos surgidos de discusiones semejantes a las que sostienen los litigantes en el ámbito jurídico (cf. Shapin - Schaffer 1985).

En este sentido, tanto los planteos de los experimentalistas del siglo XVII como los planteos de los sociólogos de la ciencia contemporáneos acusan la presencia inevitable de una concepción previa de la realidad, incluso por el mero hecho de contar con algún postulado incuestionado como punto de partida. Por ejemplo, las historias de la ciencia no han reparado, en general, en la importancia orientadora que ha tenido sobre el desarrollo de la ciencia la tradición teológica

católica, la cual postula un orden matemático y por lo tanto considera al milagro como una excepción. En un sentido opuesto, la doctrina de la cesación de los milagros orienta la influencia del protestantismo en el desarrollo de las nuevas ciencias baconianas, para las cuales todo hecho que escapa a las leyes conocidas está también dentro del orden natural (cf. Kuhn 1976).

A continuación se esboza la posibilidad de comparar esta situación contextual de las teorías científicas con la interpretación que Popper hace de Jenófanes.

En este sentido, Popper no atiende, prácticamente, al pensamiento teológico, para construir una sorprendente coincidencia entre su racionalismo crítico y la teoría del conocimiento de un presocrático. Esta falta de consideración del contexto original, así como de la totalidad del pensamiento de Jenófanes provendría, como he intentado demostrar, de una ampliación del escepticismo de B 34 hasta cubrir zonas que originalmente habrían escapado al saber conjetural. El carácter reduccionista de esta interpretación sería un buen ejemplo, en la perspectiva de estos epistemólogos, de la dificultad que implica la pretensión de una racionalidad universal, tanto en lo experimental como en lo especulativo y en lo histórico.

## 2. LA COHERENCIA NO ESPECIFICABLE EN LAS SECUENCIAS MENTALES

En "The Mystery of perception and order"<sup>80</sup>, el sociólogo de la ciencia H. M. Collins se plantea cómo la uniformidad de las percepciones concertadas conduce a la formación de patrones de acción, especialmente en el conocimiento científico, que tiende a encuadrar hechos desconocidos en nociones establecidas.

La solución sociológica del problema de la inducción consiste, según Collins, en averiguar cómo se llega en la práctica, a cierta seguridad sobre la regularidad

---

<sup>80</sup> Capítulo I de la obra *Changing Order; Replication and Induction in Scientific Practice* (Collins 1985).

de las secuencias de hechos a partir de las cuales postulamos causas. La sola regularidad no nos compele a ver relaciones causales, pero la ciencia expone la causalidad de ciertas secuencias como una "*taken for granted reality*".

Para percibir regularidades es necesario interactuar con las cosas y con los demás miembros de la sociedad, con respecto a ellas. Nuestro lenguaje y nuestra vida social están tan entremezclados que nuestros hábitos lingüísticos ayudan a determinar el modo en que vemos el mundo y a formar la base de la interacción social. Pero decir que la concordancia de las regularidades es una función de nuestras prácticas lingüísticas, como hace Nelson Goodman, no soluciona el problema del origen de la regularidad de las percepciones, dice Collins, porque lo que configura los sentidos es un conjunto de experiencias y la sola existencia de términos "atrincherados" (*entrenched*) no explica la regularidad de las percepciones (Collins 1985, 10-11).

Tampoco un conjunto de reglas, aun inconscientes, que organicen la percepción, resuelve el problema del escepticismo, según indica el análisis de Wittgenstein acerca de lo que significa seguir una regla <sup>81</sup>, porque, además de lo especificable, la adecuación a una regla se basa en un sustrato de convenciones sociales. El juego del "*Awkward Student*", de acuerdo con la versión de Collins, muestra que:

- una regla no contiene las reglas para su aplicación en particular;
- la noción de "sameness" (igualdad, identidad, mismidad) es ambigua.
- no es posible especificar completamente una regla o algoritmo para la acción, pues en un sistema abierto (donde se permite la creatividad), siempre queda espacio para evadir la regla sin romperla formalmente (cf. Collins 1985, 14).

---

<sup>81</sup> Collins remite sin mayor precisión: "It is Wittgenstein's later work to which I refer. The location of many of these ideas is his *Philosophical Investigations* (1953). I take my interpretation of his ideas from Peter Winch *Idea of a Social Science* (1958). For a very good introduction see Bloor (1983)" (Collins 1985, p. 24, n. 9).

Se requiere algo de ingenuidad creativa, por parte del "estudiante torpe", que inventa siempre una interpretación completamente nueva del modo de aplicar una regla. La ingenuidad es necesaria para explicar porqué la respuesta elegida concuerda ("*fits*") con la última regla del instructor (Collins 1985, 14-16).

" It is important to note that ingenuity is required only because of the necessity of explaining how the chosen continuation 'fits' with the instructor's latest rule. However, the notion of 'fit' is itself non completely specifiable, and is therefore based on a substratum of social conventions." (Collins 1985, 14).

El juego del estudiante torpe sería una útil metáfora para entender lo que pasa en las fronteras creativas de sistemas abiertos, como las sociedades : la regularidad de la percepción no se basa solamente en un conjunto de reglas mentales que constriñen nuestra experiencia dentro de cosas conocidas, porque existen convenciones no especificables acerca de cómo seguir una regla. Estas convenciones nos permiten saber cómo seguir las reglas "de la misma manera", a pesar de las ambigüedades que existen en la noción de "lo mismo" (Collins 1985, 14), porque compartimos una misma "forma de vida" (de acuerdo con la formulación de Wittgenstein <sup>82</sup>), o un mismo "paradigma", (de acuerdo con la expresión acuñada por Thomas Kuhn <sup>83</sup>), una : "... 'taken for granted reality' - a phrase which captures the lack of any sense of accomplishment felt by humans as they order their world." (Collins 1985, 15).

El examen detallado del análisis original de Wittgenstein llevaría al problema de la elucidación de la conducta significativa en general. Collins reinterpreta las ideas de Wittgenstein a partir de la exposición de Peter Winch en *Idea of a Social Science* (Winch 1958) quien orienta la solución del problema de las regularidades semánticas en la noción de "forma de vida" (cf. Winch 1990, 42).

---

<sup>82</sup> Cf. Wittgenstein 1953, II, xi, pág. 226e (citado por: Winch 1990, 42).

<sup>83</sup> Cf. Kuhn 1989 y Collins 1985, 15.

De este complejo contexto, que será necesario reconsiderar hacia el final del presente capítulo (cf. cap. III, E.) en el marco general de las tendencias epistemológicas conocidas como relativismo, surgen algunas reflexiones útiles para comprender el modo de argumentación de Jenófanes en B 23-26.

### 3. SEMEJANZA Y ADECUACION EN JENOFANES

Para volver a Jenófanes es necesario destacar, entre las precedentes observaciones epistemológicas, que, en esta crítica a las pretensiones de objetividad absoluta de muchas secuencias lógicas, se establece que las nociones de igualdad (*sameness*) y de adecuación (*fit*) no son completamente especificables, y dependen de un sustrato de convenciones sociales.

Esta afirmación podría resultar interesante para entender desde una óptica distinta el problema de la construcción del saber acerca del dios único en la obra de Jenófanes, porque para la deducción de los atributos divinos de inmovilidad y no -antropomorfismo en los fragmentos teológicos, se utilizan justamente la noción de adecuación y la noción de semejanza, ligada a la de igualdad.

En el fragmento B 26, el recurso que atribuye la inmovilidad al dios único de Jenófanes por lo menos se asemeja mucho a la noción de adecuación, que Collins caracteriza con el predicado "*fits*" :

αἰεὶ δ' ἐν ταύτῳ μῖμνει κινούμενος οὐδέν,  
οὐδὲ μετέρχεσθαί μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλη. (frg. 26)

"Siempre en el mismo lugar permanece, sin moverse en nada,  
Ni que él cambie de lugar es apropiado, de un lado a otro"

En el segundo verso. la frase οὐδὲ ... ἐπιπρέπει "non decet", "no es apropiado, adecuado, acorde con su naturaleza", es traducida por Popper justamente como "*its' not fitting*", en todos los pasajes citados en el capítulo I.

Este recurso para atribuir un predicado esencial al dios único indica, como ya intenté mostrar, que la existencia y una necesaria forma de perfección del dios fueron consideradas como datos no cuestionados por Jenófanes, por estar *entrenched* en el lenguaje y la sociedad de su época, para decirlo ahora en el lenguaje de Collins (1985, 10).

Un testimonio más de esta no cuestionabilidad del postulado teológico fundamental lo ofrece por ejemplo el análisis de Karl Deichgräber (1938) quien acepta en Jenófanes la identificación dios-mundo, el discutido panteísmo, pero reconoce que no se puede eliminar la fisura entre la física y la teología por medio de esta identificación. Según Deichgräber, aunque θεὸς y πάντα se identificarían en último término, el escepticismo de Jenófanes no cubre más que la física, porque el dogmatismo teológico basado en el πρέπον τῷ θεῷ ofrece seguridad lógica a su teología (Deichgräber 1938, 28-31).

Este carácter de necesidad racional, frente a los indicios conjeturales en el dominio de la física, supone que Jenófanes se dejaba conducir en su teología por motivos religiosos, es decir, que :

"sus afirmaciones sobre el dios no experimentan limitaciones en ninguna dirección [...] eran apodícticas, en oposición a lo que él como ser humano afirmaba acerca de la totalidad [...] Una teología surgida del convencimiento de una perfecta seguridad debió estar en su pensamiento al lado de una física pensada escépticamente." (Deichgräber 1938, 30).

Un tratamiento aparte merece el uso de la noción de "semejanza", que se encuentra en B 23 :

εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος  
οὔτι δέμας θνητοῖσι ὁμοίος οὐδὲ νόημα.

"Un dios único entre dioses y hombres el más grande  
ni en cuerpo a los mortales semejante ni en pensamiento."

Igual que en el fragmento 26, en el primer verso se encuentra la categórica afirmación de un atributo de la perfección divina y en el segundo verso una



comparación con las concepciones tradicionales. Estas son negadas en B 23 y en B 26 por medio de dos nociones normalmente aceptadas en el mundo griego arcaico como recursos lícitos para descubrir y explicitar detalles significativos de la realidad. En B 26, 2 el recurso era la "adecuación" o "concordancia" : οὐδὲ ... ἐπιπρέπει. En B 23, 2 es la "semejanza": οὐτι... ὁμοίος.

Es interesante considerar brevemente los usos de la noción de semejanza en Jenófanes, partiendo de ὁμοίος. Según el *index* de la edición de Gentili Prato, la palabra aparece tres veces<sup>84</sup> en Jenófanes :

-Una vez aparece en el pasaje que acabo de comentar :

ὁμοίος, ὁμοίος : fr. 26, 2 GP [= B 23] (-ίος).

En este pasaje, la semejanza como criterio cognoscitivo se ve descalificada porque conduce al antropomorfismo, como lo confirman las demás apariciones de la palabra.

-Dos veces aparece en el frg. 19 GP [= B 15] :

-ov (acc. neutr.) 19, 5

-ας (acc.) 19, 3

En estos dos casos se trata, sin duda, también de la misma semejanza engañosa establecida por los mortales, que Jenófanes critica duramente :

ἀλλ' εἰ χειράσ ἔχον βόες <ἵπποι τ' > ἢ ἑ λέοντες  
καὶ γράψαι χεῖρεςσι καὶ ἔργα τελεῖν ἄπερ ἄνδρες,  
ἵπποι μὲν θ' ἵπποισι, βόες δὲ τε βουσὶν ὁμοίως  
καὶ <κε> θεῶν ιδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποίουν  
τοιαῦθ', οἷόν περ καὶ τοὶ δέμας εἶχον ὁμοίον. 19 GP (B15)

En las ediciones de Diehl, Diels - Kranz y en la mayoría de las ediciones posteriores se relega al aparato crítico la lección ὁμοίον, que aparece en los

---

<sup>84</sup> Marinone sólo registra dos apariciones, porque no considera la lección ὁμοίον en B 15 5, como se aclara a continuación.

manuscritos al final del verso 5. Se la sustituye en el texto por ἕκαστοι, que es en realidad una suposición de los editores, interesados probablemente en dar un texto más claro gramaticalmente.

GP restablece ὁμοίον, lección que da probablemente un predicativo de δέμοις, "y hacen los cuerpos de los dioses de tal modo, precisamente como también ellos tienen un cuerpo semejante " o un acusativo adverbial que de todos modos refuerza el sentido limitado y engañoso de la analogía.

Por otra parte sería también importante comparar el uso de ὁμοίον con otra forma de decir "semejanza" en griego : εἰκώς, palabra destacada por Popper y por Rivier en el análisis de la gnoseología.

Estas palabras ofrecen un campo semántico y una historia particularmente interesantes como agentes de conocimiento.

La célebre expresión de Hesíodo : ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα (Theog. 28) podría orientar quizás acerca del sentido *negativo* de la semejanza, que de alguna manera Jenófanes retoma en este caso.

André Rivier resalta el valor de la comparación como agente de conocimiento paradigmático en el mundo griego arcaico, para recuperar el sentido "positivo" de B 35 : ταῦτα δεδοξάσθαι μὲν εἰκότα τοῖς ἐτύμοισι. "Que estas cosas - probablemente las doctrinas de Jenófanes relativas a lo invisible - sean consideradas como algo conforme con la realidad" . Se esfuerza en demostrar que la expresión negativa de Hesíodo ψεύδεα πολλὰ ... ἐτύμοισιν ὁμοῖα (Theog. 28) no quita a la comparación su fuerza significativa para el conocimiento de lo suprasensible (Rivier 1956, 45 ss.). Ya he formulado (Cap. II B 1 b) algunas reservas con respecto al valor que Rivier asigna al conocimiento sensible en Jenófanes. En este caso, creo que la demostración aludida es innecesaria, ya que el verso de Hesíodo no debilita la fuerza cognoscitiva de la semejanza designada por εἰκώς, puesto que usa la expresión ὁμοῖα.

El mismo Rivier señala las diferencias entre las dos palabras que significan "semejanza":

"Les termes ὁμοῖα et εἰκότα ne peuvent coïncider, a la rigueur, qu'aux V et IV siècles, où l'usage de la langue est sensible. Aux VII et VI siècles, en revanche, εἰκότα dispose d'un sens

plus énergique qu'il doit a sa fonction verbale, comme le montre un autre passage d'Hésiode, Trav. 235 : τικτοῦσιν δὲ γυναικες εὐκότα τέκνα γονεῦσιν. Le participe y retient manifestement sa valeur forte: "qui ressemble á", "conforme". (Rivier 1956, 51 n.7).

Si estos valores semánticos funcionan realmente así, es posible coincidir con Rivier en que "rien au frg. 35 n'invite a croire que la formule de Xénophane soit affectée de un changement de signe" (Rivier 1956, 52), justamente por la razón que enuncia a continuación :

" Et d'autant moins qu'elle use du participe εὐκότα. Ce terme, nous l'avons vu, ne peut, au VIe. siècle, coïncider avec l'adjectif ὅμοιο. Il n'y a pas entre eux d'équivalence sémantique." (Rivier 1956, 52 n. 5).

Para salvar el sentido positivo de εὐκότα como "apariencia que revela" en B 35 no es necesario, sino más bien contraproducente disimular, como intenta Rivier, el sentido engañoso de la semejanza designada por ὅμοιο en Theog. 28.

Creo que es posible concluir que tanto en Hesíodo como en Jenófanes existe una tendencia a designar las semejanzas engañosas por medio de ὁμοίος.

La alusión de Hesíodo a la poesía que lo precedió tiene como fin recapitular la obra de los antecesores para desechar lo ficticio (Theog. 28).

En el caso de Jenófanes, se evidencia el propósito de formular con respecto a Homero y Hesíodo juntos algo equivalente a lo que Hesíodo había hecho con respecto a la poesía homérica en el verso citado (Theog. 28). Significativamente, en la consideración crítica de Jenófanes, Homero y Hesíodo son igualmente responsables de "las ficciones de los antiguos" (cf. B 1, 22 y B 11).

De modo que parece bastante fundado pensar que ὁμοίος se usa preferentemente para la designación de semejanzas engañosas en Hesíodo y Jenófanes. Este uso negativo le serviría a Jenófanes para subrayar la no-semejanza del dios con el hombre : en la negación del antropomorfismo, la semejanza se presenta como convencional y engañosa.

Jenófanes utiliza en el segundo verso de B 26 uno de los criterios que Collins (1985, cap. 1), siguiendo a Wittgenstein y a Winch, invalida como "no

especificable", en sentido negativo : οὐδὲ ... ἐπιπρέπει ("no es adecuado, no concuerda").

El uso de la expresión πρέπον τῷ θεῷ y Θεοπρεπές en el vocabulario teológico posterior, como lo destacan Jaeger y Deichgräber a propósito de B 26<sup>85</sup>, hace notar inmediatamente el hecho de que Jenófanes usaba implícitamente el mismo criterio de adecuación o concordancia en sentido positivo.

Al predicar atributos a su dios, es evidente que Jenófanes cree saber claramente qué cosa es acorde con su naturaleza. Este criterio indica una secuencia lógica que le permite a Jenófanes llegar a un saber seguro acerca de lo divino.

En el caso del criterio de semejanza, en B 23, se da una situación análoga, ya que la negación del antropomorfismo no impide que el dios vea, oiga y piense en B 24, y que actúe en B 25.

Pero no parece que Jenófanes hubiera reconocido en este caso un uso positivo<sup>86</sup> de este criterio, a pesar de que dice : οὐτι δέμοις θνητοῖσι ὁμοῖος οὐδὲ νόημα (B 23, 2); "no semejante a los mortales ni en cuerpo ni en pensamiento". Restringe la negación de la semejanza a dos ámbitos muy específicos y enuncia después en B 24, caracteres humanos que sin duda consideraba innegables en la naturaleza divina : "todo entero él ve, piensa y escucha". En este sentido me

---

<sup>85</sup> Cf. Jaeger 1953, 62 ss. y Deichgräber 1938, 28 ss.

<sup>86</sup> Existiría, según Zeller, un uso positivo de este criterio, testimoniado por Teofrasto a través de Ps. Plutarco ap. Eus.(A 32): Ἐ. ... εἶναι λέγει τὸ πᾶν ἄει ὁμοῖον' y por otros testimonios (cf. ZM 1967, 117).

Zeller menciona la invariabilidad del mundo (fundada en la necesidad de que sea no-generado), la integridad cognoscente y la forma esférica del uno-todo como explicaciones posibles de esta sentencia. Reale las encuentra poco convincentes (ZM 1967, 117 ss., esp. n.40) y cita extensamente la interpretación de Untersteiner : ὁμοῖος debe significar en Jenófanes "eguale" y "simile" al mismo tiempo, en tanto que en el MXG vale como "simile". Descalifica la complicada argumentación megárica de MXG, que introduce en Jenófanes una diferenciación cualitativa para extraer una concepción que excluya la unidad absoluta. El ser-dios de Jenófanes sería τὸ πᾶν ἄει ὁμοῖον' (A 32), metafísicamente inmutable pero sin excluir partes distintas, πᾶσι τοῖς μορίοις αἰσθητικόν (A 33), las cuales se resolverían en un ὅλον αἰσθητικόν (B 24), que implica diferenciaciones dentro de la totalidad (politeísmo), pero no mutación (cf. Untersteiner 1956, XXXVI ss.).

Esta concepción, basada sobre todo en testimonios indirectos, se defiende en general como argumento a favor del panteísmo de Jenófanes. Pero no afectarían nuestro análisis del uso de ὁμοῖος en los fragmentos, ya que esta es una semejanza del dios, o el ser o el todo consigo mismo, sin referencia a los hombres o un término exterior de comparación.

pregunto si Jenófanes hubiera admitido que estas acciones divinas podrían ser también consideradas semejanzas con los hombres. Creo que para Jenófanes eran simplemente rasgos incuestionables de un ser superior.

Si la existencia y perfección *corresponden* a lo divino, no parece que las funciones superiores de la vida psíquica puedan pensarse como semejanzas que los hombres proyectan hacia la imagen de los dioses, sino más bien como aptitudes que se dan en forma limitada en la naturaleza humana frente a la plenitud de la existencia divina. Para quien cree en un dios supremo, es el hombre el ser hecho "a imagen y semejanza divina". A pesar de que Jenófanes censura la proyección en lo divino de semejanzas humanas<sup>87</sup>, su crítica al antropomorfismo consiste en advertir qué absurdo resulta pensar que el dios pueda compartir limitaciones humanas, pero a Jenófanes no tienen porqué parecerle antropomórficos los rasgos divinos que constituyen las aptitudes superiores del hombre, sino más bien al revés: el hombre es un ser teomórfico, que comparte algo de la natura divina<sup>88</sup>. Por lo tanto creo que el criterio de semejanza es usado más bien en sentido negativo por Jenófanes.

Es importante destacar que si bien en este pasaje de Jenófanes (B 23) se usa el criterio de *semejanza*, y no estrictamente el criterio de *igualdad*, creo que es posible también en este caso afirmar que se está en presencia de un recurso de

---

<sup>87</sup> En este sentido, la cauta crítica a la "idolatría" de los atenienses que hace Pablo (Act. 17, 16 ss.) en la primera confrontación explícita del cristianismo con la religión griega (Cf. Jaeger, 1961, cap. I) utiliza un recurso que evidencia supuestos semejantes a las críticas de Jenófanes al antropomorfismo: "El dios que hizo el mundo [...] no habita en templos hechos por manos, ni es honrado por manos humanas, como si necesitare de algo, habiendo el mismo dado a todos vida, aliento y todas las cosas [...] fijando límites a los tiempos prefijados (Act 17, 24-26). El dios que anuncia Pablo no carece de poder ni de designio, e incluso los hombres "somos también estirpe de él" (Act. 17, 28). Pero estas semejanzas certifican que el hombre participa de algún modo de la naturaleza divina, pero no que el dios sea burdamente semejante a las formas de habitación o a la configuración humana: "Puesto que somos partícipes de la estirpe del dios no debemos creer que a oro o plata o piedra, escultura del arte y empeño del hombre, sea semejante lo divino (τὸ θεῖον εἶναι ὁμοίον Act. 17, 29). El antropomorfismo griego es para Pablo una semejanza engañosa en cuanto a las limitaciones que los hombres imaginan en los dioses forjados por sus manos, pero las similitudes que el hombre tiene con las perfecciones divinas se explican porque él los hizo de su misma estirpe.

<sup>88</sup> Cf. al respecto cap. IV B. c., donde intento mostrar que las "semejanzas" con los hombres que perduran en el dios único no son tales, ni tampoco son limitaciones para Jenófanes.

argumentación negativo comparable, en su uso e implicancias lógicas, al criterio de adecuación usado en B 26. Creo que el análisis de Wittgenstein, Winch y Collins puede extenderse legítimamente a este criterio y determinar su carácter de lógicamente no especificable si se lo separa de la forma de vida que determinó su sentido y uso.

En ese sentido cabe destacar que el uso arcaico de ὁμοῖος comprendía las nociones de "igualdad" y "similitud" :

"Senofane deve aver definito el "tutto" o dio come ὁμοῖος, comprendendo nella parola, conforme a la manera del greco arcaico, tanto il concetto di "eguale" quanto quello di "simile" (cfr. 11 A 20 DK<sup>89</sup>), mentre, in epoca piú recente, come nel testo dell'Anonimo, si distingue fra ἴσος "eguale" e ὁμοῖος "simile". Vale a dire, per l'Anonimo ὁμοῖος vale "simile", mentre per Senofane dovrebbe essere, a un tempo, "eguale" e "simile". " (Untersteiner 1956, XXXVI ss.).

Pero aun si ὁμοῖος no significara en B 23 más que "semejante" y esto se presentara como un inconveniente para incluir este criterio en el análisis de Collins acerca de "sameness", el sentido negativo de ὁμοῖος en este fragmento implica de todas maneras un uso restrictivo del criterio de igualdad : si el dios no es ni siquiera semejante a los hombres, es obvio que ya se ha descartado la posibilidad de que sea igual a los hombres.

Ya en un texto homérico se encuentra un uso negativo de las nociones de igualdad y semejanza que apoya esta interpretación :

ἀλλ' ὅτε δὴ τὸ τέταρτον ἐπέσσυτο δαίμονι ἴσος,  
δεινὰ δ' ὁμοκλησας προσέφη ἐκάεργος Ἀπόλλων.  
"φράζω, Τυδείδη, καὶ χάζω, μηδὲ θεοῖσιν  
ἴδ' ἔθελε φρονέειν, ἐπεὶ οὐ ποτε φύλον ὁμοῖον  
ἀθανάτων τε θεῶν χαμαὶ ἐρχομένον τ' ἀνθρώπων." (E 438-442)

Diomedes, en la cumbre de su *aristta*, ha herido ya a Afrodita para

---

89 La cita de Untersteiner parece equivocada. Posiblemente la cita correcta es A 32 en lugar de A 20.

arrebatarle el cuerpo de Eneas y se atreve a atacarlo tres veces, a pesar de que Apolo extendía su mano sobre el héroe exánime.

"Pero cuando por cuarta vez atacaba, igual a un dios,  
con terribles palabras amenazándolo, Apolo, el que hiere de lejos, le dijo:  
" Piénsalo, Tidita, y retírate! no con los dioses  
por igual quieras considerarte, porque nunca es semejante la raza  
de los inmortales dioses y la de los que por la tierra andan, los hombres." (E 438-442)

Si bien actuar en igualdad con los dioses (δαίμονι ἴσος, E 338) cabe en el intento de Diomedes (θεοῖσιν ἰδ' ἔθελε φρονέειν, E 440-1), la distinción que se marca a través de la presencia liminar de Apolo indica la restricción del temerario designio de igualarse a los dioses, porque ni siquiera puede establecerse una semejanza entre la estirpe divina y la humana en los alcances del pensamiento y de la acción. La distancia no es, sin embargo, tan grande. Esta es una típica escena en la que el conflicto entre dioses y hombres destaca su asombrosa proximidad en el texto homérico. La amenaza de Apolo es posible y se hace necesaria justamente porque un hombre puede intentar igualarse a los dioses.

Jenófanes, usando un vocabulario similar<sup>90</sup>, ahonda la diferencia entre el dios único y la especie humana. Pero en su intento de purificación de la idea de la naturaleza divina no puede dejar de atribuir al dios un modo de oír, ver, pensar y de actuar sobre todas las cosas que no considera, sin embargo, una semejanza con lo humano.

---

<sup>90</sup> En una época completamente diferente, separada casi por nueve siglos, cuando los dioses que Jenófanes había cuestionado ya empezaban a pertenecer definitivamente al pasado, algunas de las discusiones sobre la relación de la naturaleza humana y la naturaleza divina en la *unio hypostatica* giraron en torno a la diferencia entre ὁμοούσιον y ὁμοιούσιον. Esbozar siquiera una relación entre Jenófanes y el vocabulario teológico que se despliega a partir del Concilio de Nicea (325 d. C.) escapa a las posibilidades de este trabajo, pero es necesario señalar por lo menos que las sutilísimas diferencias entre los atributos divinos ὁμοούσιον (de igual naturaleza, consubstancial), y ὁμοιούσιον (de naturaleza similar) se formularon por medio de adjetivos que derivan de la misma raíz por medio de la cual Jenófanes introdujo el criterio de igualdad - semejanza en las discusiones teológicas en lengua griega (cf. Dentzinger 1967, E 1a-c).

## D. PRIMERA CONCLUSION

### 1. NO TODO SABER ES CONJETURAL PARA JENOFANES

La negación de la semejanza por un lado y la afirmación de la concordancia resaltan la congruencia lógica de la existencia divina con su esencia incuestionada, que puede inferirse de los supuestos implícitos en las afirmaciones de Jenófanes.

El vocabulario usado en la predicación de los atributos divinos muestra hasta qué punto la existencia de lo divino estaba implícita o *atrincherada* en el trasfondo semántico de las argumentaciones de Jenófanes.

La base incuestionable, la perfección del supremo centro divino, no se establece explícitamente, pero el criterio de "concordancia" y el de "semejanza" que se usan para la deducción consecuente de sus atributos en los segundos versos de B 23 y de B 26, delata la existencia previa de este postulado, que se manifiesta al recurrir a un sustrato de convenciones sociales no cuestionadas, para decirlo con una formulación de la sociología de la ciencia que conduce, por otro camino, a conclusiones acordes con las que he alcanzado por medio del análisis filológico.

Creo que en el lenguaje de Popper podría apelarse a lo que él llama "esencialismo" para explicar esta forma de argumentar (cf. cap. I, B. 2.g.) o, en otro contexto, quizás considerarla como una deducción semejante a la que fundamenta el argumento ontológico de San Anselmo.

Lo que la sociología contemporánea llama el sustrato de convenciones sociales que configuran la semántica de una cultura, tiene sin duda variados determinantes. Pero si hay que darle un nombre en el contexto griego tradicional, es necesario decir que en el mundo helénico la principal fuente de configuración cultural está representada por el mito, especialmente en cuestiones teológicas. En este sentido, toda la reflexión de Jenófanes sobre el dios único estaría basada en el sustrato fundante del mito, como una meditación que intenta esclarecer y racionalizar la noción de lo divino, pero no cuestiona el dato más importante de los orígenes míticos de la cultura griega: la existencia misma de lo divino y su superioridad con respecto a los hombres.



Jenófanes critica duramente las versiones míticas que rebajan lo divino por medio de contingentes semejanzas y limitaciones humanas, pero para purificar a su dios de éstas, no hace sino quitarle a sus atributos las imperfecciones y limitaciones, con un énfasis y una ausencia de cuestionamientos que muestran hasta qué punto se siente defensor de algo así como *el verdadero significado de la noción de dios*. Por esa razón que podría llamarse dialéctica, creo que, al iniciar la primera secuencia constructiva (B 23-24) de su teología, no puede eludir la referencia a los hombres y a los dioses cuando tiene que exponer la supremacía del único dios en B 23, 1 :

εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος

"El más grande" (μέγιστος) define la supremacía por un superlativo que no tiene porqué evitar la referencia a las realidades que son, para el pensador que va a construir la imagen de su dios único a partir de una creencia incuestionada, los inevitables puntos de confrontación : la existencia del hombre y de las imágenes de la religión vigente.

No importa tanto desde este punto de vista cómo se soluciona la referencia a "dioses" (θεοῖσι B 23, 1), que tantos problemas causa en la interpretación del fragmento que proclamaría el monoteísmo, sino que importa, en primer lugar, advertir que la imagen del único dios se construye explícitamente a partir de la abstracción de las limitaciones e imperfecciones de los términos comparables conocidos. Haya o no otros dioses para Jenófanes, el dios único está pensado a partir de los dioses tradicionales, negativamente en algunos aspectos que los limitan y positivamente en los atributos que despliegan y precisan los postulados incuestionados de "existencia" y "perfección".

En el mismo sentido es posible leer las precisiones sobre el cuerpo y la mente del dios en B 23, 2 y la arcaica teoría de la percepción y el conocimiento divinos en B 24, inevitablemente construidas, como toda teología, a partir de la negación de las limitaciones humanas.

Después de configurar al dios en B 23-24, la segunda secuencia constructiva

(B 26-25) lo pone en relación con el tiempo y el espacio, por medio de términos que no llegan a formular una trascendencia pero que, en un esfuerzo contrastante con los cambios de lugar y la fatiga de la acción de los dioses homéricos, construye una teoría de la acción divina, que se realiza sólo a través de la voluntad de la inteligencia, sobre la totalidad.

"Dios tiene que ser así" - podría ser una sencilla versión de la asociación mental que condujo a Jenófanes a mostrar lo que consideraba evidente- "y, puesto que estamos seguros de la existencia divina, ¿ cómo podríamos pensarlo como algo limitado e imperfecto ?"

La petición de principio que contiene esta glosa, propia del esencialismo -en el sentido de Popper- no podría negarse, si no fuera por las reservas que impone el carácter fragmentario de los escasos seis versos en los que se funda la discutida teología constructiva de Jenófanes.

Sin embargo tampoco pueden negarse las implicancias de los recursos de razonamiento en las dos secuencias que he analizado (B 23-24 y B 26-25). Por lo tanto, a partir de las implicancias semánticas de los fragmentos de la teología constructiva es posible concluir que Popper se equivoca al afirmar que Jenófanes consideraba conjetural todo su saber teológico. Este saber deriva de supuestos incuestionados e incuestionables para Jenófanes, lo cual se manifiesta en los criterios lógicamente no especificables que utiliza para predicar los atributos del dios único.

## 2. DOS PROBLEMAS

Se plantean inmediatamente, si se considera válida la solución que he propuesto para el problema del saber conjetural y el conocimiento seguro en la obra de Jenófanes, por lo menos dos cuestiones importantes :

1 - Cabe preguntarse si es posible comparar o asimilar legítimamente, en dos contextos tan diversos como la filosofía presocrática y la epistemología contemporánea, las nociones de adecuación e igualdad, a las que se

refieren Wittgenstein y Collins (cf. cap. III, C.2.), con el uso de *επιπρέπει* y de *ὁμοίος* en los fragmentos de Jenófanes, o implica esta comparación un anacronismo semejante al que he señalado en el concepto de "verosimilitud" que Popper atribuye a Jenófanes ? (cf. cap. I, B.4.).

2 - Por otra parte, si la conclusión alcanzada es correcta :  
¿ cómo interpretar el escepticismo de B 34, si este escepticismo no abarca el saber acerca del único dios ?

Trataré de plantear una solución para la primera cuestión en el final de este capítulo y en el siguiente intentaré responder a la segunda.

## **E. LA COMPARACION DE SIGNIFICADOS**

Sin duda, los criterios de adecuación y semejanza a los que se refieren Collins y Wittgenstein no pueden ser asimilados con las palabras de Jenófanes sin algún examen crítico.

En el caso de la predicación de los atributos divinos, para usar la coherencia no especificable de "adecuación" y "semejanza" como argumentos en contra de la interpretación de Popper, importaría saber si cabe la comparación de estas palabras con las correspondientes en griego, antes de usar de una asimilación sin más entre *ἐπιπρέπει* y "fit", a propósito de nombres tan disímiles como Jenófanes y Wittgenstein.

### **1. LAS CRITICAS DE FEYERABEND A POPPER**

En este punto conviene hacer un excursus y recordar que las ideas de Collins que he citado provienen de un campo epistemológico más bien enfrentado con Popper, que es un declarado enemigo del relativismo y pretende fundar una racionalidad universal. La sociología de la ciencia, en cambio, tiende a un cierto

subjetivismo o más bien relativismo casi como por un pecado original. Como la antropología o la semántica, la sociología tiende a reconocer e individualizar particularidades culturales intraducibles cuando se trasladan fuera de un contexto determinado, sea un texto o una costumbre, que se consideran *atrincherados* en la sociedad que los genera.

Este descubrimiento de la relatividad de los paradigmas y la necesidad de un saber y una ética universales son dos realidades que plantean para estas ciencias problemas importantes, algunos de los cuales significativamente se encuentran ya en la obra de Jenófanes, como punto de partida y culminación de su pensamiento. En este sentido, las divergencias de interpretación que trato de sintetizar acusan la importancia o por lo menos la actualidad de los temas planteados por Jenófanes.

El reconocimiento de la relatividad de un saber plantea conclusiones críticas de inmediata aplicación sobre los paradigmas de la sociedad que lo ha producido y se sostiene en ese saber. Pero inmediatamente se produce la búsqueda de un paradigma capaz de contener y explicar el saber criticado y los resultados de la crítica. Desde el escepticismo al dogmatismo, las interpretaciones de Jenófanes ejemplifican esta situación, de la cual forma parte la pretensión de buscar para la propia posición filosófica un precursor griego, como hace Popper con Jenófanes.

En ese contexto, este trabajo intenta mostrar qué zona de la semántica griega permaneció incuestionada y qué nueva configuración forjó Jenófanes al cabo de sus búsquedas, signadas tanto por un impulso crítico como por un reclamo de saber universal.

De otro campo epistemológico también enfrentado con las pretensiones de racionalidad universal han surgido importantes críticas a Popper, de las cuales interesan especialmente en este caso, las formuladas por Paul Feyerabend y Thomas Kuhn en numerosos trabajos (cf. Bibliografía).

Feyerabend surge en el contexto de la así llamada *epistemología anglosajona*, que critica la *epistemología ortodoxa* del Círculo de Viena, cuyo máximo representante podría ser Carnap. A Carnap se opone Popper (padrino de tesis de Feyerabend) y a Popper, Kuhn y más adelante también Feyerabend,

quienes critican la búsqueda de una racionalidad universalmente válida por parte de Popper<sup>91</sup>. Feyerabend y Kuhn forman parte de la tendencia denominada en general *relativismo*<sup>92</sup>.

Feyerabend critica la racionalidad científica en nombre de los "sentidos comunes" y se remite, en el caso del mundo griego, a lo que llama "el sentido común homérico", en un artículo en el cual resume sus críticas a Popper y a Jenófanes: "Eingebildete Vernunft", incluido en el volumen *Zur Kritik des wissenschaftlichen Rationalität* (Feyerabend 1986).

Feyerabend se pregunta si la crítica del pensamiento racional que revaloriza el mito no se deja "engañar por un fantasma" en sus pretensiones de comprender lo irracional, ya que parte también de distinciones racionales. Intenta contestar históricamente, investigando cómo uno de los primeros críticos de la concepción de los dioses tradicionales, Jenófanes, fue comprendido por sus contemporáneos (Feyerabend 1986, 205).

Observa Feyerabend que la crítica al antropomorfismo no impidió que Jenófanes elaborara una representación de su dios en la cual los caracteres humanos se magnifican hasta una inteligencia y poder monstruosos y destaca además, que Jenófanes advirtió que "quedaba a medio camino", ya que afirma (B 34) que ningún hombre conoce las relaciones reales. Concluye que Jenófanes logra formular sólo una negación de la idea de los dioses regionales en sentido homérico, no una verdadera crítica a la idea de los dioses antropomórficos, como dice Popper (Feyerabend 1986, 206-211).

La negación se hace crítica si se acepta que tiene que existir un dios o una verdad de validez universal. A esta validez universal contrapone Feyerabend la partición del mundo entre los dioses homéricos, el carácter de agregado de este hombre homérico que no posee conceptos separados como "cuerpo" y "alma", que

---

<sup>91</sup> Debo a las conversaciones con el Profesor Fernando Tula Molina y a la lectura de su trabajo inédito "Del empirismo al humanismo : clave de lectura y crítica de la obra de P. K. Feyerabend" una valiosa orientación en este campo epistemológico, lo cual no lo hace en modo alguno responsable de mis conclusiones.

<sup>92</sup> Cf. Winch 1994, Introducción de Salvador Giner.

no decide como ente personal y cuya concepción del mundo y religión muestran un "eclecticismo oportunista", donde no hay un conocimiento o verdad que abarque la pluralidad en una unidad (Feyerabend 1986, 214).

Dado que el mundo homérico posee dioses y verdades que rigen para determinadas circunstancias, los argumentos universalistas de Jenófanes no lo afectan, porque sus costumbres y leyes son relativas a la cultura que las ha producido.

En Herodoto y en Protágoras encuentra Feyerabend el desarrollo de esta idea de la relatividad de leyes y costumbres. Esta relatividad contradice los supuestos sobre los que se apoya la argumentación de Jenófanes, pero corresponde al mundo homérico o al punto de vista de los interlocutores de Sócrates que responden a preguntas como ¿qué es la virtud? con listas, con hechos que reflejan los rasgos de su mundo particular.

En un mundo así, que consta de partes relativamente autónomas, la aceptación de normas generales no es algo conforme con la realidad, y la exigencia por ellas es tiránica y violenta, como la lucha de Zeus contra los titanes, que configuró el contexto originario de la idea de leyes universales.

La influyente idea de una verdad universal no ha logrado sin embargo superar el regionalismo de los fenómenos. Los intentos de una concepción unificada del mundo se basan en resultados restringidos, a partir de los cuales las generalizaciones se presentan como conclusiones mucho más amplias, como por ejemplo la afirmación : "la química es una parte de la física". De este modo incluso se suprimen los fenómenos que no concuerdan con la concepción general que se quiere imponer (al modo de Parménides), o se erradican formas de vida a través de la educación, represión o persecución.

Las burlas de Jenófanes son el primero, el más breve y claro ejemplo de un representante de la verdad universal que transpone violentamente sus deseos con los hechos y afecta entonces las reglas de la argumentación : "Mit Recht zitiert Karl Popper ihn als einen seiner Vorläufer" (Feyerabend 1986, 218).

¿Cómo sucedió que este modo de entender a dios llegó a ser tan popular?

Según Feyerabend, la argumentación de Jenófanes y la de Parménides encabezan un desarrollo en el cual los detalles concretos van desapareciendo no sólo al imponerse los conceptos universales en el pensamiento filosófico, sino también en el ámbito de las ideas comunes, como "verdad", "ver", etc.

Se trata de un proceso social, ligado al descubrimiento de que las ideas abstractas, como el dios de Jenófanes, se justifican por una especie de necesidad interna, no por la autoridad de la tradición, o por estar ligadas a determinadas experiencias, o por ser parte de la vida social, como los relatos épicos.

El descubrimiento de la necesidad lógica (especialmente en la tragedia) fortaleció la tendencia a los conceptos más objetivos y demostrables, pero más abstractos y vacíos, que podían decidir por sí mismos y por encima de tradiciones y autoridades. Esto fue un error fundamental : la tendencia a describir el mundo con conceptos abstractos, en la cual los detalles no juegan ningún papel, llevó a muchos fracasos, a partir de Jenófanes. Aristóteles, en cambio, trató de liberar la filosofía de universalizaciones vacías de contenido y aun Platón se ocupó de particularidades.

De manera completamente diferente, dice Feyerabend, los modernos racionalistas, por medio de una superficial impresión de objetividad, han sustituido el concepto regional de la verdad por la idea de una verdad universal, como sus predecesores sustituyeron los complejos y humanos dioses homéricos por el *Denkmonstrum* de Jenófanes, más adecuado a sus aspiraciones.

La "Verdad" como tal no es lo que se enseña ni se investiga en las universidades, donde se trabaja en dominios restringidos, determinados por la moda, las tradiciones y los intereses sociales.

No es la "Razón" la que sostiene la lucha contra la injusticia y el sufrimiento, sino la fe religiosa (bíblica o marxista). Y así debe ser, opina Feyerabend, porque la "Verdad" que no tolera diferencias llevaría al mundo a la esclavitud y a la monotonía, sin consideración por los hombres concretos.

"Eingebildet und überheblich ist dieser Glauben an die Vernunft ... und auch sehr uninformiert; denn die Philosophie war nie die Verbündete der Poesie, nicht im Altertum, wo schon Platon vom "alten Streit zwischen Dichtung und Philosophie" sprach (Staat, 607 b 6 f.),

und nicht heute, wo echten Poeten der Zugang zur Wahrheit abgesprochen und der Anspruch auf eine eigene Wahrheit verhöhnt wird. Diese Blindheit, diese Einbildung, dieser Totalitarismus leerer Worte ist natürlich ein Erbe des Xenophanes und seiner Kumpane."(Feyerabend 1986 223).

Es necesario recordar que Popper apoya en la teoría del conocimiento su atribución de falibilismo a Jenófanes y casi no considera la teología.

Feyerabend critica en principio la interpretación de Popper, la cual no afectaría un mundo de particularidades como era el homérico, pero finalmente se apoya en el dios único para afirmar que Popper es un legítimo sucesor de Jenófanes, ya que ambos aspiran a una verdad universal, racional, monstruosa.

Sólo considera Feyerabend B 34 para decir que Jenófanes se quedó a mitad de camino, es decir, no llegó al dogmatismo absoluto que Feyerabend condena.

Pero de todos modos Jenófanes se equivocó, según Feyerabend, al criticar los particularismos en nombre de un dios universal.

Popper, a su vez, también se equivoca, al creer que Jenófanes logró criticar a fondo los particularismos, ya que no advierte que la efectividad de sus críticas depende de un supuesto acuerdo tácito sobre la "universalidad divina". Este acuerdo pudo perfectamente haber sido descalificado por los creyentes en dioses "regionales". Es decir que Popper se equivocaría *junto con Jenófanes* al interpretar los alcances reales de las críticas al antropomorfismo, pero no al interpretar las intenciones críticas de Jenófanes. (Este punto me resultó difícil de entender y configurar, porque Feyerabend critica a Popper y a Jenófanes juntos sin demasiadas aclaraciones.)

De acuerdo con mi planteo, parece afirmarse la presunción de que la interpretación última de Jenófanes depende de la relación entre crítica gnoseológica y teología constructiva. En otras palabras, todas las interpretaciones parecen aclararse si se pregunta de dónde sale la certeza sobre el dios único.

Feyerabend dice que el dios es un monstruo racional, es decir un producto de la especulación, opuesto a los dioses regionales, de un modo semejante a lo que sucede con todo racionalismo que exige una verdad universal. Pero la efectividad de la crítica racionalista al regionalismo depende de la aceptación previa de



algunos supuestos universales, que Feyerabend caracteriza como etapas del descubrimiento de la necesidad lógica, en el cual la tragedia habría jugado un papel fundamental<sup>93</sup>.

La misma cuestionada condición de filósofo y poeta que aparece por primera vez con Jenófanes indica, según mi parecer, que estos supuestos decisivos para el pensamiento de Jenófanes pueden ser comprendidos dentro de lo que he caracterizado en el presente capítulo como el retorno a los supuestos incuestionados del lenguaje. Estos supuestos forman parte de las convenciones fundamentales de la sociedad griega, en cuyos aspectos religiosos el *mito* fue el ámbito inicial para las reflexiones de los pensadores arcaicos. Esta reflexión reconduce a las conclusiones de la sección anterior del presente capítulo (cap. III, D.1.), que mostró, en el saber teológico de Jenófanes, la dependencia de supuestos incuestionables atrincherados en el mito que Jenófanes pretendía combatir.

Pero donde yo he intentado demostrar la presencia de un límite de tipo no especificable para la interpretación racionalista de Popper, Feyerabend encuentra significativamente la pretensión monstruosa de un racionalismo universal.

El dios de Jenófanes no está en este sentido, tan alejado del motor inmóvil de Aristóteles, a quien, sin embargo, Feyerabend no considera un racionalista "absolutista".

A partir de las analogías constructivas de la teología aristotélica con la escolástica, habría que pensar que Feyerabend tendría que condenar en bloque toda teología que postule un dios universal, sin mayores distinciones. Sin embargo, Feyerabend destaca la preocupación de Aristóteles y de Platón por las particularidades y no parece considerarlos constructores de monstruosidades racionales.

Por otra parte, la apología del sentido común homérico que hace Feyerabend se apoya en bases dudosas.

---

<sup>93</sup> En ese sentido conviene recordar la relación, tantas veces citada, de las críticas de Jenófanes con ciertos pasajes de Esquilo (por ej. Suppl. 96-103) y de Eurípides (Herc. 1341), los cuales son hitos del pensamiento griego en la formación de la idea de una divinidad suprema.

Los agudos análisis de Bruno Snell<sup>94</sup> en los que Feyerabend apoya su descripción del mundo homérico testimonian la presencia e intervención divinas en seres humanos no partidos o esquematizados en alma y cuerpo con funciones abstractas.

Pero este carácter de "agregado" del hombre homérico no justifica lo que Feyerabend caracteriza como una visión del mundo sin sustancia, acompañada de un "eclecticismo oportunista" que rige la religión (Feyerabend 1986, 214).

En el mismo libro de Snell, en el capítulo siguiente<sup>95</sup> al aludido por Feyerabend para fundamentar su argumentación, Snell habla del universalismo de Herodoto, que reconoce en Egipto a los dioses griegos con otros nombres, y explica la existencia inmediata de los dioses como expresión de la naturalidad y sentido del mundo que ellos no crearon. Esta integridad de lo divino, lo humano y lo natural no parcelados sino interpenetrados no se presenta de ningún modo como anárquica, aunque carezca de definiciones dogmáticas.

La integridad cósmica de Homero seduce a Feyerabend porque suscita inmediatamente una sensación de libertad cognoscitiva y de originaria admiración ante el mundo. Pero estos sentimientos tan difíciles de precisar son justamente el origen de la filosofía griega, según afirma el mismo Snell hacia el final de la "Introducción" de la obra citada (Snell 1955). La visión del cosmos que Aristóteles presenta como generadora de la idea del dios único de Jenófanes, así como sus intereses enciclopédicos, parecen vinculados con esta concepción más que con la búsqueda de una abstracción inhumana.

Sería necesario además, precisar qué cosa sea este "sentido común homérico" al cual Feyerabend caracteriza también como un eclecticismo oportunista, donde no hay un conocimiento o verdad que abarque la pluralidad en una unidad, con frases de sentido dudosamente elogioso (cf. Feyerabend 1986, 214).

Se debe pensar que para Feyerabend, este sentido común anarquista y

---

<sup>94</sup> Cf. Snell 1955, cap. 8.

<sup>95</sup> Cf. Snell 1955, cap. 2.

particularista se ve menoscabado por la idea en la que Nietzsche, por citar un ejemplo característico, encuentra el impulso generador de la filosofía griega<sup>96</sup> : el intento de encontrar un punto desde el cual pueda entenderse la totalidad. Este objetivo exige sin duda, la presunción de un principio que pueda unificar la realidad, de una ley o de una racionalidad universal.

En ese sentido, el uso de un criterio que delata que la existencia de una divinidad perfecta funciona como un supuesto incuestionable para Jenófanes sería, de acuerdo con los análisis de Collins y Wittgenstein citados<sup>97</sup>, el recurso que delata las bases no especificables del pensamiento de Jenófanes.

Para Feyerabend, en cambio, un criterio independiente de la experiencia señala la pretensión monstruosa y destructiva de una racionalidad universal. La necesidad lógica de lo adecuado para dios unida al supuesto incuestionado de que hay un centro divino podría ser interpretada así en sentidos opuestos.

En este punto es interesante recordar la advertencia que hace Feyerabend sobre la ambigüedad del pretendido "retorno al mito" al que con tanta frecuencia como falta de claridad se suele recurrir en los cuestionamientos de la racionalidad occidental (Feyerabend 1986, 205 ss.). Las críticas de Feyerabend apuntan en este sentido, a la relación entre poesía y filosofía griegas que he tomado como marco general de este estudio y sobre las que intentaré volver en las conclusiones.

## 2. LA INCONMENSURABILIDAD SEMANTICA

En los planteos citados, Feyerabend no utiliza de modo explícito la idea de *inconmensurabilidad*, que ha sido uno de sus principales aportes a la

---

<sup>96</sup> Cf. por ejemplo el valor fundamental que se atribuye en "Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen", 3, a la sentencia "alles ist eins" (*Nietzsches Werke*, Leipzig, Kroner, 1922, I, 435 ss.)

<sup>97</sup> (Cf. cap. III, C.2.)

epistemología. Pero el problema de la continuidad semántica, que forma parte de la discusión entre Popper y Feyerabend, puede mostrar un indicio más de la curiosa forma en que los planteos acerca del significado permiten relacionar las fuentes griegas con las discusiones modernas.

Feyerabend critica a Popper, pero en último término encuentra que el racionalismo crítico es un digno heredero de una tendencia absolutista del racionalismo griego que se iniciaría con el dios único de Jenófanes, al que llama *Denkmonstrum*, un dios abstracto y universal, alejado de los rasgos que humanizaban a los dioses griegos tradicionales. Supongo que estos últimos podrían ser para Feyerabend una suerte de protoformas mitológicas de la "racionalidad regional", que él defiende frente a las abstracciones de la racionalidad con pretensiones de validez universal (cf. Feyerabend 1986, *passim*).

En este punto es necesario recurrir a la noción de *inconmensurabilidad* que usan con diversos matices Feyerabend y Kuhn (cf. Kuhn 1989, cap. 2), para señalar un punto fundamental en la crisis de la ciencia moderna : el planteo acerca de la ruptura de la continuidad semántica en el paso de una teoría a otra, o de un *paradigma* a otro. Aun cuando se conserven aparentemente términos equivalentes, la determinación contextual afecta la totalidad de los significados si varía algún elemento o se introduce uno nuevo en una teoría.

Este punto, que es fundamental en el cuestionamiento de la búsqueda de una racionalidad universal por parte de los epistemólogos de la escuela de Popper, implica en realidad un cuestionamiento total de la continuidad semántica y, a partir de allí, puede extenderse a un cuestionamiento de la continuidad coherente de todas las cuestiones culturales, envueltas en el lenguaje, que fundamenta el relativismo epistemológico contemporáneo.

Si en el lenguaje científico es posible encontrar estas discontinuidades, será mucho más grave esta cuestión en un lenguaje natural como lo es el de un poeta griego arcaico, con el agravante del estado fragmentario de la obra y las pretensiones de alguna validez más allá de las circunstancias históricas que forman el contexto de su pensamiento y de las cuales depende la consideración de Jenófanes como filósofo.

Aplicando este criterio de inconmensurabilidad a la idea de *verosimilitud* que Popper atribuye a Jenófanes, se advierte inmediatamente una dificultad :

"I suggest that we return to Xenophanes and re-introduce a clear distinction between **verisimilitude** and **probability** (using this latter term in the sense laid down by the calculus of probability)." (Popper 1963, 237).

Ἐοικώς correspondería a "verosímil" en la lectura de Popper (cf. Cap. I, B 4 b). Pero el hecho de que Jenófanes considerara compatibles la máxima verosimilitud con una gran falta de certeza en B 34 3-4 no puede legitimar la identificación de εἰκότα en B 35 con "menos probable según el cálculo de probabilidades y más verosímil de acuerdo con el contenido informativo" (cf. Popper 1963, 237).

Esta doble determinación contextual, que define "verosímil" por oposición con "probable", no tiene sino un equivalente parcial en Jenófanes. La distinción que he señalado entre ὁμοίος y εἰκώς destaca el sentido positivo de "conforme a la verdad" en este último<sup>98</sup>, contra la lectura, con sentido más débil: "probable, inseguro". Es posible contar entonces con εἰκώς para "verosímil" y podría admitirse que la máxima aproximación objetiva a la verdad es compatible con la máxima inseguridad subjetiva, en el caso de que B 34 y B 35 se relacionen como lo hace Popper. Pero sólo la existencia de εἰκώς no autoriza la identificación con concepto de "verosimilitud" que propone Popper, quien ni siquiera intenta encontrar el imprescindible término opuesto que exprese su concepto de "probable".

De todos modos, aunque contáramos con un término equivalente<sup>99</sup>, jamás

---

<sup>98</sup>

Cf. cap. III, C.3.

<sup>99</sup> No sería imprescindible que fuera un sólo término rigurosamente equivalente, aunque la sencillez con que Popper propone "retornar a Jenófanes y reintroducir una clara distinción entre verosimilitud y probabilidad" no se detiene a examinar el hecho de que en la obra de Jenófanes cuenta con uno sólo de los dos términos. De todos modos se podría investigar si el campo semántico de εἰκώς en relación con ὁμοίος, con B 34 y quizás con otros fragmentos no determina implícitamente algo semejante a "menos probable por su complejidad", por ejemplo. De todos modos, parece poco probable que pudiera determinarse una relación semántica rigurosamente inversa, como Popper supone que ya existe claramente en Jenófanes, por medio de estas referencias.

podría tener éste "the sense laid down by the calculus of probability"(Popper 1963, 237).

Sin embargo, como aclara Thomas Kuhn, el otro creador del concepto, *incommensurabilidad* no implica que la comparación sea imposible, por una razón semejante a la que explica porqué la imposibilidad de una traducción exacta no impide la interpretación y comprensión de un texto en un lenguaje incommensurable con respecto al original (Kuhn (1989, 99). Es justamente esta posibilidad de comparación la que permite relacionar las teorías de Jenófanes y las de Popper e intentar descubrir analogías y diferencias.

En este punto es necesario recordar la pregunta con la que he iniciado esta sección (cap. III, E.), acerca de si era legítimo comparar los criterios de igualdad y adecuación que Collins desarrolla a partir de Wittgenstein y Winch, con los usos de ὁμοίος y ἐπιπρέπει en Jenófanes. He analizado antes el uso de estos criterios no rigurosamente especificables desde el punto de vista lógico, para concluir que Jenófanes los usa a partir de un transfondo de convenciones semánticas que no eran cuestionables para él (cap. III, C.-D. Pero si la incommensurabilidad me sirvió para descalificar una identificación que hace Popper, bien podría volverse contra la identificación de criterios que utilizo en mi argumentación, la cual podría ser considerada quizás tan anacrónica como aquella.

La demostración de Collins intenta situar la referencia semántica en general, en el terreno de las convenciones sociales, mostrando que aun las reglas que podrían determinar el significado se basan en un contexto no especificable, en el cual las ideas de conveniencia y semejanza juegan un papel fundamental<sup>100</sup>.

El contexto del juego del estudiante torpe es muy diferente de las argumentaciones de Jenófanes, pero los conceptos de adecuación y conveniencia son por menos comparables con las palabras de Jenófanes, aun cuando fueran incommensurables.

---

<sup>100</sup> Este particularismo socialmente determinado invalida para Collins (1985) las pretensiones de racionalidad universal de todo contexto donde aparezcan estos criterios no especificables. Para Feyerabend (1986), al contrario, sería este mismo particularismo social lo que, al invalidar lo universal, otorgaría valor de conocimiento concreto y "anárquico", por ejemplo, al sentido común homérico. El retorno a lo irracional invalida las aspiraciones de objetividad absoluta de la ciencia para ambos, sólo que para Feyerabend éste sería un hecho positivo, que elimina falsas expectativas.

Esto representaría un problema equivalente al que he planteado a propósito de la noción de *verosimilitud* en Jenófanes y en Popper, si quisiera equiparar estas ideas para usarlas en sentido positivo, como lo intenta Popper con *verosimilitud*. Quien postula una continuidad semántica es Popper, cuando vincula su propio escepticismo con Jenófanes, quizás sin demasiado sentido crítico.

Pero la comparación que intento busca determinar la presencia de contenidos no especificables en estos términos, para **anular o matizar** una conclusión positiva, es decir, para refutar la identificación sin más de las críticas de Jenófanes con el falibilismo de Popper. Para realizar esta refutación no es imprescindible que los términos sean semánticamente iguales, sino que basta con que delaten la presencia de un postulado incuestionable para Jenófanes.

Si las ideas de concordancia y semejanza contienen de manera no especificable referencias a una mutua determinación entre realidad social y lenguaje en el vocabulario contemporáneo, por demás trabajado por la crítica, todo parece indicar que, con mayor razón en Jenófanes, tienen que contener referencias del mismo tipo con respecto a la sociedad y la cultura del fin de la Grecia arcaica.

Si las diferentes culturas difieren en su percepción del mundo, sus percepciones no pueden explicarse por referencia a cómo el mundo realmente es, afirma Collins. Como sobre los innumerables puntos de un plano puede construirse cualquier figura seleccionando algunos de ellos, cada paradigma cultural recorta un conjunto de realidades y las organiza de distinta manera (Collins 1985, 16 ss.).

Para utilizar en la presente discusión estos aspectos semánticos de la cultura que destaca Collins, no es imprescindible adherir plenamente a su punto de vista filosófico. El "Empirical Program of Relativism" se basa en la premisa de tratar el lenguaje descriptivo como si hablara acerca de objetos imaginarios<sup>101</sup>.

---

<sup>101</sup> Resumo la argumentación de Collins al respecto :

Si sabemos cómo seguir correctamente las reglas para establecer que una esmeralda es verde, esto no se debe a las características físicas del verde, aunque el concepto esté firmemente establecido en nuestro lenguaje, ni a las de "esmeralda", sino a que el "joint entrenchment" (la mutua determinación ?) de ambos conceptos se refuerza mutuamente. La idea se puede extender como la "red de conceptos interrelacionados" de Mary Hesse, que según Collins se describe mejor como una red de instituciones sociales (usos, percepciones y relaciones sociales interrelacionados) que como relaciones de probabilidad perceptiva o coherencia lógica. La estabilidad de las generalizaciones inductivas

Este planteo acerca de la relación lenguaje-realidad forma parte de un creciente reconocimiento, interés y reformulación por parte de la ciencia contemporánea, de lo que podría llamarse un poco vagamente *la configuración semántica de la verdad*. Sin tratar siquiera de entrar ahora en este tema, que implica la emersión en la ciencia actual de uno de los ejes fundamentales de la concepción griega del lenguaje <sup>102</sup>, me permito citarlo para aclarar el sentido de recurrir a Popper, a Feyerabend y aun a Collins en el presente intento de entender a Jenófanes. Me he referido ya en la *Introducción* y en el *Capítulo I* del presente trabajo al difícil tránsito desde los textos antiguos a los problemas filosóficos actuales. El problema principal en estas lecturas e interpretaciones se plantea justamente a nivel semántico, como lo testimonian los análisis epistemológicos citados, además de ser este un lugar común en los métodos filológicos tradicionales.

---

establecidas se mantiene por la estabilidad de las culturas en las que se enraízan, pero esto no explica cómo se genera la percepción ordenada ni cómo cambia (Collins 1985, 15-20).

En la ciencia, la repetibilidad de un experimento es la norma de universalidad de un hecho. Pero en realidad, esto es más un axioma que una práctica real. La aceptación de un hecho experimental está más ligada al establecimiento de una nueva convención social que a la repetición real del hecho. Como Collins destaca también en "The seven Sexes": "no se ve a los científicos más ocupados en reproducir el experimento original, que en negociar las reglas de repetición, y a partir de allí, la naturaleza del fenómeno investigado" (Collins, 1975, 205).

Esta determinación social de la verdad fundamenta las grandes dificultades que ve Collins en el establecimiento de una filosofía racionalista de la ciencia y por otra parte da pie al intento de escapar -parcialmente- al determinismo cultural por medio de una sociología del conocimiento.

Durante las clases del seminario ya citado (Ranea, 1993) se discutió este sociologismo, que plantearía, según Collins, una suerte de inclusión de toda realidad humana en la sociedad, cuyas determinaciones condicionan inevitablemente el acceso a la *realidad*, de la cual no sabemos si es algo real fuera del lenguaje :

"The epistemological stance which informs this paper is well expressed in the following passage taken from McHugh's *On the Failure of Positivism*. 'We must accept that there are no adequate grounds for establishing criteria of truth except the grounds that are employed to grant or concede it -truth is conceivable only as a socially organized upshot of contingent courses of linguistic, conceptual and social behaviour "

Es interesante advertir, sin intentar siquiera una confrontación entre ninguno de los griegos y un escéptico sociólogo de la ciencia escocés, el papel central del lenguaje en la definición citada "La verdad es concebible solamente como el resultado final, organizado por la sociedad, de secuencias contingentes de conducta lingüística, conceptual y social". En el caso del *sociologismo* de Collins, el lenguaje estaría incluido en la sociedad y sería incluyente a su vez del único acceso posible a la realidad: el recorte estructurado -y por lo tanto necesariamente parcial- de algunos puntos de una inmensa red, inaccesible en su totalidad y no sé si en último término inexistente para Collins, fuera de estas determinaciones. (Es necesario recordar que el punto de partida que Collins propone es el escepticismo de Hume).

<sup>102</sup> Cf. mi artículo "El primer poeta de Atenas" (Ruvituso 1981) en el cual se esboza este problema en Hesíodo y Solón.



Pero en este punto cabe destacar que, aun desde el mayor escepticismo, es imposible negar las implicancias de la semántica.

En el caso de Jenófanes reinterpretado por Popper, intento demostrar, la presencia, en los textos del griego, de un saber incuestionable, derivado de un postulado. Creo que resulta más efectivo tratar de demostrarlo no sólo por medio del método filológico tradicional, que tiende a concentrarse en el pasado, sino también con aportes de las discusiones filosóficas contemporáneas.

Aun desde la negación más radical de toda realidad, no es posible negar, a través de la mutua determinación de las palabras, la posibilidad de reconocer que por lo menos no pueden significar tal o cual cosa en un caso determinado. A partir de allí quizás será posible recuperar el sentido de las palabras de un lejano pensador griego, palabras que no es posible dejar de reconocer como una parte de la huidiza entidad que llamamos realidad, en la medida en que el lenguaje la configura y la integra.

## CAPITULO IV

### LOS NIVELES DEL CONOCIMIENTO SEGUN JENOFANES

En este capítulo trataré de precisar entre qué niveles de conocimiento se sitúa el saber acerca de lo divino, cuyo carácter incuestionable se ha comprobado en el capítulo precedente, y qué consecuencias surgen, del contraste entre este saber y las otras áreas gnoseológicas, para el ordenamiento y la comprensión de toda la obra de Jenófanes conservada.

Una vez comprobado que la estructura semántica del saber acerca de la divinidad no puede corresponder a un saber conjetural, se plantea en primer lugar la relación entre este conocimiento seguro y la sentencia final de B 34 : δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

Las soluciones que hacen de Jenófanes un escéptico consisten en suponer que el conocimiento seguro acerca de lo divino está subordinado al escepticismo de B 34, porque la formulación acerca de que todo saber es conjetural pertenecería a una etapa conclusiva del pensamiento de Jenófanes, ya porque sería posterior a la formulación del saber teológico o bien porque de todos modos una afirmación tan vasta, mantenida de un modo coherente, relativiza el tono asertivo de cualquier afirmación anterior o posterior.

La verdadera alternativa podría no ser en realidad una improbable cuestión cronológica, sino más bien una cuestión sistemática, implícita en las afirmaciones sobre el conocimiento. No tendría la misma importancia saber si los versos que se refieren al conocimiento humano representan un punto de vista posterior a la teología constructiva, que la relativice o la rectifique, si la afirmación final de B 43, 4: δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται no incluyera el saber acerca del dios único. En este caso, B 34 bien podría ser congruente con la teología constructiva

y, de todos modos, representar el punto de vista definitivo de Jenófanes sobre el conocimiento *acerca de otros temas*. En la primera parte de este capítulo estudiaré entonces la posibilidad de que δ' ἐπὶ πᾶσι en B 34 4 se refiera a "todas las cosas" en un sentido que no incluya el conocimiento acerca de lo divino, el cual no estaría entonces explícitamente considerado objeto del conocimiento conjetural.

Intentaré delimitar en la segunda parte de este capítulo los niveles y ámbitos de conocimiento que se plantean explícita e implícitamente a partir de la lectura conjunta de B 34 y del resto de los fragmentos, para comprobar si es posible mantener mi interpretación al confrontarla con todos los fragmentos conservados. Este propósito me obligará a resumir las conclusiones alcanzadas, a agregar varios puntos y a trazar como conclusión un esquema de los niveles de conocimiento que plantea la obra de Jenófanes.

#### **A. EL SABER ACERCA DEL DIOS UNICO EN EL CONTEXTO DEL ESCEPTICISMO ATRIBUIDO A JENOFANES**

Si bien creo haber encontrado indicios importantes para pensar que el "escepticismo" de B 34 no abarca el saber acerca del dios único, de todos modos falta todavía una relectura del principal fragmento gnoseológico que concuerde con esta interpretación.

καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὐ τις ἀνὴρ ἴδεν οὐδέ τις ἔσται  
εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων.  
εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπὼν  
αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε, δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται. B 34

"Y lo exacto ningún hombre lo conoció, ni ninguno ha de conocer en torno de los dioses y cuanto digo acerca de todas las cosas. Pues aun si en mayor grado alcanzara a decir algo cumplido, el mismo igualmente no sabe, pues la conjetura se extiende sobre todas las cosas."

Creo -esto si es conjetura- por lo menos haber demostrado que la concepción del saber en Jenófanes es un poco más matizada de las que le atribuyen quienes hacen de él un escéptico, un empirista y/o un metafísico. Indagaré ahora más en detalle en los niveles de conocimiento que plantean explícitamente o delimitan implícitamente las afirmaciones de B 34.

## 1. EXACTITUD E INSEGURIDAD EN EL SABER EMPIRICO

No es posible pensar que el saber a partir de lo sensorial es todo claro y distinto (cf. cap. III, B.4.b.). A partir de esta comprobación, Guthrie refuta, contra Fränkel, la partición del mundo en dos sectores gnoseológicos : el empírico, seguro y el invisible, conjetural. Por lo tanto, el saber conjetural abarca todo conocimiento (Guthrie 1962, 397).

Pero si bien no es posible pensar que τὸ σαφές, lo claro y exacto, corresponda a todos los datos sensoriales, tampoco es creíble que Jenófanes pensara, al modo de un escéptico extremo, que ningún dato a partir de lo sensible es seguro o que cuestionara de modo general la seguridad de lo que se presenta ingenuamente a los sentidos como real, como lo harían después Parménides y Platón con distintos matices. "Lo claro" que ningún hombre conoce acerca de los dioses y acerca de la totalidad en B 34, 1, requiere lógicamente algún dominio opuesto en el cual lo claro sea cognoscible. No es posible pensar que Jenófanes negara esta posibilidad a algunos datos ofrecidos a los sentidos por la experiencia<sup>1</sup>, así como tampoco se puede negar que relativizó algunos de los datos perceptibles, o por lo menos consideró conjeturales las conclusiones que los hombres sacan de ellos.

Esta posición supone una restricción a la interpretación de Fränkel y Rivier, que opinan que todo lo empírico es saber seguro para Jenófanes (cf. cap. II, B.1.).

Por otra parte, los dos versos iniciales de B 34 presentan varias posibilidades sintácticas, de cuya resolución dependen importantes matices para

---

<sup>1</sup> Cf. cap. III, C., el comentario a la frase "si yo acerca de esto sé hablar con verdad" εἴπερ ἐγὼ περὶ τῶνδ' οἶδα λέγειν ἐτόμως (B 8, 4). y cap. IV, A.1. y B.1.)

la interpretación general.

La primera dificultad para mi interpretación consiste en aceptar que los complementos (ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων) que determinan el campo temático del verbo εἰδῶς en B 34, 2, valen también para el verbo ἴδεν en B 34 1.

De otra manera, la frase καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὐ τις ἀνὴρ ἴδεν, separada de estas restricciones temáticas, estaría afirmando que el conocimiento exacto es absolutamente imposible y, en este caso, el escepticismo de B 34 se referiría incluso a los más elementales datos empíricos. El mismo Sexto ha considerado poco probable esta opinión (cf. Guthrie 1962, 396) y en general, se acepta que un escepticismo tan radical no coincide con el resto de los fragmentos.

Estos anacronismos surgen de posiciones demasiado esquemáticas en el esfuerzo por delimitar lo conjetural y lo que Jenófanes consideraba cognoscible. Creo que la confianza en algunos datos empíricos no se hacía extensiva a toda la experiencia sensible para Jenófanes, lo cual se contradice con el reconocimiento de la imposibilidad de alcanzar, en el saber con respecto a los dioses y a todas las cosas, la exactitud y certeza que proporcionan algunas sensaciones. No cabe considerar a Jenófanes un empirista ni mucho menos un idealista, aunque algunas consideraciones importantes que se asemejan a estas posiciones sean parcialmente aplicables a B 34.

El idéntico sujeto, la cercanía y la firme unión de los dos verbos negados en B 34, 1 - 2 : οὐ τις ἀνὴρ ἴδεν οὐδέ τις ἔσται/εἰδῶς..., permiten entender que la repetición resalta la negación en el pasado y en futuro para el mismo acto de percibir y conocer. Si así es, todos los complementos que describen el modo y los objetos de conocimiento pueden valer para ambos verbos, pero entonces resulta más difícil traducir y analizar en detalle la sintaxis<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Si se acepta que τὸ σαφὲς y ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων son complementos comunes para los dos verbos, la solución más simple para completar un análisis sintáctico normal de los dos versos sería considerar que ἅσσα λέγω depende de περὶ πάντων. Jenófanes estaría afirmando entonces que ningún hombre conoció lo exacto ni nadie lo conocerá en torno de los dioses y acerca de todas las cosas que él mismo dice. Pero si ἅσσα λέγω περὶ πάντων significa "lo que yo digo acerca de todas las cosas", como parece más probable según el análisis que hago en el párrafo siguiente (cap. IV, A.2. a.), entonces no es tan simple mantener que τὸ σαφὲς vale para los dos verbos con el mismo régimen sintáctico, porque ἅσσα λέγω dependería entonces directamente de εἰδῶς.

Para que τὸ σαφὲς modifique a los dos verbos y περὶ πάντων se refiera a "todas las cosas", caben

Creo que el artículo en τὸ σαφές indica un interés especial en sustantivar y reforzar el objeto negado del conocimiento sensible para una palabra como σαφές, cuyo uso adverbial es el más frecuente con verbos de percepción. El hecho de no repetir la expresión τὸ σαφές en la línea siguiente no impide que siga actuando como una restricción ya establecida para toda la percepción sensible, que reaparece con el mismo verbo ἴδεν (B 34, 1) y εἰδώς (B 34, 2) : "Y lo exacto ningún hombre lo conoció ni ninguno habrá / de conocer en torno de los dioses y cuanto digo acerca de todas las cosas." (B 34, 1-2)

Sin duda el esfuerzo de síntesis ha complicado la estructura gramatical de los dos versos, pero es posible afirmar que las restricciones que formula Jenófanes valen con respecto a la percepción en general. Una versión excesivamente detallada podría ser la siguiente : "Ningún hombre conoció lo exacto ni ninguno habrá de conocer [exactamente] acerca de los dioses ni habrá de conocer [exactamente] cuanto digo en torno de todas las cosas."

## 2. EL CONOCIMIENTO DE LOS DIOSES Y DE TODAS LAS COSAS

Si, de acuerdo con B 34, 1-2, se admite que el conocimiento exacto acerca de los dioses y de todas las cosas es inalcanzable para el hombre, parece evidente que la afirmación que cierra B 34, 4 : δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται debiera formular a través del saber conjetural el único acceso posible para el hombre al conocimiento de esas mismas realidades. Sin embargo, en B 34, 4 se dice solamente que la

---

diversas soluciones. Por ejemplo, atribuir un uso adverbial a τὸ σαφές con respecto a los dos verbos de percepción (cf. Untersteiner 1956, CCXX y GP a.l., donde se citan distintas combinaciones sintácticas para un acusativo adverbial o absoluto). Otra posibilidad consiste en considerar a todos los complementos de εἰδώς como precisiones sobre los temas, para que τὸ σαφές pueda valer, también en esta segunda proposición, como objeto directo.

Fränkel combina los dos recursos : "Klar gesehn hat es zwar kein Mensch, noch wird es je einen geben der ein Wissen aus Augenschein hätte hinsichtlich der Götter und (hinsichtlich dessen) was ich über alles und jedes sage." (Fränkel 1962, 382). Los cambios de opinión de Fränkel en los diversos estudios citados en la bibliografía y los ajustes de su traducción testimonian la ambigüedad del pasaje. Pero toda la discusión gramatical destaca la necesidad de que la negación con respecto a τὸ σαφές valga también para εἰδώς y que περὶ πάντων se refiera a la totalidad.

conjetura, acertada o equivocada<sup>3</sup>, se extiende ἐπὶ πᾶσι. ¿ Designa ἐπὶ πᾶσι en B 34, 4, el mismo ámbito que περὶ πάντων en B 34, 2, o incluye en este caso a los dioses en el saber conjetural ?

No cabe duda de que ambas apariciones de la palabra πᾶς o πᾶν (aunque los plurales no permiten decidirlo, creo que se trata del adjetivo en el género neutro) se encuentran en el dominio del saber conjetural : en B 34, 2, περὶ πάντων es uno de los dos dominios acerca de los cuales no hay posibilidades de conocer lo exacto, y en B 34, 4, ἐπὶ πᾶσι es el dominio de δόκος. Pero nada explícito se dice acerca de los dioses en este último caso.

Examinaré los usos del adjetivo πᾶς en los restantes fragmentos para buscar indicios sobre esta cuestión.

a. Περὶ πάντων no incluye a los dioses en B 34, 2.

En el segundo verso de B 34 se separan los dioses de "todo" o "todas las cosas":

εἰδῶς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων B 34, 2

Parece poco probable que, en este verso, ἅσσα λέγω περὶ πάντων signifique "acerca de todo lo que yo digo" (como opina Guthrie 1962, 395, n.3), porque en esta versión, además de alterar la lectura más directa de la frase el sentido resulta menos claro : ¿ Porqué nadie sabrá acerca de los dioses y en torno de todo lo que Jenófanes dice ? La distinción tiene poco sentido, ya que se sabe que en los temas sobre los que Jenófanes hablaba estaban sin ninguna duda ya incluidos los dioses. ¿ Para qué repetir "dioses" frente a una palabra como "todo", si ésta ya los incluye?

En cambio la lectura directa : "en torno de los dioses y cuanto digo acerca de todas las cosas", delimita explícitamente dos ámbitos fundamentales de indagación : lo divino y lo cósmico.

---

3 Esta doble posibilidad que define la conjetura, a menudo se desdibuja cuando se intenta interpretar δόκος o δόξα desde una perspectiva metafísica.

El σχῆμα ἀπὸ κοινοῦ<sup>4</sup> que permite suponer que ἅσσα λέγω puede repetirse delante de ἀμφὶ θεῶν, restringe la segunda negación del conocimiento (οὐδέ τις ἔσται εἰδῶς) a lo que Jenófanes dice acerca de dioses y del todo.

Sin embargo, la repetición no es indispensable, porque el primer verso contiene una negación tan general (καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὐ τις ἀνὴρ ἴδεν), que la segunda negación, aun sin repetir ἅσσα λέγω, no puede sino confirmar que también las propias doctrinas de Jenófanes sobre estos temas quedan excluidas del conocimiento exacto.

En cuanto a la sintaxis de B 34, 2, considero que ἅσσα λέγω depende de εἰδῶς<sup>5</sup>. En consecuencia, la frase ἅσσα λέγω περὶ πάντων se refiere a

"todas las cosas" del mundo, como algo distinto de los dioses.

El hombre, el tercer ámbito que vincula y delimita, es el sujeto de varios verbos que indican los límites de su saber : "Nadie sabrá" (B 34, 1); "yo digo"<sup>6</sup> (B 34, 2); "si acierta en decir algo real" (B 34, 3); "no sabe" (B 34, 4). Se diferencia claramente de los dioses, pero, aparte de la polarización sujeto - objeto de conocimiento, no hay en el texto un indicio claro para saber si las reflexiones acerca de lo humano caben en el ámbito de περὶ πάντων.

De acuerdo con este análisis, es posible traducir περὶ πάντων por "todas las cosas" en B 34, 2, en el sentido de un conjunto que se diferencia explícitamente de los dioses, aunque sobre ellos y sobre "todas las cosas" no sea posible, por igual, un conocimiento exacto.

---

<sup>4</sup> Cf. Eurípides, *Herakles*, erklärt von U. Von Willamowitz, Berlin, Weidmann, 1895; comentario al v. 237. Rivier 1956, 41 n. 1, acepta este esquema y alude al cambio de opinión de Fränkel al respecto.

<sup>5</sup> De acuerdo, en general con las interpretaciones de Fränkel y Rivier (cf. Rivier 1956, 41 n.1).

<sup>6</sup> Podría preguntarse si el "yo digo", en B 34, 2, incluye o excluye a Jenófanes del saber conjetural. En consonancia con δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται, la respuesta unánime es que τε καὶ ἅσσα λέγω quiere decir "incluso lo que yo digo", no "mi sabiduría es incomunicable e incognoscible para los demás"; "no lo entenderán" o algo así, al modo de Heráclito.



b. La expresión πάντα en general no incluye a los dioses

La expresión δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται, en B 34, 4, dice que la conjetura es el aspecto constitutivo de todas las cosas, pero no incluye explícitamente a los dioses. Estos ya se han diferenciado explícitamente de "todas las cosas" dos versos antes, en B 34 2, y se diferencian de ellas en todos los otros fragmentos conservados, según se analiza a continuación.

- 1) En el resto de la obra : πάντα se refiere preferentemente al mundo, en contraste con los dioses.

Es interesante observar, que, según el índice de frecuencia del *Lessico di Senofane* de Marinone, después de palabras que operan como instrumentos gramaticales, θεός y πᾶς son las dos palabras que más se repiten en los fragmentos: ambas palabras aparecen 12 veces (Marinone 1972, 71).

En varios de estos casos, las dos palabras aparecen juntas y se delimitan mutuamente :

πάντα θεοῖς ἀνέθηκαν Ὀμηρός θ' Ἡσίοδος τε,  
ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνείδεα καὶ ψόγος ἐστίν, B 11, 1-2

οὐ τοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖς ὑπέδειξαν  
ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον B 18

Es interesante que estos plurales "todas las cosas" y "los dioses" aparezcan juntos en los dos ejemplos citados, como expresiones opuestas.

No es posible a través del primer ejemplo hablar de una polaridad absoluta, porque πάντα en B 11, 1 se refiere a algo preciso y restringido, pero de todos modos, "todo lo que entre los hombres es vergüenza y oprobio" se distingue claramente de θεοὶ con el propósito de separar de ellos algo que erróneamente se les atribuye.

B 18 presenta un ámbito de la búsqueda que puede referirse a "todo" en sentido más general :

οὐ τοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖς ὑπέδειξαν  
ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον

"No ciertamente desde el principio todas las cosas los dioses a los mortales  
[revelaron,  
sino que, con el tiempo, buscando van descubriendo mejor"

Si, como intentaré demostrar enseguida, en B 18, 1 *πάντα* designa la totalidad que se presenta a los sentidos, separada de lo divino y del hombre como objeto de conocimiento, entonces la frase "*πάντα θεοὶ θνητοῖς*", presenta y relaciona tres ámbitos fundamentales de la realidad. "Todas las cosas los dioses a los hombres" aparecen juntos en B 18, 1, definiendo los que podrían llamarse los espacios de la indagación de Jenófanes.

¿ Corresponde considerar aquí *πάντα* como "el todo" o "todas las cosas", o meramente como "toda clase de cosas" ? Según J. H. Leshner, "All sort of things" sería la traducción correcta (Leshner 1992, 149). Igual que en B 27, *πάντα* se vería reducido entonces a su aspecto menos significativo.

Conviene advertir que Jenófanes no usa en los fragmentos conservados la expresión *τὸ πᾶν* para designar la totalidad. En el caso que *πάντα* sea una designación de la totalidad, ¿ se trata de la totalidad del universo como unidad, que escapa a la percepción sensible, como suponen Fränkel y Rivier (cf. cap. III, B.1.), o de la multiplicidad del mundo físico, empíricamente cognoscible ? (Cf. Gigon 1968, 178-179, Heitsch 1966, 225).

De todos modos, *πάντα* es el objeto negado de una revelación o enseñanza divina, la cual tampoco se alcanza totalmente por la búsqueda. Lo que se alcanza es *ἄμεινον* "algo mejor" o, en un sentido más restringido todavía "descubren mejor" si se interpreta *ἄμεινον* como adverbio, como propone J. H. Leshner, consecuentemente con su interpretación reduccionista (Leshner 1992, 149 ss.).

En ese ámbito *ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν* "buscando se va descubriendo", especulando racionalmente sobre los datos perceptibles, no sobre una revelación de los dioses, que vuelven a distinguirse claramente de "todas las cosas". Esta negación de la comunicación con los dioses que abre el espacio de una esforzada

búsqueda, y los resultados relativos de ésta indican que "todas las cosas" corresponde al saber conjetural, pero no se dice si éste incluye o excluye a los dioses.

Otros ejemplos se refieren claramente al mundo físico considerado como una unidad :

ἐκ γαίης γὰρ πάντα καὶ εἰς γῆν πάντα τελευτᾷ. B 27

"Pues de la tierra todas las cosas [surgen] y hacia la tierra todas llegan a su fin"

γῆ καὶ ὕδωρ πάντ' ἐσθ' ὅσα γίνονται ἢ δὲ φύονται B 29

"Tierra y agua todas las cosas son, las que nacen y crecen"

B 33 se refiere a todos los hombres, como parte del mismo mundo físico :

πάντες γὰρ γαίης τε καὶ ὕδατος ἐκγενόμεσθα. B 33

"Pues todos de tierra y agua hemos nacido"

Es interesante comprobar que también en el resto de la obra, el vocabulario que indica origen y generación, semejante al que lleva "todo" como sujeto en estos tres versos, coincide con los fragmentos acerca de la naturaleza.

De los 9 fragmentos originales acerca de temas naturales, 5 de ellos se refieren a cosas que son generadas o surgen de un modo determinado por naturaleza, por medio del verbo γίγνομαι, del verbo φύω o de expresiones características para el surgir, brotar, devenir, llegar a ser etc., que destaco con subrayado.

-B 27, 29 y 33 [lo que surge a partir de la tierra], recién citados.

-B 30 [el mar como origen del viento y del agua]

πηγῆ δ' ἐστὶ θάλασσαν ὕδατος, πηγῆ δ' ἀνέμοιο

οὔτε γὰρ ἐν νέφεσιν < vv — vv — vv — X >

<— vv — v > ἔσωθεν ἀνεοῦ πόντου μεγάλιο

οὔτε ποταμῶν οὔτ' αἰ<θέρος> ὄμβριον ὕδωρ,  
ἀλλὰ μέγας πόντος γενέτωρ νεφέων ἀνέμων τε  
καὶ ποταμῶν

"Fuente de agua es el mar, y fuentes de viento.  
pues ni en las nubes [nacería la fuerza del viento  
que sopla] desde adentro sin el gran ponto,  
ni las corrientes de los ríos ni el agua lluviosa del éter,  
sino que el gran ponto [es] generador de nubes, vientos  
y ríos."

- B 32 [origen del arco iris]

ἦν τ' Ἴριν καλέουσι, νέφος καὶ τοῦτο πέφυκε,  
πορφύρεον καὶ φοινίκεον καὶ χλωρὸν ἰδέσθαι.

"La que llaman Iris, una nube es también esto por naturaleza,  
púrpura, roja y verde amarillenta a la vista."

En este sentido la polaridad entre dios y mundo se renueva, ya que todo parece indicar que el dios de Jenófanes no había sido generado, como afirma el MXG y lo sugiere por negación B 14 :

ἀλλ' οἱ βροτοὶ δοκέουσι γεννᾶσθαι θεοῦς,  
τὴν σφετέρην δ' ἐσθήτα ἔχειν φωνήν τε δέμας τε. B 14  
"Pero los hombres creen que los dioses nacen,  
y que tienen sus vestiduras, voz y figura"

Pero cuando el tema es el dios único, el tono no es conjetural ni tampoco es relativo a determinaciones de origen, materia o tiempo : nada *se genera*, sino que el dios *no es semejante*, o *no corresponde* a atributos que se predicán con estas expresiones de criterios lógicos. Sólo hay una seguridad parecida en el empírico "hablar con certeza y verdad" en B 8, 4 : οἶδα λέγειν ἐτύμως.

De modo que en B 27 y B 29 πάντα se refiere a todo lo que se genera y crece y, por otra parte, el mismo vocabulario que indica origen y generación (γίγνομαι, φύω) en estos fragmentos, reaparece en otros fragmentos acerca de la naturaleza (B 30; B 32) y no aparece nunca entre los predicados que caracterizan lo divino. Como además los dioses quedan explícitamente excluidos de la generación en B 14, es posible afirmar que, en B 27 y en B 29, los dioses no están incluidos en el mundo físico que se designa con πάντα.

Del examen de estos textos surge entonces, que el saber conjetural abarca explícitamente lo que Jenófanes dice acerca de todas las cosas del mundo natural.

Este ámbito, cuya designación más frecuente es justamente πάντα, se separa claramente de los dioses en B 34 2 :

εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ὅσσα λέγω περὶ πάντων. (B 34, 2)

Y ambos términos se oponen claramente en B 25, como sujeto (contextual) y objeto de un poder ajeno a las limitaciones humanas:

ἄλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει [θεός] (B 25)

Los dioses no están incluidos en πάντα en estos pasajes, sino que más bien configuran un término *polar* con respecto al mundo, ya que normalmente Jenófanes los presenta como dominios separados.

Esta separación se presenta también en B 32 :

ἦν τ' Ἴριν καλέουσι, νέφος καὶ τοῦτο πέφυκε,  
πορφύρεον καὶ φοινίκεον καὶ χλωρὸν ἰδέσθαι.

"La que llaman Iris, una nube es también esto por naturaleza, púrpura, roja y verde amarillenta a la vista."

El uso del verbo πέφυκε (*surgir, crecer, ser por naturaleza*), que acabo de citar como testimonio del vocabulario referido al devenir del mundo físico, es

también un claro ejemplo del propósito de separar el dominio de los dioses del mundo natural : lo que llaman diosa Iris "ha surgido por naturaleza", "es por naturaleza" una nube.

Los usos de  $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$  para designar la totalidad del mundo, aparte de los dioses, recuerdan las precisiones de Werner Jaeger acerca de  $\tau\acute{\alpha}$   $\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$ , como objeto de las especulaciones de los primeros filósofos :

...una nueva y más radical forma de pensar racional, que ya no saca su contenido de la tradición mítica, ni en rigor de ninguna tradición, sino que toma como punto de partida las realidades dadas en la experiencia humana,  $\tau\acute{\alpha}$   $\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$ , "las cosas existentes". Tenemos aquí una expresión que se usó un tanto comúnmente, incluso en posteriores tiempos, para designar los bienes domésticos y lo que es propiedad de una persona; en el lenguaje filosófico se amplía ahora su alcance hasta abarcar todo lo que se encuentra en el mundo de la percepción humana. Al definir con amplitud su tema, muestra la filosofía que ha alcanzado un nuevo nivel, incluso en materia de teología; pues entre estos  $\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$  no hallarán lugar alguno las fuerzas celestes de que hablaban piadosamente los antiguos mitos, ni podrán éstas fuerzas seguir pasando desde el primer momento por reales, como lo puede la presencia efectiva de cosas como las estrellas y el aire, la tierra y el mar, los ríos y los montes, las plantas, los animales y los hombres. El trueno y el relámpago son hechos dados, pero puede decirse lo mismo de Zeus, el dios que los envía ? En todo caso Zeus no pertenece al mundo de las cosas que alcanzan los sentidos; y más allá de este reino no podemos ir." (Jaeger 1952, 24- 25)

Jaeger se refiere a un uso de  $\tau\acute{\alpha}$   $\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$  posterior a Hesíodo, cuyo tema era justamente "lo que es, lo que será y lo que ha sido" (Th. 38), una totalidad que sin ninguna duda se refiere principalmente a los dioses. En el vocabulario de los primeros filósofos, según Jaeger, la misma expresión cobra un sentido sustancialmente diferente del que tenía en Hesíodo.

La expresión  $\tau\acute{\alpha}$   $\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$  no se encuentra en los textos de Jenófanes en este sentido sustantivado, pero los usos de  $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$  examinados parecen denotar el mismo ámbito : la totalidad que se presenta a los sentidos, separada de lo divino.

También a propósito de la filosofía milesia formula Martín Zubiría una aclaración semejante respecto de  $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ , distinguiendo certeramente el paso del epos a la prosa de los milesios.

"¿ Pero qué cosas son las que designa aquí la voz griega PANTA ?

¿ Simplemente todas las cosas que *son* ? ¿ En qué difiere pues esta totalidad de aquella otra presente en los cantos homéricos, en las obras de Hesíodo, en las elegías y los yambos de Solón? En que no se trata ya de lo que es (TA ONTA), sino de lo que en sí parece o se manifiesta (TA PHANERA). Es el todo de aquello que está presente ante mí sin que sea el resultado de mi propia actividad o de actividad humana alguna. Y por esta razón los dioses, cuya realidad supera el orden de lo poético, al no manifestarse en cuanto tales, deben ser cancelados de aquella totalidad que la Filosofía tiene inicialmente por objeto." (Zubiría 1986, 13).

Es importante destacar que el trabajo de Zubiría incluye a Jenófanes entre los milesios, no con criterio escolástico por supuesto, sino porque fue él quien "llevó a su término la fase fisiológica" del pensamiento prearmenideo." (Zubiría 1986, 25). En ese sentido valen también para Jenófanes las observaciones acerca de πάντα :

"Al igual que Tales y Anaxímenes, Jenófanes reduce la totalidad de lo que se manifiesta , en cuanto multidiversidad, y la explica a partir de sus elementos básicos ..." (Zubiría 1986, 27).

De todos modos, a pesar de las coincidencias a las que nos conduce la interpretación de lo designado por πάντα, el trabajo de Zubiría considera que el saber teológico de Jenófanes quedaría comprendido dentro de lo conjetural:

"Lo único que los mortales pueden conocer es todo aquello que se les ha revelado o manifestado para ser visto, para ser observado" (Zubiría 1986, 29).

"Que el opinar humano no pueda abandonar su condición mostrenca de ser un saber aparente al no poder romper los grillos que lo atan al campo de la percepción sensible -éste es un pensamiento cuya fecundidad está subordinada a la mencionada distinción del saber considerado en sí mismo: por una parte, en cuanto propio del hombre, por otra, en cuanto propio de Dios." (Zubiría 1986, 30).

"El vio con claridad meridiana que si su saber acerca del dios no podía ser irrefutable, la exigencia de verosimilitud a la que ese saber no podía renunciar le obligaba a considerar la tradición épica entera -al menos en lo que esa tradición decía acerca de lo divino -como un parloteo vacío de sentido." (Zubiría 1986, 31).

Volveré, en el cap. V, B.5.e., sobre la argumentación de Zubiría, con la cual coincido en cuanto al campo semántico de πάντα, para justificar mi disidencia en cuanto al campo del saber conjetural.

- 2) ἐπὶ πᾶσι en B 34, 4 : el saber conjetural no incluye explícitamente a los dioses.

Todas las citas anteriores indican una polaridad semántica entre los dioses y "todas las cosas". Nada indica esta oposición se suspenda para la expresión ἐπὶ πᾶσι en B 34, 4: δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

Todas estas precisiones semánticas favorecen la hipótesis que vengo defendiendo contra Popper : el saber acerca del dios único no sería conjetural para Jenófanes, sino un saber seguro.

Pero estas determinaciones semánticas sólo abren un espacio *negativo* para que esta interpretación, que pretendo fundamentar en los fragmentos teológicos, concuerde con B 34.

Según nuestra lectura, B 34 sólo dice acerca de los dioses que nadie puede conocer acerca de ellos y de todas las cosas con la claridad de algunas experiencias sensoriales particulares. B 34 indica para la especulación acerca de la totalidad del mundo el arduo dominio de lo conjetural, sin volver a mencionar a los dioses, quizás porque les reservaba alguna otra sentencia.

Si los dioses no se incluyen en lo denominado por la expresión πάντα en ningún caso, sino que se los diferencia explícitamente varias veces y además constituyen un dominio especialmente estudiado por Jenófanes, sería muy poco probable que se los incluyera sumariamente en la expresión ἐπὶ πᾶσι, en B 34, 4. Parece más probable que ἐπὶ πᾶσι signifique "acerca de todas las cosas" en B 34, 4, en el mismo sentido que Jenófanes usa πάντα en B 34, 2 y en el resto de los contextos conservados. Si ἐπὶ πᾶσι se refiere sólo al mundo perceptible, entonces la especulación sobre los datos sensibles es conjetural y los dioses no quedan incluidos explícitamente dentro de la conjetura en esta sentencia final.

La frase es la última de un contexto perdido, que según parece, se refería a continuación al dios como sujeto del conocimiento de la verdad. La tradición



indirecta indica que el dios conocería la verdad, pero no dice cómo el hombre accedería a un saber acerca del dios ni qué grado de seguridad podría alcanzar sobre el tema.

### 3. ΔΟΚΟΣ

La raíz presente en δέχομαι, δοκέω, etc. tiene dos sentidos fundamentales: *admitir, creer* y, en sentido inverso, *ser admitido, parecer*. En *Teeteto* (158 e), el verbo δοκέω se presenta con los dos significados : τὰ αἰὲ δοκοῦντα [...] τῷ δοκοῦντι εἶναι ἄληθῆ , "las cosas que son admitidas (las creencias) [...] son verdaderas para quien las admite (las cree)" (Cf. Chantr. s. v. δοκάω).

Un sentido destaca al sujeto que admite : *yo creo* (cf. el causativo latino doceo). El otro sentido destaca al objeto admitido : *esto me parece*. Los derivados que expresan reputación se relacionan con la idea de adaptación, conformidad con lo que es conveniente, desde el punto de vista exterior (cf. *deceit*). En el sentido de "parecer", el verbo se opone a veces a φαίνεσθαι "ser evidente".

En este vastísimo y complejo campo lexical, que abarca varios decenas de términos, la palabra cuyos alcances es necesario de determinar, δόκος, está registrada por primera vez en griego en este pasaje de Jenófanes y no parece haberse usado inmediatamente después en el sentido que él le diera<sup>7</sup>.

La continuidad y el desarrollo de la idea pasa sin duda, por la δόξα parmenídea, que habría desplazado este término acuñado o por lo menos seguramente usado y caracterizado por Jenófanes para expresar sus ideas acerca del saber humano.

#### a. El campo semántico

En el *Lessico di Senofane* se resumen brevemente las dos líneas principales para la interpretación de δόκος :

---

7 El LS registra sólo apariciones tardías después de B 34 : = δόκησις Callias fr. 100; título de una obra en Demetrio de Falero, D. L. 5, 81. II = ἀγγονή, Ar. Fr. 515

"ὁ δόκος *opinione valida, probabilitá positiva* (Fränkel1 p. 189, Rivier1 p. 40); *opinione soggettiva o apparente* (Willamowitz p. 280, Diels - Kranz, Corbatol p. 50, Cataudella); *apparenza* (Gomperz p. 251, Zeppi p. 6 seg.); *il congetturare* (Fritz p. 230, Gigon2 p. 179, Untersteiner); *congettura incerta, solo opinione* (Farina, Heitsch p. 230 segg.): δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται 30, 4. Per la prima volta." (Marinone 1967, s.v.)

Una contribución para la línea de interpretación antiescéptica es la traducción que propone Luciano Cordo : *Anscheinendheit*, término que valora al máximo la capacidad de manifestación genuina de la realidad que expresa δόκος (cf. Cordo 1989, 192 ss.). A pesar del esfuerzo conceptual que significa esta interpretación, creo que reduce demasiado la posibilidad del error y la participación del sujeto. Pero sobre todo, *Anscheinendheit* parece incluir todo conocimiento posible de los dioses en un nivel gnoseológico que podría llamarse quizás en castellano *la apariencialidad de la unitotalidad* (cf. cap. II, B.1.c.).

En este sentido, creo que una parte del saber teológico de Jenófanes que se conserva no entraría en el ámbito de δόκος. El término se refiere, en B 34, 4, en primer lugar, a la conjetura que por lo menos tiene el beneficio de la duda acerca de si es acertada o no, de la cual se habla en el verso anterior: εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπόν (B 34, 3). La noción de δόκος debe incluir la posibilidad del error en la especulación acerca de lo natural, pero no las conjeturas que Jenófanes consideraba claramente erróneas, en cuyo caso los rasgos de los dioses tradicionales que Jenófanes consideraba falsos no podrían ser incluidos en este nivel.

b. Lo conjetural y lo falso

Otros dos fragmentos que presentan palabras ligadas al campo semántico de δόκος ofrecen todavía algunos elementos para el estudio de esta cuestión :

En primer lugar B 35 :

ταῦτα δεδοξάσθαι μὲν εἰκότα τοῖς ἐτύμοισι.

"Que estas cosas sean consideradas como semejantes a las auténticas"

El verbo δοξάζω indica, como δόκος, una consideración que tiene fundamentos y presunción de verdad, pero no seguridad. El matiz de probabilidad positiva parece más fuerte en este verbo, que se encuentra por primera vez aquí, que en el común δοκέω. Aunque ambos contienen un sentido de elección por parte del sujeto (cf. Leshner 1992, 85 y 170), en el caso de δοκέω esto no implica nada respecto de la realidad de lo que se asume. En el caso de δεδοξάσθαι, se trata de una suposición que el sujeto supone verdadera (Heitsch 1983, 184).

Aunque no se sabe a qué tema se refiere el sujeto de B 35, el verbo δεδοξάσθαι y su predicado εοικότα τοῖς ἐτύμοισι indican un tema conjetural con un alto grado de posibilidad positiva, como δόκος en B 34. Según Rivier y Gigon, el verso sería una cláusula de cierre para un poema acerca de la naturaleza cuyo proemio sería B 34, y podría ser interpretado como "Que estas cosas sean consideradas como opiniones conformes con las cosas reales" (cf. Rivier 1956 y Gigon 1968, 181).

La síntesis del tema estaría entonces en ἅσσα λέγω περὶ πάντων (B 34, 2). "Todas las cosas" de la naturaleza se entenderían en el sentido que aclara B 36 : ὅπποσα δὴ θνητοῖσι πεφήνασιν εἰσοράσθαι "cuántas cosas para los mortales han aparecido a la vista". Los humanos conocen a través de la vista una serie de objetos (ὅπποσα<sup>8</sup>) que se les manifiesta. En este dominio sensible se da el primer nivel de conocimiento que es exacto en muchos aspectos directamente abarcables por la percepción. Pero si se intenta abarcar todas las cosas, en la medida que escapan cuantitativamente y también cualitativamente al conocimiento exacto, la totalidad cae en el dominio de lo conjetural.

B 14, 1 presenta otro verbo ligado a lo conjetural :

ἀλλ' οἱ βροτοὶ δοκέουσι γεννᾶσθαι θεοῦς,  
τὴν σφετέρην δ' ἐσθήτα ἔχειν φωνήν τε δέμας τε.

---

<sup>8</sup> Sujeto gramatical en mi traducción, que, siguiendo la línea de Fränkel, interpreta el fragmento como una alusión a lo que el hombre puede conocer con certeza a través de los sentidos. Es posible interpretarlo también como acusativo, como hace Leshner (1992, 177; cf. B. 3. c. en este mismo capítulo), para suplir como sujeto "los dioses". En cap. IV, A.3.c.2) argumento contra esta interpretación.

"Pero los hombres creen, que los dioses nacen,  
que tienen sus vestiduras, voz y figura"

Sólo en sentido *negativo* la conjetura podría cubrir las opiniones ἀμφὶ θεῶν en B 14, que usa para caracterizar creencias falsas un verbo de la misma raíz y campo semántico que δόκος, pero que en general, destaca la reserva respecto de la realidad a la que se refiere la opinión y en este caso, designa una creencia falsa.

¿ Estas creencias *erróneas* acerca de los dioses podían ser conjeturales para Jenófanes ? Todo indica que esta parte del saber tradicional acerca de los dioses no es conjetural para Jenófanes, sino falsa.

Podría argumentarse, sin embargo, que lo que sabemos falso no es conjetural para nosotros, pero si puede serlo para quienes lo creen. Pero los creyentes en los dioses antropomórficos estaban convencidos de muchas cosas acerca de ellos y no es muy probable que consideraran su fe como materia discutible. Podría citarse al respecto la segunda tesis del *Teeteto*: τὰ αἰὲρ δοκοῦντα ... τῷ δοκοῦντι εἶναι ἀληθῆ (158 e) "Las cosas que son admitidas [...] son verdaderas para quien las admite". De modo que, si los creyentes estaban convencidos de los rasgos antropomórficos de los dioses y Jenófanes estaba seguro de su falsedad, estos rasgos no eran conjeturales ni para Jenófanes ni tampoco para los creyentes.

El saber conjetural que se refiere a *todas las cosas* del mundo natural con la presunción de acercarse a la verdad, no puede referirse simultáneamente también a las creencias tradicionales acerca de los dioses en el sentido de opinión engañosa, aquello que los hombres creen *erróneamente* acerca del origen, aspecto y otros rasgos antropomórficos de los dioses tradicionales. Los fragmentos analizados confirman que lo considerado falso no puede entonces ser conjetural en el sentido de B 34, 4 : δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

B 35 repite y amplía la posibilidad del conocimiento verosímil, explicando probablemente los alcances de δόκος con el verbo δεδοξάσθαι. B 36 se refiere al conocimiento sensible, la base del conocimiento exacto en lo particular, y del conocimiento conjetural, en la medida que intenta hablar de la totalidad.

B 14 se refiere por medio del verbo δοκέουσι a creencias cuya falsedad es

demostrada por Jenófanes, de tal modo que este saber con respecto a los dioses tradicionales es seguro en sentido negativo.

Es interesante destacar que el sujeto del verbo pasivo δεδοξάσθαι lleva el predicativo εοικότα τοῖς ἐτύμοισι, que glosa y replica la famosa lección de las Musas a Hesíodo :

ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα,  
ἴδμεν δ' , εὖτ' ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρύσασθαι (Theog. 27-28)

"Sabemos decir muchas cosas falsas semejantes a las auténticas,  
y sabemos, cuando lo queremos, proclamar la verdad."

Jenófanes no se dice capaz de proclamar la verdad por inspiración divina (ἀληθέα γηρύσασθαι) como Hesíodo, pero destaca en cambio que su saber, que no proviene de la inspiración, no es meramente *semejante* a la verdad (ἐτύμοισιν ὁμοῖα), sino que pretende ser considerado conforme con ella (εοικότα τοῖς ἐτύμοισι) a través de una opinión verosímil.

Hesíodo aludía con ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα a los poemas homéricos. Jenófanes a su vez iguala a Homero y a Hesíodo como responsables de las falsedades que todos han aprendido de ellos y critica a ambos por medio del mismo criterio que Hesíodo usó contra Homero : la semejanza engañosa (ὁμοίος)<sup>9</sup>. Esta similitud de vocabulario evidencia el deseo de Jenófanes de replicar a Hesíodo por medio de una meditación sobre sus mismas palabras. De modo que sería lícito sintetizar, con una frase hesiódica reinterpretada por Jenófanes, el objeto de δοκέουσι en B 14. La engañosa creencia en la generación y el antropomorfismo divinos podría expresarse así con la frase ψεύδεα πολλὰ ... ἐτύμοισιν ὁμοῖα (Theog. 28), si se tiene en cuenta el sentido que Jenófanes reasume y desarrolla para ὁμοίον : la semejanza cuya falsedad demuestra la teología negativa, según lo he señalado en el cap. III, B.6.c.

---

<sup>9</sup> En este sentido sería importante considerar a Jenófanes en la perspectiva que retoma y replica a Hesíodo en el tratamiento de la idea de "verdad", para matizar la audaz afirmación de Popper : Jenófanes sería "El primer hombre que desarrolló una teoría de la verdad" (Popper 1982, 144).

Esta sustitución no hace sino desarrollar las consecuencias inmediatas de las alusiones y réplicas más evidentes de los textos analizados, como lo ha señalado especialmente Gigon, con quien concuerdan casi todos los comentarios en este punto : la continuidad en el propósito de buscar la verdad que se formula inicialmente en el proemio de *Teogonía* y se prolonga polémicamente a través de Jenófanes y Parménides (cf. Gigon 1968, 201)

En cuanto al contenido del saber conjetural que se alude en B 35 (ταῦτα δεδοξάσθαι μὲν εὐκότα τοῖς ἐτύμοισι), al contrario de la mayoría de los críticos, pienso que se refiere a una totalidad que no incluye ni las opiniones seguramente falsas, como he intentado demostrar en la presente sección, ni el saber seguro acerca del dios único. El objeto del saber conjetural es πάντα, que designa la totalidad concebida a partir de lo que se ofrece a los sentidos. En la medida en que se intenta hablar de esa totalidad (ἄσσα λέγω περὶ πάντων B 34, 2), se excede la seguridad que ofrecen algunos datos del conocimiento sensible, la base del conocimiento exacto en lo particular, de la que habla B 36 : ὅππόσα δὴ θνητοῖσι πεφήνασιν εἰσοράσθαι "cuántas cosas para los mortales han aparecido a la vista".

c. El saber conjetural acerca de lo divino

1) La posibilidad conceptual

¿ Podía incluir δόκος un saber acerca de los dioses ?

No es posible negar conceptualmente que pudiera existir un saber conjetural sobre lo divino para Jenófanes. Casi no hay obra griega que no contenga conjeturas teológicas y éste es justamente el ámbito más destacado en las reflexiones de Jenófanes. No parece probable que descartara esta posibilidad, ni para él ni para otros teólogos. Este saber conjetural, en el sentido de B 34, tendría que ser visto como algo *probablemente*, pero no *seguramente* cierto ni, por supuesto, claramente erróneo.

Pero el saber teológico de Jenófanes que se conserva no parece ajustarse a estas condiciones casi en ningún caso.

Ya he intentado mostrar en la sección anterior que las demostraciones de la falsedad del antropomorfismo y la deducción de los atributos divinos no podrían haber sido consideradas conjeturales en sentido estricto, porque los recursos deductivos muestran que parten de premisas incuestionables para Jenófanes. En B 14 se evidencia que las creencias tradicionales no pudieron ser consideradas conjeturales ni por los creyentes convencidos ni por el crítico filósofo.

Examinaré el resto de los fragmentos que ofrecen posibilidades al respecto, pero de todos modos conviene advertir que sólo si Jenófanes consideró posible la existencia de dioses tendría sentido un saber verosímil acerca de ellos.

- 2) Sólo puede existir un saber conjetural sobre los dioses si éstos se consideran posibles

Las críticas a los dioses de los distintos pueblos contemporáneos parecen tan decisivas, que sorprende el hecho de que Jenófanes siguiera hablando de lo divino después de plantear objeciones tan irónicas a las religiones tradicionales. Sin embargo no sólo habló del dios único, sino también de los dioses. Cuando habla de dioses en las críticas al antropomorfismo, está claro que estas menciones no certifican que creyera en ningún tipo de dioses, aunque tampoco ningún pasaje implica una negación total, sino sólo de ciertos atributos.

De modo que estos plurales no permiten resolver el problema, porque en último término, todos podrían ser igualados a dioses falsos :

- Homero y Hesíodo atribuyen a los dioses acciones vergonzosas (B 11 - 12).
- Los mortales creen que los dioses nacen y que tienen sus vestiduras, voz y figura (B 14).
- Los animales pintarían imágenes de dioses (B 15)
- los distintos pueblos creen que sus dioses son semejantes a ellos (B 16)
- Los dioses no revelaron desde el principio a los mortales todas las cosas (B 18).

Claro está que no parece en modo alguno probable que todas estas negaciones acerca de los dioses significaran para Jenófanes que no hay dioses, sino más bien que los dioses (existentes) no son así o no hacen tal o cual cosa. Esta

última es además mi opinión, pero desde el punto de vista lógico, ninguna de estas negaciones más o menos claras acerca de atributos divinos implica estrictamente que quien las formuló creyera en los dioses.

En B 1, en cambio, las dos apariciones de la palabra dios no admiten la interpretación "dioses falsos":

-B 1, 8       $\chi\rho\eta\ \delta\acute{\epsilon}\ \pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\nu\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \theta\epsilon\acute{\omicron}\nu\ \upsilon\mu\nu\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\epsilon}\upsilon\phi\rho\nu\omicron\nu\alpha\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\delta\rho\alpha\varsigma$   
[.....]

-B 1, 24       $\Theta\epsilon\acute{\omicron}\nu\ <\delta\acute{\epsilon}>\ \pi\rho\omicron\mu\eta\theta\epsilon\acute{\iota}\eta\nu\ \alpha\acute{\iota}\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\epsilon}\chi\epsilon\acute{\iota}\nu\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\eta}\nu.$

En la lectura de Gentili - Prato, ambos versos forman los extremos de la línea sintáctica fundamental de una larga oración que ocupa toda la segunda parte del poema, de modo que se pueden traducir juntos, sin alterar el sentido :

"Es necesario primero, que los hombres prudentes canten himnos al dios,

[.....]

y [es necesario] tener siempre adecuada reverencia con respecto a los dioses" (B 1, 8; B 1, 24)

Ni el singular  $\theta\epsilon\acute{\omicron}\nu$ , pues se trata del dios que preside el simposio, ni el hecho de llamar despectivamente a las historias de titanes y gigantes  $\pi\lambda\acute{\alpha}\sigma\mu\alpha\tau\alpha\ \tau\acute{\omega}\nu\ \pi\rho\tau\acute{\epsilon}\rho\omega\nu$ , impiden la posibilidad de una "adecuada reverencia" con respecto a los dioses, sin que la crítica del mito sea en principio un problema para el politeísmo griego, libre de exigencias dogmáticas.

Los partidarios del monoteísmo de Jenófanes interpretan esta mención de dioses en B 1 como testimonio de una primera etapa de su pensamiento, en la cual se insinúan ya las críticas a la religión tradicional, pero sin cuestionar todavía la pluralidad de dioses.

Sin embargo quedan otros plurales de difícil solución: B 23,1 y B 34, 2.

Se ha propuesto entender  $\acute{\epsilon}\nu\ \tau\epsilon\ \theta\epsilon\omicron\acute{\iota}\sigma\iota$ , en B 23, 1, como "los dioses tradicionales", para solucionar el problema de este plural sin renunciar al monoteísmo de Jenófanes.



Pero este verso fundamental para el pretendido monoteísmo : εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος (B 23,1), es difícil de leer en ese sentido, porque la realidad de los hombres, tomados como punto de referencia para establecer la supremacía divina, parece exigir la realidad del otro término de la comparación.

Según J. H. Leshner la frase : ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι (B 23, 1) a pesar de ser "una expresión polar"<sup>10</sup>, no implica estrictamente la existencia ni la inexistencia de los dos polos. Jenófanes podría, de todos modos, referirse a dioses que no consideraba reales, usando como término de comparación creencias populares (Leshner 1992, 98).

Si Jenófanes admitió otros dioses menores por debajo de su único dios supremo, sería posible pensar que, en B 34, 2, ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων son los dos temas que cubre δόκος y mantener mi interpretación sobre la seguridad del saber acerca del dios único.

Pero ninguna de las posibles menciones de dioses autoriza claramente a pensar que ellas mismas sean opiniones probables acerca de ellos, aunque no es lícito excluir totalmente esa posibilidad, ya que no se puede saber, fuera de B 1, si los dioses fueron para Jenófanes una posibilidad coexistente con el dios único.

Aun suponiendo que B 1 sea anterior a su concepción del dios único, los otros plurales sólo implican negaciones de algunos atributos o acciones de los dioses.

El hecho de que los dioses no puedan ser o hacer esto o aquello no implica que no puedan existir de alguna otra manera, aunque para la mentalidad moderna todas estas sentencias parecen referirse a dioses imaginados por el hombre.

El singular θεὸς, en B 38, 1, tanto podría ser el dios único como otro dios menor que actúa sobre la naturaleza, aunque esto parece menos probable :

εἰ μὴ χλορὸν ἔφυσε θεὸς μέλι, πολλὸν ἔφασκον  
γλύσσονα σῦκα πέλεσται                      B 38

---

<sup>10</sup> Opinión ya expresada por DK ad loc., adoptada también por KR y discutida con diversas valoraciones por prácticamente todos los críticos. Leshner acepta como un tópico la denominación, pero le asigna un sentido que invalidaría el uso tradicional con el que se la suele invocar.

"Si no hubiese hecho dios la amarilla miel, dirían que mucho más dulces son los higos".

Si fuera correcta la conjetura de Lesher que atribuye a B 36 (ὅππόσα δὴ θνητοῖσι πεφήνασιν εἰσοράασθαι) "los dioses" como sujeto, sería casi imposible negar la existencia de éstos para Jenófanes (Lesher 1992, 163 y 176). Se daría así una contrapartida de B 18 : los dioses no revelaron desde el principio a los hombres todas las cosas..., pero existen ciertas cosas "cuantas [ellos] han hecho evidentes para los mortales". La negación de la revelación sobrenatural se complementarí­a con la afirmación de una evidencia sensorial que los dioses hacen evidente. Esto resultaría congruente con la noción del dios que "hizo por naturaleza la amarilla miel" en B 38, acordando a los hombres ciertas condiciones para el conocimiento de la *physis*<sup>11</sup>.

Este planteo podría concordar también con las posibilidades de politeísmo<sup>12</sup> que arriesga Guthrie, dentro del panteísmo que atribuye a Jenófanes :

"if this one god was, as will be argued here, the living and divine cosmos, then he probably thought that the spirit of this universal being manifested itself to the imperfect perceptions of man in many forms." (Guthrie 1962, 376).

En la página anterior Guthrie concluye sobre B 23, la sentencia más problemática para esta cuestión :

---

<sup>11</sup> En B 38 θεὸς ἔφυσσε muestra la acción de un dios que constituye la *physis* de una forma determinada, de tal modo que limita y condiciona el conocimiento sensible al hacer la miel tal como es "por naturaleza". La interpretación de Lesher al respecto encontraría en B 36 una generalización de lo que se destaca en B 38. Pero esta interpretación, que invierte el sentido de "optimismo epistemológico" que normalmente se ha visto en el fragmento, parece poco probable. Parece más acorde con la mentalidad griega que las cosas "se manifiesten para ser vistas", que este papel de los dioses como "limitadores" del conocimiento sensible que propone Lesher. Dioses que oscurecen o confunden el conocimiento humano no son desusados en la épica, pero actúan sobre cuestiones muy concretas, y no parece probable que se los concibiera limitando las condiciones generales del conocimiento.

<sup>12</sup> En este punto se equivoca Lesher : "Even Guthrie, who defends a monotheistic interpretation..." (1992, 98)

"Greatest among gods and men', if there is only one god, becomes strictly nonsense. Kahn (Anaximander, 156, n. 3) suggests that 'in all probability the plural "gods" of Xenophanes are the elements and the sun, moon and stars; the greatest deity is the world itself, or its everlasting source" (Guthrie 375, n. 2).

Estas últimas soluciones panteístas me parecen inadmisibles, por las razones que expondré en el cap. V, pero de todos modos la cuestión del número de los dioses no puede resolverse fácilmente con los textos conservados.

En general, casi todos los críticos coinciden en restarle importancia a la cuestión del politeísmo, tanto para Jenófanes como para todo el contexto griego arcaico y clásico : el mismo Platón parece indiferente con respecto al número de los dioses (Cf. Leshner 1992, 99), incluso en un pasaje<sup>13</sup> donde se destaca la perfección divina y se censuran las representaciones de los poetas. De todos modos la búsqueda de una deidad central, ya perceptible desde Homero y Hesíodo, permite encuadrar el carácter supremo del dios de Jenófanes en un proceso general de la religión griega, que se acentuó notablemente en los filósofos y poetas durante el siglo V a.C., sin llegar, sin embargo a un estricto monoteísmo.

Si resulta por ahora imposible decidir la cuestión en la obra de Jenófanes, por lo menos creo que es posible llegar a alguna conclusión con respecto a B 34.

### 3) B 34 : el argumento *ex silentio*

Si se admitiera que ἀμφὶ θεῶν significa "acerca de los dioses tradicionales" y que éstos eran falsos para Jenófanes, se trataría entonces de dioses inexistentes. El reconocimiento de la falsedad de los dioses permitiría explicar fácilmente porqué la frase final de B 34 habla de todas las cosas y no de los dioses. Δόκος cubre la especulación cósmica, pero no se refiere a los dioses probadamente falsos ni a los aspectos del dios único que fueron segura y racionalmente deducidos de postulados incuestionables por medio de la negación crítica. Sobre estos dominios teológicos no habría conjetura para Jenófanes, sino saber seguro.

---

<sup>13</sup> Plat., Rep. 2, 381 b-e, donde se niega que los dioses (o el dios, sin mayores distinciones) puedan cambiar de forma o mentir. La argumentación suele mencionarse como ejemplo de la probable influencia de Jenófanes sobre Platón.

En el resto de la obra, si bien ninguna frase niega la existencia de los dioses, casi todas las menciones de dioses niegan algo que se les atribuía, sin que sea posible saber si se los consideraba reales o ficticios.

Un sólo pasaje, entre los que hablan de dioses, muestra claramente la creencia en dioses reales, aparte del dios único :

Θεῶν <δὲ> προμηθείην αἰὲν ἔχειν ὀγαθήν (B 1, 24)

"y [es necesario] tener siempre una adecuada reverencia con respecto a los dioses."

La mención de los dioses se refiere aquí a una exigencia ética. Esta circunstancia fortalece la posibilidad del politeísmo de Jenófanes, ya que lo muestra inscripto en una celebración cultural tradicional, pero este mismo contexto no parece indicar un saber que pudiera considerarse conjetural. El fragmento formula críticas a los mitos tradicionales con un empeño ético que parece muy seguro de lo que los dioses no pueden ser o querer.

B 23 y B 34, que plantean comparaciones y oposiciones entre dios, dioses, hombres y "todas las cosas", llevan hasta los límites de lo conjeturable estas dudas acerca de la existencia de dioses para Jenófanes. Pero indudablemente resulta más difícil armonizar el conjunto de datos si se que acepta que los dioses *existían* para Jenófanes. Como diría Popper, el mayor contenido informativo presenta la teoría como menos "probable", pero quizás como más verosímil (cf. cap. I, B.4.b.).

Si se admite entonces la existencia de otros dioses, como parece difícil dejar de hacerlo, tendría que ser posible un saber conjetural sobre ellos, pero esta posibilidad no se considera explícitamente en B 34, si se interpreta que ἐπὶ πᾶσι no se refiere a los dioses. Está claro que en torno de los dioses y acerca de "todas las cosas" no es posible saber lo exacto y que la conjetura se forja sobre todas las cosas. Pero ¿ qué sucede con el saber acerca de lo divino ?

No parece verosímil que Jenófanes despachara sumariamente esta cuestión en la última frase que se lee en B 34, teniendo en cuenta que las distinciones sobre lo divino eran la culminación de sus búsquedas filosóficas. Parece más bien que δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται, en B 34, 4, recapitula la cuestión del conocimiento

acerca de "todas las cosas", ya separadas de la teología en B 34, 2. La posibilidad de recuperar algo del contexto que seguía a través del testimonio de Ario Dídimos indicaría que justamente a continuación se refería al conocimiento pleno de la verdad por parte del dios único (cf. cap. IV, B.5.).

No parece demasiado aventurado pensar que probablemente Jenófanes haya intentado aclarar también en qué nivel podía colocarse el conocimiento acerca de este dios y de los otros dioses, cuya mención polar con respecto a πάντα se puede comprobar en todos los otros casos.

Pero esto lleva, con seguridad, al dominio de la conjetura filológica. Si se admite que Jenófanes pensó en alguna posibilidad verosímil para otros seres divinos, además del dios supremo, entonces es probable que haya considerado conjetural el saber acerca de ellos. Pero aun así podría mantenerse que lo que Jenófanes afirma sobre los dioses antropomórficos y el dios supremo es un saber seguro. Los escasos fragmentos restantes no ofrecen testimonios claros de un saber modestamente tentativo en torno de los dioses, que sería entonces una posibilidad abierta de acuerdo con B 34, pero parece también un capítulo que ha quedado vacío, en el estado actual de los testimonios disponibles.

Consideraré más adelante la posibilidad de que algún sector del saber acerca del dios único fuera considerado conjetural (cf. cap. IV, B.4.d.3)).

## **B. LA VERDAD Y EL DECIR EN JENOFANES**

Habiendo examinado ya los principales problemas que plantea la congruencia del vocabulario de B 34 con el resto de la obra de Jenófanes, intentaré ahora una visión más amplia de los niveles de aproximación al conocimiento de la verdad que aparecen en toda la obra conservada. El estudio del campo semántico de *verdad* será de esta manera la otra vía que utilizaré para encuadrar el problema del saber conjetural en Jenófanes.

Las palabras que indican una relación entre el lenguaje y la realidad y la posibilidad de expresarla : τὸ σαφές B 34, 1; τετελεσμένον εἰπὼν B 34, 3; λέγειν ἐτύμως B 8, 4 ; εἰκότα τοῖς ἐτύμοισι B 35; ἐφευρίσκειν ἀμεινον B 18, 2; δόκος B 34, 4; etc., presentan una gradación dentro de la verosimilitud del conocimiento humano, en cuyo ámbito no aparece la palabra ἀλήθεια. Si el testimonio de Ario Didímo al respecto<sup>14</sup> resultara confiable, podría pensarse que Jenófanes la reservaba para el conocimiento ejercido por el dios mismo.

Un estudio del campo semántico precedente permitiría ubicar la idea de verdad de Jenófanes en el contexto de sus predecesores, especialmente Hesíodo, y matizar la audaz afirmación de Popper : Jenófanes sería "El primer hombre que desarrolló una teoría de la verdad" (Popper 1984, 144). Las conclusiones de estos dos estudios permitirían además replantear el tema de la relación entre Jenófanes y Parménides.

Si se examinan entonces los fragmentos de Jenófanes buscando el vocabulario que designa *decir, saber, etc.*, se encuentran varios grupos de palabras, que deben ser distribuidas en las correspondientes categorías gnoseológicas.

Según Popper, todo el saber entraría en una sola categoría, la conjetura. A partir de la interpretación de Popper he considerado diversos matices y posibilidades, primero en el saber teológico y en segundo lugar en los fragmentos sobre el conocimiento. Intentaré ampliar ahora estas interpretaciones a toda la obra de Jenófanes, con el propósito de reunir todas las observaciones formuladas en una descripción del proceso de aproximación a la verdad.

## 1. LA EVIDENCIA EMPIRICA :

El primer nivel de conocimiento se basa en τὸ σαφές ἰδεῖν (B 34), "el percibir y conocer lo exacto", que se refiere a la evidencia de los datos empíricos, ὅπποσα δὴ θνητοῖσι πεφήνασιν εἰσοράσθαι (B 35) "cuantos aparecen a la vista para los

---

14 DK A 24, ya citado en el punto B. 2. del capítulo II.

mortales". Algunos datos sensoriales particulares son considerados evidentes, pero no todos, ya que en el apartado siguiente de este ordenamiento se plantea la relatividad de las sensaciones y la falsedad de algunas creencias y teorías construidas sobre ellas.

En el lenguaje es posible para Jenófanes expresar este nivel de conocimiento empírico : οἶδα λέγειν ἐτόμως (B 8, 4) "sé hablar con certeza y verdad".

## 2. LAS TEORIAS ERRONEAS :

Un segundo nivel de conocimiento puede configurarse por medio de las opiniones, creencias y teorías que Jenófanes consideró erróneas, porque las especulaciones del hombre que intenta abarcar algo más que lo ligado a su experiencia directa escapan a la exactitud del primer nivel y pueden engañarlo, en diferentes ámbitos.

a. Teorías erróneas en el ámbito físico : B 38 plantea la relatividad de las sensaciones internas y las teorías meteorológicas y astronómicas sugieren que los resultados de la observación de la tierra y el cielo pueden ser engañosos (Cf. cap. III. B.3.b.).

En el lenguaje se observa un contraste entre lo que es por naturaleza (φύω) y lo que se dice (καλέω, φημί) :

-B 32 "La que llaman (καλέουσι) Iris, es por naturaleza (πέφυκε) una nube..."

-B 38 "Si no hubiese hecho (πέφυκε) dios la amarilla miel, dirían (ἔφασκον) que mucho más dulces son los higos."

b. Teorías erróneas en el ámbito humano se presentan a través de varios ejemplos de creencias censuradas por motivos principalmente éticos, especialmente en las tres *Elegías* consideradas más antiguas.

En B 1, 13-24, la necesidad ritual (χρῆ B 1, 13) en el banquete determina si algo es o no desmesura (ὑβρεῖς B 1, 17) o si es inútil (οὐδὲν χρηστόν B 1, 23).

Las críticas más importantes de B 1, sin embargo, se refieren al ámbito teológico (cf. el análisis detallado de B 1 en cap. IV, B.4.a.).

En B 2 es censurada la sobrevaloración de la fuerza de los atletas y en B 3 se critica el lujo inútil.

En el lenguaje se observa la aparición de categóricas expresiones de valor que gobiernan los verbos de decir :

-B 1 *χρῆ δὲ πρῶτον μὲν θεῶν ὕμνῶν* (B 1, 13) [...] οὐ [...] *διέπειν*, (B 1, 21)  
"es necesario cantar himnos [...] no decir..."

-B 2 *εἰκῆ μάλ' αὖτο νομίζεται* , οὐδὲ δίκαιον προκρίνειν... (B 2, 13) "sin embargo muy arbitrariamente se considera esto y no es justo preferir..."

c. Teorías erróneas en el ámbito teológico : las críticas al antropomorfismo de los dioses del epos y del culto despliegan la secuencia más extensa y orgánicamente desarrollada del pensamiento de Jenófanes, en B 10-12 y B 14-17. Podría incluirse en este nivel la probable crítica a Pitágoras, en B 7.

En el lenguaje que caracteriza estas creencias se encuentran en primer lugar las categóricas expresiones verbales :

-B 12, 1 *ἐφθέγγοντο*, los poetas del epos "proclaman" de los dioses.

-B 16 *Αἰθίοπές τε <θεοῦς σφετέρους>* [...] *<φασὶ πέλεσθαι>*, los bárbaros "dicen que sus dioses son".

En segundo lugar se encuentran las expresiones que caracterizan actos de pensamiento:

-B 11, 1 *πάντα θεοῖς ἀνέθηκον* "Ομηρός θ' Ἡσίοδος τε, Homero y Hesíodo "atribuyen" a los dioses.

-B 14 , 1 *ἀλλ' οἱ βροτοὶ δοκέουσι γεννάσθαι θεοῦς*, los mortales "opinan y creen".

El ámbito ético está inscripto en una fuerte censura a ciertas valoraciones tradicionalmente admitidas, como el sentido paradigmático de los mitos en B 1 y los méritos de los atletas en B 2. Estos fundamentos morales valen también para el primer nivel de críticas al antropomorfismo divino, para pasar después a



cuestionar otros niveles de opinión real o potencial que se critican porque están basados en una ampliación ilícita de los datos sensibles en dominios no abarcables para el hombre. En la medida que se sale de lo inmediato para tentar temas que escapan a la experiencia directa ὀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων, según B 34, 2, ya no es posible la exactitud y es frecuente el error.

La ironía, la aguda crítica y la rotunda afirmación que caracterizan las denuncias de falsedad de ciertas opiniones, unidas a la construcción de otras teorías antagónicas por deducción racional, indican que Jenófanes se sentía seguro de que la realidad no podía ser así, especialmente en el ámbito teológico, en el cual los errores se consideran claramente falsedades.

La misma necesidad lógica no parece regir en las teorías físicas positivas, aunque Jenófanes también parece muy seguro de los errores en ese ámbito.

### 3. ΔΟΚΟΣ, LA CONJETURA VEROSIMIL ἐπὶ πᾶσι

Δόκος es entonces el tercer nivel, el saber verosímil que se refiere a "todas las cosas" en B 34. Este es un saber no claramente erróneo como el anterior, pero tampoco seguramente verdadero, sino verosímil, el cual, se extiende sobre "todas las cosas" del mundo natural, ἐπὶ πᾶσι τέτυκται (B 34, 4), es decir que abarca las teorías sobre el mundo en general e incluye las propias teorías de Jenófanes sobre éste: τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων (B 34, 2). Según mi tesis, Δόκος no se refiere por lo menos a una parte del saber acerca del dios único, ni al saber negativo acerca de los dioses tradicionales. Para demostrar esto será necesario indagar cómo se llega al saber en ambos dominios de la realidad, el cósmico y el teológico.

En primer lugar, según B 18, los dioses no revelan todas las cosas a los hombres οὐ τοὶ ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖς ὑπέδειξαν, sino que buscando con el tiempo es posible mejorar el conocimiento ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον.

Según B 34, 1-2, acerca de los dioses y acerca del mundo considerado como totalidad (ὀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων) no es posible conocer (οὐ τις

ανήρ ἴδεν οὐδέ τις ἔσται εἰδὼς) por experiencia directa(καὶ τὸ μὲν οὖν σαφές).

En el lenguaje, sin embargo, según B 34, 2-3, no es imposible para el hombre alcanzar a decir algo que realmente haya ocurrido τετελεσμένον εἰπὼν, pero aun en el caso de expresarlo en el mayor grado εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι, el hombre mismo no conoce por experiencia directa αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε, pues sobre todas las cosas δ' ἐπὶ πᾶσι, se forja o corresponde τέτυκται, una opinión que puede ser verosímil δόκος. Este conocimiento puede llegar a expresar la verdad acerca de algo, pero como este objeto no es cognoscible por experiencia, la máxima pretensión que puede ofrecer, según B 35, es "que sea considerado una conjetura conforme con la verdad" ταῦτα μὲν δεδοξάσθαι εὐκότα τοῖς ἐτύμοισι.

Hasta este punto de mi descripción del proceso de adquisición del conocimiento creo que es posible llegar sin mayores disidencias con la línea de interpretación que he caracterizado como antiescéptica (cf. cap. II, B.1.). Pero se puede, según mi parecer, definir más precisamente el ámbito de δόκος, como una conjetura que se apoya en los datos sensibles, los cuales, según B 36, son ὀππόσα δὴ θνητοῖσι πεφήνασιν εἰσοράσθαι, cuantas cosas para los mortales han aparecido (o se manifiestan) a la percepción, con claridad y seguridad en un primer nivel de conocimiento particular, τὸ μὲν οὖν σαφές, pero ya sin esa seguridad en la medida que se intenta construir un saber teórico sobre la totalidad, ἅσσα λέγω περὶ πάντων. En B 34, 2, περὶ πάντων es una precisión acerca de un área temática en las doctrinas de Jenófanes. La mención de ἐπὶ πᾶσι en B 34, 4, en cambio, expresa simultáneamente un dominio al cual se refiere y del cual surge la conjetura verosímil. Es posible incluso pensar que Jenófanes indica con la compleja expresión δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται, no sólo la relación generativa del saber conjetural con todos los datos sensibles, sino también el hecho de que, al considerarlos una totalidad, el pensamiento especulativo construye un objeto de conocimiento no perceptible. Creo que la frase de Aristóteles ἄλλ' εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας (Met. A. 986 b 24) expresa justamente esa síntesis de la pluralidad, que conduce a lo que para el pensamiento posterior podría llamarse la integridad del cosmos, en contraste con la cual Jenófanes postuló la unidad divina τὸ ἓν εἶναι φησι τὸν θεόν (Met. A. 986 b 24), justamente en el otro dominio del

pensamiento que, de acuerdo con mi análisis, no se incluye en δόκος (cf. cap. V).

Un ejemplo tomado de las teorías físicas de Jenófanes puede mostrar claramente este proceso de generación de una opinión verosímil. Se trata de B 28, que se refiere al viejo problema acerca de las raíces de la tierra, es decir, a la especulación acerca de qué sostiene o qué hay por debajo de la tierra.

γαίης μὲν τόδε πείρας ἄνω παρὰ ποσσὶν ὀράται  
ἤερι προσπλάζον, τὸ κάτω δ' ἐς ἄπειρον ἰκνεῖται. B 28

El primer momento se afirma en la experiencia considerada inmediata, la tierra que se toca y se ve : "Este límite de la tierra, arriba, se ve bajo los pies, tocando el aire," (B 28 1-2). Esto es τὸ σαφές ἰδεῖν.

Pero la especulación intenta llegar a lo que se escapa a la experiencia directa y formula una teoría : "pero para abajo hacia lo ilimitado se extiende" (B 28, 2).

El fragmento parece dirigirse contra las atrevidas teorías geofísicas de los milesios, tanto por su quizás deliberada sencillez teórica como por el uso casi "incoherente" -como dice Gigon 1968, 161- del concepto de ἄπειρον. Pero lo que me interesa destacar es que B 28 muestra claramente cómo al intentar una explicación acerca de una totalidad inabarcable para la experiencia, se afirman primero los datos sensibles inmediatos y después se usa una idea que recurre a lo inexperimentable, ilimitado o infinito. Creo que este segundo nivel gnoseológico es un buen ejemplo de δόκος en Jenófanes, porque además contiene indicios de una apreciación crítica de teorías contemporáneas.

El proceso de adquisición de conocimientos acerca del mundo parte de los datos sensibles, considera críticamente las explicaciones vigentes y formula una conjetura tan verosímil como es posible. Las conjeturas pueden ser construidas a partir de analogías fundadas en la ampliación de los datos sensibles conocidos, en la mayoría de los casos :

-La tierra se extiende indefinidamente hacia abajo (B 28)

-De tierra y agua proviene todo lo que nace y crece (B 29, B 33)

-El mar es fuente del agua, del viento, de las lluvias y de las nubes (B 30).

-Los fósiles de animales marinos (A 33) y el agua en las grutas (B 37) indicarían que la tierra se convierte en mar cíclicamente.

La confrontación de los datos empíricos entre sí puede revelar su carácter relativo, según los ejemplos ya citados sobre las sensaciones (B 38). La confrontación de teorías o creencias con datos empíricos puede invalidarlas, como en el caso de Iris (B 32), o incluso en el caso de las críticas al antropomorfismo. Pero los mismos datos empíricos aparentemente seguros pueden ser considerados engañosos en el marco de las teorías, como en el caso del movimiento rectilíneo del sol (B 31; A 33) y la inexistencia de la cúpula celeste (A 33).

La ampliación de la experiencia por medio de analogías hipotéticas a partir de los datos sensibles conocidos y la confrontación entre datos empíricos y teorías enriquecen las conjeturas en el ámbito natural. Estas teorías no pueden llegar a una seguridad, ya que no se trata de una revelación ni de una certeza racional, sino de una búsqueda perfectible.

Todo esto se refiere sin duda a πάντα. El problema es saber si este proceso se aplica del mismo modo a lo divino.

Δόκος podría incluir opiniones teológicas, pero no hay testimonios de teorías probables sobre los dioses en los fragmentos, sino sólo algún uso del plural "dioses" que no se deja asimilar claramente a "falsos dioses". Tampoco caben en lo conjetural las ideas tradicionales sobre temas teológicos, que Jenófanes consideraba falsas, ni sus propias ideas acerca del dios único, que consideraba seguras porque surgían directamente de la "purificación semántica" de lo divino.

Las únicas palabras de B 34 que no puedo incluir en esta descripción del proceso de adquisición del conocimiento son ἀμφὶ θεῶν. De acuerdo con mi interpretación, me obligan a plantear el siguiente apartado.

#### 4. LA APROXIMACION A LA VERDAD ἀμφὶ θεῶν

He dedicado el capítulo precedente a indagar el nivel de seguridad del saber teológico y he encontrado el testimonio de un postulado, la existencia y perfección de lo divino, incuestionable a nivel conceptual. Ahora sería necesario confrontar el proceso concreto de generación de ese saber teológico con el proceso de generación del saber acerca de todas las cosas del mundo natural, para ver cómo y a qué nivel de aproximación a la verdad llega cada uno.

¿ De qué experiencias concretas parte la meditación acerca de lo divino para Jenófanes, de acuerdo con los indicios que pueden rastrearse en los fragmentos?

##### a. El cuestionamiento ético

En las ediciones de la obra de Jenófanes, los textos que presentan reflexiones acordes con los temas tradicionales en la poesía griega se ordenan en primer lugar, suponiendo que, históricamente, Jenófanes parte de las concepciones admitidas en su época.

##### 1) Las luchas entre dioses en B 1 : "πλάσματα τῶν προτέρων"

El fragmento 1 presenta la única mención de dioses que no puede ser reducida de ninguna manera a la noción de *falsos dioses*, en el marco de un simposio que el poeta describe pausadamente, desde los detalles materiales hasta la conducta y las pautas éticas para los comensales. Lo divino aparece entonces como la coronación del orden material en el centro del poema (B 1, 13) y como paradigma de la excelencia ética en el último verso (B 1, 24).

Estos ámbitos, el orden material y el orden moral, se purifican, en primer lugar, ritualmente. El adjetivo καθαρόν abre la elegía como predicado de la tierra (B 1, 1) y cierra la descripción del espacio periférico del simposio como predicado del agua (B 1, 8).

B 1 1      νῦν γὰρ δὴ ζάπεδον καθαρόν καὶ χεῖρες ἀπάντων  
καὶ κύλικες· πλεκτοὺς δ' ἀμφιτιθεῖ στεφάνους,

- ἄλλος δ' εὐώδες μύρον ἐν φιάλῃ παρατείνει·  
 κρατῆρ δ' ἔστηκεν μεστὸς εὐφροσύνης·  
 5 ἄλλος δ' οἶνος ἐτοῖμος, ὃς οὐποτε φησι προδώσειν  
 μέλιχος ἐν κεράμοις ἄνθεος ὀσδόμενος·  
 ἐν δὲ μέσοις ἀγνὴν ὀδμὴν λιβανωτὸς ἴησι,  
 8 ψυχρὸν δ' ἐστὶν ὕδωρ καὶ γλυκὺ καὶ καθαρόν·

Los aromas del vino y del incienso llenan de una atmósfera de alegría y esplendor los versos intermedios entre las dos apariciones de la palabra καθαρόν. La descripción del ámbito físico culmina con el altar (βωμὸς B 1, 11), que ocupa el centro del espacio descripto, y se cierra con el clamor de la fiesta (μολπὴ B 1, 12)

- B 1 9 πάρκεινται δ' ἄρτοι ξανθοὶ γεραρὴ τε τράπεζα  
 τυροῦ καὶ μέλιτος πίονος ἀχθομένη·  
βωμὸς δ' ἄνθεσιν ἄν τὸ μέσον πάντη πετύκασται,  
 12 μολπὴ δ' ἀμφὶς ἔχει δώματα καὶ θαλίη.

Μολπὴ envuelve todo el espacio descripto con una referencia al sonido que lleva la descripción al límite de lo físico, para pasar a los contenidos del lenguaje y el pensamiento en la segunda parte de la elegía, donde la purificación se refiere a un orden espiritual : el límite para el vino y para la palabra son las normas del banquete, dictadas por un categórico χρή que rige una larga serie de infinitivos, hasta el final del poema<sup>15</sup>.

- B 1 13 χρή δὲ πρῶτον μὲν θεὸν ὑμνῆν εὐφρονας ἄνδρας  
εὐφήμοις μύθοις καὶ καθαροῖσι λόγοις,  
 B 1 15 σπείσαντάς τε καὶ εὐξαμένους τὰ δίκαια δύνασθαι  
 πρήσσειν - ταῦτα γὰρ ὧν ἐστὶ προχειρότερον -,  
 οὐχ ὕβρεις, πίνειν δ' ὀπόσον κεν ἔχων ἀφίκοιο

15 Según la lectura de GP. En la versión de DK, χρή rige sólo la construcción de los vss. 8-9.

οἴκαδ' ἄνευ προπόλου μὴ πάνυ γηραλέος,  
 ἀνδρῶν δ' αἰνεῖν τοῦτον ὃς ἐσθλὰ πιῶν ἀναφαίνει,  
 20 ὧς οἱ μνημοσύνη καὶ τόνος ἀμφ' ἀρετῆς,  
 οὐ τι μάχας διέπειν Τιτῆνων οὐδὲ Γιγάντων  
 οὐδέ <τι> Κενταύρων, πλάσμα<τα> τῶν προτέρων,  
 23 ἢ στάσιας σφεδανάς, τοῖς οὐδὲν χρηστὸν ἔνεστι,  
 θεῶν <δὲ> προμηθεῖην αἰὲν ἔχειν ἀγαθήν.

Lo más importante para el tema del conocimiento de lo divino es que, excepto los dos versos que dicen cuánto se ha de beber (B 1, 17-18), en todo el resto de la secuencia predominan las referencias a la alabanza a los dioses y a la plegaria. Estos motivos se exponen por medio de un rico vocabulario referido al lenguaje, que he destacado con subrayado.

El primer deber es *χρῆ δὲ πρῶτον μὲν θεὸν ὑμνὲν εὐφρονος ἄνδρας* "que los varones prudentes canten himnos al dios" (B 1, 13).

Ἵμνεῖν, aquí en su forma dórica ὑμνὲν, es un verbo muy importante en Hesíodo, que designa en el proemio de la *Teogonía* la culminación del canto de las Musas como ascenso hacia Zeus y como comunicación con los hombres<sup>16</sup>.

Así como Hesíodo comienza la *Teogonía* distinguiendo su canto de las "muchas cosas falsas semejantes a verdades" (Theog. 27), Jenófanes retoma con el ὑμνὲν el máximo nivel que indica Hesíodo para la palabra poética<sup>17</sup>, pero

<sup>16</sup> El verbo aparece 7 veces en el largo proemio de *Teogonía*, y una vez en el de *Trabajos*, con el doble sentido marcado :

1- Sentido ascendente, hasta la culminación de la alabanza en el mundo intradivino : en el v. 11 corona la primera descripción de las acciones sacras de las Musas e introduce la solemne proferición de los nombres divinos (cf. tamb. v. 48 y Trab. v. 2), y, en el v. 37, el canto de las Musas ὑμνεύσαι alegra el gran espíritu del el padre Zeus (cf. tamb. v. 51) .

2- Sentido descendente, hacia el cosmos y hacia los hombres a través del poeta : en el verso 70 las Musas ὑμνεύσαις hacen retumbar la tierra. "Cantar en himnos la estirpe de los venturosos dioses que siempre son" será en el verso 33 el mandato de las Musas al pastor que ha recibido la inspiración, y en el verso 101 el don de las diosas hace olvidar los pesares de los hombres (Cf. al respecto Disandro, 1969, 109-117).

<sup>17</sup> Cf. Disandro, 1969, cap. IV passim.

inmediatamente formula reservas que revelan su preocupación por la relación del lenguaje con la verdad : εὐφήμοις μύθοις καὶ καθαροῖσι λόγοις, B 1, 14

Este pentámetro reitera la preocupación por la pureza del culto (καθαροῖσι), ahora a nivel del lenguaje, al que se refieren las otras tres palabras.

Se usan las dos nociones paradigmáticas que se refieren al lenguaje : μύθοις y λόγοις. Εὐφήμοις μύθοις son "palabras propicias", que se han de pronunciar en la ceremonia y καθαροῖσι λόγοις son narraciones acerca de los dioses, purificadas de las ficciones de los antiguos (cf. GP ad loc.).

La expresión y el contenido del lenguaje son la preocupación de Jenófanes en este pasaje. *Mithos* y *lógos* no son todavía en este pasaje, naturalmente, los principios polares del despliegue de la cultura griega, pero marcan ya una distinción sobre dos niveles del lenguaje poético y cultural que en el caso de *lógos* presenta todavía otro ejemplo importante en Jenófanes : B 7, 1:

Νῦν αὐτ' ἄλλον ἔπειμι λόγον, δείξω δὲ κέλευθον. "Ahora pasaré a otro *lógon*", dice Jenófanes, "y mostraré un camino". El verso no designa sólo el cambio de tema, sino el carácter discriminatorio del discurso que sigue, propio del carácter selectivo del *lógos*, que se refiere en este caso a una reflexión teológica <sup>18</sup>.

A continuación, en B 1, 15 y ss., la plegaria, otra forma del lenguaje, desciende hacia lo que sea justo hacer entre los que asisten al simposio :

B 1 15 σπείσαντάς τε καὶ εὐξαμένους τὰ δίκαια δύνασθαι  
πρήσσειν - ταῦτα γὰρ ὧν ἐστὶ προχειρότερον -,  
οὐχ ὑβρεις, πίνειν δ' ὅποσον κεν ἔχων ἀφίκοιο  
18 οἴκαδ' ἄνευ προπόλου μὴ πάνυ γηραλέος,

Después de entrar en detalles acerca de la moderación en el beber, la preocupación del poeta vuelve al contenido de lo que se ha de decir :

---

<sup>18</sup> Analizaré este pasaje en cap. IV, B.6., donde lo interpreto como un indicio de la reflexión de Jenófanes acerca de la capacidad de su propio lenguaje para conocer lo divino,



B 1 19 ἀνδρῶν δ' αἰνεῖν τοῦτον ὃς ἐσθλὰ πιῶν ἀναφαίνει,  
 20 ὥς οἱ μνημοσύνη καὶ τόνος ἀμφ' ἀρετῆς,

No sólo indica la pauta de nobles temas, sino que censura duramente y rechaza los episodios más brillantes del mito llamándolos despreciativamente *πλάσματα τῶν προτέρων*.

B 1 21 οὐ τι μάχας διέπειν Τιτῆνων οὐδὲ Γιγάντων  
 οὐδέ <τι> Κενταύρων, *πλάσμα<τα> τῶν προτέρων*,  
 ἢ στάσιας σφεδανάς, τοῖς οὐδὲν χρηστὸν ἔνεστι,  
 24 θεῶν <δὲ> προμηθεῖην αἰὲν ἔχειν ἀγαθήν.

La adecuada reverencia con respecto a los dioses que cierra el texto se propone en contraste con las ficciones inventadas por los poetas anteriores y la inutilidad de relatar conflictos civiles contemporáneos. Se mencionan los relatos de luchas en un orden cronológicamente y ontológicamente descendente : los Titanes, dioses de la brutal generación anterior a Zeus, contra los Olímpicos; después los Gigantes, nacidos de Gea pero mortales, contra los Olímpicos; luego los Centauros, monstruos ligados a las fuerzas naturales, contra dioses y héroes y, finalmente hombres, contra hombres contemporáneos.

A partir de la denominación *πλάσματα τῶν προτέρων*, en B 1, 22, es posible pensar que los conflictos intradivinos son considerados ficticios por no corresponder a la dignidad de los dioses.

Las luchas entre hombres (*στάσιας σφεδανάς*) son a su vez inútiles (*τοῖς οὐδὲν χρηστὸν ἔνεστι*, B 1, 23), e indignas de ser recordadas y glorificadas por el canto del simposio, que evidentemente debe proponer ejemplos dignos :

B 1 19 ἀνδρῶν δ' αἰνεῖν τοῦτον ὃς ἐσθλὰ πιῶν ἀναφαίνει,  
 20 ὥς οἱ μνημοσύνη καὶ τόνος ἀμφ' ἀρετῆς

Los centauros y los hombres en los últimos niveles son los que se aproximan

a la desmesura a causa del vino (οὐχ ὕβρεις, πίνειν... B 1, 17), cuya relación con la alegría del simposio y la exaltación que inspira y manifiesta lo más noble en el hombre (ὄς ἐσθλὰ πῶν ἀναφαίνει B 1, 19) es también la primera preocupación del anfitrión en el *Simposio* platónico. A partir del dios que preside el altar central se establecen normas para la invocación, para beber y para los temas de conversaciones y cantos. Si bien en estos temas no excede los límites de la poesía griega tradicional, Jenófanes critica ya duramente el mito por razones éticas que implican ya otros fundamentos, referidos a la idea de la perfección divina.

La primera crítica de Jenófanes hacia el mito revela una preocupación por la verdad en un marco ético cultural, que no cuestiona la pluralidad de dioses ni el antropomorfismo, sino algunos episodios míticos demasiado pintorescos y primitivos para ser reales y piadosos y revela el propósito de purificar el saber acerca de los dioses.

2) Los dioses demasiado humanos :

θεοῖς ἀνέθηκαν... ὄνειδεα καὶ ψόγον (B 11, B 12)

El mismo propósito crítico con respecto a las ideas teológicas que se expone en B 1, pero centrado en cuestionamientos éticos más sistemáticos, ya fuera del marco cultural, es el que abre las críticas formales a la concepción de los dioses del epos arcaico.

πάντα θεοῖς ἀνέθηκαν Ὅμηρός θ' Ἡσίοδος τε,  
 ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὄνειδεα καὶ ψόγος ἐστίν,  
 κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν. B 11

"Todas las cosas a los dioses atribuyeron Homero y Hesíodo,  
 las que entre los hombres son vergüenza e insulto,  
 robar, cometer adulterio y mutuamente engañarse"

ὥς πλεῖστ' ἐφθέγγαντο θεῶν ἀθεμιστία ἔργα,  
 κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν. B 12

"Así proclamaron de los dioses muchas acciones deshonrosas,  
robar, cometer adulterio y mutuamente engañarse"

La comparación entre dioses y hombres revela rasgos demasiado humanos en las divinidades del epos arcaico. Pero no se trata de una polémica literaria. Así como las Musas habían enseñado a Hesíodo acerca de la diferencia entre la verdad y las ficciones poéticas, del mismo modo Jenófanes rechaza a los maestros de la teología griega, también con una pretensión de verdad.

Pero no rechaza los dioses, sino los datos moralmente inaceptables que se les atribuyen. Aunque en B 11-12 no se lo diga explícitamente, es obvio que estas atribuciones no corresponden a un concepto, previo e incuestionable para Jenófanes, de la perfección divina, concepto que se irá haciendo explícito en el proceso de deducción de los atributos del dios único, como he mostrado en el capítulo anterior.

En este primer momento de la secuencia temática que he llamado "la teología negativa", la consideración crítica de la tradición se refiere al plano ético, y la comparación con los humanos revela inmediata y evidentemente lo censurable.

Es significativo que este primer nivel de cuestionamiento sistemático a nivel ético, haya sido atribuido a las *Parodias* (ΣΙΛΛΟΙ) en la distribución tentativa de los fragmentos. No cabe duda de que los primeros cuestionamientos a los dioses tradicionales se entroncan sin grandes dificultades con las preocupaciones éticas propias del género elegíaco, para pasar después a cuestionamientos más sistemáticos en un estilo irónico y hasta humorístico que caracteriza el género paródico inaugurado por Jenófanes. En los ΣΙΛΛΟΙ se cumplen dos etapas de lo que he llamado *teología negativa*. La primera llevó a su punto más crítico el cuestionamiento moral de los paradigmas divinos en B 11-12. La segunda etapa de críticas afecta rasgos más sustanciales en la concepción misma de los dioses griegos.

- b. El cuestionamiento de la generación y de la forma divinas (B 14, B 16, B 15)  
El segundo momento de la teología negativa advierte acerca de otra asimilación con los humanos :

ἀλλ' οἱ βροτοὶ δοκέουσι γεννᾶσθαι θεοῦς,  
τὴν σφετέρην δ' ἐσθῆτα ἔχειν φωνὴν τε δέμας τε. B 14  
"Pero los mortales creen que los dioses nacen,  
y que tienen sus vestiduras, voz y figura "

Esta creencia ya no es moralmente rechazable, pero depende de semejanzas con lo humano que limitan lo divino. Estas semejanzas conducen a la concepción de una pluralidad de dioses evidentemente hechos por los hombres a su imagen y semejanza:

Αἰθίοπες τε <θεοῦς σφετέρους> σιμοὺς μέλανάς τε  
Θρηῆκές τε γλαυκοῦς καὶ πυρροῦς <φασὶ πέλεσθαι> B 16  
"Los etíopes dicen que sus dioses son de nariz chata y negros;  
los tracios, que son de ojos azules y pelo rojizo."

La crítica pasa a un plano diferente. Las particularidades etnológicas aludidas muestran la relatividad de una semejanza con lo humano para rechazarla. En este sentido, la construcción teológica de Jenófanes sigue un camino propio, hasta cierto punto diferente de la tendencia más general de la cultura griega, que suele entender y asumir la semejanza entre dioses y hombres como un rasgo de común excelencia. La característica más notable de los dioses griegos fue la excelencia de la forma humana en lo divino, que llegará a manifestarse en las cumbres de la escultura y de la poesía unas décadas después de la muerte de Jenófanes, a mediados del siglo V. El friso del templo de Zeus en Olimpia y la obra de Fidias, Píndaro y Esquilo<sup>19</sup> podrían ilustrar esta tendencia a elevar y

---

<sup>19</sup> Un momento característico de esta compleja línea de pensamiento puede ejemplificar estas resonancias. En el "himno a Zeus" del *Agamenón* (160-183), que es considerado uno de los puntos

purificar lo divino sin quitarle nada de lo humano que pueda ser enaltecido.

Esta vía de reelaboración de las fuentes míticas, que también parte del epos arcaico, purifica y profundiza las posibilidades simbólicas del mito con un fervor comparable al que los primeros filósofos aplicaron a la indagación de la naturaleza. Los dioses de la tragedia enfrentan contradicciones cuyo arraigo en los problemas de la vida social siguieron siendo, a través de innumerables reformulaciones, fuentes paradigmáticas para la cultura, hasta los planteos actuales de la ciencia.

El voluntario replanteo de las imágenes míticas, las mismas que Jenófanes intenta, quizás sin éxito, relegar cuanto sea posible, son la fuente de esta meditación centrada en las contradicciones de la existencia humana.

Esta línea de la teología griega, que se prolongará incluso en las discusiones doctrinales de los cristianos acerca de la unión de la naturaleza divina y humana, tendrá con frecuencia resonancias jenofánicas, porque inevitablemente se plantea como una indagación acerca de los límites de la analogía entre lo divino y lo humano. En la línea tradicional de esta meditación tan particularmente helénica, la profundización en la φύσις τοῦ ἀνθρώπου parece profundizar simultáneamente en la φύσις τοῦ θεοῦ como en dos territorios comunicados, cuyos límites no excluyen las experiencias humanas consideradas más fecundas : el pensar y el sufrir.

---

culminantes de la concepción de lo divino en la obra de Esquilo, encontramos similitudes y diferencias decisivas con Jenófanes : Zeus no puede ser comparado con nada y apenas la palabra humana se atreve a nombrarlo : Ζεὺς, ὅστις πῶτ' ἔστιν, εἰ τὸδ' αὐτῷ φίλον κεκλημένωι,... (Ag. 160-161). Pero él ha llegado a la cumbre del universo como el tercer soberano, por terribles confrontaciones, que también implican un proceso de purificación de la justicia divina. Hasta tal punto se buscan las posibilidades de enaltecer el contenido tradicional del mito sin alejar la naturaleza divina de lo que se considera más elevado en el hombre, que este Zeus establece como ley la suprema razón que encuentra Esquilo para entender algo de la culpa y el dolor trágicos : "Por el sufrimiento, comprender" (τῶι πάθει μάθος) (Ag. 176-177).

Entre la primera estrofa del Himno a Zeus, que establece la confrontación entre Zeus y los seres humanos que son consolados por su contemplación en la distancia y la tercera, que profundiza en el sentido del dolor, las luchas de los Titanes y los dioses forman un nexo de complejas sugerencias, referidas al sentido purificador del sufrimiento en los mismos dioses.

Para avanzar en el conocimiento del dios supremo, Esquilo intenta una rememoración y profundización del paradigma mítico, a lo largo de toda su obra. El conflicto exclusivamente intradivino del *Prometeo encadenado*, por ejemplo, despliega este recurso de reelaboración poética del mito, justamente a propósito de las luchas entre los olímpicos y los titanes, tema que que Jenófanes rechazaba categóricamente. Los intentos de purificación del mito y profundización en la naturaleza divina que emprendieron Jenófanes y Esquilo muestran, aún en una comparación tan rápida, diferencias sustanciales.

Pero esta reelaboración mítica se prolonga fundamentalmente en la poesía griega, en un lenguaje muy diferente a la prosa de los fisiólogos y de Hecateo de Mileto, que configuraron, según parece, el clima intelectual en el que se formó Jenófanes.

La exclusión de los dioses en el campo semántico de τὰ ὄντα y τὰ πάντα que se detallan en las páginas precedentes (Cf. en cap.IV, A. 2.b.1., las citas de Jaeger y Zubiría) ejemplifican una restricción característica para este lenguaje de los milesios, restricción que según mi interpretación sigue operando y se acentúa en la obra de Jenófanes. Sin embargo esta obra se expresa - por primera vez desde el nacimiento del lenguaje filosófico - en verso, por medio de un ritmo donde la presencia de los dioses es connatural al oído helénico.

Las exigencias éticas que se presentan en la fase inicial de las críticas teológicas de Jenófanes parecen indicar una continuidad con las tendencias que he señalado, pero algunos vínculos fundamentales con los viejos dioses poéticos, como la inspiración, se han roto o se han de cortar en el curso de la búsqueda de Jenófanes, así como se cancela la confianza irrestricta en la experiencia como fuente autorizada de conocimiento. Se abre para "todas las cosas" el dominio de δόκος. Pero aun con estas restricciones, la presencia divina no se cancela en la consideración total de la realidad, a pesar de que ha quedado excluida de τὰ πάντα. Y en este punto se separa Jenófanes de esta tendencia de la teología griega que aproxima a dioses y a hombres en el marco renovado del lenguaje mítico, tendencia que se manifiesta claramente en la obra de Esquilo y en la de Píndaro.

Si las críticas de Jenófanes hubieran permanecido sólo en el plano moral que plantean B 11-12, su actitud parecería comparable con las críticas al paganismo de los primeros cristianos, basadas en el principio de la divinidad de Cristo, de la cual era posible afirmar que fue "probada en todo según la semejanza [con los hombres], pero sin pecado" (πεπειρασμένον δὲ κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα χωρὶς ἁμαρτίας (Hebr. 4, 15)<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> Este pasaje del Nuevo Testamento puede servir para destacar, esquemática, pero inmediatamente, algunas semejanzas de vocabulario que marcan diferencias fundamentales entre Jenófanes, Esquilo y un contexto que ya no es exclusivamente griego.

Pero no hago mención ahora de una línea de la teología griega que se prolongará en el cristianismo, sino para destacar un contraste fundamental : Jenófanes intentó una vía inversa a la de Esquilo y a la búsqueda de una similitud consoladora o redentora en el nexo entre dioses y hombres. Los dioses sufrientes, por ejemplo, fueron drásticamente rechazados por Jenófanes (cf. A 13), por las mismas razones que rechazaba para lo divino otras características humanas menos contingentes, como nacer y morir (cf. A 12)<sup>21</sup>.

Jenófanes, después de considerar inapropiada la asimilación de los defectos morales, avanza por un camino racional que parece ahondar por exigencias lógicas la distancia entre la naturaleza humana y la divina. Indaga en el origen de la atribución de otros caracteres humanos a los dioses y encuentra un relativismo aparentemente paralelo al que, en B 38, planteaba la relatividad de los datos empíricos : si no existiera la miel, los hombres dirían que los higos son lo más dulce (cf. B 38); así los rubios creen que los dioses son rubios (cf. B 16), como los bueyes creerían en dioses semejantes a bueyes (cf. B 15). Pero existe la miel, que es empíricamente más dulce que los higos, y existe un dios que lógicamente no puede ser semejante a los hombres en cuanto a sus limitaciones.

La limitación de las teorías por los datos empíricos disponibles condiciona las conjeturas, en el orden natural. El paralelismo de los dos experimentos

---

En el Himno a Zeus (Esquilo, Agam. 160-183), que he citado en la nota precedente, se reflexiona sobre la majestad de lo divino, que ha pasado por un proceso para llegar a su estado actual y sobre el sentido del dolor, que se asume y comprende a través de una gracia desde el trono divino. Estas ideas que están presentes también en el siguiente pasaje: "Ἐχοντες οὖν ἀρχιερέα μέγαν διεληλυθότα τοὺς οὐρανοῦς, Ἰησοῦν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, κρατῶμεν τῆς ὁμολογίας. οὐ γὰρ ἔχομεν ἀρχιερέα μὴ δυνάμενον συμπαθεῖσαι ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν, πεπειρασμένον δὲ κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα χωρὶς ἁμαρτίας. προσερχόμεθα οὖν μετὰ παρησίας τῷ θρόνῳ τῆς χάριτος ..." (Hebr. 4, 15).

Ya a primera vista, el pasaje presenta un nexo entre lo humano y lo divino que no está en Esquilo : la divinidad de Cristo, que ha compartido y asumido voluntariamente el sufrimiento de los hombres, en tanto que a través de la historia de las generaciones divinas apenas alcanzamos a vislumbrar la idea de que aún Zeus pudo haber sufrido y quizás aprendido algo a través de ese dolor.

Existen innumerables y decisivas diferencias entre la encarnación de la segunda persona del dios trinitario, que es la raíz de la gracia desde el trono del dios cristiano, y la *κάρις βιαίως* desde el trono de los dioses que cierra el himno a Zeus. Sin embargo, en contextos tan distintos, la noción de *semejanza* entre lo divino y lo humano sigue siendo el punto crítico de una indagación en la cual Jenófanes constituye un momento cuya importancia no ha sido suficientemente destacada ni estudiada en detalle.

<sup>21</sup> Trataré estos dos testimonios (A 12 y A 13), provenientes de la *Retórica* de Aristóteles, en la sección siguiente de este mismo capítulo (cap. IV, A.4.d.3).

mentales en modo sintáctico irreal<sup>22</sup>, en B 38 "si no hubiese hecho dios la miel..." y en B 15 "Si manos tuvieran los bueyes..." parece mostrar que tampoco a nada diferente de una conjetura verosímil puede conducir la meditación sobre lo divino. Pero B 15 conduce al absurdo, no porque no sea posible imaginar animales con capacidades humanas como es posible imaginar hombres que no conozcan la miel, sino porque los animales que pudieran actuar como hombres harían algo que ya es absurdo entre los hombres al construir imágenes de dioses : proyectar en los dioses la semejanza de caracteres que limitan. La existencia de la miel muestra que siempre podrá encontrarse un nuevo dato sensible que condicione y modifique un saber que no puede entonces ser más que conjetura. Pero el saber acerca de lo divino está ligado de un modo diferente a la experiencia que relativiza, porque proviene de una necesidad lógica para Jenófanes.

c. La concepción de un dios sin limitaciones humanas (B 23, B 26), comparada con la construcción de conjeturas

1) El tránsito de la crítica a la teología constructiva

El contraste entre la ironía casi satírica en B 15 y la solemne serenidad<sup>23</sup> del dios único en B 23-26 no deben ocultar que, en el estado actual de la obra de Jenófanes, el vínculo conceptual reconocible entre la conjetura errónea y el conocimiento afirmativo de lo divino se cumple a través de la palabra *ὄμοιος*, que liga el punto culminante de las críticas (la reducción al absurdo del antropomorfismo en B 15) con el comienzo de la teología constructiva en B 23,

---

22 Para la consideración de B 38 como un período irreal, a pesar de carecer de partícula modal en la apódosis, cf. Schwyzer-Debrunner 1975, Bd. II, 349.

23 Esta diferencia de estilo respondería a un cambio de género, según los testimonios antiguos. Después del tono parenético de las Elegías y de las críticas irónicas de los *Silloi*, la construcción de una nueva concepción de lo divino habría requerido, de acuerdo con este esquema, el contexto de un poema de tema cosmológico que, como en Hesíodo, no puede ser separado de la teología. La existencia de un ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ de Jenófanes ha sido defendida por Deichgräber (1938) y Gigon (1968), contra la opinión más difundida, que considera este título como una atribución posterior.



como lo he mostrado en el capítulo anterior (cap. III, c.3.). Subrayo la palabra ὁμοίος en los fragmentos que cito a continuación.

ἀλλ' εἰ χεῖρας ἔχον βόες <ἵπποι τ' > ἢ ἑ λέοντες  
καὶ γράψαι χεῖρεσσι καὶ ἔργα τελεῖν ὅπερ ἄνδρες,  
ἵπποι μὲν θ' ἵπποισι, βόες δέ τε βουσὶν ὁμοίως  
καὶ <κε> θεῶν ιδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποίουν  
τοιαῦθ', οἷόν περ καὶ τοὶ δέμας εἶχον ὁμοίον. B 15

"Pero si manos tuvieran los bueyes, [caballos] o leones y pudieran pintar con sus manos y realizar obras como los hombres, los caballos a caballos, y los bueyes a bueyes semejantes pintarían de los dioses las imágenes y harían cuerpos así, tal como también ellos tienen el cuerpo semejante."

La proyección hacia lo divino de la semejanza con lo humano conduce al absurdo y el dios único se construye justamente a partir de la negación de esa semejanza engañosa, negación que conduce a la afirmación de los atributos que corresponden a la naturaleza de lo divino :

εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος  
οὔτι δέμας θνητοῖσι ὁμοίως οὐδὲ νόημα. B 23

"Un dios entre dioses y hombres el más grande ni en cuerpo a los mortales semejante ni en pensamiento."

En el caso de los dioses, las críticas de Jenófanes muestran que este saber no se puede basar en los datos empíricos, porque la analogía con lo empírico conduce al absurdo en B 15. Pero este absurdo prueba, en primera instancia, sólo la *relatividad* del saber tradicional acerca de los dioses antropomórficos, no necesariamente su falsedad. Jenófanes recurre entonces a una idea previa de lo divino, la misma que en primer lugar exigía perfección moral en las *Elegías* y en un segundo momento pretendió liberarse de toda limitación antropomórfica en los

*Silloi*. En un tercer paso, Jenófanes intenta construir un saber no relativo a limitaciones humanas, basado en el postulado incuestionable de la perfección divina. Mostrar la relatividad de las concepciones antropomórficas equivale entonces a demostrar la falsedad de esas concepciones, forjadas por el hombre según el criterio de semejanza, no por la argumentación que las muestra relativas, sino porque ésta revela más claramente, por contraste, el carácter absoluto de la existencia y la perfección divinas. El hecho de que el dios único contenga de todos modos rasgos humanos, ya que piensa, ve y oye entre otras características (B 24-25), no parece haber sido considerado una limitación del mismo orden por Jenófanes, que se esfuerza por dar a las acciones divinas un carácter de integridad cercano a la omnisciencia y a la omnipotencia. Esto revela hasta qué punto su idea de lo divino es apriorística : la confrontación con la experiencia no hace sino liberar a lo divino de todo lo que parezca limitativo y otorgarle cada vez mayor seguridad, a medida que se explicitan los rasgos de perfección que corresponden a lo que, en el lenguaje escolástico, tendría que denominarse la esencia de lo divino.

## 2) El punto de partida del saber

De acuerdo con mi interpretación de B 34-36, en el proceso de aproximación a la verdad "sobre todas las cosas" (ἐπὶ πᾶσι), la conjetura (δόκος) se basa en la posibilidad de formular opiniones verosímiles (εἰκότα τοῖς ἐτύμοισι), en la medida que conocer con exactitud por experiencia (τὸ σαφὲς ἰδεῖν) no es posible con respecto a la totalidad de las cosas (περὶ πάντων). Pero en el caso de lo divino ya no es posible partir de los datos sensibles para Jenófanes.

La primera diferencia entre los dos procesos de adquisición del conocimiento está en el punto de partida, que en el caso del saber en torno de los dioses (ἄμφι θεῶν) no puede ser τὸ σαφὲς ἰδεῖν, como en el caso de περὶ πάντων.

Sin embargo la negación explícita en B 34 1-2 : καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὐ τις ἀνὴρ ἴδεν οὐδέ τις ἔσται εἰδὼς ἄμφι θεῶν, vale también para ἄσσα λέγω περὶ πάντων. Pero en este caso la imposibilidad cognitiva se da porque la exactitud que es posible para algunas cosas ya no es posible con respecto a la totalidad.

A partir del reconocimiento de que en B 34 1-2 se considera inaprensible con

exactitud la totalidad de los datos sensibles, he considerado que tiene que ser posible percibir con exactitud en algún dominio material particular. Analógicamente, sería posible pensar que también las visiones y audiciones de los dioses podrían haber sido consideradas fuentes directas de conocimiento, aunque sea de algún rasgo particular del mundo divino, como de hecho sucede en Homero y Hesíodo. Pero los testimonios indican que Jenófanes rechazó la revelación divina (B 18), la posibilidad de la adivinación (A 52) y que dio explicaciones naturales acerca del arco iris (B 32), los Dióscuros (A 39) y otros fenómenos popularmente considerados teofanías.

La negación de un conocimiento exacto de los dioses en B 34 no responde a las mismas causas que la negación paralela con respecto a "todas las cosas". El hecho de que no sea posible abarcar con la percepción sensible la totalidad genera la conjetura acerca de "todas las cosas": δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι. Pero lo divino ya es inaprensible por naturaleza, porque las experiencias teofánicas particulares también fueron descalificadas por Jenófanes. En la línea de interpretación de Fränkel, esta circunstancia colocaría al saber teológico ya desde el principio en el dominio conjetural, al mismo nivel que las especulaciones acerca de "todas las cosas".

Según mi hipótesis, tiene que haber para los temas teológicos un punto de partida equivalente, en cuanto a su seguridad, a τὸ σαφὲς ἰδεῖν para los temas físicos. Este punto de partida es una evidencia incuestionada de naturaleza no sensible: la existencia de lo divino.

No existe ningún indicio de un intento de demostración de la existencia de dios por Jenófanes (Cf. Leshner 1992, 115). Pero la evidencia de la existencia de los dioses, una vez asumida, no puede perder su carácter absoluto en la confrontación con la experiencia, porque *a priori* se refiere a algo sobre lo cual no es posible ni necesaria la exactitud empírica. Por lo tanto, esta existencia es para Jenófanes un punto de partida incuestionable por medio de confrontaciones con lo empírico. La confrontación con el antropomorfismo más bien muestra el carácter engañoso de lo empírico si se intenta aplicarlo o proyectarlo hacia lo divino.

### 3) El desarrollo del saber

La segunda diferencia con el saber acerca de las cosas se encuentra en el proceso de acrecentamiento del saber teológico.

En el saber acerca de la naturaleza, la ampliación de la experiencia por medio de analogías hipotéticas con los datos sensibles conocidos y la confrontación entre datos empíricos y teorías enriquecen o invalidan las conjeturas. Pero con respecto a lo divino, la confrontación con lo empírico muestra hasta qué punto es inútil y engañoso conjeturar sobre los dioses en base a las limitadas experiencias humanas. Toda la teología crítica tiene principalmente el propósito de purificar lo divino de conjeturas falsas. Lo que queda entonces es el principio incuestionable, que intenta situarse en un territorio tan irrestricto cuanto sea posible.

La teología constructiva afirma aquello que no es semejanza con lo empírico, para atribuir al dios único aquello que corresponde al punto de partida incuestionable. Por lo tanto, la confrontación con lo empírico no le agrega nada al dios único, sino que le quita atribuciones que provienen de las limitaciones que cada hombre o raza proyecta hacia sus dioses. Advertirlas significa purificar al dios de conjeturas falsas, de lo que no es semejante a los hombres o de lo que no corresponde. Lo que de todos modos perdura no son limitaciones, sino perfecciones que el dios posee de modo ilimitado, en tanto que los hombres ven, oyen, piensan y actúan dentro de estrechos límites. Cuestionarse estas facultades con respecto al dios sería como cuestionarse su carácter de ser viviente, cuando la característica más notoria de los dioses griegos es ser inmortales.

Si se acepta que lo divino existe, entonces sería imposible para un griego de la época no aceptar *ipso facto* que es inmortal. Esto se evidencia en A 12 y A 13, dos pasajes de la Retórica en los cuales Aristóteles ejemplifica y explica algunos tipos de *entimemas* con anécdotas que atribuye a Jenófanes.

A 12 (Arist. Rhet. B 23. 1399 b 5 :

"Otro [tópico retórico se origina] a partir de esto: siempre que la consecuencia es la misma, [se concluye] que los antecedentes son también los mismos. Por ejemplo, Jenófanes decía que 'igualmente cometen impiedad los que dicen

que los dioses nacen como quienes dicen que mueren'. En ambos casos se sigue que no existieron dioses alguna vez."

A 13 (Arist. Reth. B 23. 1400 b 5 :

"Otro [tópos retórico] cuando algo opuesto a cosas que han sido hechas está a punto de hacerse, [consiste] en examinar simultáneamente [las dos cosas], por ejemplo Jenófanes, a los eleatas que le preguntaron si debían hacer sacrificios a Leucotea y dedicarle cantos fúnebres o no, les aconsejó: si la consideraban un dios, no dedicarle cantos fúnebres, y si la consideraban un ser humano, no hacer sacrificios."

La autenticidad de las anécdotas se discute, pero el mejor indicio de su probable autenticidad, de acuerdo con las observaciones de Gigon y de Untersteiner<sup>24</sup>, es que, aun si las anécdotas fueron atribuidas a Jenófanes con posterioridad, de todos modos reflejan claramente el itinerario mental que contienen los fragmentos teológicos.

Para mi argumentación, lo importante es que delatan claramente el punto de partida apriorístico en la semántica de θεός y el procedimiento de purificación del concepto, a partir de la confrontación con opiniones derivadas de datos empíricos. Ambos razonamientos evidencian que los atributos en discusión, la inmortalidad y la eternidad, son inseparables de lo divino según el punto de vista de Jenófanes.

La secuencia deductiva que intento reconocer plantea, sin duda, varios problemas. Es verdad que sólo las fuentes más tardías establecen conexiones lógicas entre supremacía y unidad divinas y otras series deductivas que no aparecen explícitamente como tales en los fragmentos. Sin embargo, creo que las transiciones no son arbitrarias y que contienen una verdadera secuencia racional.

Resumiré brevemente el itinerario que he trazado :

---

24 Cf. Gigon 1968, 187, y Untersteiner 1956 CXXVIII ss.

El punto de partida de la construcción del dios único no cuestiona siquiera la existencia de dioses y niega para los dioses defectos morales, criticando las concepciones admitidas sólo en ese sentido (B 1, B 11-12).

Un segundo momento intenta apartar de lo divino todo lo limitativo con respecto a nacimiento y atributos corporales. No se cuestionan las funciones psíquicas superiores, sino que se niega el carácter analógico y relativo de las limitaciones humanas proyectadas en el dios supremo (B 14-16).

En tercer lugar se proponen atributos divinos, tratando de eliminar la relatividad con respecto a dioses y hombres tanto como es posible. Entre estas atribuciones no se agrega ninguna característica positiva que no estuviera de algún modo en Zeus, sino más bien se limpian los atributos tradicionales de limitaciones y se intenta darles toda la amplitud posible (B 23, B 26).

Este procedimiento, más que aventurar conjeturas, consiste en eliminar creencias erróneas desde el punto de vista de Jenófanes, para afirmar el postulado inicial con mayor coherencia lógica. Hasta este punto, si bien se afirma, se afirma negando limitaciones.

d. La percepción y el poder del dios único (B 24, B 25)

1) La integridad divina (οὐλος - B 24)

La culminación de la construcción de la imagen del εἷς θεὸς propone una forma de mantener en este dios aquellos caracteres analógicos con la acción humana que le parecían a Jenófanes sólo cualidades positivas, de un modo congruente con la pretensión de eliminar en el dios toda limitación :

οὐλος ὀρά, οὐλος δὲ νοεῖ, οὐλος δὲ τ' ἀκούει. B 24

"Todo [él] ve, todo [él] piensa, todo [él] escucha."

No le parece a Jenófanes necesario ni posible pensar un dios que carezca de facultades cognoscitivas, pero intenta liberarlo de las limitaciones que significan

los órganos separados de la percepción.

Es difícil decidir si en B 23, 2 οὔτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίος puede ya significar "con respecto a *ningún* (οὔτι<sup>25</sup>) cuerpo a los mortales semejante", es decir, si la frase implica que el dios era incorpóreo. Así lo entendió Clemente, quien conservó la cita, y sin duda sería más fácil entender el modo de percibir y pensar que plantea B 24 desde el punto de vista de un dios puramente espiritual. Otras soluciones hacen al dios : corpóreo y/o esférico o idéntico con el mundo, en cuyo caso la totalidad misma cambia de sentido como objeto de percepción o de pensamiento para el dios. Trataré de aportar algo para esta discusión en el capítulo siguiente (cf. cap. V, B.5.e.).

Por ahora es posible admitir que el atributo οὔλος parece una consecuencia del intento de unir la ausencia de limitaciones con las formas más características y elevadas de la acción humana, de las cuales lo divino no podía carecer. Pero si bien esta integridad cognoscitiva parece comprensible en el decurso de la hipotética secuencia constructiva que intento reconstruir, el proceso que he llamado la "purificación" del dios supremo del mito llega con este atributo quizás al extremo posible de negación de las limitaciones humanas que Jenófanes podía concebir. La consecuencia lógica que sigue a esta integridad cognoscitiva tendría que ser la omnisciencia divina, la cual también parece haber sido postulada por Jenófanes, de acuerdo con el testimonio de Ario Dídimο (cf. cap. III, B.5.).

## 2) La acción divina (νόου φρενὶ - B 25)

La irrenunciable posibilidad de actuar sobre la realidad, unida a la inmovilidad divina produce una idea de génesis semejante a la anterior, que parece surgir de la necesidad de eliminar las limitaciones corporales en el poder que el dios ejerce sobre πάντα "el todo" o "todas las cosas" :

ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει. B 25

"Sino que, sin trabajo, con la voluntad de su inteligencia todo hace vibrar"

---

<sup>25</sup> Este sentido para la negación y el pronombre indefinido lo sugiere Luciano Cordo, quien destaca además que νόημα es negado también, pero no por medio de οὔτι (Cordo 1989, 261).

Creo que es posible encontrar por separado en el Zeus de la épica cada uno de los atributos o facultades<sup>26</sup> que se reúnen en este hexámetro. Pero la novedad no está aquí en los términos particulares que denotan la acción divina, sino en la sintaxis que une estas palabras para presentar un dios cercano a la omnipotencia.

### 3) Un nuevo límite entre seguridad y conjetura

De acuerdo con el análisis anterior, B 24 y B 25 podrían quizás ser considerados como un cuarto nivel de la meditación teológica de Jenófanes. Después de purificar al dios único de atribuciones moralmente reprochables, Jenófanes cuestionó las analogías con la generación y la forma humanas y en tercer lugar predicó negativamente los atributos que corresponden a lo divino. En cuarto lugar intentó construir una imagen divina que articule con aquellos, otros caracteres positivos : la integridad cognoscitiva y el poder de la mente sobre todas las cosas, que parecen cualidades casi lógicamente necesarias para este dios supremo. La voluntad de configurar un dios que, en cuanto a las limitaciones, sea en el menor grado posible semejante a lo humano, produjo una imagen difícil de encuadrar, ya que parecen combinarse en ella caracteres corporales y espirituales. Según Kirk (KR 172), esto desconcertó a Aristóteles y desorientó a toda la tradición antigua en este punto, que trataré de aclarar en el capítulo V.

¿ Habrá sido este nivel del saber teológico considerado conjetural por Jenófanes? Los atributos divinos en B 24-25 exceden las afirmaciones puramente negativas y por lo tanto, podrían escapar del ámbito del saber seguro acerca de lo que el dios no puede ser.

Estos atributos están tan trabados en la secuencia deductiva que purifica al dios de opiniones falsas y amplían de tal modo la imagen de la majestad y el poder divinos, que resulta difícil pensar que pudieran ser considerados algo dudoso por Jenófanes. Tal como nos han llegado, en versos aislados, ningún rasgo de estilo los

---

<sup>26</sup> "Facultades" es un término psicológico anticuado, que indica la fragmentación de la psiquis en aptitudes separadas. Precisamente lo contrario a una fragmentación en diferentes facultades es la imagen que Jenófanes presenta en B 24 y B 25 : una suerte de integridad de la vida psíquica superior, en un notable contraste con el vocabulario todavía homérico, que indica, según Snell, la ausencia de conceptos como "cuerpo" y "alma" en sentido postplatónico (Snell 1955, cap. I).



distingue de los otros caracteres divinos, fuera del análisis semántico. Son, dentro de lo conservado, la culminación del itinerario espiritual de Jenófanes y parecen reflejar la certeza última de haber llegado también al límite posible de una larga búsqueda personal hacia el sentido último de lo divino. Pero la intuición de esta íntima vibración espiritual es una conjetura filológica, que escapa por ahora, a los alcances de lo demostrable.

Antes de intentar conclusiones mayores, este análisis de B 24-25 trata de mostrar, por lo menos, la parcialidad de los planteos que atribuyen un carácter puramente negativo de la teología de Jenófanes, especialmente en los aspectos que coinciden con lo que he caracterizado como "purificación de las limitaciones humanas". Ernst Heitsch resume claramente esta línea de interpretación que intento refutar. El uso de la *via negationis* en la teología de Jenófanes confirmaría, para Heitsch, el alcance universal de δόκος. La conjetura abarcaría también un saber teológico que en último término no afirma nada que no sea negativo (Heitsch 1983, 145 ss.).

Es necesario sin embargo reconocer que los atributos del dios en B 24-25 ya no son puramente negativos. Se proponen en estos fragmentos ciertos modos de acción divina bastante originales, que parecen ser la culminación de las ideas de unidad, perfección y no semejanza con lo humano en las limitaciones corporales. En ese sentido, creo que situarlos en el límite de lo racionalmente seguro con lo conjetural es una distinción que surge fundamentalmente de las categorías críticas con las que analizo los fragmentos. Creo que es poco probable que Jenófanes hubiera considerado estos atributos positivos como algo diferente de la aclaración racional de una idea acerca de un dios cuya existencia y perfección eran indudables y evidentes. Lo más probable es que considerara estos atributos positivos como una continuidad con los negativos.

La idea de lo divino sufre un proceso de purificación semántica, es decir separación de convenciones sociales heredadas que no concuerdan con la piedad y con las implicancias lógicas correspondientes al concepto, pero Jenófanes no llega a plantearse la posibilidad de que θεός sea también una creación de la semántica o de la sociedad. De modo que cuando critica a quienes hablan erróneamente sobre

los dioses cree simplemente aclarar una zona de la realidad.

Para refutar a Popper sería suficiente comprobar que, desde el punto de vista del conocimiento, lo divino configura una zona especial, algunos de cuyos rasgos eran considerados seguramente reales por Jenófanes. Sin embargo, a favor de la interpretación falibilista es necesario todavía destacar que en ninguno de los niveles gnoseológicos que he descrito aparece la palabra ἀλήθεια, sino términos que indican grados de acercamiento a la verdad.

Siguiendo el modelo científico propuesto por Popper, no sólo es necesario refutar sus conjeturas, sino destacar que la falsación de esas teorías sobre Jenófanes nos obliga a la relectura crítica de los originales, lo cual correspondería a una ampliación de los enunciados básicos. En ese sentido resultará importante la posibilidad de que Jenófanes haya usado la palabra más clara para designar "verdad" en un contexto suprahumano, que se examina en el siguiente apartado.

## 5. EL CONOCIMIENTO DE LA VERDAD POR PARTE DEL DIOS SUPREMO

Lo único que se conserva del contexto perdido de B 34 con algún grado de verosimilitud es el testimonio de Ario Dídimos, ya citado en el cap. II, B.1.b. :

(A 24 : Arius Didymus bei Stob. Ecl. II 1, 18 (p. 6, 14 W.)

Ξενοφάνους πρώτου λόγος ἦλθεν εἰς τοὺς Ἕλληνας ἄξιος γραφῆς ἅμα παιδιᾶι τὰς τε τῶν ἄλλων τόλμας ἐπιπλήττοντος καὶ τὴν αὐτοῦ παριστάντος εὐλάβειαν, ὡς ἄρα θεὸς μὲν οἶδε τὴν ἀλήθειαν, δόκος μὲν δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

"Pertenece a Jenófanes en primer lugar, una sentencia digna de nota que llegó a los helenos, en la que al mismo tiempo censuraba con burlas la audacia (τόλμα) de los otros y sostenía su propia reserva y piedad (εὐλάβειαν) : que sin duda dios conoce la verdad (τὴν ἀλήθειαν), y la opinión se extiende sobre todas las cosas"

El pasaje de Ario Dídimos parece reunir una lectura de B 34 más completa de la que se puede hacer actualmente, con interpretaciones del doxógrafo tomadas del resto de la obra de Jenófanes.

El máximo nivel de conocimiento posible está marcado por la presencia de la palabra ἀλήθεια, una designación de verdad significativamente ausente en el resto de la obra de Jenófanes. Esta sentencia es la que nos permitiría pensar que Jenófanes reservaba la designación más plena de la verdad que usa la lengua griega para el conocimiento que sólo posee el dios único, lo cual sería coherente con la integridad cognoscitiva que proponen B 24-25, con las interpretaciones de Fränkel y Rivier y aun con la de Popper, que habla de una verdad suprahumana<sup>27</sup>.

La censura a las opiniones ajenas, que en lo que se conoce se refiere al contenido de éstas, se vuelve aquí una burla de la audacia de quienes afirman algo sobre dios. Esto puede derivar de unir la condicional de B 34 3-4 (Si alguien acertara a decir algo consumado, él mismo no lo sabría) con las irónicas críticas al antropomorfismo. Esta atribución a Jenófanes de una posición escéptica rigurosa, unida a una actitud irónica que censura las opiniones ajenas, aparece con más sencillez también en A 25 :

Parmenides, Xenophanes, minus bonis quamquam versibus, sed tamen illi versibus increpant eorum adrogantiam quasi irati, qui cum sciri nihil possit, audeant se scire dicere. (Cic. Acad. prior. II 23, 74)

Si Jenófanes censurara solamente la pretensión de decir la verdad, tal como lo interpretan Ario Dídimos y Cicerón, todo parecería concordar con el esquema de Popper. Sin embargo no se conserva ningún pasaje original donde Jenófanes censure de esta manera la pretensión de decir la verdad. La aparente resignación de B 34 sólo delimita ámbitos de conocimiento conjetural, pero no censura ninguna audacia ajena, ni incluye burlas ni alusiones agresivas contra otras opiniones.

---

<sup>27</sup> Cf. Heitsch, "Erscheinung und Meinung" 1968 (Cit. en Wiesner 1970, 13); Boeder 1959; Luther 1958 y Heitsch 1966, 202 ss.

A partir de δόκος μὲν δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται, en B 34, 4, es posible pensar en una reserva y modestia intelectual, sobre todo si el propio saber queda incluido en la conjetura por otros testimonios. Pero nada hace pensar en esa actitud prudente en el resto de la obra, sino más bien en la arrogancia de quien se burla de los errores ajenos, que es la otra actitud que el pasaje atribuye a Jenófanes.

La agresividad irónica que testimonian los fragmentos críticos acerca de temas teológicos muestra que no era la pretensión de decir la verdad lo que Jenófanes rechazaba de Homero y de Hesíodo, sino el contenido de sus afirmaciones.

En ese sentido ya Sexto justificaba que en los versos de Timón se llamaba a Jenófanes "un poco modesto" y no "perfectamente modesto", porque su aparente modestia respecto del conocimiento no era completa, ya que criticó el engaño de Homero y "afirmó como seguro (ἐδογματίζε), contra las representaciones de los demás hombres, que uno es el todo y que dios es connatural a todas las cosas..." (cf. A 35).

El pasaje indica justamente las afirmaciones seguras (dogmáticas) de Jenófanes como fundamento lógico de sus críticas al contenido de las doctrinas ajenas, pero sugiere también que las críticas a las falsedades de Homero son el punto de partida de la génesis histórica de las propias doctrinas de Jenófanes. Esta descripción concuerda mejor con los fragmentos originales que la pretendida reserva y suspensión del juicio propia de un escéptico que Ario Dídimio y Cicerón le asignan a Jenófanes, porque en estos últimos testimonios se asocia a estas reservas un desprecio por las opiniones ajenas poco congruente con el escepticismo.

Jenófanes expresa su reserva, porque la verdad la conoce dios y la conjetura se extiende sobre todas las cosas, pero esto no le impide golpear con burlas la audacia con la que otros hablan de lo divino. ¿Porqué no usa Jenófanes de la misma prudencia para tratar las creencias ajenas? Si se burla sin piedad ni reserva, no lo hace porque los poetas meramente afirmen como verdadero algo cualquiera, sino porque afirman como verdades ciertas creencias que Jenófanes sabe falsas.

Si en un pasaje perdido Jenófanes censurara la mera actitud afirmativa

como una audacia, esto sería contradictorio con el tono usual de sus poemas. Además, aunque B 34 se entienda como una crítica dirigida sólo a quienes creen poseer la verdad, esto no anularía el hecho de que las críticas al antropomorfismo se refieren a las analogías entre dioses y hombres y que éstas conducen al absurdo y no constituyen por lo tanto conjeturas verosímiles para Jenófanes, sino falsedades rechazables por su contenido. ¿Cómo saber que las opiniones ajenas son falsas, si no se sabe algo seguro sobre dios? La condena de las falsedades indica la existencia de un saber considerado seguro, no incluido en la conjetura, que Ario Dídimio menciona con las mismas palabras de B 34.

Con respecto a la seguridad que Jenófanes atribuía a sus doctrinas acerca del dios único, es interesante citar, además de las palabras de Sexto, otra parte del testimonio A 35 :

Ξενοφάνην μὲν περὶ πάντων ἠπορηκότα, δογματίσαντα δὲ μόνον τὸ εἶναι πάντα ἔν καὶ τοῦτο ὑπάρχειν θεὸν πεπερασμένον, λογικόν, ἀμετάβλητον.  
[Galen.] Hist. phil. 7 (Dox. 604, 17)

"Jenófanes ha planteado aporías acerca de todas las cosas, y, por otra parte ha proclamado conocimiento seguro sólo que todo es uno y que ésto es dios, finito, provisto de razón, inmutable". (El subrayado es mío).

Sexto (cf. tamb. Adv. Math.7, 50 [GP test.67]) y Galeno relacionan significativamente las críticas con las opiniones teológicas de Jenófanes por medio del verbo *δογματίζω*, que tiene la misma raíz que *δοκος*, modificada por sufijos, e indica el convencimiento total del sujeto que afirma. Reconocer que Jenófanes consideraba seguros estos sectores de sus afirmaciones parece una necesidad lógica a partir de lo que consideraba falso y del tono apodíctico de sus afirmaciones.

Una afirmación expresa como "todo lo que digo es conjetura, incluso sobre la falsedad de los dioses y sobre el dios único" sería una prueba irrefutable en contra de mi tesis. Pero una afirmación de este tipo no surge de la consideración conjunta de todos los fragmentos, sino de una particular interpretación (no la única) de lo que queda tácito en B 34, sin considerar las implicancias lógicas de los demás textos.

El testimonio de Ario Dídimos presenta entonces una interpretación escéptica de Jenófanes que hace conjetural todo saber, en contradicción con el contenido de los fragmentos críticos.

Pero el texto presenta además otra afirmación que parece una paradoja con respecto al carácter conjetural de todo saber : dios conoce la verdad. Si se dice que sólo dios conoce la verdad para contraponerlo al hecho de que todo saber es conjetural, es necesario, o bien incluir la primera propia afirmación en lo conjetural, en cuyo caso no se entiende la contraposición, o admitir que por lo menos esa declaración no es conjetural, sino segura. En ese caso la conjetura no cubre todo saber. Y aun si la conjetura se refiere también al propio saber de Jenófanes acerca de dios, ¿podría haber considerado conjetural la afirmación de esta omnisciencia divina ?

El tono asertivo de la teología de Jenófanes es el mismo que, en el testimonio de Ario Dídimos, afirma que dios conoce la verdad. Nada indica un saber modestamente conjetural tampoco en esta sentencia, la cual permite pensar que Jenófanes reservaba la palabra *ἀλήθεια* para el conocimiento pleno, que sólo posee el dios único.

La propia declaración de Jenófanes sobre el conocimiento de la verdad por parte del dios supremo dios no parece haber sido considerada conjetural y está, además, indisolublemente ligada al razonamiento que le llevó a liberar, por medio de las críticas, a su dios único de todo lo humano que lo limitaba : la omnisciencia parece un atributo innegable para un dios único que ve, piensa y oye como una integridad y actúa sin trabajo, por la sola voluntad de su mente.

La condena de las falsedades y la afirmación de la omnisciencia divina en el testimonio de Ario Dídimos (A 24) contribuyen a indicar que la conjetura en B 34 se refiere a "todas las cosas" en un sentido que no puede abarcar este saber acerca de lo divino. Aun en el modo de atribuirle a Jenófanes un escepticismo total, la burla y condena de las otras opiniones que menciona A 24 sugieren algún conocimiento seguro.

Por otra parte, a partir de la confrontación de estos testimonios con los fragmentos originales se puede concluir que Jenófanes reservó la palabra *ἀλήθεια*

para el conocimiento que sólo posee el dios único, lo cual confirma que, en "todas las cosas" que quedan bajo el dominio de δόκος no está incluido decir que dios conoce la verdad y que los dioses antropomórficos son falsos. Esto equivale a decir que el punto de partida y la culminación de la teología son conocimientos seguros.

## 6. LA AUSENCIA DE UNA DENOMINACION PROPIA PARA EL SABER ACERCA DE LO DIVINO

El saber acerca del dios único es una zona implícitamente delimitada por la teología negativa y por el conocimiento absoluto del dios, situados en niveles distintos al saber empírico del hombre, seguro sólo en lo inmediato, y al dominio que se atribuye a lo conjetural.

De todos modos debo reconocer que una objeción importante para mi interpretación es el hecho de que esta zona especial del conocimiento teológico que propongo no tiene una denominación propia en los fragmentos de Jenófanes, tal como δόκος o ἀλήθεια o τὸ σαφές ἰδεῖν delimitan otros ámbitos de conocimiento. No aparecen tampoco indicios claros de que esta zona estuviera denotada por una denominación precisa, como proporcionan para los otros casos los verbos que indican percepción exacta u opinión errónea. Este es un punto de ruptura no resuelto en los fragmentos conservados.

A la compleja caracterización del proceso de formación de δόκος, mas o menos explícita, no corresponde una serie de citas paralelas, que describan el proceso en el ámbito teológico positivo, sino que es necesario describirlo a partir de los resultados : enunciaciones apodícticas, reconocibles en los atributos y en el modo de predicación

Sin embargo existe una posibilidad interesante de encontrar en los fragmentos una reflexión metalingüística sobre el saber teológico. En B 7, 1, ya comentado en este capítulo (cap. IV, B.4.a.1) a propósito del carácter discriminatorio del discurso designado con la palabra λόγον, Jenófanes anuncia enfáticamente :

Νῦν αὖτ' ἄλλον ἔπειμι λόγον, δείξω δὲ κέλευθον B 7, 1

"Ahora pasaré a otro λόγον y mostraré un camino."

"Y ahora pasaré a explicar ejemplarmente otro tema" podría ser una glosa del primer hemistiquio, tratando de expresar con el adverbio el modo arcaico del razonamiento : la confrontación de ejemplos. El resto del fragmento B 7, que Diógenes Laercio presenta como parte de la elegía que comenzaba con B 7, 1, es una suerte de *reductio ad absurdum* de las creencias pitagóricas sobre la reencarnación en cuerpos de animales, ridiculizada con una anécdota que Jenófanes atribuye a Pitágoras :

καὶ ποτέ μιν στυφελιζομένου σκύλακος παριόντα  
φασὶν ἐποικτύραι καὶ τόδε φάσθαι ἔπος  
'παῦσαι, μηδὲ ράπιζ', ἐπεὶ ἡ φίλου ἀνέρος ἐστὶν  
ψυχὴ, τὴν ἔγνω φθεγξαμένης αἰών.' B 7, 2-5

"Y una vez cuando castigaban a un cachorro mientras él pasaba dicen que tuvo lástima y dijo estas palabras :

Basta, no lo golpees, porque en verdad de un varón amigo es el alma, a la que conocí al oírla lamentarse.' "

Este modo de refutación podría relacionarse con el recurso usado en B 15 para purificar la imagen de los dioses de falsas atribuciones por medio de un experimento imaginario en el cual los animales repetirían los errores de los hombres. Este sentido de "discriminación ejemplar" podría tener relación con Hesíodo :

εἰ δ' ἐθέλεις, ἕτερόν τοι ἐγὼ λόγον ἐκκορυφώσω (Erga 106)

"Si quieres, otro relato yo expondré para coronar mi demostración"

Aquí λόγον anuncia también un cambio de tema y adelanta el carácter ejemplar que el mito de las edades debe tener para Perses, según la interpretación



de Mazon, retomada por Disandro y por Hofinger <sup>28</sup>.

En ambos poemas, no se anuncia sólo el cambio de tema, sino el carácter discriminatorio del discurso que sigue, de acuerdo con el carácter selectivo de λόγος. No se puede hablar de una refutación racional, pero tampoco λόγος indica en estos versos un mero paradigma mítico. En Jenófanes en especial, tampoco podemos estar seguros si la anécdota que se usa para poner en ridículo a Pitágoras era exactamente lo designado por el primer hemistiquio, porque Diógenes lo cita aislado. Pero Diógenes señala que era el comienzo de la elegía y sólo parece tener sentido citarlo si se refería al tema que tratan los demás versos de B 7.

El segundo hemistiquio añade, a la ya enfática declaración, la frase : δείξω δὲ κέλευθον (B 7, 1) "y mostraré un camino".

Este énfasis hace pensar que Jenófanes pretendía, con una suerte de breve proemio a toda la elegía, denotar un saber seguro alcanzado por un proceso de confrontación semejante al que se reconoce en la teología negativa.

Si así fuera, este verso podría adelantar quizás una caracterización del proceso y el nivel cognoscitivo que Jenófanes pretendió alcanzar en los temas teológicos. Digo adelantar, porque B 7 pertenece de todos modos al contexto de las *Elegías*, y es probablemente anterior a los versos acerca del dios único.

De todos modos "Y ahora pasaré a otra explicación y he de mostrar un camino", o una "senda" o "ruta"<sup>29</sup>, sugiere una categórica seguridad subjetiva, que

---

<sup>28</sup> Cf. Disandro 1969, 185; Hofinger, Marcel. *Lexicon Hesiodicum cum indice inverso*, Leiden, Brill, 1978.

<sup>29</sup> La palabra κέλευθος aparece ya en la épica, "road, path, not common in lit. sense" (LS). La etimología probablemente se relaciona con κελεύω (Chantr. s.v.).

Parménides usa también con cierto énfasis κέλευθος, en tres fragmentos, en los cuales la palabra se refiere a diferentes realidades :

-En DK 28, B 1, 11 "Las puertas de las sendas de la Noche y del Día" (designa realidades del orden cósmico).

-En DK 28, B 2, 4 "de la Persuasión es la senda, pues acompaña a la verdad" (se refiere a la vía de la verdad ).

-En DK 28, B 6, 9 "La senda de todos ellos es revertiente"(παλίντροπος ἔστι κ.) (Se refiere a la vía "de los mortales que nada saben").

Apenas es necesario señalar la importancia gnoseológica de las sendas de la iluminación y las vías del conocimiento, niveles decisivos en Parménides.

Este complejo campo semántico bien podría ser estudiado como un desarrollo a partir de los

difícilmente podría terminar reconociendo que lo dicho era modestamente conjetural.

La solemnidad de la declaración y la naturaleza afín del tema teológico no son pruebas terminantes de la seguridad que trato de demostrar para el saber acerca del dios único, pero la importancia del tema y el estilo apodíctico son en este verso, como en los fragmentos 23-26, indicios que con facilidad apoyan esta interpretación.

Por otra parte, en B 18 se hace una separación explícita entre el saber divino y el humano : οὔτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖς ὑπέδειξαν (B 18, 1) "los dioses no revelan desde el principio todas las cosas a los mortales". Sin embargo, este verso sólo confirma el conocimiento de "todas las cosas" por parte de los dioses si se cuenta con la seguridad de que Jenófanes admitía la existencia de dioses junto al dios único. Si bien esta opinión parece la más probable, B 18 por sí mismo no la demuestra, porque esta afirmación de que los dioses no revelan todo, podría también concordar o incluso apoyar la opinión de que los dioses no existen.

---

niveles de conocimiento que proponemos para Jenófanes, además de la habitual referencia a Heráclito a propósito de *παλίντροπος* .

**C. RESUMEN Y CONCLUSIONES :**  
**LOS NIVELES DEL CONOCIMIENTO SEGUN JENOFANES**

Los distintos ámbitos y niveles de conocimiento que he analizado en los fragmentos de Jenófanes son los siguientes :

- 1 - La evidencia de los datos empíricos en general, que proporciona un saber seguro en la mayoría de los casos de experiencia directa, pero no en todos, ya que las sensaciones son relativas, y sobre los datos sensibles se pueden construir teorías y creencias erróneas.
  
- 2 - Las apreciaciones, juicios o teorías que Jenófanes consideró erróneas, en diferentes ámbitos :
  - a. Ambito físico : teorías sobre la naturaleza, cuya falsedad podría ser conjetural en la confrontación con nuevas experiencias, ya que las teorías astronómicas y meteorológicas sugieren que los resultados de la observación del mundo pueden ser engañosos y las sensaciones son relativas.
  
  - b. Ambito humano : creencias y costumbres que se censuran como falsas con referencia a valores morales y religiosos : la desmesura, la utilidad, la sobrevaloración de los atletas, el lujo.
  
  - c. Ambito teológico : los aspectos del mito que Jenófanes considera ficciones por la atribución de defectos humanos a los dioses y el antropomorfismo en cuanto al nacimiento y la forma divinos, cuya falsedad se demuestra racionalmente.

- 3 - Δόκος : el saber conjetural, que no es claramente erróneo ni seguramente verdadero, sino verosímil, cuyos alcances se explicitan en B 34.
- a. Sobre "todas las cosas" del mundo natural se extiende la conjetura, es decir, abarca las teorías sobre la naturaleza en general.
  - b. Sobre los dioses, si éstos fueron considerados por lo menos posibles por Jenófanes, podría existir un saber conjetural. No caben aquí las erróneas ideas tradicionales sobre dioses, ni el conocimiento seguro sobre el dios único.
- 4 - Las ideas de Jenófanes sobre lo divino, cuyos niveles a. y b. ya se consideraron entre las creencias erróneas :
- a. La consideración crítica de ciertos aspectos del mito como ficciones, por razones éticas.
  - b. Los resultados de las críticas al antropomorfismo, que indican con seguridad racional lo que dios no puede ser.
  - c. Las sentencias acerca del dios único, que indican con seguridad racional lo que dios debe ser.
  - d. Los intentos de configurar la percepción y el poder del dios único.
- 5 - El conocimiento de la verdad plena por parte del dios supremo.

En el resumen anterior se combinan ámbitos y niveles de conocimiento, porque se reproduce el orden seguido en el análisis de los textos. El saber teológico negativo fué incluido en primer lugar entre las teorías que Jenófanes consideraba erróneas (2 - c.), pero se lo vuelve a mencionar como la primera etapa de la construcción de la teología afirmativa.

Para distinguir claramente el modo en que los dos niveles de conocimiento (saber conjetural y conocimiento seguro) se distribuyen en los principales ámbitos de conocimiento (el mundo natural, el hombre y lo divino) es necesario reordenar estas conclusiones.

Los niveles 1 - (la evidencia empírica), 2 - (las teorías erróneas), 3 - (el saber conjetural) y 5 - (la verdad sólo conocida por el dios único) están suficientemente diferenciados en los fragmentos y testimonios y se distinguen además por modos de expresión característicos, aunque este ordenamiento como tal no ha sido propuesto antes.

El presente esquema tiene la desventaja de ser muy complicado, contra la primera impresión que produce la lectura de B 34. Varios ámbitos de conocimiento presentan límites inseguros: las teorías erróneas sobre la naturaleza (2 - a.), las teorías sobre los posibles dioses (3 - b.), los intentos de configurar el conocimiento y el poder del dios único (4 - d.) y los temas específicamente humanos (2 - b.). Estos niveles de saber no pueden ser encuadrados en el conocimiento seguro o en el saber conjetural con absoluta seguridad, en el estado actual de este trabajo. De todas maneras, en cada caso he arriesgado y fundamentado una opinión al respecto.

Es significativo el hecho de que las meditaciones gnoseológicas de Jenófanes se refieran principalmente al ámbito del mundo natural y puedan ser extendidas a los temas teológicos, en tanto que en el ámbito de lo humano (2 - b.) no parece haber lugar para cuestionarse la seguridad de las propias afirmaciones, ni tampoco para justificarlas racionalmente. El fervor con que Jenófanes se expresa y el énfasis con que censura creencias y costumbres tradicionales parecen implicar que se sentía en posesión de una gran seguridad con respecto a los valores éticos de los cuales dependen las alabanzas y críticas, especialmente en B 1-3. En este

sentido las afirmaciones, ruegos o deseos con respecto a los seres humanos podrían asemejarse a las críticas sobre temas religiosos, que Jenófanes formuló contando con supuestos incuestionables.

Sin embargo, si bien Jenófanes censura duramente valores tradicionales, las críticas a costumbres y valores sociales no específicamente teológicos se mantienen en el estilo y el punto de vista tradicionales de la lírica con respecto a estos temas, en tanto que en el saber acerca de los dioses y acerca del mundo natural se evidencia una pretensión de rigor racional para llegar a conclusiones que exceden el marco y los alcances de las reflexiones poéticas tradicionales.

Por otra parte las elegías B 1-3, que contienen las principales reflexiones éticas, se consideran en general como los fragmentos más antiguos, probablemente anteriores a las distinciones críticas acerca del saber conjetural y a las ideas acerca del dios único. El marco de la tradición poética jónica resulta apropiado para encuadrar las elegías de tipo parenético, así como en la tradición de los milesios se encuadra con facilidad un período o un ámbito de pensamiento posiblemente posterior, en el que predominan los problemas físicos y biológicos.

El hecho de que la concepción del dios único vincule el rigor racional con premisas míticas incuestionadas define el rasgo más original de Jenófanes, entre cuyas reflexiones finales sobre el carácter conjetural del saber acerca del mundo natural y el conocimiento seguro acerca de lo divino, los temas específicamente humanos parecen haber quedado relegados. Es probable que en las opiniones sobre temas específicamente humanos, como en las teorías acerca de la naturaleza, debieran distinguirse evidencias y especulaciones en diferentes niveles de certeza, pero los fragmentos no parecen proporcionar datos al respecto. En ese sentido no parece apropiado que los temas referidos a la existencia humana sean esquemáticamente asimilados al nivel gnoseológico del saber conjetural o al nivel del conocimiento seguro, por lo menos en lo que respecta a los fragmentos conservados.

El nivel 4 - (el saber teológico seguro) es la propuesta más importante de este trabajo, que concluye en un intento de redistribución y reinterpretación de todos los niveles de conocimiento en los fragmentos, a partir de la relectura de B

34. Esta interpretación se propone aclarar un punto particularmente crítico : la relación de las teorías sobre el saber conjetural con las categóricas críticas al antropomorfismo y con el saber de Jenófanes acerca del dios único. Este nivel de conocimiento seguro que puede caracterizarse como la evidencia racional de lo divino a partir de los supuestos semánticos del griego (4 -), no tiene en Jenófanes una denominación explícita entre los varios niveles del lenguaje, pero se define por el hecho de no mostrar indicios intrínsecos de graduación gnoseológica, sino un carácter apodíctico, si bien no plenamente desarrollado.

De acuerdo con los análisis desarrollados, los conocimientos considerados seguros por Jenófanes fueron, en la base empírica, los datos sensibles inmediatos (1 -) y, en el dominio de lo invisible, los supuestos incuestionables acerca de la existencia y perfección divinas, de los que se derivan conclusiones racionales igualmente evidentes, consideradas también conocimiento seguro. Conclusiones negativas son la falsedad de las ficciones del mito y del antropomorfismo divino (2 - c.; niveles repetidos en 4 - a. y b.). Conclusiones positivas son los atributos del dios único (4 - c. y d.) y el conocimiento de la verdad por parte del dios único.

Estas conclusiones no son  $\sigma\alpha\phi\acute{\epsilon}\varsigma$ , una claridad ligada a lo sensible, pero los fragmentos que expresan este saber presentan el estilo propio de un saber seguro y dejan entrever una argumentación racional para fundamentar las consecuencias negativas y positivas de la existencia y perfección divinas.

No está totalmente claro si Jenófanes consideró posibles teorías conjeturales sobre los dioses (3 - b.), pero sí que la parte de sus teorías que conocemos acerca de los temas teológicos era para él un saber seguro.

Con respecto a los alcances del saber conjetural, es curioso comprobar que el mismo Hermann Fränkel, que ha insistido en marcar los dos dominios del conocimiento que Jenófanes habría separado por primera vez, no deja saber con claridad si las doctrinas sobre los dioses y el dios único quedarían completamente incluidas en lo conjetural. Así parece que tendría que ser para Fränkel, ya que considera que lo seguro es lo empíricamente comprobable (de modo inverso a Parménides) y que sobre lo suprasensorial existe sólo la posibilidad de una adecuada opinión (cf. Fränkel 1962, 382-3).

Sin embargo, en el famoso trabajo de 1925 (reeditado en 1968), cuando Fränkel intenta como conclusión relacionar la crítica del conocimiento con la teología, desdibuja los estrictos límites que acaba de trazar. Por una parte, sólo lo empírico es seguro : "So hat er [Jenófanes] die Kluft zwischen hüben und drüben unüberbrückbar gemacht." (Fränkel 1925, 192; 1968, 348).

Pero, por otra parte, la experiencia de que cada pueblo forja sus dioses según su imagen y semejanza se transforma en prueba "empírica" de que dios no se parece a los hombres en ese sentido<sup>30</sup> :

"So wird für Xenophanes die scharfe Empirie zum Sprungbrett für die Erkenntnis der besonderen Artung des Transzendenten." (Fränkel 1925, 191; 1968, 348)

Es interesante destacar, como ejemplo de los problemas que plantean estas esquematizaciones, que Fränkel aduce una cuestionable prueba de la confiabilidad de los datos empíricos :

"that Xenophanes's own theological conclusion, that God bears no resemblance to man, was reached on purely empirical grounds, i.e. from personal observation of the fact that different human groups formed different gods in their own images." (Guthrie 1962, 397 n. 3)

Guthrie cita la opinión de Fränkel para refutarla, aduciendo sobre la misma base, que esta comprobación debió haber llevado a Jenófanes a la conclusión de que las percepciones de los humanos pueden conducir a error :

"His own conception of deity can hardly be said to have an empirical basis, yet he regarded it as, to say the least, more probable than those of other men." (Guthrie 1962, 397 n. 3)

Creo que Fränkel en rigor no propone como *base empírica* el experimento mental de Jenófanes, sino como punto de apoyo para pasar de lo empírico a lo

---

<sup>30</sup> La comprobación de las semejanzas de los dioses con quienes los reverencian o inventan (B 16) sería quizás para Fränkel equiparable, como experiencia, con la creencia de que la miel es lo más dulce, relativizada por las limitaciones empíricas (B 38) : "Denn die naive Verstand setzt Normen nach seiner zufälligen Erfahrung" (Fränkel 1962, 379).



trascendente, claro está, *via negationis*. La imagen del "Sprungbrett" (Fränkel 1925, 191; 1968, 348) deja claro que se trata de dos ámbitos profundamente separados, pero si apenas sugiere cómo se produce el paso de uno a otro, no aclara suficientemente de dónde surge y en qué nivel se coloca el conocimiento de lo divino, que parecía en principio imposible vincular con lo humano.

Quizás mis aclaraciones hubieran resultado meramente obvias para los ilustres especialistas citados, pero creo que las confusiones que surgen de toda la discusión me permiten pensar que por lo menos no son inútiles. Me parece que la confusión proviene, en el fondo, del hecho de que ambos filólogos se equivocan, tanto al dividir lo cognoscible en dos sectores absolutamente separados por los mismos objetos de conocimiento, como al extender el dominio conjetural a todo saber. Justamente de estas soluciones radicales surgen después las dificultades para determinar el valor cognoscitivo de los fragmentos acerca de lo divino.

Por otra parte, no es imposible que la conjetura cubra el último sector de la teología, de manera semejante a lo que pasa con los conocimientos basados en datos sensibles, que proporcionan conocimiento seguro en lo inmediato y saber conjetural en otros niveles. En el nivel 4 - d., los intentos de configurar el conocimiento y el poder del dios único podrían llegar a un límite con lo conjetural, más allá de lo racionalmente seguro. Un indicio en ese sentido sería el hecho de que la percepción y la acción divinas ponen al dios en relación con "todas las cosas", que son el dominio innegable de lo conjetural. Este nivel de conjetura sería, de todas maneras, distinto de la conjetura sobre los datos sensibles. Pero ningún otro indicio, fuera de las distinciones que pueden inferirse de los fragmentos marca una diferencia para ese nivel, que estaría situado entre dos zonas de conocimiento no conjetural. No puedo en este nivel de la investigación decidir sobre este problema, si bien formulo una opinión al respecto : resulta difícil pensar que pudieran separarse estos atributos positivos de los negativos, que eran racionalmente seguros para Jenófanes.

Dado que no hay indicios explícitos sobre la seguridad que atribuía Jenófanes al saber acerca de lo divino, resulta comprensible que los alcances de la conjetura se consideren válidos para todo saber en la mayoría de las

interpretaciones, ya que la formación de la conjetura es el proceso cognoscitivo que con más claridad se describe en los fragmentos.

Sin embargo es posible reconocer diferencias decisivas entre la construcción de teorías conjeturales sobre la naturaleza y la concepción del dios único. En el punto de partida, la evidencia sensible es distinta de la inteligible. En el proceso de crítica de las concepciones admitidas, en los temas teológicos se avanza a través de la negación de la semejanza que puede engañar<sup>31</sup>, y no se llega finalmente a la formulación de εὐκόμενα τοῖς ἐτόμοισι (la conformidad de atributos verosímiles con la realidad) que nunca podrán ser más que δόκος. Los atributos divinos, por el contrario, se predicán por medio del πρέπον τῷ θεῷ (la concordancia lógica de un atributo inherente a un sujeto que pertenece a la evidencia inteligible).

Creo que no es difícil reconocer, por lo menos, que los dioses eran una zona aparte, la más conflictiva y decisiva con respecto al conocimiento.

En este punto es posible enlazar estas reflexiones con el capítulo siguiente, ya que Aristóteles, que no parece haberse ocupado de la teoría del conocimiento de Jenófanes, formula un juicio sobre la índole de la síntesis final de su pensamiento que no lo presenta en absoluto como conjetural (Met. 986 b 22-23) :

"Jenófanes [...] no aclaró nada, ni parece haber alcanzado ni una ni otra naturaleza de estas [causas], sino que, habiendo dirigido la mirada hacia la totalidad del cielo, dice que lo uno es el dios"

En este pasaje, que ya he citado en el capítulo anterior, Aristóteles se refiere a la idea de unidad divina en relación con el mundo, y la cuestión del saber

---

<sup>31</sup> El rechazo por parte de Jenófanes de opiniones o de resultados de experiencias mentales basados en la generalización que proyecta en lo desconocido semejanzas hipotéticas con lo conocido, sería otro paralelismo importante con la teoría del conocimiento de Popper, que rechaza la inducción. Jenófanes habría usado métodos inductivos en sus teorías físicas, por ejemplo en la teoría de la transformación cíclica de la superficie de la tierra en mar, apoyada en sus observaciones de fósiles marinos en lugares montañosos (A 33) o en la aserción de que el Strómboli tiende a entrar en erupción cada 17 años (A 48), pero estas teorías eran de carácter reconocidamente conjetural. En las teorías acerca de lo divino, Jenófanes rechazó el procedimiento inductivo de ampliación de semejanzas y construyó su teología por medio de procedimientos más bien deductivos, después de intentar una "falsación" de las teorías tradicionales. Pero el punto de partida incuestionable de la teología marca una diferencia fundamental con cualquier teoría falibilista.

conjetural parece quedar completamente excluida por la alusión al modo de elaborar la síntesis final del pensamiento de Jenófanes : "no aclaró nada" (οὐθὲν διεσαφήνισεν -un verbo derivado de σαφής ! -), ni se ocupó de la naturaleza de las causas, sino que llegó a una suerte de síntesis intuitiva respecto de la unidad. El pasaje parece evocar un fervor religioso ajeno a consideraciones gnoseológicas.

Según este, entre otros testimonios, Jenófanes no tendría sino una cierta conciencia de encontrarse en un momento especial desde el punto de vista del origen y certeza del conocimiento. ¿ Estaba a punto de formular el "esencialismo" en el sentido de Popper, es decir, la fuerza lógica de los enunciados no cuestionables ? Según Feyerabend, el dios único fue configurado como los enunciados que no dependen de la experiencia sino de la necesidad lógica (cf. cap. III, E. 1.)

Creo que este tipo de razonamiento y síntesis, a los que se refiere el testimonio citado de Aristóteles, caracteriza la zona y el estado especiales de conocimiento en los cuales Jenófanes se encontraba, tema del cual me ocuparé detenidamente en el próximo capítulo

En defensa de mis interpretaciones sólo puedo agregar que intentan rescatar todos los matices de gradación del conocimiento que se presentan en la obra de Jenófanes, con la pretensión de no contradecir ninguno de los textos originales.

## CAPITULO V

### EL DIOS UNICO DE JENOFANES SEGUN ARISTOTELES<sup>1</sup>

#### A. INTRODUCCION

He propuesto una relectura de los fragmentos de Jenófanes desde el punto de vista de sus reflexiones acerca del conocimiento y, en los capítulos precedentes he llegado a la conclusión que las ideas acerca del dios único plantean un saber que no corresponde a un escepticismo fuerte, tanto por su origen como por el procedimiento de aproximación a la verdad.

Intentaré en este capítulo aclarar el problema de la relación del dios único con el mundo, cuestión que se ha intentado solucionar de varias formas, entre ellas el panteísmo atribuido a Jenófanes a través de los principales testimonios antiguos. La consideración de este problema permitirá también aclarar, por otra vía, el modo especial de conocimiento acerca de lo divino que he planteado en las conclusiones del capítulo anterior.

Entre los testimonios más antiguos que hablan de Jenófanes, la mención que le dedica Aristóteles en el libro primero de la *Metafísica* (986 b 21-25) es, a pesar de su brevedad, una de las fuentes más importantes para tratar de configurar las ideas acerca del mundo y de lo divino de un pensador de quien se han transmitido

---

<sup>1</sup> El planteo inicial de este capítulo fué presentado como Comunicación para el XI Simposio Nacional de Estudios Clásicos (Universidad Nacional de Rosario, septiembre de 1990).

apenas un poco más que un centenar de versos. Estos escasos restos proponen ya, sin embargo, algunas de las cuestiones fundamentales respecto del conocimiento humano, la entidad del universo y la naturaleza divina. Las relaciones entre el cosmos, los dioses y los hombres en el pensamiento de Jenófanes plantean problemas aún no resueltos de un modo definitivo, desde Heráclito, que formuló la primera crítica a Jenófanes que se conserva, pasando por los testimonios de Platón, Aristóteles, los doxógrafos griegos, latinos y cristianos, hasta llegar a la crítica contemporánea.

El pasaje que voy a considerar es el principal aporte de Aristóteles a este secular esfuerzo de interpretación y creo que una lectura atenta de este testimonio resultará de fundamental importancia para entender tanto los fragmentos originales como la mayoría de las interpretaciones posteriores.

## **B. LAS INTERPRETACIONES DEL TESTIMONIO DE ARISTOTELES EN *METAFISICA A*, 986 b 10-27**

### **1. UN ELEATICO UN POCO RUSTICO**

En el libro primero de la *Metafísica* expone Aristóteles las ideas de sus predecesores desde el punto de vista de las teorías sobre de las causas y en 986 b 8 termina de resumir las doctrinas de los pitagóricos "entre los que afirmaron la pluralidad de los elementos de la naturaleza". Empieza a exponer a continuación las ideas de quienes "hablaron acerca del todo como si fuera una sola naturaleza":

εἰσὶ δὲ τινες οἱ περὶ τοῦ παντὸς ὡς μιᾶς οὐσης φύσεως ἀπεφήναντο, τρόπον δὲ οὐ τὸν αὐτὸν πάντες οὔτε τοῦ καλῶς οὔτε τοῦ κατὰ [τῆν] φύσιν. (Met. 986 b 10-11) <sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Sigo el texto de: *Aristotelis Metaphysica* - Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Werner Jaeger, Oxford University Press, 1957.

Considera Aristóteles que una exposición sobre estos pensadores no es apropiada para la investigación que viene desarrollando acerca de las causas :  
εἰς μὲν οὖν τὴν νῦν σκέψιν τῶν αἰτίων οὐδαμῶς συναρμόττει περὶ αὐτῶν ὁ λόγος (Met. 986 b 12-13). A continuación explica porqué :

(οὐ γὰρ ὥσπερ ἔνιοι τῶν φυσιολόγων ἔν ὑποθέμενοι τὸ ὄν ὅμως γεννῶσιν ὡς ἐξ ὕλης τοῦ ἐνός, ἀλλ' ἕτερον τρόπον οὗτοι λέγουσιν· ἐκεῖνοι μὲν γὰρ προστιθέασιν κίνησιν, γεννῶντές γε τὸ πᾶν, οὗτοι δὲ ἀκίνητον εἶναι φασιν) (Met. 986 b 14-17)

"Pues [éstos] no [hacen] como algunos de los fisiólogos, que suponiendo que el ente es uno, generan [a partir] de lo uno [considerado] como materia, sino que de otra manera estos hablan. Pues aquellos [los fisiólogos] agregan movimiento al generar el todo y éstos dicen que es inmóvil."

"Estos" (οὗτοι) son Parménides, Meliso y Jenófanes, quienes también suponen que el ente es uno, pero no generan nada a partir de esta unidad ni por supuesto admiten el movimiento, es decir el cambio, de acuerdo con el sentido aristotélico de κίνησις.

Los eleáticos quedarían entonces excluidos de la indagación de las causas por la misma razón que Aristóteles usa para excluir sus teorías de las consideraciones de la *Física* : si el ente es único e inmutable, no puede ser principio ni causa de nada (cf. Ph. 1, 2-3). Sin embargo, Aristóteles continúa hablando de ellos en la *Metafísica* :

οὐ μὴν ἀλλὰ τοσοῦτόν γε οἰκεῖόν ἐστι τῇ νῦν σκέψει. Παρμενίδης μὲν γὰρ ἔοικε τοῦ κατὰ τὸν λόγον ἐνός ἄπτεσθαι, Μέλισσος δὲ τοῦ κατὰ τὴν ὕλην (διὸ καὶ ὁ μὲν πεπερασμένον ὁ δ' ἄπειρόν φησιν εἶναι αὐτό) (Met. 986 b 18-21)

"Sin embargo hay un punto que es apropiado para la presente investigación: Parménides parece haber alcanzado lo uno según la forma, Meliso en cambio según la materia (por eso aquél dice que es limitado y éste que es ilimitado)."

Parménides y Meliso alcanzaron las nociones de unidad que se distinguen entre sí respectivamente por la misma diferencia que existe entre las causas formal y material, pero además, como se indica en la *Física*, fundamentaron sus afirmaciones con razonamientos que si bien son refutados y criticados categóricamente por Aristóteles (Ph. 986 b 15 ss.), no dejan de tener cierto interés filosófico por las mismas dificultades que plantean (Ph. 185 a 17-20).

Pero hay que destacar que, al refutar estas teorías en la *Física*, Aristóteles hace referencia a Parménides y Meliso, pero no menciona a Jenófanes. Las razones de esta exclusión se aclaran en la continuación del texto que menciona a Jenófanes en la *Metafísica* :

Ξενοφάνης δὲ πρῶτος τούτων ἐνίσας (ὁ γὰρ Παρμενίδης τούτου λέγεται γενέσθαι μαθητῆς) οὐθὲν διεσαφήνισεν, οὐδὲ τῆς φύσεως τούτων οὐδετέρας ἔοικε θιγεῖν, ἀλλ' εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναι φησι τὸν θεόν.  
(Met. 986 b 21-25)

"Jenófanes, el primero de éstos en afirmar la unidad (pues se dice que Parménides fue alumno de él), no aclaró nada, ni parece haber alcanzado ni una ni otra naturaleza de estas [causas], sino que, habiendo dirigido la mirada hacia la totalidad del cielo, dice que lo uno es el dios".

Aristóteles no conocía en los escritos de Jenófanes ninguna fundamentación clara sobre las razones que le llevaron a identificar a su dios con la unidad, ni distinciones sobre qué tipo de unidad postuló. Puesto que Jenófanes " οὐθὲν διεσαφήνισεν " (no aclaró nada), no se le ofrece a Aristóteles en la *Física* la posibilidad de examinar una argumentación, y el mismo Meliso es incluido allí casi marginalmente por el carácter "tosco" de sus razonamientos (Ph. 185 a 10). ¿ Por qué menciona entonces a Jenófanes en la *Metafísica* ?

El hecho de ser Jenófanes el primero en postular de algún modo la unidad permitiría explicar esta referencia de un modo meramente genérico.

Aproximadamente de la misma forma se ha intentado justificar la mención de Jenófanes que hace Platón en *El Sofista*<sup>3</sup>, sin considerarlo aparentemente con seriedad.

Este valor de referencia histórica de poca importancia aparentemente se vería confirmado también para la mención de Jenófanes en la *Metafísica*, porque en la línea siguiente Aristóteles descalifica totalmente a Jenófanes y a Meliso para su investigación, por ser ambos "un poco rústicos" ὡς ὄντες μικρὸν ἀγροικότεροι, Ξενοφάνης καὶ Μέλισσος (Met. 986 b 27).

Sin embargo la interpretación de la afirmación principal :  
εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναι φησι τὸν θεόν. (Met. 986 b 24-25)  
"habiendo dirigido su mirada hacia la totalidad del cielo, dice que lo uno es el dios", se proyecta de modo decisivo sobre los inconexos fragmentos originales y ha dado lugar, ya desde la antigüedad, a lecturas muy diferentes y a veces totalmente contradictorias.

Por ejemplo, las interpretaciones tradicionalmente más difundidas, en la línea de Zeller<sup>4</sup>, consideran a Jenófanes el fundador de la doctrina de la unidad del ser y lo hacen, de diversos modos, monoteísta, monista y/o panteísta.

En otra orientación, para traer un ejemplo más reciente de un estricto positivismo filológico, el libro *One and Many in Presocratic Philosophy*<sup>5</sup>, descalifica casi todas las fuentes antiguas excepto los fragmentos originales, y en ellos no encuentra testimonios de monoteísmo, ni de la identificación dios-mundo, ni de que haya igualado unidad y pluralidad.

Señalaré, en un breve resumen de esta discusión, algunos puntos importantes para tratar de entender exactamente qué afirma Aristóteles acerca de Jenófanes y qué le han atribuido los críticos.

---

<sup>3</sup> Platon, Soph. 242 d (DK 21 a 29). Cf. Zeller-Mondolfo 1967, 107.

<sup>4</sup> Cf. Zeller 1967, 100 ss.

<sup>5</sup> Stokes 1971, cf. esp. cap. III.



## 2. LA UNIDAD INMUTABLE

En primer lugar, Aristóteles incluye a Jenófanes entre los eleáticos, cuyo rasgo común es la noción de unidad inmutable como punto de partida, destacada en la frase οὔτοι δὲ ἀκίνητον εἶναι φασιν (Met. 986 b 17) "éstos dicen que es inmóvil".

La mayoría de los traductores e intérpretes suplen la noción de totalidad (τὸ πᾶν) como sujeto del predicado ἀκίνητον, con lo cual la frase estaría afirmando que no sólo la unidad originaria, sino que también la totalidad del universo es inmutable para los tres filósofos nombrados.

Esta interpretación, que sostienen de modo explícito o implícito Ross, Tricot, Untersteiner, Guthrie y Zucchi entre otros<sup>6</sup>, es la que crea, como premisa de esta

---

<sup>6</sup> Cf. *The works of Aristotle* - Translated into English under the editorship of W. D. Ross, by arrangement with Oxford University Press/1952 by Encyclopædia Britannica, Inc., Vol.I, 504: "but these thinkers say the universe is unchangeable."

-Aristote, *La Metaphysique*. Nouvelle édition entièrement refondue, avec commentaire par J. Tricot, Paris, Vrin, 1981. T. I., 48 :  
"prétendent, au contraire, que le Tout est immobile."

-Untersteiner 1956, 51:  
"Mentre i fisiologi attribuiscono (alla materia) il movimento, facendo sottostare il tutto al divenire, questi invece ne affermano l'immobilità."

-Guthrie 1962, 380 :  
"since they generate the universe, add motion, whereas these men say it is unmoved."

-Guthrie 1962, 382:  
"Aristotle says that the universe itself (or sum of things, to pan) was "unmoved" according to Xen."

-Aristoteles, *Metafísica*. Traducción por Hernán Zucchi, Buenos Aires, Sudamericana, 1986, 106:  
"sostuvieron que el Todo en inmóvil"

-Valentín García Yebra deja el sujeto tácito, como en el original griego (*Metafísica de Aristóteles*, Edición trilingüe por Valentín García Yebra: 2ª edic. revisada, Madrid, Gredos, 1982) :  
"Aquellos en efecto, añaden el movimiento el generar el todo, mientras que éstos dicen que es inmóvil."

-También omite el sujeto la versión de Guillermo de Moerbeke (*Metafísica de Aristóteles*, Edición trilingüe por Valentín García Yebra: 2ª edic. revisada, Madrid, Gredos, 1982.:  
"Illi namque motum opponunt ipsum omne generantes, hi vero immobile dicunt esse."

-**Sólo Giovanni Reale** suple "l'Uno" como sujeto (Aristotele, *La Metafísica*, Napoli, L. Lofredo, 1968, 119, cf. tamb. nota 15, pag. 170): "affermano che l'Uno é immobile."  
Reale sigue, desde el punto de vista gramatical, la interpretación de Zeller :

descripción, la fuerte presunción de que Aristóteles pensaba que Jenófanes identificaba a su dios no sólo con lo uno, sino también con la totalidad del cielo, entendida en Met. 986 b 17 como la totalidad del universo, así como en la controvertida línea que cierra la breve referencia de Aristóteles : εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναι φησι τὸν θεόν. (Met. 986 b 24-25).

### 3. LAS INTERPRETACIONES ACERCA DE LA RELACION ENTRE EL DIOS UNICO Y EL UNIVERSO

Casi todo el vocabulario que usa Aristóteles en la afirmación final acerca de Jenófanes (Met. 986 b 24-25) tiene importantes implicancias que hay que definir dentro del sistema aristotélico, pero en primer lugar interesan especialmente algunas palabras e ideas que aparecen además entre los originales de Jenófanes que han llegado hasta nosotros.

La idea de unidad, por ejemplo, que Jenófanes habría sido el primero en formular según Platón y Aristóteles, es la que estructura el párrafo. Pero surgen dificultades importantes al tratar de concertar los fragmentos de Jenófanes con la reseña de Aristóteles y sus resonancias en Teofrasto y los doxógrafos posteriores.

Las conclusiones de la crítica suelen descalificar el testimonio de Aristóteles en mayor o menor grado.

a. G. S. Kirk<sup>7</sup>, por ejemplo, supone que el dios de Jenófanes tendría que tener un cuerpo, porque "no es semejante a los mortales ni en cuerpo ni en mente" (B 23), y por el sorprendente razonamiento circular: "ya que la existencia totalmente incorpórea era inconcebible" en esa época (KR 172).

Pero la presencia simultánea de elementos no corpóreos (B 25) habría llevado a Aristóteles a decir que "no explicó nada con claridad". Aristóteles no

---

"Di questi filosofi e detto poi, piú oltre, che il loro essere originario único non é, come la materia primordiale dei fisici, il principio del divenire, ma akineton einai phasin." (Zeller-Mondolfo 1967, 108, n. 29).

<sup>7</sup> KR cap. V., sin mayores cambios en KRS.

habría podido entender entonces qué significaba el dios inmóvil (fr.26) que mueve el mundo con el solo pensamiento de su mente (fr.25) y debe en consecuencia haberse equivocado al identificarlo con el mundo, como "implica claramente" nuestro pasaje. Descaminó así a toda la tradición antigua al interpretarlo como un primitivo eleático (cf. KR 171-2).

b. Hermann Fränkel<sup>8</sup> explica B 26 "Siempre en el mismo lugar permanece, sin moverse en absoluto", aclarando que κινούμενος οὐδέν debe entenderse en el sentido del movimiento que implica toda clase de cambio, y en consecuencia extiende hasta Jenófanes este significado usual en Aristóteles. Inmutable entonces, más allá de todo acontecer físico, el dios actúa en nuestro mundo espacial desde afuera del espacio (Fränkel 1969, 378). Fränkel relativiza los principales testimonios que le atribuyen la doctrina de la unidad del todo "por una deliberada manipulación de sus enseñanzas", ya que sólo habló de unidad divina. La mirada hacia el cielo en 986 b 17 sería "una interpolación aristotélica" (Fränkel 1962, 382 n. 18).

c. W. K. C. Guthrie<sup>9</sup>, interpreta que en B 26 κινούμενος οὐδέν significa "inmóvil" sólo en el sentido local y rechaza la interpretación de Fränkel, ya que el sentido técnico aristotélico sería posterior y además, un dios que mueve el mundo permaneciendo él mismo inmutable excluye toda posibilidad para una identificación panteísta.

Por el contrario, interpreta que Jenófanes iguala el cosmos con su dios, que sería entonces un cuerpo esférico, concebido como un ser consciente y viviente que no cambia de lugar en contraposición con los dioses homéricos. En Met. 986 b 17, en cambio, Aristóteles usaría la palabra ἀκίνητον con el sentido de "no generado", lo cual también atribuye Jenófanes a su dios-mundo en B 14 (Guthrie 1962, 382), sin que esto sea incompatible con su inmovilidad local y con el hecho de ser causa de sus propios movimientos y cambios internos.

---

<sup>8</sup> Fränkel 1962, Kap. VII a, 371-384.

<sup>9</sup> Cf. Guthrie 1962, 379-382.

Jenófanes resultaría poco claro entonces por las implicancias sistemáticas del vocabulario aristotélico y además, Guthrie reconoce que la frase decisiva (Met. 986 b 24-25) crea una fuerte presunción de que Jenófanes identificaba su dios con el mundo, pero no significa *necesariamente* eso (Guthrie 1962, 380).

Resumiré brevemente estas interpretaciones.

Según Kirk, Aristóteles no habría entendido bien a Jenófanes y se habría equivocado al atribuirle el panteísmo.

Según Fränkel, habría interpolado sus propias ideas sobre la totalidad del cielo.

Según Guthrie, Aristóteles habría transmitido el punto central de la concepción del dios-cosmos por medio de una vaga sugerencia, la cual no expresaría claramente ni siquiera su propia interpretación.

#### 4. EL SUJETO TACITO DE ἀκίνητον

##### a. τὸ ἔν como sujeto

Creo que algunas de las dificultades planteadas podrían eliminarse a través de una relectura atenta del pasaje de Aristóteles, desde Met. 986 b 16 :

ἐκεῖνοι μὲν γὰρ προστιθέασιν κινήσειν, γεννῶντές γε τὸ πᾶν, οὗτοι δὲ ἀκίνητον εἶναι φασιν) (Met. 986 b 16-17)

Pues aquellos [los fisiólogos] agregan movimiento al generar el todo y éstos dicen que es inmóvil."

El sujeto tácito de ἀκίνητον, de acuerdo con el contexto que precede tiene que ser τὸ ἔν <sup>10</sup>, que es el punto de partida común de los eleáticos y de los

---

<sup>10</sup> Giovanni Reale sigue a Zeller en la interpretación gramatical del sujeto, tanto en su traducción "affermano che l'Uno é immobile" (Aristotele, *La Metafisica*, Napoli, L. Lofredo, 1968, 119) como en diversas notas del capítulo de Zeller-Mondolfo dedicado a Jenófanes, que ha sido editado "A cura di G. Reale" (Zeller-Mondolfo 1967, cf. p. 73, donde Reale coloca τὸ ἔν como sujeto). Sin embargo, Reale no coincide con Zeller en la identificación del dios único con el universo. Cf. "A proposito della

fisiólogos, la unidad a la cual estos últimos agregan el movimiento para generar el todo, en tanto que los eleáticos no pueden salir de ella al declararla ἄκίνητον (inmóvil, no generada, inmutable).

Esta distinción sería una sutileza inconducente si la serie conceptual τὸ ὄν - τὸ ἔν - μία φύσις - τὸ πᾶν fuera tratada inequívocamente por Aristóteles como una identificación clara y total para los eleáticos. Pero no parece que Aristóteles considere equivalentes estas expresiones en todos los casos.

Cuando Aristóteles introduce el tema de aquellos que "hablaron acerca del todo como [si fuera] una sola naturaleza" οἱ περὶ τοῦ παντὸς ὡς μιᾶς οὐσης φύσεως ἀπεφώνοντο (Met. 986 b 10-11), toma distancia de la afirmación por medio de la conjunción ὡς, que expresa una asimilación o comparación que él no comparte y que podría tener incluso un sentido eventual<sup>11</sup>.

Dice además Aristóteles (Met. 986 b 11-12) que no todos los filósofos efectuaron esta asimilación de la misma manera (τρόπον δὲ οὐ τὸν αὐτὸν πάντες) ni con respecto a la perfección de sus doctrinas, es decir en la coherencia interna de ellas (οὔτε τοῦ καλῶς), ni con respecto a la naturaleza (οὔτε τοῦ κατὰ [τὴν] φύσιν), es decir, en la correspondencia con el mundo real.

Por otra parte un poco antes, en el mismo libro primero de la Metafísica (Met. 984 a 27 - b 4), al pasar del examen de la causa material a la eficiente, Aristóteles dice que entre los que sostienen que todo es uno, nadie llegó a concebir el principio del movimiento a no ser quizás Parménides (Met. 984 b 3). En las líneas precedentes caracteriza las diferentes concepciones de quienes sostuvieron esta unidad y distingue entre los milesios y Heráclito, y los eleáticos por otra parte. La singularidad de estos últimos se caracteriza por medio de la frase siguiente:

---

testimonianza aristotelica di Met. 986 b 18" (Zeller-Mondolfo 1967, 101, notas 23-24).

En otros comentarios, Reale se pregunta si el testimonio de Aristóteles será genuino al transmitir el pensamiento de Jenófanes (Zeller-Mondolfo 1967, 87) y afirma que aún aceptando la objetividad de este testimonio, de él "non si ricava quanto vuole Zeller", es decir el monoteísmo panteísta (Zeller-Mondolfo 1967, 101, n. 24). Finalmente se inclina por una posición intermedia entre el dualismo y el panteísmo (Zeller-Mondolfo 1967, 116), interpretación que estaría esbozada en Kirk (KR 1957, 172).

<sup>11</sup> Cf. la lección ὡς ἔν (Met. 986 b 11) en el aparato crítico de la edición de Jaeger (Oxford, 1957), ya citada.

ἀλλ' ἔνιοί γε τῶν ἔν λεγόντων, ὥσπερ ἠττηθέντες ὑπὸ ταύτης τῆς ζητήσεως, τὸ ἔν ἀκίνητόν φασι εἶναι καὶ τὴν φύσιν ὅλην οὐ μόνον κατὰ γένεσιν καὶ φθοράν (τοῦτο μὲν γὰρ ἀρχαίον τε καὶ πάντες ὁμολόγησαν) ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ἄλλην μεταβολὴν πάσαν· καὶ τοῦτο αὐτῶν ἰδιὸν ἐστίν. (Met. 984 a 29 - b 1)

"pero algunos de los que hablaban de la unidad, como vencidos por esta investigación, afirman que lo uno es inmutable y también la entera naturaleza, no sólo en cuanto a la generación y la corrupción, (pues ésto es antiguo y todos lo admitieron) sino también en cuanto a todo otro cambio. Y esto es propio de ellos."

La frase τὸ ἔν ἀκίνητόν φασι εἶναι se repite aquí, referida a los mismos filósofos, pero ahora con el sujeto gramatical expreso τὸ ἔν, lo cual confirma nuestra interpretación, por lo menos en el aspecto gramatical.

b. καὶ τὴν φύσιν ὅλην

En la frase τὸ ἔν ἀκίνητόν φασι εἶναι καὶ τὴν φύσιν ὅλην ((Met. 984 a 31), las expresiones τὸ ἔν y καὶ τὴν φύσιν ὅλην son los sujetos comunes del predicado ἀκίνητόν. Por otra parte, la expresión τῶν μὲν οὖν ἔν φασκόντων εἶναι τὸ πᾶν (Met. 984 b 1-2) "entre los que sostienen que todo es uno", que unas líneas más abajo abarca a todos los monistas mencionados, contribuye también a mostrar que la diferencia gramatical entre los sujetos "lo uno" y "el todo" podría quedar anulada a nivel semántico si ya para esta línea es válido el comentario de Alejandro de Afrodisia a este pasaje: "la íntegra physis es lo uno para ellos [los eleáticos]." (Alexander in Aristot. Met. 1, 984 a 29; cf. GP 148, test. 26).

Creo que ésto no es exactamente lo que dice Aristóteles aquí, pues en primer lugar quiere destacar lo que los eleáticos tomaron como expreso punto en común: τὸ ἔν ἀκίνητόν, la inmutabilidad de lo uno, a partir del cual se vieron de algún modo lógicamente obligados a negar todo cambio. Es importante señalar la expresión ὥσπερ ἠττηθέντες ὑπὸ ταύτης τῆς ζητήσεως (Met. 986 a 30) "como superados por esta indagación", que denota el proceso de entrada en la negación

errónea de la evidencia fenoménica. A este proceso, según Aristóteles, necesariamente habrían llegado los eleáticos a partir de premisas falsas.

La íntegra *physis* llegó a ser para cada uno de ellos entonces una realidad muy diferente, pero no fue identificada sencillamente con la unidad en todos los casos con un mismo sentido:

1) Parménides sería el único que llegó a concebir el principio del movimiento "en tanto cuanto de algún modo afirma que no sólo uno, sino dos [principios] son causas" (Met. 984 b 4). En 986 b 27 ss., es también Parménides el único que merece una mención detallada, porque Parménides, ἀναγκαζόμενος δ' ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις (Met. 986 b 31) "obligado a tener en cuenta los fenómenos", habría tenido que reconocer de alguna manera lo que Aristóteles considera real: unidad lógico-metafísica y pluralidad sensible. Parménides no habría declarado enteramente falso el mundo de la *doxa*, sino que asignaría al mundo sensible un orden inferior de realidad según Aristóteles. En la vía de la verdad se encontraría entonces una suerte de metafísica y una física en la vía de la opinión.

2) En el caso de Meliso, el todo se vería reducido a "uno" en sentido material, con la consecuencia lógica de que Meliso no pudo mantener la finitud, como dice Aristóteles en Met. 986 b 21, y derivó de esta premisa falsa toda una serie de consecuencias absurdas, según repite Aristóteles en la *Física* I, 2-3. La noción de unidad en Meliso podría entenderse como una versión primitiva de la causa material.

3) Con respecto a Jenófanes, Aristóteles transmite al comienzo y al final del párrafo que le dedica en Met. 986 b 21 - 25, dos datos claramente afirmativos:

- a) Jenófanes fue el primero en afirmar la unidad : πρῶτος τούτων ἐνίσας (Met. 986 b 21).
- b) Esta unidad se identifica con el dios de Jenófanes : τὸ ἓν εἶναι φησι τὸν θεόν (Met. 986 b 24-25).

Todos los demás datos se presentan con restricciones y negaciones que Aristóteles formula cuidadosamente:

ὁ γὰρ Παρμενίδης τούτου λέγεται γενέσθαι μαθητής (Met. 986 b 22) "Se dice que Parménides fue su discípulo".

οὐθὲν διεσαφήνισεν (Met. 986 b 22-23) "no aclaró nada", en contraste con los demás filósofos, que aun con razonamientos erísticos, ofrecen una fundamentación.

οὐδὲ τῆς φύσεως τούτων οὐδετέρας ἔοικε θγεῖν (Met. 986 b 23) "ni parece haber alcanzado la naturaleza de ninguna de estas dos [causas]". Aristóteles consideraba que Jenófanes no pudo distinguir entre unificación en sentido lógico o en sentido físico, o consideraba quizás que Jenófanes no estaba en posesión de un lenguaje que pudiera hacer esa distinción.

ἀλλ' εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας (Met. 986 b 24) "habiendo tomado en consideración la totalidad del cielo". Jenófanes formuló su noción de unidad planteando una relación entre cielo-dios-uno, pero Aristóteles no la explica detalladamente, presumiblemente porque tampoco Jenófanes la aclaraba.

Los fragmentos confirman que predicó la unidad (εἷς θεός... B 23<sup>12</sup>) y la inmovilidad (... κινούμενος οὐδέν ... B 26<sup>13</sup>) de su dios, pero ni οὐρανός ni τὸ πᾶν se identifican con él. Πόντα más bien se diferencia e incluso se opone a θεός<sup>14</sup>. Estas últimas afirmaciones creo haberlas fundamentado suficientemente en los capítulos precedentes, pero sin salir del texto de Aristóteles, aun si ὅλον οὐρανόν

---

<sup>12</sup> Cf. la opinión contraria en Stokes 1971, 76-85.

<sup>13</sup> Si bien es indudable que en B 26 se habla por lo menos de inmovilidad local, no es fácil decidir entre la opinión que reclama en este fragmento un sentido puramente local para κίνησις (Guthrie 1962, 382), y la interpretación de que κίνησις cubre ya aquí toda clase de cambio, como en el vocabulario de Aristóteles (Fränkel 1969, 378). En este último caso se debería hablar de *inmutabilidad* divina en Jenófanes.

<sup>14</sup> Cf. al respecto cap. IV A. 2. "Los dioses y todas las cosas" y Rivier, 1957, esp. 56-57.



significa aquí (Met. 986 b 24) la totalidad del universo, ninguna identificación panteísta se desprende claramente de estas palabras, que sólo se refieren expresamente a la unidad divina. Esta unidad guarda, sin duda, alguna relación con el cielo, que habrá que indagar. Pero si Aristóteles hubiera creído que Jenófanes propuso una identificación de su único dios con el íntegro cosmos, se desprenderían de ella consecuencias tan importantes, que parece razonable pensar que Aristóteles lo hubiera señalado de un modo menos ambiguo. La identificación entre el dios único y el cielo, propuesta por Diels, nace más de la presunción del panteísmo que de las sugerencias de Jenófanes o de Aristóteles.

c. τὸ ἐν ἀκίνητον : Lo uno es inmóvil, no el todo

Es posible concluir entonces que Aristóteles diferencia tres modos de concebir la unidad inmóvil: unidad lógica, material y divina, que surgirían de la necesidad y del intento de conciliar τὸ ἐν ἀκίνητον como punto de partida, con la totalidad de la *physis*. Si es así, no es lícito suplir τὸ πᾶν como sujeto de ἀκίνητον en Met. 986 b 17, porque Aristóteles quiere destacar inicialmente allí la unidad inmóvil como único rasgo común de los eleáticos, a partir del cual surgirán en segunda instancia concepciones diferentes de la totalidad, que él encuadra como antecedentes parciales de su sistema de causas.

Entendido así el texto de Met. 986 b 17, es posible eliminar la totalidad inmutable como postulado inicial común para todos los filósofos citados. Ateniéndose exclusivamente a lo que se afirma y a lo que se apunta como presunción o sugerencia, quedaría notablemente disminuida la "strong presumption" que Guthrie cree reconocer, de que Jenófanes "identifica su dios con el universo"(Guthrie 1962, 380)<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> Guthrie supe el sujeto "the universe" en Met. 986 b 17 : "They speak in a different way, for the others, since they generate the universe, add motion, whereas these men say it is unmoved." (Guthrie 1962, 380). Esta interpretación le sirve de punto de articulación con el paso siguiente en su razonamiento para fundamentar el panteísmo. Inmediatamente, bajo el título : "God identified with the world" concluye:

"They say the universe (τὸ πᾶν) is unmoved; and we have it in Xenophanes's own words that the One God is unmoved (fr. 26). The world is ungenerated; and in his own words 'gods are not born' (fr. 14). It is some additional confirmation, if that were needed, of the conclusion which now become inescapable, that Xenophanes identified God and the

Podría considerarse también refutada la afirmación de Kirk, de que el texto "claramente implica esta identificación" (KR, 172). En este caso tampoco sería necesario aceptar la implícita consecuencia de que Aristóteles no alcanza a formular lo que sugiere con εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας o la presunción de que "debe haberse equivocado" (KR, 172).

Ni una identificación panteísta ni una trascendencia espiritual surgen claramente de los fragmentos de Jenófanes conservados ni tampoco surgen de las palabras de Aristóteles. Y si en este pasaje de *Metafísica* (986 b 10-27) se encuentran sutilmente diferenciadas la unidad divina y la totalidad cósmica como intento demostrar, es posible concluir, además, que el mismo Aristóteles indica para Jenófanes un espacio semántico que no se deja definir esquemáticamente por su vocabulario sistemático, aunque Aristóteles se vea obligado a valorarlo en confrontación con sus categorías.

Si Jenófanes representa el confuso presentimiento de un lenguaje que pugna por redefinir los límites de nuevas ideas o si revela una originalidad arcaica en su idea de lo divino son preguntas cuyas respuestas dependen tanto de la profundización en el estudio de este lenguaje como de las ideas del intérprete acerca del sentido de la historia de la filosofía y de su valor hermenéutico, así como del modo de concebir las relaciones entre el pensamiento racional y la poesía griegas.

Casi todo lo que he dicho hasta ahora se refiere a lo que Aristóteles en realidad no dijo. He tratado de liberarlo de algunas atribuciones y corresponde intentar ahora formular otra interpretación, espero que un poco menos equívoca.

---

world and to that extent may be called a panteist." (Guthrie 1962, 381).

Guthrie considera a continuación algunas dificultades, pero concluye que para Jenófanes el cosmos era un cuerpo esférico, viviente, consciente y divino, la causa de sus propios movimientos y cambios (Guthrie 1962, 382).

Es interesante señalar que si se disocia el dios único de la totalidad, cae el principal testimonio que apoya esta deducción.

### C. LAS AFIRMACIONES Y SUGERENCIAS DE ARISTÓTELES CON RESPECTO AL DIOS DE JENÓFANES

De acuerdo con las conclusiones alcanzadas en la sección precedente, Aristóteles no se habría equivocado con respecto a Jenófanes y si el texto sugiere algo a través de la contemplación del cielo, esa expresión, que resulta ambigua o insuficiente para formular un proceso estrictamente racional, podría transmitir el contenido de algún pasaje perdido de la obra de Jenófanes, que el texto de *Metafísica* 986 b rescataría con palabras aristotélicas.

De acuerdo con la marcada tendencia de Aristóteles a confrontar y reformular las teorías de sus predecesores con referencia a su propio sistema, se puede pensar que las palabras de Aristóteles en este pasaje sugieren una suerte de arcaica intuición de Jenófanes acerca del primer motor inmóvil, idea que tendría su origen en el dios inmóvil de Jenófanes, según Jaeger<sup>16</sup>.

#### 1. LA INTUICION DE LO DIVINO Y EL MOVIMIENTO ETERNO (De caelo 284)

La idea de un conocimiento intuitivo acerca de lo divino aparece en Aristóteles íntimamente asociada con la imagen del movimiento eterno del cielo, por ejemplo en el siguiente pasaje :

Εἰ δὴ, καθάπερ εἶπομεν, ἐνδέχεται τὸν εἰρημένον ἔχειν τρόπον περὶ τῆς πρώτης φορᾶς, οὐ μόνον αὐτοῦ περὶ τῆς αἰδιότητος οὕτως ὑπολαβεῖν ἐμμελέστερον, ἀλλὰ καὶ τῇ μαντείᾳ τῇ περὶ τὸν θεὸν μόνως ἂν ἔχοιμεν οὕτως ὁμολογουμένως ἀποφαίνεσθαι συμφώνους λόγους. (De Caelo II, 1, 284 b 1-5)

---

<sup>16</sup> Cf. Jaeger 1953, 58.

"Pues bien, si como hemos dicho, es adecuado sostener nuestra explicación acerca del primer movimiento, no sólo la eternidad de éste [del cielo] de este modo podemos concebir más adecuadamente, sino que también, solamente de acuerdo [con ella], podríamos de este modo exponer explicaciones concordantes con la intuición acerca del dios.<sup>17</sup>

Ingemar Düring opina que todo el largo pasaje (De Caelo 283 b - 284 b 5) que termina con la cita precedente fue adaptado probablemente a partir del tratado perdido *De Philosophia*<sup>18</sup> y que, aparte de la doctrina de Aristóteles, no hay nada aquí, desde el punto de vista artístico, que sea peculiarmente aristotélico. "Todas las locuciones solemnes con las que elogia la divinidad son tradicionales", dice Düring<sup>19</sup>, y cita a propósito B 26 ("siempre permanece inmóvil...") y B 25 ("sin fatiga hace vibrar el todo..."), evidentemente como una de las fuentes tradicionales del solemne lenguaje con que Aristóteles se refiere al primer movimiento en De Ph., para lo cual remite a la interpretación de Jaeger (Jaeger 1947).

Otros detalles importantes que recuerdan a Jenófanes se presentan hacia el final del libro I de *De Caelo*, una página antes. Aristóteles considera haber demostrado que el cielo es inengendrado. La argumentación distingue lo falso de lo imposible y concluye que "si lo que es siempre no puede en algún momento no ser, es imposible igualmente que sea generable" (De Caelo 282 a 3-4).

La conclusión acerca de la eternidad del cielo se apoya en el mismo argumento que Aristóteles atribuye a Jenófanes para establecer la eternidad de dios en la *Retórica* B 23, 1399 b 5 : "igualmente cometen impiedad los que dicen que los dioses nacen como quienes dicen que mueren". A pesar de las grandes diferencias que representan los largos razonamientos de Aristóteles, la argumentación es en el fondo, la misma. "En ambos casos se sigue que no existieron dioses alguna vez" es la conclusión inadmisibles para Jenófanes según Aristóteles<sup>20</sup>.

---

<sup>17</sup> El subrayado y la traducción son míos.

<sup>18</sup> En adelante : De Ph. Cito los fragmentos de De Ph. a partir de la edición de Mario Untersteiner (Untersteiner 1963).

<sup>19</sup> Cf. Düring 1976, 415-16.

<sup>20</sup> Cf. A 12, ya citado en cap. IV, B. 4. c. 3).

Otro rasgo que concuerda con las ideas de Jenófanes se presenta inmediatamente antes del pasaje citado para iniciar esta sección, en el cual Düring encuentra influencias casi explícitas. En *De Caelo* 284 a 11-18 se revalorizan las ideas de los antiguos que hacen inmortal al cielo :

"Los antiguos han asignado a los dioses el cielo y el lugar en lo alto, porque lo consideraban el único inmortal. Esta exposición atestigua que es incorruptible e inengendrado y que él está, además, libre de padecer toda molestia ligada a la condición mortal y que, además de todo esto, no está sometido a un esfuerzo penoso (*ἄπovος*) porque no requiere ninguna necesidad violenta." (De Caelo 284 a 11-15).

El cielo, como el dios único en B 25, existe *ἀπόνευθε πόνovιο*. En el párrafo siguiente Aristóteles cumple con el mismo paso dialéctico que cumple Jenófanes después de purificar a su dios de las semejanzas con lo humano. Aristóteles formula entonces una crítica al antropomorfismo:

"Por esta causa tampoco se ha de admitir lo que sostienen, según el mito de los antiguos, quienes dicen que [el cielo] requiere un Atlas para su subsistencia." (De Caelo 284 a 18-20)

Todos estos paralelismos no deben ocultar que estoy buscando analogías entre breves expresiones de Jenófanes y párrafos enteros de elaboración racional en Aristóteles, quien además lo cita poco, en comparación con otros antecesores.

Trataré más adelante de justificar esa parquedad, pero por ahora basta mostrar que existen analogías con Aristóteles casi para todos los momentos decisivos de la construcción de la teología de Jenófanes.

Además, Aristóteles no asimiló a Jenófanes con ningún otro pensador, ni siquiera con los eleáticos Meliso y Parménides, por su falta de argumentación explícita y por la imposibilidad de clasificarlo como un físico o un metafísico.

El lenguaje con que Aristóteles se refiere al dios único de Jenófanes no sugiere un panteísmo, según mi parecer, sino algo más afín a la propia concepción teológica de Aristóteles, quien concluye este capítulo del *De caelo* con una

referencia a τῆ μαντείᾳ τῆ περὶ τὸν θεὸν <sup>21</sup>, como un modo de conocimiento concorde con las conclusiones de sus razonamientos.

Pero no sólo es interesante que Aristóteles mencione un modo de conocimiento intuitivo de la divinidad en un pasaje que recuerda a Jenófanes, sino también importa destacar que Dürring señala para la concepción del dios aristotélico en el pasaje citado (De Caelo 284 b) justamente el mismo procedimiento que se encuentra en la concepción del dios único de Jenófanes.

"Se encuentra fácilmente respuesta a la cuestión ¿ porqué la divinidad, en este caso, se la ha presentado de tal modo ?

Esta representación deriva de la concesión antropomórfica típica del pensamiento griego, aun si el dios de Aristóteles no es otra cosa que un principio lógico y abstracto. La divinidad tiene todo lo que el hombre no puede tener. Todas las propiedades, todas las condiciones, todos los estados que aquí y en el *Lambda* se asignan a la divinidad, son los opuestos positivos de las debilidades humanas." (Dürring 1976, 416)

Si el motor inmóvil fue esbozado por Aristóteles ya en *De Philosophia*, como afirman Jaeger y Dürring <sup>22</sup>, o bien si esta idea es una conquista tardía en el libro *Lambda* de la *Metafísica*, como dice Moreau <sup>23</sup>, no cabe duda, de todos modos, que en *De Philosophia* aparecen ya el movimiento eterno, la ingenerabilidad y la incorruptibilidad del cielo, rasgos a partir de los cuales se desarrolla explícitamente en la *Metafísica* la idea del πρώτως κινούν.

Pero antes de seguir adelante conviene recordar que estos paralelismos entre los atributos del cielo y los del dios único podrían apoyar la identificación panteísta que estoy intentando refutar.

---

<sup>21</sup> He traducido esta expresión como "el conocimiento intuitivo de la divinidad"(De Caelo 284 b), de acuerdo con Dürring 1976, 415, y Paul Moraux en : Aristote. *Du ciel*. Texte établi et traduit par Paul Moraux. Paris, Les Belles Lettres, 1965, 56.

<sup>22</sup> Cf. Dürring 1976, 416.

<sup>23</sup> Moreau 1993, 21.

## 2. EL MOTOR INMOVIL Y EL CONOCIMIENTO DE LO DIVINO EN EL HOMBRE

La necesidad de τὸ πρῶτως κινουῦν ἀκίνητον se establece en el libro *Lambda* de la *Metafísica* a partir del hecho de que el cielo, que mueve todo lo demás, es él mismo movido y no el principio del movimiento, que sólo puede ser inmóvil (Met. *Lambda* 7, 1072 a 24-25; cf. Física VIII, 5, 256 b). Este principio no puede estar ligado a la materia para que el movimiento sea eterno, porque la materia es el ser en potencia y el ser que produce un movimiento continuo y eterno debe hallarse eternamente en acto y por tanto separado de la materia (Cf. Ross 1981, 257-9).

La revolución del cielo es un proceso sin fin porque el acto al cual tiende, la forma de la cual es la realización incesantemente perseguida no es alcanzable en lo sensible . Al respecto resume Moreau :

"Esa actividad no puede ser otra que la del intelecto : no es sin embargo la del intelecto discursivo, que coordina conceptos , que percibe sucesivamente los distintos aspectos de su objeto, sino la del intelecto intuitivo, que capta el objeto de su unidad, que se ejerce en la contemplación.

Hay que precisar además que esta actividad soberana, que es el principio de todo movimiento en el mundo, no se ejerce como la de nuestra inteligencia, de nuestra facultad intelectual, que está en potencia antes de llegar al acto, y que no se eleva a la contemplación más que intermitentemente." (Moreau 1993, 135)

La intelección de lo divino por sí mismo se explica como una consecuencia de la concatenación de causas del movimiento, que tienden hacia una actividad que excluye todo cambio y no puede por lo tanto realizarse en lo sensible. En este ejercicio perpetuo de contemplación el intelecto supremo no puede ser sino su propio objeto para sí mismo :

αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις  
(Met. XII, 1074 b 33-35)

En B 25 : ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει, la voluntad de

la inteligencia del dios hace vibrar todo, en tanto que la inteligencia del motor inmóvil aristotélico se piensa a sí misma, mueve el mundo y quizás lo conoce por medio de relaciones que Aristóteles no explica de una sola forma (Cf. Ross 1981, 260-3), quizás porque en este punto sus ideas llegan también al límite de sus posibilidades de construcción racional.

Al intentar explicar las relaciones entre lo físico y lo metafísico Aristóteles experimenta dificultades que podrían ser comparadas con las que él mismo encuentra en la relación entre las ideas platónicas y la realidad tangible. La limitación del conocimiento de dios al autoconocimiento no parece compatible con la sugerencia de que el primer motor divino dirige el universo activamente, sino más bien con una aspiración inconsciente de la naturaleza hacia sus fines. Pero una teleología inconsciente plantea problemas complejos y en Aristóteles hay sugerencias de concepciones diferentes con respecto a este tema (Cf. Ross 1981, 264 ss.).

Si se sale de la autointelección divina, de la plenitud de la ἐντελέχεια, se rompe la coincidencia perfecta de la forma (εἶδος) con el acto (ἐνέργεια) por la presencia de la materia, que es la potencia que tiende a través del movimiento hacia la forma y la perfección últimas. Para explicar el modo en que el primer motor actúa como supremo objeto de la inteligencia y del deseo de todos los seres y mueve permaneciendo inmóvil, el filósofo apela entonces a un recurso poético. Muestra de modo intuitivo la sutil relación entre la deidad metafísica y el primer móvil del mundo físico y la describe como una relación de amante con lo amado :

"κινεῖ ὡς ἐρώμενον" (Met.XII 7, 1072 b 3.)

Es justamente en el pasaje que precede inmediatamente a la sugerencia que el hombre podría llegar en algunas ocasiones a una contemplación semejante a la intelección divina, uno de los lugares donde el parco filósofo se permite esta célebre comparación de orden casi erótico, para sintetizar con una sola sentencia poética lo que viene explicando por medio de la laboriosa serie de las causas.

Pero aunque en aquella autocontemplación consiste la vida y la felicidad divinas, el hombre puede llegar a algo semejante en algunos raros instantes. Por



ejemplo, al explicar la necesidad del motor inmóvil en relación con su actividad intelectual, Aristóteles alude al modo de conocimiento que proporciona a los hombres, por instantes, un estado de contemplación semejante al que la deidad ejerce con respecto a sí misma :

ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἦρτηται ὁ οὐρανός καὶ ἡ φύσις. διαγογῆ δ' ἐστὶν οἷα ἡ ἀρίστη μικρὸν χρόνον ἡμῖν (οὗτο γὰρ ἀεὶ ἐκείνο· ἡμῖν μὲν γὰρ ἀδύνατον),[...]  
(Met. VII, 1072 b 14-15)

"Así pues, de tal principio penden el cielo y la naturaleza. Y es una existencia como la mejor para nosotros por un corto tiempo (pues así es siempre aquél. Para nosotros en cambio, esto es imposible),[...]

Explica a continuación la identificación de entendimiento e inteligible en dios y vuelve a referirse a la felicidad suprema como algo alcanzable para el hombre :

ὥστ' ἐκείνο μᾶλλον τούτου ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν, καὶ ἡ θεωρία τὸ ἡδιστον καὶ ἄριστον. εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει ὡς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς ἀεὶ θαυμαστόν· (Met. 1072 b 23-26)

"[...] de suerte que esto [el acto] más que aquello [la potencia] es lo divino que el entendimiento parece tener, y la contemplación es lo más agradable y lo más noble. Si por consiguiente, dios se halla tan bien como nosotros algunas veces, es cosa admirable. "

También en otro pasaje del libro *Lambda* se asocian la idea de unidad e intelección divinas, que de todos modos en algunos momentos son alcanzables para el hombre :

ἔτι δὴ λείπεται ἀπορία, εἰ σύνθετον τὸ νοούμενον· μεταβάλλοι γὰρ ἂν ἐν τοῖς μέρεσι τοῦ ὅλου. ἢ ἀδιαίρετον πᾶν τὸ μὴ ἔχον ὕλην -ὥσπερ ὁ ἀνθρώπινος νοῦς ἢ ὃ γε τῶν συνθέτων ἔχει ἐν τινι χρόνῳ (οὐ γὰρ ἔχει τὸ εὖ ἐν τῷδὲ ἢ ἐν τῷδὲ, ἀλλ' ἐν ὅλῳ τινὶ τὸ ἄριστον, ὃν ἄλλο τι)- οὕτως δ' ἔχει αὐτὴ αὐτῆς ἡ νόησις τὸν ἅπαντα αἰῶνα (Met. 1075 a 10)

"Queda todavía una dificultad, si lo entendido [por la divinidad] es compuesto. En ese caso cambiaría [la inteligencia divina, al dividirse] en las partes del todo. O bien, es indivisible todo lo que no tiene materia, -así como el entendimiento humano o el de los seres compuestos se encuentra en algún momento (pues no tiene el bien en esto o en lo otro, sino en un cierto todo [posee] el sumo bien, que es algo distinto [de él])- , así la misma inteligencia [divina] se halla [con respecto] de sí misma durante toda la eternidad"

Aristóteles habla de un conocimiento intuitivo de la divinidad que el hombre sólo alcanza raramente, pero que es sin embargo concorde con la construcción racional del motor inmóvil. Este conocimiento no procede dialécticamente :

"En la intuición el espíritu se encuentra como en contacto directo con su objeto, no piensa , pues, una cosa por intermedio de otra, como término medio." (Ross 1981, 261)

Este modo de conocimiento inmediato es eterno para dios y puede ser alcanzado por el hombre en ciertas ocasiones, si no con respecto a la totalidad absoluta, por lo menos "en un cierto todo" (ἐν ὄλῳ τινὶ τὸ ἄριστον, Met. 1075 a 10) el hombre posee el sumo bien, cuando la intuición acerca de lo divino le proporciona "la íntima sensación de la divinidad". Aristóteles aplicó esta idea por primera vez al problema de la fe y del conocimiento "haciendo del conocimiento y la adivinación dos formas de conciencia religiosa conmensurables y complementarias" (Cf. Jaeger 1946, 186 n. 71).

### 3. LAS FUENTES DEL SABER ACERCA DE LO DIVINO

El motor inmóvil es planteado por Aristóteles como una estricta necesidad lógica, pero al lado de esta construcción racional, Aristóteles examinaba en *De Philosophia* las fuentes psicológicas de la fe en dios. Estas son dos, según Jaeger: la experiencia del inspirado poder del alma, en los instantes en que se libera del

cuerpo, y la vista de los cielos estrellados. "Lo que comprime Aristóteles en una fórmula es simplemente la actitud religiosa del círculo de Platón ante el universo." (Cf. Jaeger 1946, 185-188).

Un pasaje del *De Philosophia* conservado por Cicerón transmite este fervor, que en *Las Leyes* y en el *Epinomis* tiende hacia el misticismo propio de la Academia, pero que Aristóteles trata de un modo distinto:

"... cum autem terras nox opacasset tum caelum totum cernerent astris distinctum et ornatum lunaeque luminum varietatem tum crescentis tum senescentis eorumque omnium ortus et occasus atque in omni aeternitate ratos inmutabilesque cursus: quae cum viderent, profecto et esse deos et haec tanta opera deorum esse arbitrarentur. atque haec quidem ille [Aristoteles]."  
(Cic. N. D. 2, 37, 95-96)

Los hombres que Aristóteles pone en una situación similar a los que consiguen salir de la caverna platónica no contemplan el cielo como un signo de lo sobrenatural, sino como la inmensa maravilla de la realidad, que lleva a la intuición de lo divino. Jaeger destaca que Aristóteles comparte con los platónicos la idea de que el conocimiento de dios sólo es concebible como dios conociéndose a sí mismo, pero nunca concibe una unión del contemplador con la inteligencia divina, como la que se menciona en el *Epinomis*, sino que en la analogía entre el *nous* humano y el divino destaca siempre la trascendencia de éste último (Jaeger 1946, 193). Pero por lejos que haya desarrollado el lado lógico de la metafísica, Aristóteles consideró a esta indagación como complementaria de la experiencia intuitiva de lo divino, especialmente mientras fue más intensa la influencia de Platón.

La contemplación sería, en este sentido, la relación más sutil para alcanzar este tipo de conocimiento intuitivo, similar al que se da en los cultos místicos :

"Quienes son iniciados no son requeridos a captar nada con el intelecto (μαθεῖν), sino a tener una cierta experiencia interna (παθεῖν) y colocarse así en un peculiar estado de espíritu" (De Ph. fr. 15; Untersteiner 1963, 29)

Jaeger pone este pasaje en relación con los que he citado a propósito del conocimiento intuitivo de lo divino (Jaeger 1946, 187). Como ante la tragedia, se trata de una contemplación, una experiencia quizás incommunicable, pero real como agente de conocimiento.

Al respecto señala Düring que, en contraste con Platón, y en pleno acuerdo con la tradición griega, Aristóteles considera a los poetas como los mejores maestros del pueblo y destaca que un cuadro o una poesía pueden ayudar a aprender algo rápidamente y sin trabajo (Cf. Düring 1976, 188). Por otra parte Aristóteles destaca que no es lo mismo la corrección en la política que en la poética y, por lo tanto, las censuras a los poemas no pueden basarse estrictamente en la verdad o falsedad :

"Se han introducido en un poema cosas imposibles. Pero está bien si alcanza el fin propio del arte [...] si de este modo hace que impresione más esto mismo u otra parte." (Poet. 1460 b 24-25)

La poesía puede ser más filosófica que la historia, pero es definitivamente un relato ficticio. Verdadero o falso tienen un sentido diferente en este contexto, contrariamente a lo que les parecía a Jenófanes y a Platón.

"Además, si se censura que no ha representado cosas verdaderas, pero quizá las ha representado como deben ser, del mismo modo que también Sófocles decía que él presentaba los hombres como deben ser, y Eurípides como son, así se debe solucionar el problema. Y, si de ninguna de las dos maneras, puede aún contestarse que así se dice, por ejemplo las cosas relativas a los dioses; pues quizá no se representan mejor ni de acuerdo con la verdad, sino como le pareció a Jenófanes : en todo caso, así se dice." (Poet. 1460 b 35 - 1461 a 1)

La censura del mito por razones morales ya no es tomada en serio por Aristóteles, para quien el concepto de mito se ha "secularizado" (cf. "Dichtung", en: Ueberweg 1983, 359) e interesa más bien como organización de la acción o trama.

¿ Qué sentido tiene esta aceptación por parte de Aristóteles del arte y de sus efectos sobre la vida afectiva, frente a la censura de Platón ?

Como Platón, Aristóteles define el arte como mimesis, pero no usa el término en sentido peyorativo, ni considera como Platón, que el arte está alejado dos grados del mundo de las ideas. La realidad no es el mundo de las ideas, sino el mundo sensible. La poesía es más filosófica que la historia porque narra lo que hubiera podido ocurrir o incluso lo que ocurrió, desde un punto de vista universal. La forma no está en las ideas, sino en el alma del artista (Cf. Düring 1976, 188).

Y aunque el mito gana el carácter de símbolo universal de la condición humana, su contenido específico no es tomado tan en serio por Aristóteles, sino considerado como posibilidad expresiva, es decir, materia para el arte.

Platón y Jenófanes viven, en ese sentido, casi *dentro* del mito y entonces lo censuran duramente con una crítica racional que se apoya en premisas que, de todos modos, derivan de nociones míticas, como la existencia incuestionable de lo divino. Y aunque quizás esto valga en algún sentido también para Aristóteles y Parménides, la actitud ante el mito de estos dos filósofos es diferente : pueden aceptarlo y usarlo incluso, porque la certeza cognoscitiva que consideran haber alcanzado se afirma definitivamente en lo racional. Y así Aristóteles revaloriza las fuertes emociones causadas por la tragedia y Parménides narra una experiencia revelatoria, que ya no representan una competencia con un saber racional apodíctico.

Claro que cabría hacer distinciones en este paralelismo quizás demasiado sencillo, pero creo que la comparación permite entender a qué valoraciones se refiere Aristóteles cuando dice, hacia el final del texto que acabo de citar, que a Jenófanes le pareció que los poetas representaban a los dioses de acuerdo con la opinión general :

εἰ δὲ μηδετέρως, ὅτι οὕτω φασίν, οἷον τὰ περὶ θεῶν· ἴσως γὰρ οὔτε βέλτιον οὕτω λέγειν οὔτ' ἀληθῆ, ἀλλ' ἔτυχεν ὥσπερ Ξενοφάνει· ἀλλ' οὖν φασι. (Poet. 1460 b 35 - 1461 a 1).

"Y, si de ninguna de las dos maneras, puede aún contestarse que así se dice, por ejemplo las cosas relativas a los dioses; pues quizá no se representan mejor ni de acuerdo con la verdad, sino como le pareció a Jenófanes : en todo caso, así se dice."

El modo tradicional de representar a los dioses en la poesía no era *verdadero* para Jenófanes ni para Platón, críticos de Homero en nombre de la verdad "científica", por decirlo de modo moderno. Sin embargo era *válido* para Aristóteles, para quien el fin del arte no era representar la verdad, sino producir una fuerte emoción cuyo efecto es la *kátharsis*.

Con el agotamiento de la fuerza productiva de la tragedia a fin del siglo quinto se cierra la disputa entre filosofía y mito:

"Die Aussage des Mythos wird nicht mehr als Konkurrenz zum Anspruch der Philosophie empfunden, wie es noch bei Platon der Fall war." (Ueberweg 1983, 360).

#### 4. LAS VALORACIONES DE ARISTÓTELES

¿Qué valor asignaba Aristóteles a la concepción de Jenófanes que se esboza en el pasaje que es el principal objeto de estudio de este capítulo (Met. 986 b 21-27)?

¿Era un mero "balbuceo" (cf. Met. 993 a 15) de intuiciones expresadas de un modo "un poco rústico" como dice el filósofo a propósito de Jenófanes (Met. 986 b 27) ? Esta opinión se ha tomado tradicionalmente como lo que en definitiva pensaba Aristóteles acerca de él.

Pero, aunque el vasto espíritu sistemático de Aristóteles intentó otorgar a todas las relaciones entre la existencia física y el centro divino una configuración definitiva, no sólo entendió a los pensadores que lo precedieron como confusos antecesores.

En el caso de Jenófanes, la sobria prosa del filósofo parece evocar un momento de particular intensidad intuitiva: la imagen del viejo pensador que, ante el límite de la potencia analítica de sus palabras, levantó sus ojos hacia lo que es límite de la pluralidad infinita y declaró solemnemente que el sentido de esa totalidad está en un único centro divino. En el punto siguiente intento desarrollar esta interpretación, pero por ahora me interesa destacar el desnivel estilístico que marca la frase final del párrafo dedicado a Jenófanes :

εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἕν εἶναι φησι τὸν θεόν. (Met. 986 b 24)

La cuidadosa elaboración de la frase y la evocación de la piedad cósmica que la encabeza, así como la importancia de los términos que la componen no coinciden con la imagen de un pensador "un poco rústico" con la que se relega a Jenófanes y Meliso de la investigación de las causas.

¿ Ironiza Aristóteles, como otros lo harán usando esta imagen<sup>24</sup>, o la rememora como una concesión a la recurrencia del pensamiento mítico ?

Creo que por lo menos es indudable que Aristóteles no despoja totalmente a la frase de un cierto valor expresivo e intuitivo, que suele apreciar y destacar cuando cita algún poeta. Según Jaeger, Aristóteles considera que los teólogos representan históricamente el primer nivel, mítico, del conocimiento humano, el cual contiene una aproximación a la verdad que la religión ha configurado de modo mítico, con la versión poética de los dioses antropomorfos (cf. Jaeger 1953, 14; y Jaeger 1953, cap. I, nota 19).

Por otra parte, la consideración de los antiguos mitos en Met. Lambda, 8, 1074 b 1-13 como "reliquias, desfiguradas por la tradición, de un primitivo estadio de su propia teoría de los motores de las esferas" (Jaeger 1946, 161) coincide con el testimonio sobre Jenófanes en el hecho de que ambos consideran la totalidad del cielo, equivalente a la totalidad de la naturaleza, como estímulo para la intuición de lo divino :

παραδέδοται δὲ παρὰ τῶν ἀρχαίων καὶ παμπάλίων ἐν μύθῳ σχήματι καταλελειμμένα τοῖς ὕστερον ὅτι θεοὶ τέ εἰσιν οὗτοι καὶ περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν)". (Met. 1074 b 1-2)

"Ha sido transmitida por los antiguos y muy remotos, en forma de mito, una tradición para los posteriores, según la cual estos [cuerpos celestes] son dioses y lo divino abarca la naturaleza entera."

---

<sup>24</sup> Cf. en Jaeger 1953, cap. II, n. 44, la referencia al *Sísifo* de Critias y al frgm. 30 de Demócrito.

La contemplación de la totalidad del cielo tenía carácter teofánico para los que poetizaron los antiguos mitos, los cuales contienen un núcleo de verdad que puede ser separado de los agregados antropomórficos, según dice Aristóteles en el párrafo que sigue inmediatamente.

τὰ δὲ λοιπὰ μυθικῶς ἤδη προσήκται πρὸς τὴν πειθῶ τῶν πολλῶν καὶ πρὸς τὴν εἰς τοὺς νόμους καὶ τὸ συμφέρον χρῆσιν· ἀνθρωποειδεῖς τε γὰρ τούτους καὶ τῶν ἄλλων ζῶων ὁμοίους τισὶ λέγουσι, καὶ τούτοις ἕτερα ἀκόλουθα καὶ παραπλήσια τοῖς εἰρημένοις, ὧν εἴ τις χωρίσας αὐτὸ λάβοι μόνον τὸ πρῶτον, ὅτι θεοὺς ᾤοντο τὰς πρώτας οὐσίας εἶναι, θείως ἂν εἰρήσθαι νομίσειεν, καὶ κατὰ τὸ εἰκὸς πολλάκις εὐρημένης εἰς τὸ δυνατὸν ἐκάστης καὶ τέχνης καὶ φιλοσοφίας καὶ πάλιν φθειρομένον καὶ ταύτας τὰς δόξας ἐκείνων οἶον λείψανα περισεσῶσθαι μέχρι τοῦ νῦν· (Met. 1074 b 3-13)

"Lo demás ha sido añadido ya míticamente para persuadir a la multitud, y en provecho de las leyes y del bien común. Dicen, en efecto, que éstos son de forma humana o semejantes a algunos de los otros animales, y otras cosas afines a éstas y parecidas a las ya dichas, de las cuales, si uno separa y acepta sólo lo verdaderamente primitivo, es decir que creían que las substancias primeras eran dioses, pensará que esto ha sido dicho de un modo acorde con lo divino y que, sin duda, habiendo sido desarrolladas muchas veces en la medida de lo posible las artes y la filosofía, y nuevamente perdidas, se han salvado hasta ahora, como reliquias suyas, estas opiniones."

Es significativo que la culminación del itinerario mental descrito en los dos párrafos coincida con la síntesis final que Aristóteles atribuye a Jenófanes en la *Metafísica* : la intuición de una deidad suprema a partir de la contemplación del cielo.

El texto presenta además otras evidentes coincidencias con la construcción de la teología de Jenófanes : la consideración del mito como convención humana, las críticas al antropomorfismo y al teriomorfismo y el evidente propósito de no negar la existencia ni la perfección divinas, sino el propósito de purificarlas a partir de los datos míticos.

Si se tienen en cuenta estas coincidencias, sería posible pensar que las opiniones de Jenófanes bien pudieron haber sido consideradas por Aristóteles uno



de estos descubrimientos primitivos de lo que él reconocía como verdadero en su propia concepción<sup>25</sup>.

Todo parece indicar que Aristóteles señala para Jenófanes un modo de conocimiento semejante a lo que llama en *De Philosophia* μαντεία τοῦ θεοῦ<sup>26</sup>, tanto por la forma intuitiva de la síntesis final, como por los objetos de este saber: la relación de un único ser divino con la totalidad del universo a través de la contemplación del cielo.

Aristóteles dice que Jenófanes no explicó sistemáticamente la índole de su concepción, sino que formuló intuitivamente una relación no definible en términos puramente materiales ni formales entre el cielo, lo uno y el dios :

Ξενοφάνης δὲ πρῶτος τούτων ἐνίσσας (ὁ γὰρ Παρμενίδης τούτου λέγεται γενέσθαι μαθητῆς) οὐθὲν διεσαφήνισεν, οὐδὲ τῆς φύσεως τούτων οὐδετέρας ἔοικε θιγεῖν, ἀλλ' εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναι φησι τὸν θεόν.  
(Met. 986 b 21-25)

"Jenófanes, el primero de éstos en afirmar la unidad (pues se dice que Parménides fue alumno de él), no aclaró nada, ni parece haber alcanzado ni una ni otra naturaleza de estas [causas], sino que, habiendo dirigido la mirada hacia la totalidad del cielo, dice que lo uno es el dios".

Jaeger y Düring destacan, según he resumido en los puntos precedentes de esta capítulo (cap. V, C. 1.-3.), este modo de conocimiento intuitivo en los escritos tempranos de Aristóteles.

Según Mario Untersteiner la frase ἀλλ' εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναι φησι τὸν θεόν (Met. 986 b 25) provendría justamente del *De Philosophia*, en cuya reconstrucción tentativa lo incluye como fragmento 8 a (cf. Untersteiner 1963, 133).

En rigor se trata del reconocimiento de una atribución propuesta antes por

---

<sup>25</sup> Ver además el cap. III (Jaeger 1953, 51 y nota 34), donde Jaeger cita el famoso pasaje homérico donde Zeus habla de la "cadena de oro" como un antecedente propuesto por el mismo Aristóteles para su noción del motor inmóvil, cuya naturaleza última la formula el filósofo por medio de una comparación casi poética (1953, cap. III, pag. 50 y nota 31). Cabe mencionar también al respecto su valoración del Eros hesiódico (cf. Jaeger 1953 cap. I, in fine).

<sup>26</sup> Cf. De Caelo 284 b y el presente cap. V, C. 1.

Reiche, en un trabajo que Untersteiner resume y comenta prolijamente en lo que respecta a este tema <sup>27</sup>.

Reiche considera que el argumento aristotélico *ex gradibus* para demostrar la existencia de dios depende de la argumentación platónica acerca de la inmutabilidad divina en Rep. 380 d ss., basada en la idea de lo que sea digno del concepto de dios (cf. Untersteiner 1963, frg. 16 y Jaeger 1934, 184). Esta argumentación derivaría de Jenófanes B 25, que resultaría así un precedente de la inmutabilidad divina en Platón y a través de ella, del motor inmóvil (aunque esto último no lo dice expresamente Untersteiner). Aristóteles, según Reiche, debió haber agregado alguna vinculación ulterior entre su concepto de dios (=la esfera externa + el motor inmóvil) y las ideas de Jenófanes que expone en Met. 986 b 24-25, mediante una cita literal (εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἔν εἶναι φησι τὸν θεόν) de su exposición sobre Jenófanes en *De Philosophia*, diálogo cronológicamente muy cercano a Met. A y probablemente su fuente.

ὅλον οὐρανὸν significaría aquí el primer cielo, estrechamente unido al motor inmóvil, donde ὅλον, la totalidad, se debe entender analógicamente, como una relación que unifica los elementos relacionados y no genéricamente, como la suma aritmética de partes (Reiche 1960, 111, citado por Untersteiner 1963, 134). Esto implica que :

"Il valore di ὅλον οὐρανὸν per Aristotele (cfr. fr 26) è quello della sfera piú lontana (cioè primo cielo) strettamente unita al Primo Motore immobile : ciò implica che "la trascendenza del motore immobile non è tale da percludere il suo "confuzionamento" quale principio unificatore dell' universo come un tutto" (Reiche 112). Dunque, in Met. A " ὅλον οὐρανὸν " significa que Aristotele pensava che Senofane intendesse un tutto, la cui unità è predicata nella conformità di una pluralità di componenti a una legge astronomica, cioè una legge, che è universalmente vincolante proprio perchè suprema." (Untersteiner 1963, 134).

---

<sup>27</sup> Reiche, Harald A. T. *Empedocles' Mixture, Eudoxan Astronomy and Aristotle's Connate Pneuma* - with an Appendix "General because first" a Presocratic Motif in Aristotle's Theology, Amsterdam, 1960. No he podido consultar este trabajo, que parece ser un libro o una tesis, a juzgar por una referencia posterior del autor en un artículo donde retoma y amplía su interpretación, aparentemente en coincidencia con el punto de vista de Untersteiner y contando con el acuerdo de Jaeger (Reiche 1971, 104, n. 11). Sigo el resumen y comentario de: Untersteiner 1963, XII y 133-135.

La paráfrasis aristotélica implica que existe un dios cósmico, compatible con una pluralidad de divinidades astrales, que tienen relación con él y le son subsidiarias. Aristóteles interpreta implícitamente a Jenófanes como un antecedente de la piedad cósmica del fragmento 14 (según Reiche 1960, 115-117) e introduce el motivo del ὅλον οὐρανὸν, según su modo de constituir la historia de la filosofía, en la reconfiguración de las ideas de Jenófanes. Reiche separaría entonces la interpretación de Aristóteles de las afirmaciones rigurosamente atribuibles a Jenófanes. (Untersteiner 1963, 134-135). El pensamiento de Jenófanes habría sido, según Untersteiner, reformulado para expresar un panteísmo que no excluya el politeísmo (cf. Untersteiner 1956, XLVIII-L; CCII-CCIII).

De acuerdo con estas interpretaciones la frase εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναι φησι τὸν θεόν (Met. 986 b 24) pertenecía originalmente al *De Philosophia*. Esta atribución permitiría explicar la especial sugerencia religiosa y el fervoroso y cuidado estilo de la frase, que sería entonces una cita tomada de la exposición original de Aristóteles sobre Jenófanes en *De Philosophia*, incluida en el contexto de Met. A, relativamente más prosaico y no demasiado favorable para las opiniones de Jenófanes.

Si bien Aristóteles no había desdeñado al dios de Jenófanes en *De Philosophia* como un antecedente de sus ideas acerca de un dios único cuya influencia no física mueve el cosmos, es comprensible que en la investigación rigurosa de las causas en la *Metafísica* no pudiera identificarlo con la causa formal ni con la material, tanto por el carácter no totalmente racional de la síntesis poética de Jenófanes como por la imposibilidad de clasificar a su dios entre lo físico y lo metafísico.

Así se entiende mejor la peculiar posición de Aristóteles con respecto a Jenófanes. La mención original en *De Philosophia* era quizás menos severa que la de *Metafísica*. Aristóteles pudo considerar a Jenófanes un predecesor cuando todavía la influencia platónica era más fuerte en cuestiones religiosas y en la valoración del conocimiento intuitivo de la deidad. Pero a medida que predominó en Aristóteles la tendencia a ver la teleología como algo dependiente de la *physis* más que de lo divino y se afirmó la arquitectura deductiva de sus propias

doctrinas, la valoración de la concepción de Jenófanes como antecedente habría disminuido.

Aristóteles no sugiere que Jenófanes se parezca a ningún antecesor, ni a los mitos. Demasiado racional para estos últimos, demasiado rústico para asimilarlo al motor inmóvil y no clasificable como los otros filósofos en físico o metafísico, queda entonces en una posición limítrofe. Creo que se trata del peculiar "estado especial de conocimiento" que sugiero en las conclusiones del capítulo precedente.

¿ Habrá surgido esta interpretación aristotélica de la lectura de algún pasaje perdido donde Jenófanes asociaba su único dios con la totalidad del cielo, o será la referencia a la totalidad del cielo una interpolación de Aristóteles, como dicen Reiche, Untersteiner y Fränkel <sup>28</sup>?

En todo caso, al hacer al único dios trascendente e inmaterial, la interpretación de Fränkel lo considera, según mi parecer, como un antecedente de la línea que va del  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  de Anaxágoras al motor inmóvil, en tanto que Kirk, al hacerlo corpóreo, lo considera más bien retrospectivamente entre el  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  y la sustancia viviente y divina de los milesios "que penetran el mundo y lo mueven"<sup>29</sup>.

Jenófanes, por supuesto, no explicó si su unidad divina era formal o material, probablemente porque no hubiera podido plantearse si el dios único era inmanente o trascendente con respecto al mundo. Como Aristóteles estaba considerando especialmente la distinción entre las causas material y formal en Met. 986, debió parecerle que identificar la unidad de Jenófanes con uno de estos principios o una de estas causas hubiera confundido el razonamiento.

De todos modos, proponer una relación del principio de los Milesios con el dios único, según el parecer de Guthrie<sup>30</sup>, o plantear otra posible relación con el  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  de Anaxágoras, como podría haber hecho Aristóteles si hubiera considerado trascendente a este dios único (según KR, 172), no supone desconocer las diferencias entre el dios de Jenófanes y los principios divinos de los otros filósofos. Las interpretaciones citadas atestiguan más bien el carácter limítrofe entre

---

<sup>28</sup> Untersteiner 1963, 132; Fränkel 1962, 382 nota 12.

<sup>29</sup> KR, 172.

<sup>30</sup> Guthrie 1962, 382-383.

diversas concepciones de las doctrinas de Jenófanes.

La semejanza más general del dios único de Jenófanes con los demás principios divinos consiste, en primer lugar, en el intento de resolver la relación entre la pluralidad y un principio único que le dé a ésta un sentido de totalidad. El motor inmóvil parece responder también, a través de toda la obra de Aristóteles, a una búsqueda de esta naturaleza, encuadrada en la teoría de materia y forma, del acto y la potencia y en el análisis de los distintos sentidos de la palabra "ser". El hecho de que la última formulación de la teoría del motor inmóvil, siendo la culminación del pensamiento aristotélico, haya quedado inconclusa y ofrezca problemas no resueltos, indica, según lo sugiere Jaeger<sup>31</sup>, el afán del filósofo por resolver sistemáticamente ciertas cuestiones claves, como por ejemplo las que provienen del paso del orden físico al orden metafísico. El inestable equilibrio que representa esta relación para quien indaga constantemente plantea siempre nuevos problemas y lleva a zonas limítrofes del saber.

En ese sentido no parece prudente deducir del silencio de Aristóteles en cuanto a las semejanzas del dios único de Jenófanes con el *nous* de Anaxágoras o con la teoría del motor inmóvil, que este pasaje de Aristóteles identifica al dios único con el cielo (según DK ad B 23) o con el mundo (según KR 172).

Si Jenófanes hubiera propuesto una identificación entre su dios y el cosmos, no parece posible que Aristóteles haya sugerido tan vaga y equívocamente un punto tan importante. Todo parece mostrar, en cambio, que simplemente no consideró al dios de Jenófanes suficientemente próximo al motor inmóvil como para reconocer en él un antecedente decisivo en *Metafísica*.

Pero todo lo que Aristóteles dice sobre el dios único apunta mucho más al motor inmóvil que a ninguna otra concepción de las relaciones entre cosmos y deidad.

Desde Homero hasta Aristóteles existe en el mundo griego un itinerario en la delimitación de la idea y la imagen de la deidad que se ha caracterizado como "la búsqueda del centro divino"<sup>32</sup>. Este proceso implica una delimitación recíproca

---

<sup>31</sup> Cf. esp. "La revisión de la teoría del primer motor" en: Jaeger 1946, cap. XIV.

<sup>32</sup> Jaeger, *Paideia*; la cita es el título del libro III.

del ámbito antropológico y de la especulación cosmológica, la cual elabora síntesis que, como la sentencia ἔν καὶ πᾶν, parecen definir las relaciones totales en los límites de un pensamiento que, a pesar de afirmarse en la racionalidad, retorna sin embargo a la poesía y recurre cíclicamente a imágenes míticas.

La relación entre el cosmos y el dios de Jenófanes debe ser definida cuidadosamente en este proceso histórico, dentro del cual se puede contar a veces con un grado mínimo de certeza, como testimonia esta indagación a través de los equívocos de intérpretes y traductores, que enfrentan un lenguaje en el que no se sabe qué validez tienen distinciones como materia y espíritu o alma y cuerpo.

Por una referencia a "cuerpo" anterior a la distinción formal entre cuerpo y alma no es posible entonces, como hace Kirk<sup>33</sup>, resolver a favor de uno solo de los opuestos, que "el dios tenía que ser corpóreo".

O, para poner otro ejemplo, parece evidente que la poderosa sugerencia de la idea de ἔν καὶ πᾶν condiciona la lectura de Jenófanes en todos los intérpretes posteriores, muchos de los cuales le atribuyen esta formulación de las relaciones entre pluralidad, totalidad y unidad<sup>34</sup>.

Ir más lejos en la indagación de este espacio en el que debe entenderse al único dios de Jenófanes requeriría el examen detallado de fuentes muy diversas.

Sería necesario decidir, en primer lugar, si la referencia a la totalidad del cielo es una interpolación de Aristóteles o proviene del mismo Jenófanes, y en este último caso, mostrar la coherencia de esta articulación entre dios y cosmos con el resto de los fragmentos y testimonios, especialmente con el testimonio de Teofrasto (A 31).

Por otra parte sería necesario discutir los distintos valores de casi todas las palabras de la frase εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἔν εἶναι φησι τὸν θεόν, compuesta por términos que en los casos de ὅλον y τὸ ἔν son objeto de definiciones e importantes distinciones semánticas por parte del mismo Aristóteles.

En los límites de esta exposición sólo me atrevo a sugerir una solución tentativa para seguir estudiando estos problemas.

---

<sup>33</sup> KR, 172.

<sup>34</sup> Cf. en Stokes 1971, cap. III, la discusión de los principales testimonios.

## 5. EL CONTENIDO DE LA AFIRMACIÓN PRINCIPAL

( Met. 986 b 24: εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἔν εἶναι φησι τὸν θεόν)

En el intento de reconstruir las doctrinas acerca de dios y el mundo que exponía Aristóteles en *De Philosophia*, Jaeger considera una serie de ideas provenientes de diversos testimonios antiguos, los cuales le permiten postular que en ese diálogo perdido ya formulaba Aristóteles los dos puntos más característicos de su cosmología : la adopción del éter como elemento de los cielos y la tesis de que el cosmos es indestructible e increable. El hecho de que Aristóteles llamase dios ya al mundo, ya al éter, ya a un espíritu, según el testimonio de Cicerón (*De Natura Deorum* I, 13, 33) no implica una contradicción con un estricto monoteísmo trascendental, según Jaeger. Si bien la atribución de las deidades a los astros no habría estado presente aún en este tratado, la presencia de varios motores trascendentales atribuidos a los astros en la metafísica posterior tampoco alteraría fundamentalmente este punto, aunque representó sin duda un problema para el mismo filósofo (Jaeger 1934, 162 ss.).

En este sentido, dentro del contexto griego arcaico y clásico no parecen haber sido concebibles ni un monoteísmo que excluyera absolutamente relaciones con el cosmos o con otros niveles divinos, así como tampoco una identificación de deidad y mundo en sentido estrictamente panteísta. El uso aparentemente incoherente del atributo "divino", referido al todo o a la parte, no significa que el mundo fuera para Aristóteles algo semejante al continente de todas las cosas de los epicúreos. El cielo como periferia es una imagen visible de la unidad del mundo y una garantía empírica de la existencia de algo permanente en el fluir del devenir, tal como la buscaba Platón.

El contenido de la afirmación sobre Jenófanes sería concorde con el carácter divino que tiene el cielo para Aristóteles como continente de la totalidad, pero no exactamente dios. El cielo no es dios, sino el signo sensible más cercano a la natura divina (Jaeger 1946, 163-5). Es sin embargo divino, porque participa de la eternidad divina, pero no es el principio último del movimiento.

Aristóteles resolvió con el motor inmóvil la relación entre el mundo y un principio trascendente, pero no absolutamente separado de un mundo que no surge

de un acto creativo voluntario. En el último límite entre lo físico y lo metafísico, Aristóteles apela a la comparación poética o vacila entre el teísmo y el determinismo natural. En cuanto a Jenófanes, todo parece indicar que Aristóteles hablaba acerca de sus teorías sin atribuirle una identificación de dios y mundo, lo cual, en el caso de que Jenófanes hubiera postulado esta identificación, hubiera marcado una diferencia digna de ser destacada con las propias ideas de Aristóteles y con todo lo que le precedió.

Queda entonces por definir, para la concepción de Jenófanes, una sutil relación entre lo uno, idéntico al dios único, y el cosmos, que no es ni la separación absoluta ni la total identificación.

De acuerdo con esta hipótesis, Aristóteles dice entonces en su principal afirmación acerca de Jenófanes, que éste, considerando el íntegro cielo, es decir el límite último que contiene y da sentido de totalidad a todos los seres sensibles, concibió intuitivamente la idea de unidad divina como lo que es uno con respecto al universo : εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναι φησι τὸν θεόν (Met. 986 b 24).

Frente a la pluralidad inabarcable, el cielo da sentido de totalidad, pero frente a esa totalidad existe un centro único. El cielo es entonces el signo visible que permite reducir a una totalidad la pluralidad de los seres que devienen, porque existe algo eterno que los abarca a todos. Pero la unidad última de esa totalidad sería posible por la existencia del único dios, supremo entre dioses y hombres, que es él mismo un ὅλον, inmutable, omnisciente y omnipotente, distinto del mundo.

Según Guthrie, οὐρανός tiene en Aristóteles tres significados, que se distinguen en De Caelo 278 b 9 ss. :

" (i) the outermost circumference of the universe; (ii) the heavens in general, including the paths of fixed stars, planets, sun and moon, which were believed to lie in different planes, some nearer, some further from the centrally situated earth; (iii) the universe as a whole." (Guthrie 1962, 111)

En el comentario a Met. 986 b 24-25 Guthrie opina que οὐρανός significa en el comentario acerca de Jenófanes mas bien "universo" que simplemente "cielo".



Sin embargo οὐρανός tiene asociaciones diferentes a las que ofrecen, por ejemplo, τὸ πᾶν οὐ κόσμος.

"οὐρανός was the sky, and he was also a god, even if the word had come to be used when the sky was being thought of particularly as the envelope of the world and even as that envelope with its contents." (Guthrie 1962, 380)

Guthrie concluye a continuación en atribuir a Jenófanes la identificación del universo con el único dios, entre otros fundamentos, a través de la frase de Aristóteles (Guthrie 1962, 381-382).

Los límites entre Aristóteles y Jenófanes son difíciles de marcar, pero aunque el cielo no podía ser sino uno para Aristóteles<sup>35</sup> y era además algo divino por su eternidad, el cielo no era para él el dios inmóvil, sino la primera esfera movida por aquel dios. Este punto de articulación entre lo físico y lo puramente espiritual es al mismo tiempo el límite que envuelve la pluralidad del mundo y la unifica en un todo.

Ἔτι δ' ἄλλως λέγομεν οὐρανὸν τὸ περιεχόμενον σῶμα ὑπὸ τῆς ἐσχάτης περιφορᾶς· τὸ γὰρ ὅλον καὶ τὸ πᾶν εἰωθαμεν λέγειν οὐρανόν.

Τριχῶς δὴ λεγομένου τοῦ οὐρανοῦ, τὸ ὅλον τὸ ὑπὸ τῆς ἐσχάτης περιεχόμενον περιφορᾶς ἐξ ἅπαντος ἀναγκη συνεστάναι τοῦ φυσικοῦ καὶ αἰσθητοῦ σώματος διὰ τὸ μήτ' εἶναι μηδὲν ἔξω σώμα τοῦ οὐρανοῦ μήτ' μήτ' ἐνδέχεσθαι γενέσθαι.

"Y también en otro sentido decimos cielo al cuerpo envuelto por el último movimiento circular. Pues a lo íntegro y al todo acostumbramos a llamar cielo. De [estas] tres maneras, pues, se habla del cielo; [pero] lo íntegro que está envuelto por el último movimiento circular es necesario que consista de todo el cuerpo físico y sensible, porque no existe ningún cuerpo fuera del cielo ni puede llegar a ser." (Cael. 278 b 19-24)

<sup>35</sup> El cielo es el mejor ejemplo de lo que es uno por continuidad, dice Ross en el comentario al pasaje en que Aristóteles clasifica los distintos modos de ser "uno" (nota a: Met. 1052 a 28 en: *Aristotle's Metaphysics - A revised Text with Introduction and Commentary* by W. D. Ross, Oxford, At the Clarendon Press, 1924). Cf. al respecto : Stokes 1971, cap. I "Aristotle and the analysis of unity and plurality."

Las palabras iniciales de la afirmación principal sobre Jenófanes en Met. 986 b 24 : εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας sugieren que Jenófanes, considerando el mundo sensible, concibió en primer lugar la posibilidad de considerar esta pluralidad una integridad (ὅλον) a través del signo abarcador del cielo. ἀποβλέψας sugiere una mirada que abandona toda la pluralidad para concentrarse en el cielo (cf. Guthrie 1962, 380 n. 1). Conviene recordar que Aristóteles acaba de decir que Jenófanes no explicó claramente nada acerca de su idea de lo uno, ni parece haber alcanzado a precisar si concebía lo uno de manera física o lógica : οὐθὲν διεσαφήνισεν, οὐδὲ τῆς φύσεως τούτων οὐδετέρας ἔοικε θιγεῖν, ἀλλ' εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναι φησι τὸν θεόν. (Met. 986 b 22-23). La mirada que constituye el primer paso de la unificación propuesta por Jenófanes (ἀποβλέψας) tiene como objeto justamente el límite entre lo físico y lo puramente espiritual, el cielo como totalidad : εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν (Met. 986 b 24). Pero la integridad del cosmos induce la idea de otra unidad superior, la divina, relacionada con el mundo pero distinta de él.

Es importante señalar al respecto la articulación en tres partes de Met. 986 b 21-25, que indaga qué sentido pudo tener la unidad que planteó Jenófanes.

El párrafo plantea inicialmente que Jenófanes postuló por primera vez la unidad : Ἐενοφάνης δὲ πρῶτος τούτων ἐνίσσας, y lo vincula tentativamente con quien formuló la idea de unidad de manera más formal : (ὁ γὰρ Παρμενίδης τούτου λέγεται γενέσθαι μαθητῆς).

En segundo lugar plantea lo que no es posible pensar que significaba esta unidad, y la diferencia de las ideas, más claras, de los demás eleáticos : οὐθὲν διεσαφήνισεν, οὐδὲ τῆς φύσεως τούτων οὐδετέρας ἔοικε θιγεῖν.

En tercer lugar intenta describir el sentido y la génesis de la idea de unidad de Jenófanes, con la enigmática frase ἀλλ' εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναι φησι τὸν θεόν, que propone la unidad en relación con la integridad cósmica y con la divinidad. Lo físico y lo puramente inteligible definieron la idea de unidad en los otros dos eleáticos, en tanto que Jenófanes habría planteado, aun de manera rústica, una solución intuitiva del problema que tanto preocupaba a Aristóteles : la articulación de lo físico con lo metafísico.

Esta interpretación intenta recuperar a través del testimonio de Aristóteles una sutil articulación entre el mundo y el dios único de Jenófanes, que en mi opinión Aristóteles no consideraba incompatible con su propia concepción. Esta relación dios - mundo es diferente, sin duda, del panteísmo, pero tampoco es posible identificarla directamente con la forma de trascendencia que posee el dios de Aristóteles.

En ese sentido afirma Martín Zubiría :

"Las palabras HO HOLOS OYRANOS del texto aristotélico equivalen a "universo visible", el cual no se muestra como uno sino como múltiple y diverso. Al contemplar Jenófanes esa multidiversidad, aun haciendo el esfuerzo de abarcarla toda con la mirada, comprendió que Dios es lo otro que ella, lo único que no se manifiesta en esa totalidad: lo uno mismo." (Zubiría 1986, 33)

Esta interpretación destaca, creo que con especial claridad, la presencia en la frase de una polaridad entre dios y el mundo.

La identificación de lo uno con el dios marca en la frase aristotélica un segundo nivel de unificación que no separa totalmente deidad y universo, pero que de ningún modo los identifica . Si bien el mundo puede entenderse como una multidiversidad, no es este aspecto innegable lo que destacan las palabras εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας. La integridad del cielo propuesta por la palabra ὅλον supone un esfuerzo de unificación ya cumplido, con respecto a la diversidad del mundo.

La multiversidad del mundo puede ser concebida como un universo a través de la contemplación del cielo, porque siendo éste el límite que abarca todo, permite comprender que se trata de una integridad. Esta totalidad del mundo, compuesto por elementos heterogéneos abarcados por un límite último, induciría más bien por contraste la unidad del dios único, que es un *holon* por su misma naturaleza, no porque el cielo o un límite cualquiera lo envuelva y unifique<sup>36</sup>.

---

36 Surgiría en este punto un problema importante, si se desea mantener que la referencia al cielo como signo de la integridad del mundo no es una interpolación aristotélica. Según algunos testimonios, Jenófanes habría afirmado que la bóveda celeste no existe , o que por lo menos no envuelve la tierra por debajo, ya que en esa dirección se extiende indefinidamente (Hippolytus Ref. I, 14, 3). Proyecto tratar este punto, entre otros, en una continuación de este trabajo.

En este sentido cabría examinar los significados de ὅλον y de ἓν en Aristóteles, para ver cuál es la relación entre el modo por el cual el universo es una integridad y el modo en que dios es uno.

Esta cuestión se plantea en el trabajo de Luciano Cordo ya citado en el capítulo II, que concluye el capítulo dedicado a Jenófanes con un análisis del problema de las relaciones del dios único con el mundo (Cordo 1989, 194 ss.).

Entre el panteísmo y la trascendencia del dios con respecto al mundo, Cordo plantea una tercera posibilidad: la representación de una cierta alteridad del dios con relación al mundo, que ha surgido del dios a través de su capacidad de llegar a ser algo diferente de sí mismo. Sería, en lenguaje aristotélico, una suerte de ὑποκείμενον divino: "Weltsubstanz + Weltgebäude: ein Art metaphysischen ὑποκείμενον" (El dios Único como "fundamento fundante del mundo", una concepción que por otra parte, Cordo relaciona con Anaximandro (cf. Cordo 1989, 194).

Cordo interpreta que para Aristóteles "lo uno" postulado por Jenófanes debe suponer forzosamente por lo menos indivisibilidad (Met.X, 1. 34 ss.) entre los varios significados posibles<sup>37</sup>. Considera que existe entre el dios y el mundo una unidad en un determinado nivel, sin identificación total; una diferenciación sin separación tajante. Una unidad como la que indica Aristóteles en Met. 1016 a 17 ss.: unidad por el hecho de ser un sustrato indiferenciado por la especie, "de un modo afín a como la materia es una". En el lenguaje de Anaximandro, esto podría formularse: el origen como ἀρχή τε καὶ στοιχείον hace posible el ser de ἓν καὶ πᾶν. Sin la propiedad stoiquética del ἀρχή como un ὑποκείμενον metafísico sería totalmente imposible la unidad del uno.

Cordo considera que la misma problemática se encuentra no sólo en Anaximandro y Jenófanes, sino también en Heráclito y Parménides.

En el marco de su reinterpretación de estos pensadores, Cordo considera también muy probable la teoría de Fränkel y Jaeger acerca del dios único como el primer antecesor del motor inmóvil aristotélico, pero formula reservas porque no es posible saber hasta qué punto esta concepción de la relación dios-mundo estaba

---

<sup>37</sup> Cf. el comentario de Cordo a Met.V 26, 1023 b 26 ss. (Cordo 1989, 184 ss.).

ya en la obra de Anaximandro <sup>38</sup>.

Creo que la diferencia entre la íntegra *physis* y "lo uno" que propuse en el punto B. 4. puede contribuir para aclarar la cuestión : El mundo es uno porque el cielo unifica y abarca sus partes en una integridad (ὅλον), en tanto que el dios único sería uno por la ausencia esencial de pluralidad. En ese sentido no es lo mismo hablar de la íntegra *physis* o de "el todo" y hablar del dios único, que también es ὅλον según B 24, porque no usa de órganos limitados como los humanos para las operaciones de la percepción y la inteligencia, como tampoco requiere pies o alas para trasladarse ni manos para actuar, ya que lo hace por la voluntad de su inteligencia, según B 25. No es ὅλον por integración de partes rodeadas de una periferia, sino porque parece estar concebido como un todo íntegro, no parcelable como un cuerpo. Tampoco es posible pensar que tenga cuerpo y alma como partes, ni parece concebible como solamente espíritu, de acuerdo con lo expuesto.

En ese sentido creo que se puede recuperar la mirada al cielo de Jenófanes también como la experiencia de un cierto límite : un conocimiento intuitivo de la unidad divina en los límites de la capacidad analítica de un vocabulario que, para Aristóteles, no contaba con distinciones claras entre lo físico y lo metafísico. Quizás en ese sentido οὐθὲν διεσαφήνισεν "no explicó nada" en Met. 986 b 23, pueda interpretarse también como una indicación de que Jenófanes, permaneciendo en las categorías cognoscitivas previas a las distinciones que intentaron Meliso y Parménides, no pudo sino optar por una formulación intuitiva de la unidad divina, cuya fervorosa descripción contrasta con las explicaciones más racionales de los filósofos posteriores.

He señalado en la frase otro contraste ya resuelto previamente, entre pluralidad y totalidad cósmicas, para postular entonces el contraste final entre la totalidad de cosmos y la unidad divina<sup>39</sup>. Existe también una analogía entre ambas unidades pero una tiene partes y la otra es unidad en sí misma.

---

<sup>38</sup> Tanto por no disponer del libro completo, como ya he señalado en el cap.II, como por la complejidad de la argumentación, no es posible discutir aquí otros aspectos de esta reinterpretación.

<sup>39</sup> Aparte de esta distinción, también interesaría aclarar en el contexto de esta interpretación, la relación del mundo y del dios único con los posibles dioses. Según Cordo, la existencia de dioses no afectaría la concepción griega de unidad y unicidad divinas, que no excluyen pluralidad : τὸ ἓν καὶ τὰ πολλὰ existen juntos y recíprocamente (Cordo 1989, 181 ss.).

Esta investigación debe, sin duda, proseguir, tanto en el examen de los testimonios antiguos como en la consideración crítica de la bibliografía. En las dos áreas sobran temas y problemas que no he tratado en detalle y que apenas quedan indicados con breves referencias.

Pero al cabo de tantas páginas creo prudente, si no dar por concluida una búsqueda para la que aún quedan objetivos y problemas, hacer un balance y planear la posible continuación.

El dios único de Jenófanes parece haber sido considerado por Aristóteles, a pesar de las enormes diferencias, más asimilable a una arcaica intuición del motor inmóvil, que a la unidad lógica de Parménides o la unidad material de Meliso. Jenófanes fue el primero en afirmar la unidad sin reducirla esquemáticamente a lo físico ni a lo lógico, ni negar el mundo, ni el movimiento, ni los dioses, a través de un dios único cuya existencia haría posibles e inteligibles estas relaciones con la totalidad.

Si así fuera, este brevísimo intervalo casi lírico del filósofo rescataría entonces, para nuestro oído fatigado por la labor de hormiga de buscar los restos semisepultados de palabras perdidas, un instante en el que quizás poesía y filosofía se vuelven a unir para concebir algo que llegará a ser un *symbolon* : la imagen del vasto universo y su centro que no se mueve.

## **CAPITULO VI**

### **RESUMEN Y CONCLUSIONES**

Ξενοφάνης δὲ ὁ Κολοφώνιος ἴδιαν τινὰ ὁδὸν πεπορευμένος  
καὶ παρηλλαχίαν πάντας τοὺς προειρημένους [...]  
(A 32, 1-2)

## CAPITULO VI

### RESUMEN Y CONCLUSIONES

"Y Jenófanes el colofonio, recorriendo un cierto camino propio que se aparta de todos los nombrados previamente [...]"

(A 32, 1-2)

#### A. EL CAMINO PROPIO

He partido de la interpretación de Popper acerca de Jenófanes, con el deliberado propósito de iniciar en la discusión contemporánea una búsqueda que pretende recuperar o aclarar, en el lejano territorio de la semántica griega, algunos problemas que presenta la obra de Jenófanes. Este intento me ha obligado a vincular reflexiones antiguas y modernas y a correr el riesgo de cometer errores semejantes a los que he encontrado en el uso que hace Popper de los textos antiguos. Pero el propósito que me ha llevado a plantear el trabajo de esta manera crítica no es meramente polémico.

Para refutar a Popper, el primer fin propuesto, hubiera bastado comprobar que algunas zonas del saber eran consideradas incuestionables o seguras por Jenófanes. En ese sentido, el trabajo podría haber terminado, dialécticamente, en el capítulo III.

Sin embargo, de acuerdo con lo que parece ser la lección común de estos dos filósofos entre los cuales he intentado construir mi propio itinerario, es tan importante corregir errores como intentar llegar lo más lejos posible en el límite entre lo conjetural y lo cierto. Pues aunque en principio sólo era imprescindible demostrar la existencia de un nivel de conocimiento considerado no conjetural, el análisis de los fragmentos me ha llevado a plantear otros aspectos más generales del pensamiento de Jenófanes y a compararlos con reflexiones antiguas y modernas sobre el lenguaje y el saber filosófico.



En ese marco he intentado delimitar los ámbitos del conocimiento que Jenófanes pudo haber considerado y situar especialmente, entre ellos, la noción de lo divino, que configura una zona gnoseológica especial dentro de los fragmentos. En ella se cumple hacia el dios único de Jenófanes un singular itinerario que parte, cruza y arriba a territorios espirituales en los cuales se manifiestan algunos aspectos no cuestionables de lo que para Jenófanes era la realidad.

En el lenguaje de la sociología de la ciencia, estos aspectos podrían proporcionar buenos ejemplos de términos arraigados o *atrincherados* en las convenciones sociales del mundo griego arcaico. Dentro de los límites de la tradición filológica, este tema se refiere a constantes y variaciones semánticas de la lengua griega.

El vocabulario que he examinado, referido al decir, opinar, pensar en relación con la evidencia sensorial, el error, la conjetura verosímil, la evidencia racional y finalmente la verdad, presenta la obra de Jenófanes como un itinerario a través del cual el pensador se propuso una suerte de purificación semántica de la palabra θεός.

Este propósito ya se perfila en los fragmentos éticos y arriba finalmente al límite entre un dios casi abstracto, racionalmente seguro, y la conjetura que quizás se aventura más allá del saber teológico negativo. Y así Jenófanes retorna, de algún modo, a la semántica incuestionada del pensamiento simbólico intuitivo, que piensa y configura totalidades, como pudo hacerlo quizás el momento generativo de algunos mitos o como repetidamente lo hicieron los poetas griegos.

Lo divino sufre un proceso de purificación semántica que parece haberse iniciado en la crítica a las convenciones sociales tradicionales que no corresponden a la debida piedad frente a los dioses. Pero Jenófanes se encamina a indagar en lo que corresponda a la esencia de lo divino y no llega a plantearse la posibilidad de que θεός sea también una creación de la semántica. De este modo cuando critica a quienes hablan erróneamente sobre los dioses, cree aclarar una zona de la realidad. En ese sentido el proceso generativo del saber teológico resulta inverso con respecto al proceso de su legitimación lógica, de acuerdo con el planteo de Popper : en la culminación del conocimiento del dios, Jenófanes habría llegado a formular sus atributos esenciales, que, si consideraba incuestionable y

evidentemente real la existencia divina, son el origen lógico de ese conocimiento<sup>1</sup>.

Aclarar el fundamento de la realidad a partir de los nombres divinos había sido también el propósito inicial de Hesíodo, y hacerlo desde un nombre absoluto de lo real será en algún sentido el de Parménides, sólo que ellos parten de un acto de comunicación con la deidad, de una inspiración descendente o de una iluminación ascendente.

Jenófanes parece haber negado rotundamente posibilidades revelatorias en B 18, de acuerdo con la herencia naturalista de los milesios, pero si bien separa claramente como ellos la investigación *περὶ πάντων* de la búsqueda *ἄμφι θεῶν*, no relega este último nivel de la totalidad, ni es ajeno a los problemas específicos del hombre, a partir de los cuales parece más bien haber iniciado su itinerario. Con sus fragmentos aparece, después de la prosa y la lírica jónicas, la expresión del pensamiento filosófico en la poesía griega, por primera vez de un modo categórico, iniciando una línea que continuará con Parménides y Empédocles. Junto con este medio de expresión reaparecen también para la filosofía naciente el tema del hombre y, en el aspecto más importante de sus ideas, el tema de los dioses, ambos presentes sin duda en los filósofos milesios que le preceden, pero insumidos en una indagación de la *physis* que los incluye como niveles del problema cosmológico. En Jenófanes en cambio, la reflexión acerca de la divinidad es, de acuerdo con lo expuesto, la culminación de su pensamiento o por lo menos su aspecto más complejo y polémico.

Sin embargo estas tres líneas del pensamiento de Jenófanes, las reflexiones éticas, las cosmológicas y las teológicas, parecen haberse desplegado en etapas sucesivas y las relaciones entre ellas plantean problemas de difícil solución. Justamente B 34 parece un intento de armonizar los diversos temas de obras compuestas en diferentes períodos y proporciona el núcleo de lo que permite hablar de una reflexión acerca del conocimiento como una cuarta línea temática en los fragmentos. B 34 podría ser un testimonio de un intento de recapitulación y armonización en una etapa final de la obra de Jenófanes<sup>2</sup>. Pero lo que se ha

---

<sup>1</sup> Cf. cap III, B. 3. b. "La falsedad conjetural en el falibilismo.

<sup>2</sup> Según Gigon, este intento habría sido estimulado por la influencia del pitagorismo (Gigon 1944, 181).

conservado de esta obra es una serie de fragmentos que no parecen haber sido compuestos bajo la idea rectora de un saber que abarque todos los temas desde una concepción deliberadamente unificadora de la realidad. Los variados intereses muestran una búsqueda proclive a dejarse orientar por estímulos muy diversos, entre los cuales es necesario recordar un cierto rechazo hacia el pitagorismo en B 7, congruente con la tendencia antimística de B 18. Jenófanes parece haber negado las posibilidades de comunicación directa entre su dios y el hombre y parece haber tendido a acentuar la distancia entre estos niveles. En ese sentido resulta comprensible que Popper encuentre en él un antecesor que habría solucionado, *avant la lettre*, el conflicto entre racionalismo y empirismo acerca de las fuentes del conocimiento.

Sin embargo la aparente coincidencia con Popper no basta para entender otros temas y planteos de Jenófanes, los cuales no pueden ser relegados por una consideración científica de su pensamiento. En este sentido cobra importancia la cuestión acerca de la sucesión cronológica de los fragmentos, que plantea si habrá sido el escepticismo de B 34 o el teísmo de la teología afirmativa el momento definitivo de su pensamiento.

Mi interpretación intenta contestar esta pregunta tratando de mostrar que, cualquiera sea el orden de composición, las reflexiones sobre las limitaciones del conocimiento humano son congruentes con la presencia de un saber seguro acerca del dios único, el cual fue considerado por el mismo Jenófanes la culminación de sus búsquedas intelectuales. Esta conclusión pretende derivar de la índole de la argumentación que presentan los textos, a partir de la semántica griega, y no de categorías críticas aplicadas anacrónicamente a los versos de alguien que quizás no hubiera podido contestar a la pregunta acerca de poesía y filosofía ni mucho menos hubiera distinguido entre pensamiento filosófico y ciencia. La base empírica y la evidencia racional no se distinguían para Jenófanes del mismo modo que para Aristóteles, así como el pensamiento deductivo operaba dentro de límites que definían una realidad cuyos espacios semánticos eran distintos de los espacios delimitados por la ciencia griega posterior. Volveré en las conclusiones sobre esta situación límite que parece caracterizar a Jenófanes.

La perspectiva de una ruta propia en el arduo dominio del pensamiento parece reflejarse a través de algunas palabras del mismo Jenófanes.

Aquel hexámetro aislado : Νῦν αὐτ' ἄλλον ἔπειμι λόγον, δείξω δὲ κέλευθον, que ha sido conservado como el comienzo de B 7, podría interpretarse, prolongando el sentido contextual que he procurado esclarecer en el capítulo precedente, como la imagen de un camino diferente de todo lo anterior, una senda intelectual que intenta plantear, además del otro tema circunstancial, quizás también *otro modo* de razonar (ἄλλον λόγον), y comunica por medio de una vigorosa reafirmación personal la temprana intuición de lo que será el propio itinerario espiritual : relegar la posibilidad de la unión con lo divino a través de la inspiración y encaminarse por un sendero que traza un *logos* distinto de las vías que recorrieron los poetas del epos y se esfuerza en construir su propia semántica en el acto mismo de pensar.

## **B. RECAPITULACION**

Intentaré ahora una sinopsis de mi camino a través de los problemas que he tratado de resolver en la interpretación de Jenófanes. En las páginas que restan procuraré extraer la línea argumental del trabajo, evitando digresiones y referencias eruditas, para recapitular los resultados con mayor nitidez.

En los párrafos de esta recapitulación mantendré la numeración y la serie alfabética de los capítulos que se resumen, para facilitar las búsquedas y referencias.

### **I. JENOFANES SEGUN POPPER**

Resumiré a continuación muy sumariamente los puntos fundamentales de las sucesivas interpretaciones acerca de Jenófanes que Popper ha esbozado en diferentes obras :

A. En "Naturgesetze und theoretische Systeme"(Popper 1949) Popper afirma que los jónicos habrían iniciado el uso metódico de la discusión crítica, pero Jenófanes mostraría ya una conciencia y un dominio plenos de esta actitud característica del momento del paso de la pre-ciencia a la ciencia, cuando, en B 15, Jenófanes dice que si los animales tuviesen manos "conformarían los cuerpos de los dioses a imagen y semejanza de los suyos propios" (Popper 1974, 314).

De acuerdo con este planteo, la crítica de Jenófanes al antropomorfismo por *reductio ad absurdum*, tendría ya el valor de una refutación científica.

## B. Conjeturas y refutaciones

1. La tesis fundamental de *Conjectures and refutations* se enuncia en el "Prólogo" : el crecimiento del conocimiento se realiza por medio de conjeturas y refutaciones, (Popper 1963, vii ss.), método que el desarrollo del libro mostrará reiteradamente que Jenófanes fue el primero en practicar y enunciar.

Con facilidad pueden formularse reservas ante este planteo de Popper, porque los textos conservados son escasos y fragmentarios y han dado lugar a muy variadas interpretaciones, especialmente por estar escritos en verso y plantear temas comunes con los líricos contemporáneos. En consecuencia, Jenófanes no es reconocido por todos los críticos como un "filósofo formal". En ese sentido, Popper destaca más que nadie la originalidad de la filosofía crítica de Jenófanes, ubicándolo en un contexto histórico que llega hasta su propio pensamiento y obliga a replantear cuestiones fundamentales de un modo particularmente polémico, como por ejemplo, la necesidad de aceptar o rechazar el escepticismo que Popper atribuye a Jenófanes, como la culminación de su pensamiento.

2. Popper recapitula, como "Introducción" a *Conjectures and refutations*, la historia de las fuentes del conocimiento, a la cual añade la noción de "fuentes de la ignorancia" (Popper 1963, 3-30).

El conocimiento asegurado por una fuente divina está ligado a la inspiración en Homero y en Hesíodo e incluso en Heráclito y en Parménides. Platón separa la inspiración poética del conocimiento filosófico, pero garantiza a cada hombre la posesión de fuentes divinas de conocimiento a través de la *anamnesis*.

La mayeútica socrática, la inducción aristotélica y la inducción de Bacon (*interpretatio naturae*), así como la duda metódica en Descartes, están concebidas como métodos para desprenderse de errores o prejuicios y poder reconocer, también a partir de su fuente, la verdad manifiesta. De modo análogo, afirma Popper, incluso las diferencias entre los empiristas, que consideran la observación como la fuente última del conocimiento y los racionalistas clásicos, que insisten en que la fuente del conocimiento es la intuición de ideas claras y distintas, son menos que las semejanzas: en último término, Dios, la naturaleza, los sentidos o el intelecto son considerados, en los casos citados, fuentes autorizadas del conocimiento.

El optimismo epistemológico de la creencia en que el hombre puede conocer y por lo tanto puede ser libre, está ligado al liberalismo y al racionalismo en general (que abarca, en este nivel, el cartesianismo y el empirismo). Se basa en la doctrina de que la verdad es evidente, sustentada por Descartes en la *veracitas Dei* y por Bacon en la *veracitas naturae*. Incluso los positivistas y los fenomenologistas comparten la idea de la veracidad de la naturaleza, de la que nos separan nuestros prejuicios.

Pero si la verdad es evidente, se hace necesario explicar la ignorancia como obra de algún poder que conspira contra las mentes inocentes, y reinterpretar entonces, enseñar o incluso imponer la verdad. De este modo la misma idea optimista de la evidencia de la verdad, una doctrina falsa que ha generado algunas de las más importantes revoluciones liberales, ha dado origen también a la teoría conspirativa de la ignorancia, que es la base de casi todos los fanatismos, religiosos y políticos. Se produce así una epistemología pesimista, (o el lado pesimista de la misma epistemología), que conduce al autoritarismo, como lo ejemplifican la alegoría de la caverna y *Las Leyes* de Platón. Esta dualidad en Platón se inspira en la revelación recibida por Parménides y en su consecuente convicción de que las opiniones de la mayoría de los hombres que no han sido objeto de esa revelación, son engañosas. Esta convicción provendría de la doctrina de Jenófanes, que afirma que todo conocimiento humano es conjetura y que sus propias teorías son, a lo sumo, meramente similares a la verdad (Popper 1963, 11). Pero en Jenófanes, esta conjetura [δόκος en B 34, 4] podría también ser "verosímil" en sentido de la máxima aproximación posible a la verdad (Popper 1963, 237). Popper no establece

explícitamente la diferencia de este saber conjetural con δόξα en Parménides y Platón, siempre inferior al saber revelado o al saber que proviene de la razón, que son conocimiento seguro. Parménides, Platón y Aristóteles comparten esta confianza en la razón y caen así en el error que Popper llama "esencialista". La analogía entre el significado de los términos y la verdad de las proposiciones explica este error lógico del "esencialismo", que consiste en creer que la verdad de una proposición depende de las definiciones de los conceptos que se usan en ella. Pero el intento de establecer la verdad por el significado (o viceversa), lleva a un retorno infinito, que sólo cortaría la existencia de proposiciones primitivas, verdades no cuestionables.

Por otra parte, la no fiabilidad de los sentidos como fuente de conocimiento seguro era ya conocida en la antigüedad, destaca Popper, pero en este punto no cita a Jenófanes, quien señala el carácter relativo de las sensaciones en B 38. Popper tampoco alude a la negación de la revelación divina que Jenófanes sugiere en B 18. Buscar la fuente del conocimiento en la observación, como pretenden los empiristas, también lleva a un retorno infinito, que sólo podría evitar alguna de las doctrinas que afirman la evidencia de la verdad.

Por lo tanto, existe toda clase de fuentes de conocimiento, pero ninguna tiene autoridad absoluta. Todos estos filósofos recurren a nuevas autoridades y fallan en el problema central del conocimiento : ¿ cómo admitir la falibilidad del intelecto sin que ésto obligue a admitir el relativismo, es decir, la afirmación de que todo es arbitrario ? Popper concluye en que no se debe preguntar por fuentes puras o autorizadas de conocimiento, que no existen, sino por la forma de intentar detectar el error. Esto lo habrían formulado primero Jenófanes y después Demócrito y Sócrates, quienes afirman que somos falibles, pero que la verdad objetiva existe y debemos buscar nuestros errores, debemos criticar todas las teorías, por respeto a la verdad. Todo nuestro conocimiento es entonces conjetura, y el error se detecta criticando las teorías.

En el límite del conocimiento posible, Popper propone la imagen de la contemplación del cielo como símbolo de nuestra infinita ignorancia. Es posible admitir la idea consecuente de la verdad mas allá de la autoridad humana, según Popper. Pero unida al reconocimiento de que no existe ninguna fuente autorizada

de conocimiento, esta "verdad objetiva" no parece tener, en Popper, más entidad que la de un principio regulativo de la ignorancia (Popper 1963, 28-30).

Es interesante recordar que, también para Jenófanes, la contemplación del cielo parece haber sido motivo de una síntesis, bastante diferente, de su pensamiento. Según Aristóteles en *Met.* A 986 b 10-27, para Jenófanes la integridad cósmica requeriría o induciría la idea de la unidad divina. El dios único poseería, por otra parte, onisciencia y omnipotencia de acuerdo con B 23-26. Pero si la teología constructiva de estos fragmentos fue considerada conjetural por el mismo Jenófanes, podría mantenerse el rasgo sustancial del paralelismo entre sus ideas y las de Popper, a pesar de las importantes diferencias señaladas.

3. En "Back to the Presocratics", Popper deja claro que, según su interpretación, el saber teológico de Jenófanes tendría un origen especulativo racional, con plena conciencia autocrítica de su carácter conjetural.

Jenófanes, iniciador de "la verdadera teoría del conocimiento", habría sido el primero en mostrar explícitamente que el conocimiento avanza (de acuerdo con B 18), por refutaciones (como la crítica al antropomorfismo en B 15 - 16) y conjeturas (como se afirma en B 34 - 35) (Popper 1963, 145-153).

La ruptura con la imagen del mundo homérico operada por Jenófanes sería equiparable a la caída de la imagen del mundo medieval operada por Galileo y a la ruptura con la física newtoniana provocada por Einstein, porque las tres renovaciones teóricas compartirían la conciencia de que la nueva visión del mundo propuesta es sólo conjetural. Jenófanes habría sido entonces el fundador del "escepticismo", entendido como la corriente de pensamiento que continúa a través de Sócrates, Montaigne, Erasmo, Voltaire, Lessing y el mismo Popper, en tanto que todos ellos subrayan la ignorancia humana y el carácter conjetural de todo saber (Popper 1983, 144-150).

4. Jenófanes habría sido un predecesor de la teoría de la verdad objetiva de Tarski, que Popper amplía, al considerarla aplicable a las ciencias empíricas y a los lenguajes naturales. A diferencia de las teorías subjetivistas, la teoría de la verdad como correspondencia con los hechos reconoce que la afirmación de la verdad es independiente de que alguien la acepte. Incluso quien acierta a enunciar una teoría verdadera no puede saber que ésta es verdadera, porque todo saber es



conjetura. Por lo tanto la verdad existe como principio regulativo : no tenemos criterio de verdad, sino criterio de aproximación a la verdad a través de la crítica de los errores. Las conclusiones de las dos frases precedentes habrían sido formuladas por primera vez por Jenófanes y recuperadas con plena justificación lógica por la teoría de Tarski, según afirma Popper en "Truth, Rationality, and the growth of scientific knowledge" (Popper 1963, 223-228).

A continuación, Popper postula una relación inversa entre verdad y contenido : verosimilitud vs. probabilidad. No podemos saber si una teoría es verdadera, pero sí podemos saber si es más o menos verosímil que otra, es decir, si posee más contenido explicativo, y por lo tanto menos probabilidad lógica. Probabilidad y verosimilitud se habrían confundido desde los comienzos de la filosofía, excepto en Jenófanes, quien advierte que incluso quien acertara a decir la verdad final no podría saber si está diciendo la verdad final, es decir, que la más perfecta verosimilitud jamás implica certeza cognoscitiva. La distinción rigurosa de verosimilitud [positiva] opuesta a probabilidad lógica sería entonces un retorno a Jenófanes (Popper 1963, 228-231).

C. En "Tolerancia y responsabilidad intelectual" se le atribuyen a Jenófanes prácticamente todos los puntos sustanciales de la teoría falibilista (Popper 1984, 144 ss.), sin mayor preocupación por aclarar que la "verdadera teoría del conocimiento", tal como Popper la propone, no está expuesta claramente en los fragmentos, sino que surge de una determinada lectura e interpretación de postulados y conclusiones implícitas. De todos los logros que Popper atribuye a Jenófanes, la teoría de que todo conocimiento es conjetural es el punto decisivo para valorar la fidelidad de su interpretación. Al respecto, es necesario destacar que el reconocimiento del carácter conjetural de las doctrinas teológicas, que Popper considera el mayor triunfo de la honradez intelectual de Jenófanes, depende absolutamente de la subordinación de todo saber a B 34, 4 : δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται. Si este punto no pudiera mantenerse, todos los otros paralelismos e interpretaciones que hace Popper carecerían de su principal sustento.

## II. LA TEORIA DEL CONOCIMIENTO DE JENOFANES EN EL MARCO DE LA TRADICION FILOLOGICA

### A. El contexto de la obra de Jenófanes

La secuencia de los fragmentos de Jenófanes muestra, en cada área temática, una tendencia a construir un saber afirmativo, después de haber formulado agudas críticas a las concepciones admitidas en su época. A pesar del carácter conjetural de los ordenamientos que presentan las diversas ediciones, es posible comprobar esta tendencia prácticamente en toda la obra conservada : en el grupo de textos que critican principalmente el mito y las costumbres de su época con fines éticos (B 1-6, B 8, B 22), en la crítica religiosa (B 7, B 10-12, B 14-17) seguida de una teología constructiva (B 23-26), y en las teorías físicas que polemizan, presumiblemente, con los milesios (B 19, B 27-33, B 37). Esta actitud crítica caracterizaría el paso del saber tradicional a la ciencia de un modo ejemplar en Jenófanes, según Popper, por el reconocimiento expreso del carácter conjetural de todo saber en B 18, B 34-36 y B 38. Prácticamente todas las ediciones modernas colocan estos últimos textos al final de la serie de fragmentos y sugieren así una culminación escéptica para el pensamiento de Jenófanes, como si las consideraciones gnoseológicas hubieran llevado a Jenófanes hasta el punto de partida de la filosofía moderna. Pero el estilo seguro y solemne de la teología constructiva no concuerda fácilmente con esta interpretación que considera a Jenófanes un sorprendente antecesor de Descartes, de Kant y del falibilismo epistemológico de Popper. Como en el caso de Empédocles, el ordenamiento de los fragmentos de Jenófanes depende de la interpretación de su desarrollo intelectual. En estos intentos de reconstrucción de la secuencia de los textos, se tiende a equiparar la presuntamente última etapa cronológica con lo que sería la culminación de un itinerario intelectual. Esta etapa final podría indicar, en Jenófanes, una tendencia evolutiva hacia la ciencia y el escepticismo o bien una recurrencia a los orígenes míticos, según se coloquen al final de la serie los fragmentos telógicos o los gnoseológicos. Ambas presunciones parten de una concepción a veces equívocamente progresista de los presocráticos en general, respecto de la cual mi interpretación intenta un camino independiente.

## B. Las diferentes interpretaciones

1. Es posible ordenar las innumerables interpretaciones sobre las reflexiones gnoseológicas de Jenófanes a partir, en primer lugar, de la versión más radicalmente escéptica de Sexto Empírico (Adv. math. VII 48 ss.), que se prolonga a través de la filología más científica (Willamowitz 1926; DK I, 137) y alcanza el máximo intento de modernización en la versión de Popper, de la cual he partido con el propósito de aprovechar críticamente sus aportes y refutarla.

En otra línea se ha desarrollado la interpretación que he llamado *antiescética*, iniciada modernamente por Hermann Fränkel, cuyo aporte definitivamente aceptado es la lección ἴδεν para B 34 1, que destacaría la confianza de Jenófanes en los datos empíricos y la atribución de "aceptabilidad" (δόκος) a las doctrinas referidas a la totalidad del cosmos y a la trascendencia divina (cf. Fränkel 1925, 1930, 1962, 1968).

André Rivier destaca que ἴδειν abarca toda la experiencia sensible como fuente de conocimiento y que, según B 34, nadie, excepto la divinidad, posee un saber exacto acerca de las cosas invisibles : los dioses y la totalidad son objeto de un conocimiento especulativo, δόκος, que puede llegar a ser verdadero, pero no es comprobable, como el saber empírico (Rivier 1956).

Luciano Cordo , que continúa en esta línea de interpretación, acentúa la valoración de δόκος como conocimiento objetivo y reduce al mínimo la participación criteriológica de sujeto cognoscente, ya que su propuesta de traducción : "*Anscheinendheit*", parece denominar una propiedad de las cosas que abarcaría lo divino y manifestaría la unidad y la pluralidad del mundo en la medida que el hombre la puede conocer.

En este caso δόκος no sería sólo la especulación sobre lo inalcanzable para los sentidos, sino que tendría que cubrir todo el conocimiento humano con respecto a lo que Cordo describe como la unitotalidad de la compleja manifestación ("Ein-Ganz-heit (unitotalité) der vielfaltigen Offenbarung" Cordo 1989, 191).

2. Otras interpretaciones cuestionan especialmente la pretendida confiabilidad de los datos sensibles.

W. K. C. Guthrie observa que, de acuerdo con B 34, el hombre no parece poseer ningún conocimiento seguro, ni siquiera de lo sensible. La posición de

Jenófanes podría ser descripta como moderadamente escéptica con respecto al conocimiento humano, considerado en oposición con la omnisciencia divina, que se debe a la falta de limitaciones antropomórficas (Guthrie 1962, 395-401).

Jaap Mansfeld destaca que Jenófanes ha introducido en la filosofía el tema tradicional de la distancia entre el conocimiento divino y el conocimiento humano, reforzando esta oposición, que no ofrece para el hombre la posibilidad de ningún saber seguro. Sin embargo Jenófanes habría tenido una experiencia cognoscitiva particular acerca de su nuevo dios "das Erlebnis des Dichterphilosophen" (Mansfeld 1964, 11).

Ernst Heitsch opina que el relativismo escéptico de Jenófanes se extiende sobre los objetos sensoriales y también sobre el dios único, acerca del cual sus afirmaciones son todas de carácter negativo. No existe un saber seguro, sino una opinión, que puede ser correcta pero es siempre insegura, incluyendo las propias doctrinas teológicas y físicas (cf. Heitsch 1963, 1966, 1983, 1986).

James Lesher recapitula, en su edición anotada de Jenófanes, las principales líneas de interpretación, con respecto a las cuales resumo sumariamente las objeciones más significativas que plantea Lesher y transcribo los autores que cita para cada posición (Lesher 1992, 161-169). Jenófanes ha sido considerado como:

1) escéptico (según Soción, Cicerón, Ps. Plutarco, Hipólito y Sexto Empírico). Los escépticos han adoptado generalmente la indiferencia y la suspensión del juicio, en tanto que Jenófanes no fue en absoluto indiferente con respecto a la naturaleza divina y a los problemas éticos.

2) empirista (según Hermann Fränkel, W. K. C. Guthrie, André Rivier, Bruno Snell, Mario Untersteiner, Kurt von Fritz). El principal inconveniente para esta interpretación es que no todos los datos sensibles se presentan como conocimiento seguro.

3) racionalista (según Aristocles, Aecio, Olof Gigon, Karl Deichgräber, A. Finkelberg). Jenófanes consideraría conjeturales las teorías cosmológicas, en tanto su teología sería una verdad cierta por su confianza en la razón apodíctica. B 34 se referiría a las teorías físicas y a la religión tradicional, para lo cual θεῶν en el v. 2 debe ser entendido como "los dioses tradicionales". Esto es extremadamente dificultoso, porque Jenófanes habla de dioses en plural en varios casos, con un

sentido especialmente piadoso en B 1. Por otro lado, su teología no es claramente deductiva ni apodíctica.

4) falibilista (según Eduard Zeller, O. Steinmetz, W. K. C. Guthrie, KRS, Hermann Diels, E. R. Dodds, Werner Jaeger, Popper). Los resultados del conocimiento nunca darían la seguridad de la verdad definitiva, que está reservada a la divinidad. Pero en los textos no hay ninguna sugestión cierta de perpetua posibilidad de error o falibilidad.

5) filósofo criticista (según Mario Untersteiner, Ernst Heitsch, Adolf Lumpe). Es muy difícil de atribuir a los fragmentos una distinción de tipo kantiano, entre las cosas que aparecen (B 36) y la correspondencia con la realidad misma (B 35).

6) Como "*Natural Epistemologist*", según la interpretación del propio Lesher: las naturales limitaciones de la experiencia humana sólo permiten conocer partes del mundo y los mortales no pueden saber, sino sólo conjeturar cuándo dicen la verdad, por medio de inferencias inconfirmables. Acerca de lo que escapa a la experiencia directa sólo podemos conjeturar.

#### C. Recapitulación y conclusiones sobre los aportes de la crítica

Parece muy difícil formular conclusiones definitivas a partir del conjunto de las interpretaciones expuestas. El hecho de que algunos nombres aparezcan en más de una de las posiciones gnoseológicas atribuidas a Jenófanes parece una consecuencia del carácter inadecuado o anacrónico de los criterios sistemáticos usados, más que una incoherencia de Lesher o de los críticos citados, que casi nunca han rotulado sus interpretaciones. Parece que es imposible reducir la posición de Jenófanes a un criterio gnoseológico moderno sin dejar alguna zona poco clara en los textos originales. Esta variedad de interpretaciones, que Lesher trata quizás con demasiado afán clasificatorio, muestra que la discusión sigue abierta. Participar de ella implica, por otra parte, tomar partido en algunas de las cuestiones decisivas para la interpretación de Jenófanes : panteísmo-teísmo; monismo - dualismo; finito - infinito; significado de la física, etc..

Existen sin embargo algunos aportes definitivos, en el sentido que plantean opciones decisivas, especialmente para entender B 34-36 :

Parece indudable que el conocimiento exacto (τὸ σαφὲς) acerca de los dioses (ἀμφὶ θεῶν) en B 34, 2 es inalcanzable para el hombre.

Περὶ πάντων se refiere a un segundo tema sobre el cual también la exactitud es inalcanzable. Ya si se refiere sólo a la obra de Jenófanes o aun si se refiere a la totalidad como tal, al universo, equiparable a los dioses como objeto inabarcable por los sentidos, esto no implica necesariamente que los sentidos proporcionen siempre un conocimiento exacto .

Si οὐκ οἶδε (B 34, 4) significa "no conoce por experiencia", tiene como objeto estas realidades trascendentes a los sentidos y entonces τετελεσμένον puede referirse a los temas que no pueden ser conocidos con exactitud (τὸ σαφές), respecto de los cuales δόκος ofrece un acceso especulativo adecuado a su naturaleza. No hay escepticismo entonces, sino reconocimiento de los límites humanos. Si, en cambio, el objeto de οἶδε es todo el verso 3 de B 34, el sentido básicamente visual del verbo no es suficiente para atenuar el escepticismo de la negación : "no sabe que casualmente ha alcanzado a decir lo real". Δόκος cubriría entonces todos los ámbitos del conocimiento humano, incluso el conocimiento de la verdad de las propias afirmaciones.

Sin embargo las críticas a los dioses y a la ética tradicionales permiten pensar que Jenófanes creía poder señalar con nitidez por lo menos las opiniones falsas, incluso con un estilo irónico y enfático que sugiere certeza y seguridad. Además Jenófanes presenta como posible el atestiguar fielmente sobre su propia vida en B 8, 4<sup>3</sup>. Pero el problema principal para aceptar el escepticismo de Jenófanes se plantea por la necesidad de relacionar las solemnes formulaciones positivas acerca de la divinidad (B 23-26) con las afirmaciones de B 34 sobre el carácter conjetural de, aparentemente, todo conocimiento. La divergencia de opiniones expuesta muestra claramente que esta cuestión no puede resolverse inequívocamente sólo por el análisis de los fragmentos gnoseológicos.

---

<sup>3</sup> Cf. cap. III, C.; cap. IV, A.1. y B.1.

### III. ORIGEN Y CERTEZA DEL SABER ACERCA DE LO DIVINO

#### A. La fuente y el grado de certeza del saber acerca de lo divino

Un punto decisivo para decidir la concordancia de la interpretación falibilista de Popper con los textos originales de Jenófanes es comprobar si las doctrinas acerca del dios único eran realmente consideradas conjeturas por Jenófanes, como tiene que suponerlo Popper para poder encontrar un sorprendente antecesor entre los presocráticos, o si este saber teológico tiene para Jenófanes algún otro tipo de certeza.

Varias formas de comunicación entre dioses y hombres generalmente aceptadas en la época arcaica fueron rechazadas por Jenófanes como fuentes de conocimiento acerca de lo divino : negó la revelación (B 18), dió una explicación natural para el arco iris (B 32) y para el fuego de San Telmo (A 39) y rechazó la adivinación (A 52). La crítica de los dioses tradicionales (B 11-12, B 15-16) y las probables críticas a Pitágoras (B 7) y a Epiménides (A 1) muestran que Jenófanes rechazó también ciertas posibilidades de que los hombres puedan, por sus propios medios, ascender hasta el conocimiento de lo divino. ¿ Qué grado de certeza y qué origen tenía entonces para Jenófanes su propio saber acerca del dios único ?

En las implicancias semánticas de los fragmentos teológicos se encuentra un indicio orientador para percibir hasta dónde puede haber llegado el escepticismo de Jenófanes en el tema de la existencia y atributos de su único dios.

En B 26, 2 : οὐδὲ μετέρχεσθαί μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλη ("Ni que él cambie de lugar es apropiado, de un lado a otro"), la frase οὐδὲ ... ἐπιπρέπει "non decet", "no es apropiado, conveniente, acorde con su naturaleza" ("its' not fitting" traduce Popper), utiliza una forma de argumentar que revela el criterio en el que se basa toda la crítica de Jenófanes al antropomorfismo (cf. Jaeger 1953, 63). Pero si las fragilidades humanas son incompatibles con la naturaleza esencial de lo divino, se haría posible aislar un saber considerado seguro por Jenófanes.

#### B. La argumentación

1. ¿Cómo construye Jenófanes la secuencia de proposiciones que le permite saber qué atributos son congruentes con la naturaleza divina? ¿ Es posible hablar

de una argumentación en su teología o en sus otras teorías ? La observación empírica, la secuencia lógica y las figuras simbólicas o comparaciones son tres recursos distintos, que pueden ser reconocidos en la construcción de las teorías de Jenófanes en general.

2. Entre las secuencias deductivas, la frase οὐδὲ ... επιπέπει (B 26, 2) usada para predicar la inmovilidad del dios único, revela que, para Jenófanes, estaba establecido con seguridad la evidencia de la existencia divina. Este es un punto de partida incuestionado, que Jenófanes no establece explícitamente ni tampoco parece necesitar ninguna aclaración en el mundo griego arcaico. Esta intuición sobre la naturaleza divina es el origen de su construcción teológica, como dato de la realidad y como premisa lógica. Reclama en consecuencia una precisión sobre otro rasgo que le parecía implícito en la idea misma de dios : la perfección.

3. El paso siguiente en la construcción del saber teológico será establecer la certeza de lo que el dios no es : la falsedad del antropomorfismo, que tampoco resulta conjetural. Reducir al absurdo los rasgos antropomórficos por medio de los irónicos ataques contra los dioses míticos y construir después otra imagen divina antagónica indican que Jenófanes contaba, por lo menos, con la seguridad de que los dioses no podían ser así como los mostraba la religión tradicional (cf. KR 257).

Este último punto plantearía una diferencia importante con Popper, quien considera que no puede probarse definitivamente que una teoría es falsa, porque los enunciados referidos a comprobaciones experimentales podrían ser reformulados o revalorizados por una nueva instancia científica. De esta manera, aun las teorías cuya falsedad parece comprobada, son de falsedad conjetural para Popper (cf. *The Logic of Scientific Discovery*, Popper 1958, 1ra. ed. 1934).

Jenófanes usó un procedimiento semejante a la falsación, al confrontar el saber teológico tradicional -que sería una teoría falsable- con sus consecuencias lógicas. Pero este procedimiento destaca, con mayor nitidez, el carácter incuestionable o evidente que atribuía a la existencia y la perfección divinas. Estas premisas, además, son postulados que Popper consideraría "esencialistas"<sup>4</sup>, es decir, primitivos semánticos incuestionables, que no podrían ser equiparados a los

---

<sup>4</sup> (Cf. Popper 1963, 18-21 y cap. I, B.2.g.).



enunciados básicos de las teorías científicas, siempre de carácter empírico.

4. La atribución de lo que el dios debe ser deriva de la seguridad racional sobre lo que los dioses no son, la cual abre el espacio para deducir características positivas de lo divino.

a. ¿Sería el saber teológico constructivo considerado conjetura por el mismo Jenófanes? La opinión más generalizada de la crítica acepta el carácter seguro de lo que los dioses no son, es decir la certeza en la crítica negativa, pero acepta también que Jenófanes reconocería a sus afirmaciones teológicas positivas un carácter conjetural (cf. KR 257).

En una situación semejante, Parménides resolvió el problema gnoseológico desvalorizando lo sensible, relacionado con δόξα, una opinión que siempre será inferior al ejercicio riguroso de la razón, vinculado por una revelación con la fuente divina del conocimiento.

Con respecto a Jenófanes, en cambio, no hay indicación alguna de que pretendiera algo semejante a una revelación (KR 256) que pudiera ser fuente del saber teológico afirmativo, pero la predicación de los atributos divinos parece ofrecer una secuencia lógica a partir del postulado de la existencia y perfección divinas.

Para armonizar la formulación definitiva de la teología constructiva, de apariencia más dogmática, con el escepticismo de B 34, se ha sugerido que este último podría corresponder a una etapa anterior (Cf. Untersteiner 1956, 73).

Según Gigon, en una última etapa influida por el pitagorismo, Jenófanes compuso B 34 como proemio y B 35 como epílogo del poema sobre la naturaleza, para dar testimonio de que todas estas teorías anteriores las consideraba ahora conjeturales. En contraste, las propias doctrinas acerca del dios único y la verdad que sólo él conoce, serían en esta etapa final "conocimiento dotado de certeza"<sup>5</sup> para Jenófanes, punto fundamental para apoyar mi hipótesis. La relación saber-conjetura-certeza podría repartirse entoces de una manera distinta a las esbozadas por los partidarios del escepticismo de Jenófanes, ya que la conjetura de B 34 se podría referir sólo a las cuestiones naturales.

---

<sup>5</sup> Cf. Gigon 1968, 180-181.

b. ¿Sería el saber acerca de la naturaleza considerado conjetura? Creo que es posible demostrar que Jenófanes no aceptó todos los datos sensibles como evidencias empíricas, sino que cuestionó algunos de ellos.

B 36 implica que existen cosas invisibles, probablemente por naturaleza, pero esto no indica que todo lo perceptible sea seguro, como lo muestra B 38, que plantea la relatividad de las sensaciones gustativas. Jenófanes sugirió también que el sentido de la vista puede ser engañoso, según lo indican las observaciones sobre los eclipses (A 41) y sobre el fuego de San Telmo (A 39), así como las teorías acerca de que el cielo podría ser una ilusión visual (A 33, 3) y los cuerpos celestes y el arco iris, concentraciones de partículas ígneas o nubes en ignición.

Estas teorías surgieron probablemente de la impugnación de la opinión popular que consideraba dioses a los fenómenos celestes, aparentemente en favor de una suerte de empirismo ingenuo que se afirmaría en la observación directa, no siempre muy cuidadosa. Pero estos puntos de vista parecen también una reacción "sencilista" contra el dogmatismo de los jonios, más que una prueba de confianza en la fidelidad de los sentidos.

De modo que, para Jenófanes, los datos sensibles no son fuente segura de conocimiento en todos los casos (de acuerdo con Guthrie 1962, 397-398).

c. Al respecto existen dos hipótesis fundamentales :

En la línea del escepticismo, en la que se incluye Popper, la conjetura abarca la totalidad del saber para Jenófanes.

En la que he llamado "interpretación antiescéptica" (cap. II, B.1.), se tiende a considerar que todo lo empírico es seguro y que lo conjetural se refiere entonces a lo no accesible a los sentidos : la totalidad y el dios único.

De acuerdo con mi lectura, es necesario redistribuir estos ámbitos de conocimiento: Jenófanes considera conjeturales los resultados de sus especulaciones a partir de lo sensible, que son los conocimientos designados por δόκος en B 34. Seguros son, por otro lado, algunos datos sensibles inmediatos (no todos), el saber racional acerca de los dioses antropomórficos (en sentido negativo) y también el saber acerca del dios único que se deduce de estas críticas.

d. Para demostrar esta secuencia deductiva es necesario considerar el orden tradicional de los fragmentos, que ha sido establecido por los editores

modernos sobre la presunción de una organicidad en el pensamiento de Jenófanes: su obra culminaría en B 34, considerado la recapitulación final, desde un punto de vista escéptico. Como éste es además el orden que Popper acepta y utiliza para interpretar a Jenófanes, lo adopto con una mínima modificación para tratar de demostrar que, aun si la secuencia de ideas se cumpliera en el orden dialéctico que sugieren las ediciones, la certeza que denotan B 23-26 no podría coincidir con el falibilismo de Popper. La sucesión de seis versos que forman la teología constructiva, considerados en el orden que propongo (23-24; 26-25), configura dos secuencias, de tres versos cada una, en las cuales se repite una cierta estructura sintético deductiva que muestra el grado de certeza y el origen de este saber acerca de lo divino.

e. La secuencia B 23-24 afirma la unidad, supremacía e integridad del dios único.

En el primer verso : εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος, B 23 afirma la unidad divina, muy por encima de toda otra entidad : "Un dios único entre dioses y hombres el más grande". Si el dios es sólo uno y es mucho más grande que los hombres y los dioses (que éstos imaginan), o bien si es éste "un dios máximo entre los dioses (reales o posibles) y los hombres", de todos modos se trata de un dios supremo, cuya diferencia con los hombres no es sólo gradual.

En el segundo verso : οὔτι δέμοσ θνητοῖσι ὁμοίος οὐδὲ νόημα, B 23 recapitula las críticas al antropomorfismo : "Ni en cuerpo a los mortales semejante ni en pensamiento".

En B 24 se propone un modo de acción divina que desarrolla las consecuencias de los dos versos precedentes : οὐλος ὄρα, οὐλος δὲ νοεῖ, οὐλος δὲ τ' ἀκούει. Si el dios es uno y no es semejante a nada humano, entonces el conocimiento divino no estará separado en órganos distintos : "todo entero ve, todo entero piensa y todo entero oye" (B 24).

Afirmar la integridad divina (οὐλος) en B 24 se presenta como una consecuencia bastante lógica de relacionar la unicidad divina (B 23, 1) con el no-antropomorfismo (B 23, 2). Consecuencia, a su vez, de esa integridad cognoscitiva sería la afirmación de la omnisciencia: ὡς ἄρα θεός μὲν οἶδε τὴν

ἀλήθειαν, si se acepta la fidelidad de este testimonio de Ario Dídimos<sup>6</sup>: "Sin duda dios conoce la verdad" (DK 21 A 24).

f. Por un procedimiento paralelo al que acabo de describir, se predicán del dios único nuevos atributos en B 26-25 : la inmovilidad y omnipotencia.

En el primer verso de B 26 : αἰεὶ δ' ἐν ταύτῳ μίμνει κινούμενος οὐδέν, se propone la inmovilidad divina : "Siempre en el mismo lugar permanece, sin moverse en nada".

En el segundo verso de B 26 : οὐδὲ μετέρχεσθαί μιν επιπρέπει ἄλλοτε ἄλλη, se presenta esa inmovilidad como una consecuencia de la negación de otra característica de los dioses homéricos que no armoniza con la naturaleza divina : "Ni que él cambie de lugar es apropiado, de un lado a otro".

En B 25 : ἀλλ' ὀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει, se muestra que negar la movilidad al dios no significa restarle ninguno de los poderes no considerados por Jenófanes indignos de lo divino, sino llevar la supremacía divina a la omnipotencia: "sino que, sin trabajo con la voluntad de su inteligencia todo mueve".

En esta segunda secuencia de la teología positiva, los nuevos atributos se predicán también a través del saber seguro, es decir, la crítica al antropomorfismo, que se recapitula en B 26, 2 por medio del verbo οὐδὲ ... επιπρέπει.

Pero B 25 no sólo proporciona un verbo de acción, sino que lo usa para introducir también en este caso elementos descriptivos de la actividad mental del dios que no surgen, ni exclusiva ni obligatoriamente, de la mera negación de los atributos tradicionales, aunque por supuesto son consecuentes con respecto a ella: el poder de la actividad mental sobre la totalidad se corresponde, en este sentido lógico y compositivo, con la integridad perceptiva y pensante que describe B 24.

5. De acuerdo con los análisis precedentes, en los seis versos de la teología constructiva Jenófanes caracterizó a su dios en el mismo nivel de seguridad racional que le ofrecía la crítica negativa. Así lo manifiesta el examen de los recursos de argumentación en las dos secuencias deductivas (B 23-24 y B 26-25):

---

<sup>6</sup> Cf. Fränkel 1962, 382; Rivier 1956, 53-4 y cap. II, B.2.

- a. La afirmación de atributos divinos que derivan directamente del postulado fundamental, en los primeros versos de B 23 y B 26.
- b. Un resumen de las críticas contra el antropomorfismo con respecto a estos atributos, en el segundo verso de B 23 y de B 26.
- c. En los terceros versos de las dos secuencias, los verbos describen un modo de acción divina consecuente con lo que se afirma y se niega antes : del mismo modo que el dios no conoce por sentidos separados (B 24), no ejerce su poder por una ampliación del alcance de sus miembros corporales, sino por su inteligencia (B 25).

Todo parece indicar que, en estas secuencias deductivas paralelas de la teología constructiva de Jenófanes, no se interrumpe la seguridad que dan la evidencia y la negación de lo que no puede ser atributo divino, para pasar a lo que dios tiene que ser.

6. En Popper, el falibilismo es compatible con supuestos no criticados, con tal que se los considere criticables<sup>7</sup>. ¿Pudo haber sido para Jenófanes la existencia del dios único un supuesto criticable ? Por la seguridad con que afirma sus consecuencias lógicas, parece que no, además de la ausencia de todo cuestionamiento o aun de todo intento de demostrar la existencia de lo divino.

¿Es lícito, como hace Popper, leer la teología de Jenófanes como un saber incluido en las implicancias de una gnoseología falibilista?

Los indicios que he examinado parecen indicar que el reconocimiento del carácter conjetural del saber atribuido a Jenófanes se refería más bien a las teorías sobre la naturaleza que a las categóricas afirmaciones sobre el dios único.

Por otra parte Jenófanes procedió racionalmente al afirmar un saber seguro sobre su dios, sin necesitar inspiración, porque el punto de partida, la existencia de lo divino es para un griego como la existencia de la *physis*, evidente. Pero el dios único no es la mera reiteración de un supuesto incuestionado, sino su necesaria clarificación a través de un proceso de crítica que libera la realidad divina de convenciones humanas y conduce quizás a lo que Jenófanes entendió como la culminación de su itinerario intelectual.

---

<sup>7</sup> Cf. *The Logic of Scientific Discovery* (Popper 1958, 1ra. ed. 1934) y el cap. III,B.3.b. del presente trabajo.

### C. Los hechos experimentales y las secuencias mentales

1. En este punto será interesante agregar algunas reflexiones que no provienen de la filología clásica pero que pueden ayudar a entender el encuadre lógico de la teología de Jenófanes y a aclarar otras diferencias fundamentales con el falibilismo de Popper, desde la crítica a la racionalidad científica contemporánea.

La pretensión de construir una racionalidad científica universal que está en la base de la epistemología de Popper ha sufrido muchas críticas en los últimos años<sup>8</sup>, especialmente a partir de la consideración sociológica de la ciencia. La presencia inevitable de una concepción previa de la realidad se manifiesta especialmente en el mero hecho de contar con algún postulado incuestionado como punto de partida, aun en el ámbito del experimento científico. Las historias de la ciencia moderna no han reparado suficientemente, por ejemplo, en la importancia orientadora de la tradición teológica católica y en la influencia del protestantismo en el desarrollo de las matemáticas y de las nuevas ciencias baconianas.

Es posible de comparar esta situación contextual de las teorías científicas, con la interpretación que Popper hace de Jenófanes. Popper no atiende, prácticamente, al pensamiento teológico de Jenófanes y amplía el escepticismo de B 34 hasta cubrir zonas que originalmente habrían escapado al saber conjetural.

2. H. M. Collins plantea en "The Mystery of perception and order"<sup>9</sup>, una solución sociológica para el problema de la inducción : averiguar cómo se llega, en la práctica, a cierta seguridad sobre la regularidad de las secuencias de hechos. La sola regularidad no nos compele a ver las relaciones causales que expone la ciencia y la sola existencia de términos *atrincherados* ("entrenched") no explica la regularidad de las percepciones.

Tampoco un conjunto de reglas, aun inconscientes, que organicen la percepción y constriñan nuestra experiencia dentro de cosas conocidas, resuelve el problema del escepticismo, según indica el análisis de Wittgenstein acerca de lo

---

<sup>8</sup> Entre ellas, los ejemplos históricos expuestos en algunos trabajos de H. M. Collins (1975; 1985), Thomas S. Kuhn (1976) y Peter Dear (1988) permiten señalar cómo algunos debates de los experimentalistas del siglo XVII pueden relacionarse con planteos de sociólogos de la ciencia contemporáneos, especialmente con respecto a la noción de experimento.

<sup>9</sup> Capítulo I de la obra *Changing Order - Replication and Induction in Scientific Practice* (Collins 1985).

que significa seguir una regla, a través del juego del "Awkward Student"<sup>10</sup>. La adecuación a una regularidad se basa en un sustrato de convenciones sociales no siempre especificables. El problema de la coherencia no especificable en las secuencias mentales planteado por Collins a partir de Wittgenstein, se aplica en especial el análisis de las nociones de *fit* y *sameness*<sup>11</sup>. A propósito del uso que hace Jenófanes de recursos de argumentación comparables con estas nociones, se hace posible fundamentar en el marco de estas reflexiones epistemológicas el intento de limitar los alcances de la interpretación escéptica acerca de Jenófanes, en la cual se inscribe la versión de Popper.

3. En esta crítica a las pretensiones de objetividad de muchas secuencias aparentemente lógicas, se establece que la noción de igualdad (*sameness*) y de adecuación (*fit*) no son completamente especificables, y dependen de un sustrato de convenciones sociales.

Esta afirmación es significativa para la construcción de la teología de Jenófanes, porque en la deducción de los atributos divinos de inmovilidad y no-antropomorfismo en los segundos versos de B 26 y de B 23 respectivamente, se utilizan justamente la noción de adecuación y la noción de semejanza, ligada a la de igualdad. Estas nociones, normalmente aceptadas en el mundo griego arcaico como recursos lícitos para descubrir y explicitar detalles significativos de la realidad se usan, en los dos fragmentos, para negar al dios único atributos de los dioses tradicionales.

En B 26, 2 el recurso de adecuación o concordancia : οὐδὲ ... ἐπιπρέπει, usado para atribuir al dios único la inmovilidad como un predicado esencial, indicaría que la existencia misma y una necesaria forma de perfección del dios habrían sido consideradas como datos no cuestionados por Jenófanes, por estar 'entrenched' en el lenguaje y la sociedad de su época, para decirlo en el lenguaje que usa Collins (1985, 10).

En B 23, 2 el recurso usado para refutar el antropomorfismo es la negación

---

<sup>10</sup> Cf. Wittgenstein 1953, II, xi, pág. 226e (citado por: Winch 1990, 42).

<sup>11</sup> Cf. Collins 1985, 12 ss., quien reinterpreta las ideas de Wittgenstein a partir de la versión de Peter Winch (cf. Winch 1990, 42).

de la semejanza: οὐτι... ὁμοίως.

Es interesante considerar brevemente los usos de la noción de semejanza en Jenófanes, partiendo de ὁμοίως, palabra que aparece en B 23, 2 y en B 15, 3 y 5. En los tres pasajes la semejanza como criterio cognoscitivo se ve descalificada porque conduce al antropomorfismo, semejanza engañosa establecida por los mortales, que Jenófanes critica duramente.

Por otra parte sería también importante comparar el uso de ὁμοίον con otra forma de decir "semejanza" en griego : εἰκώς, palabra destacada por Popper (1963, 237) en el análisis de la gnoseología de Jenófanes, en especial relación con la revelación de las Musas a Hesíodo. Para salvar el sentido positivo de εἰκότα como "apariencia que manifiesta", en B 35, no es necesario, sino más bien contraproducente disimular, como intenta Rivier (1956, 45 ss.), el sentido engañoso de la semejanza designada por ὁμοίως en Theog. 28. Creo que es posible concluir que tanto en Hesíodo como en Jenófanes existe una tendencia a designar las semejanzas engañosas por medio de ὁμοίως, con un claro propósito, en el caso de Jenófanes, de formular con respecto a Homero y Hesíodo juntos algo equivalente a lo que Hesíodo había hecho en el verso citado (Theog. 28) por medio de la alusión a la poesía que le precedió : recapitular la obra de los antecesores para desechar lo ficticio.

Jenófanes utiliza en el segundo verso de B 26 uno de los criterios que Collins (1985, cap. 1), siguiendo a Wittgenstein y a Winch, invalida como "no especificable" en sentido negativo : οὐδὲ ... ἐπιπέπει ("no es adecuado, no corresponde"). Al mismo tiempo usa implícitamente el mismo criterio de adecuación o concordancia en sentido positivo, pues al predicar atributos a su dios, es evidente que cree saber claramente qué cosa es acorde con su naturaleza. Este criterio indica una secuencia lógica que le permite a Jenófanes llegar a un saber seguro acerca de lo divino.

En el caso de la semejanza se da una situación aparentemente análoga, ya que la negación del antropomorfismo no impide que el dios vea, piense y escuche en B 24. Pero no parece que Jenófanes hubiera reconocido en este caso un uso positivo de este criterio, porque no tenían porqué parecerle *antropomórficos* los rasgos divinos que constituyen las aptitudes superiores del hombre, sino que debieron parecerle más bien aptitudes connaturales de los vivientes que se dan en



forma limitada en la naturaleza humana frente a la plenitud de la existencia divina.

Es importante destacar que si bien en B 23 se usa el criterio de *semejanza*, y no estrictamente el criterio de *igualdad*, creo que es posible también en este caso afirmar que se trata de un recurso de argumentación negativo que, de acuerdo con el análisis de Collins citado, puede ser considerado lógicamente no especificable.

En ese sentido cabe destacar que el uso arcaico de ὁμοῖος comprendía las nociones de "igualdad" y "similitud" (cf. Untersteiner 1956, XXXVI ss.).

Pero aun si ὁμοῖος no significara en B 23 más que "semejante", el sentido negativo de ὁμοῖος en este fragmento implica de todas maneras un uso restrictivo del criterio de igualdad : si el dios no es ni siquiera semejante a los hombres, es obvio que ya se ha descartado la posibilidad de que sea igual a los hombres.

Ya en un texto homérico se indica esta misma restricción, cuando Apolo impide el temerario designio de Diomedes de igualarse a los dioses (θεοῖσιν ἰδ' ἔθελε φρονέειν) en E 438-442, advirtiéndole que ni siquiera puede establecerse una semejanza (οὐ ποτε φύλον ὁμοιον) entre la estirpe divina y la humana.

D. Primera conclusión : No todo saber es conjetural

1. Jenófanes no establece explícitamente la base incuestionable de su saber teológico. Pero los criterios de "concordancia" y de "semejanza" que usa para la deducción de los atributos divinos en los segundos versos de B 23 y de B 26, delatan la creencia previa en la existencia y perfección del supremo centro divino. Este postulado se manifiesta por el recurso a un sustrato de convenciones sociales no cuestionadas, para decirlo con una formulación de la sociología de la ciencia, que conduce a conclusiones acordes con las alcanzadas por medio del análisis filológico.

Lo que la sociología contemporánea llama el sustrato de convenciones sociales que configuran la semántica de una cultura, en el mundo helénico está representado principalmente por el mito. En este sentido, toda la reflexión de Jenófanes sobre el dios único intenta esclarecer y racionalizar la noción de lo divino, pero no cuestiona el dato más importante de los orígenes míticos de la cultura griega: la existencia misma de lo divino y su superioridad con respecto a los hombres. Haya o no otros dioses para Jenófanes, el dios único está pensado a

partir de los dioses tradicionales, negativamente en algunos aspectos que los limitan y positivamente en los atributos que despliegan y precisan los postulados incuestionados de "existencia" y "perfección".

Jenófanes critica duramente las versiones míticas que rebajan lo divino por medio de contingentes semejanzas y limitaciones humanas, pero para purificar a su dios de éstas, no hace sino quitarle a sus atributos las imperfecciones y limitaciones, con un énfasis y una ausencia de cuestionamientos que muestran hasta qué punto se siente defensor de algo así como el verdadero significado de la noción de dios. "Dios tiene que ser así" - podría ser una sencilla versión de la asociación mental que condujo a Jenófanes a mostrar lo que consideraba evidente - "y, puesto que estamos seguros de la existencia divina, ¿ cómo podríamos pensarlo como algo limitado e imperfecto ?"

La petición de principio que contiene esta glosa, propia del esencialismo en el sentido de Popper, no podría negarse si no fuera por las reservas que impone el carácter fragmentario de los escasos seis versos en los que se funda la discutida teología constructiva de Jenófanes. Sin embargo tampoco pueden negarse las implicancias semánticas de los recursos de razonamiento en las dos secuencias que he analizado (B 23-24 y B 26-25).

Por lo tanto es posible concluir que Popper se equivoca al afirmar que Jenófanes consideraba conjetural todo su saber teológico, porque esta concepción deriva de supuestos incuestionados e incuestionables para Jenófanes, lo cual se manifiesta en los criterios lógicamente no especificables que utiliza para predicar los atributos del dios único.

2. La comparación que permite llegar a la conclusión precedente plantea un problema, porque sin duda, los criterios de adecuación e igualdad a los que se refieren Wittgenstein y Collins (cf. cap. III, C.2.) no pueden ser asimilados con las palabras de Jenófanes sin algún examen crítico.

#### E. La comparación de significados

1. De otro campo epistemológico también enfrentado con las pretensiones de establecer una racionalidad universal, conocido como relativismo, han surgido importantes críticas a las teorías de Popper. Entre ellas, Paul Feyerabend critica

el racionalismo absolutista de Jenófanes en la interpretación universalista de Popper, la cual no afectaría un mundo de particularidades como era el homérico. Pero en último término encuentra que el racionalismo crítico es un digno heredero de una tendencia absolutista del racionalismo griego que se iniciaría con el dios único de Jenófanes, al que llama *Denkmonstrum*, un dios abstracto y universal, alejado de los rasgos que humanizaban a los dioses griegos tradicionales (Feyerabend 1986).

2. La noción de *inconmensurabilidad*, que plantea el problema de la ruptura de la continuidad semántica en el paso de una teoría a otra, o de un *paradigma* a otro, ha sido formulada por Feyerabend y por Thomas Kuhn en el contexto de sus polémicas con Popper (cf. Kuhn 1989, cap. 2). Nuevamente, un planteo acerca del significado permite relacionar las fuentes griegas con las discusiones modernas.

Aplicando la noción de *inconmensurabilidad* a la idea de *verosimilitud vs. probabilidad*, que Popper atribuye a Jenófanes, se advierte inmediatamente una dificultad: *ἐοικώς* podría, quizás, ser identificado con *verosímil*, ya que la máxima aproximación objetiva a la verdad podría ser compatible con la máxima inseguridad subjetiva en Jenófanes, pero Popper ni siquiera intenta encontrar un término para *probable*, lo cual sería indispensable para establecer una comparación válida. Y además, aunque se diera un término equivalente en los fragmentos, jamás podría tener éste "the sense laid down by the calculus of probability" (Popper 1963, 237).

Pero si la inconmensurabilidad sirve para descalificar una identificación que hace Popper, bien podría volverse contra la identificación que utilizo para intentar refutarlo, que podría ser por lo menos tan anacrónica como aquella, si intentara establecer una *equivalencia* semántica.

Sin embargo, la comparación que intento entre los criterios de igualdad y adecuación que Collins toma de Wittgenstein, y *ὁμοίος - ἐπιπρέπει* en Jenófanes, busca determinar la presencia de contenidos no absolutamente especificables en estos términos para *anular o matizar* la identificación sin más del pensamiento de Jenófanes con el falibilismo de Popper. Para realizar esta refutación no es imprescindible que los términos sean semánticamente iguales, sino que basta con que delaten la presencia de un postulado y de un saber incuestionable.

Creo que resulta más efectivo tratar de demostrarlo no sólo por medio del método filológico tradicional, que tiende a concentrarse en el pasado, sino también con aportes de la discusión filosófica contemporánea.

#### IV. LOS NIVELES DEL CONOCIMIENTO SEGUN JENOFANES

##### A. El saber acerca del dios único en el contexto del escepticismo atribuido a Jenófanes

Si bien creo haber encontrado en los fragmentos teológicos indicios importantes para pensar que el escepticismo atribuido a Jenófanes no abarca el saber acerca del único dios, de todos modos falta todavía una relectura de los fragmentos gnoseológicos que concuerde con esta interpretación.

En la primera parte de este capítulo estudiaré entonces la posibilidad de que δ' ἐπὶ πᾶσι en B 34 4 se refiera a "todas las cosas" en un sentido que no incluya el conocimiento acerca de lo divino, el cual no estaría entonces explícitamente considerado objeto del conocimiento conjetural.

καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὐ τις ἀνὴρ ἴδεν οὐδέ τις ἔσται  
εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων.  
εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπὼν  
αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε, δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται. B 34

"Y lo exacto ningún hombre lo conoció, ni ninguno ha de conocer en torno de los dioses y cuanto digo acerca de todas las cosas. Pues aun si en mayor grado alcanzara a decir algo cumplido, el mismo igualmente no sabe, pues la conjetura se extiende sobre todas las [cosas].

1. En primer lugar, es necesario reconocer que, según Jenófanes, en el saber empírico pueden darse tanto un saber exacto como un saber inseguro.

No es posible pensar que τὸ σαφές (B 34, 1) corresponda a todos los datos sensoriales. Pero "lo claro y exacto", que ningún hombre conoce acerca de los dioses y acerca de la totalidad, requiere lógicamente algún dominio opuesto en el cual lo

claro sea cognoscible. No es posible pensar entonces que Jenófanes negara esta posibilidad a algunos datos ofrecidos a los sentidos por la experiencia, así como tampoco es posible negar que relativizó algunas de las conclusiones y teorías construidas a partir de los datos perceptibles. En B 34 1-2 se reúnen una serie de restricciones que Jenófanes formula con respecto a la percepción en general, las cuales implican que en el saber empírico es posible el conocimiento exacto, pero también existe la inseguridad en algunos casos.

2. En B 34, 2 se mencionan por separado el conocimiento de los dioses y el de todas las cosas.

a. Cuando el objeto del conocimiento escapa a la inmediatez empírica, nadie conoce lo exacto ni conocerá exactamente en torno de los dioses ni (conocerá exactamente) lo que Jenófanes dijo acerca de todas las cosas, según B 34, 2, donde, de acuerdo con mi análisis, *περὶ πάντων* designa un conjunto que se diferencia explícitamente de los dioses, aunque sobre ellos y sobre "todas las cosas" no sea posible, por igual, un conocimiento exacto. Pero la cuestión decisiva es determinar si *ἐπὶ πάσι*, en B 34, 4, designa el mismo ámbito que *περὶ πάντων* en B 34, 2, o incluye en este caso a los dioses en el saber conjetural.

b. La expresión *πάντα* en general no incluye a los dioses en el resto de la obra de Jenófanes : *πάντα* se refiere al mundo, en contraste con los dioses

*θεός* y *πᾶς* son las dos palabras significativas que más se repiten en los fragmentos (cf. Marinone 1972, 71). En varios casos (B 11,1 y B 18,1) las dos palabras aparecen juntas y se delimitan mutuamente.

Otros fragmentos utilizan el adjetivo "todo" para referirse claramente al mundo físico considerado como una unidad (B 27, B 29, B 33). En B 27 y B 29, *πάντα* se refiere a todo lo que se genera y crece.

Por otra parte, el mismo vocabulario que indica origen y generación (*γένεσις*, *φύω*) en estos fragmentos, reaparece en otros fragmentos acerca de la naturaleza (B 30; B 32) y no aparece nunca entre los predicados que caracterizan lo divino. Como además los dioses quedan explícitamente excluidos de la generación en B 14, es posible afirmar que, en B 27 y en B 29, los dioses no están incluidos en el mundo físico que se designa con *πάντα*.

Del examen de estos textos surge entonces, que el saber conjetural abarca

explícitamente lo que Jenófanes dice acerca de todas las cosas del mundo natural.

Este ámbito, cuya designación más frecuente es justamente πάντα, se separa claramente de los dioses en B 34, 2 : εἰδῶς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων.

Y ambos términos se oponen claramente en B 25, como sujeto (contextual) y objeto de un poder ajeno a las limitaciones humanas: ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει [θεός]

Los dioses no están incluidos en πάντα en estos pasajes, sino que más bien configuran un término *polar* con respecto al mundo. Jenófanes los presenta como dominios separados, de acuerdo con un punto de vista que comparte con los primeros filósofos. El objeto de sus especulaciones es la totalidad que se presenta a los sentidos, separada de lo divino (τὰ ὄντα οὐ τὰ πάντα, cf. Jaeger 1952, 25; Zubiría 1986, 13).

La expresión ἐπὶ πᾶσι, en B 34, 4, tampoco incluye explícitamente a los dioses dentro del saber conjetural.

Nada indica que, en B 34, 4, πάντα se use en un sentido diferente del que se comprueba en B 34, 2 y en el resto de los contextos conservados, donde designa la totalidad que se ofrece a los sentidos. Si efectivamente ἐπὶ πᾶσι significa "acerca de todas las cosas" en B 34, 4, es decir, si se refiere sólo al mundo perceptible, entonces, si bien la especulación sobre los datos sensibles es conjetural, los dioses no quedan incluidos explícitamente dentro de la conjetura en esta sentencia final.

Según nuestra lectura, B 34 sólo dice acerca de los dioses, en el verso 2, que nadie puede conocer acerca de ellos y de todas las cosas con la claridad de algunas experiencias sensoriales particulares. Indica para la especulación acerca de la totalidad del mundo el arduo dominio de lo conjetural en el verso 4, sin volver a mencionar a los dioses, quizás porque les reservaba alguna otra sentencia.

3. El campo semántico de δόκος se ha interpretado en dos sentidos fundamentales: subrayando, por una parte, la probabilidad positiva, como *opinión válida* y, por otra, destacando la *apariencia* o el carácter incierto de la conjetura<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Cf. Chantr. s. v. y Marinone 1967, s.v.

a. El término se refiere, en B 34, 4, en primer lugar, a una conjetura que necesariamente tiene el beneficio de la duda acerca de si es acertada o no, de la cual se habla en el verso anterior: εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών (B 34, 3). Δόκος debe incluir, por lo tanto, la posibilidad del error en la especulación acerca de lo natural, pero no las conjeturas que Jenófanes consideraba claramente erróneas, en cuyo caso los rasgos de los dioses tradicionales que Jenófanes consideraba falsos no podrían ser incluidos en este nivel.

b. B 35 (ταῦτα δεδοξάσθαι μὲν εἰκότα τοῖς ἐτύμοισι) repite y amplía la posibilidad del conocimiento verosímil, explicando los alcances de δόκος con el verbo δεδοξάσθαι, que implica una suposición que el sujeto considera verdadera<sup>13</sup>. El predicativo εἰκότα τοῖς ἐτύμοισι glosa y replica la famosa lección de las Musas a Hesíodo :

ἴδμεν ψεῦδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα,

ἴδμεν δ' , εὖτ' ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρύσασθαι (Theog. 27-28).

"Sabemos decir muchas cosas falsas semejantes a las auténticas,  
y sabemos, cuando lo queremos, proclamar la verdad".

Jenófanes destaca en B 35 que su saber, aunque no proviene de la inspiración, no es meramente semejante a la verdad (ἐτύμοισιν ὁμοῖα), sino que pretende ser considerado conforme con ella (εἰκότα τοῖς ἐτύμοισι) a través de una opinión verosímil.

B 14 (ἀλλ' οἱ βροτοὶ δοκέουσι γεννάσθαι θεοῦς, / τὴν σφετέρην δ' ἐσθήτα ἔχειν φωνήν τε δέμας τε) se refiere por medio del verbo δοκέουσι, que no implica nada respecto a la verdad de lo que se opina<sup>14</sup>, a creencias cuya semejanza engañosa<sup>15</sup> con lo humano es demostrada por la teología crítica. De este modo, el saber con respecto a los dioses tradicionales es seguro en sentido negativo: no es conjetural para Jenófanes, sino falso.

<sup>13</sup> Cf. Heitsch 1983, 184.

<sup>14</sup> Cf. Leshner 1992, 85 y 170.

<sup>15</sup> *Semejanza* considerada en el sentido desarrollado por Jenófanes para ὁμοῖον, cf. cap. III, C.3.

Al contrario de la mayoría de los críticos, pienso que el contenido del saber conjetural, al cual se alude en B 35 por medio del verbo δεδοξάσθαι, se refiere a una totalidad que no incluye las opiniones seguramente falsas acerca de los dioses (B 14), ni tampoco el saber seguro acerca del dios único (B 23-26).

El objeto del saber conjetural es πάντα, que designa la totalidad concebida a partir de lo que se ofrece a los sentidos. En la medida en que se intenta hablar de esa totalidad (ἄσσο λέγω περὶ πάντων B 34, 2), se excede la seguridad que ofrecen algunos datos del conocimiento sensible, la base del conocimiento exacto en lo particular, de la que habla B 36 : ὅπρῳσα δὴ θνητοῖσι πεφήνασιν εἰσορᾶσθαι "cuántas cosas para los mortales han aparecido a la vista".

c. La posibilidad conceptual de un saber teológico conjetural no podría negarse para Jenófanes, aunque ninguno de los textos conservados indica que existieran conocimientos inseguros en ese ámbito.

Pero sólo puede existir un saber conjetural sobre los dioses si éstos se consideran posibles. De hecho, Jenófanes habló del dios único y también de dioses.

Cuando habla de los dioses en las críticas al antropomorfismo, estas menciones no certifican que creyera en ningún tipo de dioses, aunque tampoco ningún pasaje implica una negación total de la existencia divina, sino sólo de ciertos atributos concretos de los dioses antropomórficos.

Por el contrario, en B 1, 8, χρῆ δὲ πρῳτον μὲν θεὸν ὑμνῆν, y en B 1, 24, Θεῳν <δὲ> προμηθεῖν οἰὲν ἔχειν ἄγαθήν, ninguna de las dos apariciones de la palabra θεός puede ser interpretada como una mención de dioses falsos. Podría tratarse aquí de una concepción anterior a la del dios único.

Sin embargo los dioses tampoco se presentan como necesariamente incompatibles con el dios único en B 23, 1, εἶς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος, donde parece poco probable que Jenófanes se refiera a dioses falsos, sino más bien a posibles deidades subordinadas.

La cuestión del número de dioses no parece haber sido considerada demasiado importante en el mundo griego arcaico y los fragmentos de Jenófanes no permiten resolverla claramente.

En B 34, 2 se menciona explícitamente a los dioses como un dominio de conocimiento distinto a "todas las cosas": εἰδῳς ἀμφὶ θεῳν τε καὶ ἄσσο λέγω περὶ



πάντων.

Si se admitiera que ἄμφι θεῶν, en B 34, 2, significa "acerca de los dioses tradicionales" y que éstos eran falsos para Jenófanes, se podría explicar fácilmente porqué la frase final de B 34, 4, δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται, habla de todas las cosas y no de los dioses. Δόκος cubre la especulación cósmica, pero no se refiere a los dioses probadamente falsos ni a los aspectos del dios único que fueron segura y racionalmente deducidos de postulados incuestionables por medio de la negación crítica. Sobre estos dos dominios teológicos no habría conjetura para Jenófanes, sino saber seguro, aunque no "claro y distinto" a partir de datos sensoriales.

Si, por el contrario, se admite la existencia de otros dioses, como parece difícil dejar de hacerlo, ἄμφι θεῶν significaría "en torno de los dioses [existentes]" o incluso podría referirse también a dioses posibles, es decir que podría significar "acerca de cuestiones teológicas" en general. En ese caso podría existir un saber conjetural sobre los dioses, pero esta posibilidad no se considera explícitamente en B 34, si se interpreta que ἐπὶ πᾶσι no se refiere a los dioses.

B 34 dice, entonces, que en torno de los dioses y acerca de "todas las cosas" no es posible saber lo exacto y que la conjetura se forja sobre todas las cosas del mundo. Pero ¿qué sucede con el saber acerca de lo divino ?

No parece verosímil que Jenófanes despachara sumaria y ambiguamente esta cuestión en la última frase que se lee en B 34. Δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται sólo recapitula la cuestión del conocimiento acerca de "todas las cosas", ya separadas de la teología en B 34, 2. La posibilidad de recuperar algo del contexto que seguía, a través del testimonio de Ario Dídimos, indicaría que justamente a continuación se refería al conocimiento pleno de la verdad por parte del dios único (cf. cap. IV, B.5.).

No parece demasiado aventurado pensar que probablemente Jenófanes haya intentado aclarar también en qué nivel podía colocarse el conocimiento acerca de este dios y de los otros dioses, cuya mención polar con respecto a πάντα puede comprobarse en todos los otros casos.

## B. LA VERDAD Y EL DECIR EN JENOFANES

Intentaré delimitar los ámbitos de conocimiento que se plantean explícita e implícitamente a partir de la lectura conjunta de todos los fragmentos en relación con B 34.

Las palabras que indican una relación entre el lenguaje y la realidad en la obra de Jenófanes configuran un variado vocabulario, que examinaré con el propósito de reunir todas las observaciones formuladas en una descripción del proceso de aproximación a la verdad en cada nivel de conocimiento.

1. El primer nivel de conocimiento se basa en la evidencia empírica : τὸ σαφές ἰδεῖν (B 34) "percibir y conocer lo exacto" se refiere a datos sensoriales particulares, considerados evidentes : ὅπποσα δὴ θνητοῖσι πεφήνασιν εἰσοράσθαι (B 35) "cuantas cosas aparecen a la vista para los mortales".

En el lenguaje, es posible para Jenófanes οἶδα λέγειν ἐτύμως (B 8) "hablar con certeza y verdad" acerca de este nivel del conocimiento empírico.

2. Un segundo nivel de conocimiento puede configurarse por medio de las opiniones, creencias y teorías que Jenófanes consideró erróneas, en diferentes ámbitos :

a. Teorías erróneas en el ámbito físico : Las sensaciones internas son relativas (B 38), las teorías meteorológicas y astronómicas sugieren que los resultados de la observación de la tierra y el cielo pueden ser engañosos (Cf. cap. III. B.3.b.).

En el lenguaje se observa (B 32, B 38) un contraste entre lo que es por naturaleza (φύω) y lo que se dice (καλέω, φημί).

b. Creencias erróneas en el ámbito ético : la apreciación social prefiere la fuerza a la sabiduría (B 2) o se preocupa por adornos inútiles (B 3). La necesidad ritual en el banquete (B 1) determina la desmesura o la inutilidad.

En el lenguaje aparecen categóricas expresiones de valor que gobiernan los verbos de decir : χρῆ [...] ὑμὲν [...] οὐ διέπειν (B 1, 13-21); εἰκὴ μάλα τοῦτο νομίζεται, οὐδὲ δίκαιον προκρίνειν (B 2, 13).

c. Teorías erróneas en el ámbito teológico : la desmitologización reduce algunos dioses a fenómenos naturales (B 32) y critica los caracteres

antropomórficos de todos los dioses tradicionales (B 11-16), considerándolos una ampliación ilícita de los datos sensibles, proyectados analógicamente en el dominio de lo no abarcable por la percepción humana.

En el lenguaje, los poetas del epos ἐφθέγγαντο (B 12, 1); Αἰθίοπές τε <θεοὺς σφετέρους> [...] <φασι πέλεσθαι> (B 16); πάντα θεοῖς ἀνέθηκαν "Ὀμηρός θ' Ἡσίοδος τε (B 11, 1); ἀλλ' οἱ βροτοὶ δοκέουσι γεννᾶσθαι θεοῦς (B 14, 1).

Resumiendo : en la medida que se sale de lo inmediato para tentar temas que escapan a la experiencia directa ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων (B 34, 2), ya no es posible la exactitud y es frecuente el error.

3. El tercer nivel de conocimiento es Δόκος, la conjetura verosímil, un saber no claramente erróneo como el anterior, pero tampoco seguramente verdadero, que se constituye y se extiende sobre "todas las cosas" del mundo natural, ἐπὶ πάσι τέτυκται, pero, según mi tesis, no se refiere por lo menos a una parte del saber acerca del dios único, ni al saber negativo acerca de los dioses tradicionales.

Según B 34, 1-2, acerca de los dioses y acerca del mundo considerado como totalidad ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων, no es posible conocer οὐ τις ἀνὴρ ἴδεν οὐδέ τις ἔσται εἰδῶς por experiencia directa καὶ τὸ μὲν οὖν σαφές.

En el lenguaje, sin embargo, según B 34, 2-3, aun en el caso de expresar en el mayor grado εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι algo que realmente haya ocurrido τετελεσμένον εἰπών, el hombre mismo no conoce por experiencia directa αὐτὸς ὁμῶς οὐκ οἶδε, pues sobre todas las cosas δ' ἐπὶ πάσι, se forja o corresponde τέτυκται, una opinión que puede ser verosímil δόκος, cuya máxima pretensión, según B 35, es "que sea considerado una conjetura conforme con la verdad" ταῦτα μὲν δεδοξάσθαι εἰκότα τοῖς ἐτύμοισι.

Las teorías físicas de Jenófanes parten de los datos sensibles, consideran críticamente las explicaciones vigentes y formulan conjeturas a partir de la ampliación de los datos empíricos por medio de analogías hipotéticas (B 28, B 29, B 30, B 33). La confrontación entre datos empíricos puede mostrar su carácter relativo (B 38) o engañoso (B 31, A 33) o invalidar teorías (B 32).

Δόκος es la conjetura que se apoya en los datos sensibles, las cuales son ὀππόσα δὴ θνητοῖσι πεφύηασιν εἰσοράασθαι (B 36), cuantas cosas para los mortales han aparecido (o se manifiestan) a la percepción, con claridad y seguridad en un

primer nivel de conocimiento particular, pero ya sin esa seguridad en la medida que se intenta construir un saber teórico sobre la totalidad ἄσσο λέγω περὶ πάντων.

Es posible incluso pensar que Jenófanes indica con la compleja expresión δόκος δ' ἐπὶ πάσι τέτυκτοι, no sólo la relación generativa del saber conjetural con respecto a los datos sensibles, sino también el hecho de que, al considerarlos una totalidad, el pensamiento especulativo construye un objeto de conocimiento no perceptible.

Todo esto se refiere sin duda a πάντα. El problema es saber si este proceso se aplica del mismo modo a lo divino.

Δόκος podría incluir opiniones teológicas, pero no hay testimonios de teorías probables sobre dioses en los fragmentos, sino sólo algún uso del plural "dioses" que no se deja asimilar claramente a "falsos dioses".

Tampoco caben las ideas tradicionales sobre el tema que Jenófanes consideraba falsas, ni sus propias ideas acerca del dios único, que consideraba seguras porque surgían directamente de la "purificación semántica" de lo divino.

Las únicas palabras de B 34 que, de acuerdo con mi interpretación no puedo citar aquí : ἀμφὶ θεῶν , me obligan en consecuencia a plantear el siguiente apartado.

4. El cuarto nivel de conocimiento se define por la aproximación a la verdad ἀμφὶ θεῶν. En el capítulo precedente he planteado que la existencia y perfección de lo divino son incuestionables a nivel conceptual. De allí se deducen los siguientes niveles del conocimiento teológico:

- a. La consideración crítica de ciertos aspectos del mito como "ficciones de los antiguos" (πλάσματα τῶν προτέρων B 1, 22), por razones éticas.
- b. Los resultados de las críticas al antropomorfismo, que ofrecen seguridad sobre lo que los dioses no pueden ser, en el plano ético (B 11-12) y en su forma y origen (B 14-16) .
- c. Las sentencias acerca de los atributos del dios único, que deducen del nivel anterior lo que el dios tiene que ser (B 23 y B 26)
- d. Los intentos de configurar la percepción y el poder del dios único (B 24-25) que podrían llegar nuevamente a un límite entre lo seguro y lo conjetural, distinto de la conjetura sobre los datos sensibles.

En el lenguaje se caracteriza el saber acerca de lo divino por el uso del modo indicativo, usado exclusivamente en B 23-26 con la seguridad de quien nombra lo que considera real, pero sin reflexiones explícitas sobre la categoría gnoseológica de este solemne modo de nombrar al dios único. Aparte consideraré "mostraré el camino" en B 7,1 como un indicio de un saber seguro en otro tema teológico. Por otra parte el modo sintáctico irreal en B 15 ofrece un paralelo con B 38 en cuanto al uso del experimento mental como demostración.

Es necesario confrontar el proceso concreto de generación de este saber teológico con el proceso que Jenófanes propone para el saber acerca de "todas las cosas", para ver cómo y a qué nivel de aproximación llega cada uno con respecto a la verdad.

¿ De qué experiencias concretas parte la meditación acerca de lo divino para Jenófanes?

a. El cuestionamiento ético en las *Elegías* es la actitud más destacada en las que se consideran las apariciones más antiguas de lo divino y del mito en los fragmentos.

Las críticas a las luchas entre dioses revelan el propósito de purificar el saber acerca de lo divino, con una preocupación por la verdad en un marco ético cultural que no excede los límites de la poesía griega tradicional. Jenófanes no cuestiona en B 1 la pluralidad de dioses ni el antropomorfismo, pero critica duramente el mito por razones éticas : algunos episodios míticos son "ficciones de los antiguos" (πλάσματα τῶν προτέρων B 1, 22) demasiado pintorescas y primitivas para ser reales y piadosas. Las críticas a los dioses demasiado humanos de la épica, atribuida a los *Silloi*, presenta, fuera del marco cultural, cuestionamientos éticos más sistemáticos. B 11-12 abren el primer nivel de críticas formales al antropomorfismo : θεοῖς ἀνέθηκον [...] ὀνειδέα καὶ ψόγον (B 11). Esta comparación con los humanos permanece en el plano ético, pero el siguiente nivel crítico afecta rasgos más sustanciales en la concepción misma de los dioses.

b. El cuestionamiento de la generación y de la forma divinas en B 14-16 han sido atribuidos también a los *Silloi*.

Crear que los dioses nacen (B 14, 1) no es ya *moralmente* rechazable, pero proviene de proyectar en lo divino semejanzas con lo humano que limitan (B 14, 2) y

conducen a una pluralidad de dioses evidentemente hechos por los hombres a su imagen y semejanza (B 16). Jenófanes avanza ahora por un camino racional que ahonda la distancia entre la naturaleza humana y la divina por exigencias lógicas. Indaga en el origen de la atribución a los dioses de caracteres humanos menos contingentes que los defectos morales y encuentra en la atribución del nacimiento y del aspecto humanos a los dioses un relativismo aparentemente paralelo al que se descubre en la generalización de los datos empíricos en B 38 : "si no hubiese hecho dios la amarilla miel, dirían que los higos son mucho más dulces". Así los negros creen en dioses negros, según B 16 y si los animales pudieran crear dioses, los harían con aspecto de animales, según B 15.

El paralelismo de los dos experimentos mentales en modo sintáctico irreal (B 38 y B 15) parece mostrar que tampoco a nada diferente de una conjetura verosímil podría conducir la meditación sobre lo divino.

Sin embargo, las confrontaciones con lo empírico no son idénticas. Existe la miel, que relativiza la dulzura de los higos y muestra que siempre podrá encontrarse un nuevo dato sensible que condicione y modifique un saber que no puede entonces ser más que conjetura. Pero existe un dios *que no puede ser concebido* en relación con ninguna limitación humana : B 15 conduce al absurdo, no porque no sea posible imaginar animales con capacidades humanas como es posible imaginar hombres que no conozcan la miel, sino porque los animales harían algo que ya es absurdo entre los hombres al construir imágenes de dioses : prolongar la semejanza de caracteres que limitan.

El saber acerca de lo divino se confronta de un modo diferente que el natural con la experiencia que relativiza, porque proviene de una necesidad lógica para Jenófanes.

c. La concepción de un dios sin limitaciones humanas (B 23, B 26) se vincula con el punto culminante de las críticas a la conjetura errónea (la reducción al absurdo del antropomorfismo en B 15) a través de la noción de semejanza (ὁμοίος, en B 15, 3; B 15, 5 y B 23, 2).

Mostrar la relatividad de los dioses antropomórficos equivale a demostrar su falsedad, porque la dependencia de lo humano revela más claramente, por contraste, el carácter absoluto de la existencia y la perfección divinas. La

semejanza conduce al absurdo y el dios único se construye a partir de la negación de la semejanza y la afirmación de los atributos que corresponden a la naturaleza de lo divino.

El hecho de que el dios único contenga de todos modos rasgos comunes con los humanos, como ver y pensar, revela hasta qué punto la idea de lo divino es apriorística para Jenófanes. La confrontación con la experiencia no hace sino liberarla de todo lo que parezca limitar. Esta suerte de purificación del concepto explicita entonces rasgos de perfección que no limitan al dios, puesto que estos rasgos corresponderían a lo que en el lenguaje escolástico tendría que denominarse la esencia divina.

La concepción de un dios sin limitaciones humanas puede ser comparada con la construcción de conjeturas acerca de la naturaleza varios aspectos.

La negación de un conocimiento exacto de los dioses en B 34 2 no responde a las mismas causas que la negación paralela con respecto a "todas las cosas". El hecho de que no sea posible abarcar con la percepción sensible la totalidad genera la conjetura acerca de "todas las cosas" : δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι.

Pero en el caso de lo divino ya no es posible partir de los datos sensibles para Jenófanes. La primera diferencia entre los dos procesos de adquisición del conocimiento está en el punto de partida, que en caso del saber sobre los dioses no podría ser τὸ σαφὲς ἰδεῖν, como en el caso de περὶ πάντων. Lo divino ya es inaprensible por naturaleza, porque las experiencias teofánicas particulares también fueron descalificadas por Jenófanes.

Según mi hipótesis, tiene que haber para los temas teológicos un punto de partida equivalente, en cuanto a su seguridad, a τὸ σαφὲς ἰδεῖν para los temas físicos. Este punto de partida es una evidencia incuestionada de naturaleza no sensible : la existencia de lo divino.

En el saber acerca de la naturaleza, la ampliación de la experiencia por medio de hipótesis basadas en analogías con los datos sensibles conocidos y la confrontación entre datos empíricos y teorías enriquecen o invalidan las conjeturas.

La segunda diferencia con el saber acerca de las cosas está entonces en el proceso de acrecentamiento del saber teológico : la confrontación con lo empírico no le agrega nada al dios único, sino que le quita atribuciones que provienen de las

limitaciones que cada hombre o raza proyecta hacia sus dioses.

d. La percepción y el poder del dios único se configuran en la culminación de la construcción de la imagen del εἷς θεὸς, que propone una forma de mantener los caracteres de la actividad humana que Jenófanes no consideró limitativos, de un modo congruente con la pretensión de eliminar en el dios toda limitación.

La integridad divina aparece en B 24: οὐλος ὄρω, οὐλος δὲ νοεῖ, οὐλος δὲ τ' ἀκούει ("Todo [él] ve, todo [él] piensa, todo [él] escucha."). El atributo οὐλος parece una consecuencia del intento de unir la ausencia de limitaciones con las actividades más nobles y elevadas de lo humano de las cuales lo divino no podía carecer. La consecuencia que sigue a esta integridad cognoscitiva tendría que ser la omnisciencia divina, que también Jenófanes formuló, como último nivel de conocimiento divino.

La necesidad, irrenunciable para un dios griego, de actuar sobre la realidad, unida a la inmovilidad, genera en B 25 un modo de acción divina cuya génesis es semejante a la anterior: ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει "sin trabajo, con la voluntad de su inteligencia hace vibrar todo". Esta descripción también parece surgir lógicamente de la necesidad de eliminar las limitaciones corporales en el poder del dios sobre "todas las cosas". La novedad no está aquí en los términos particulares que denotan la acción divina, sino en unión de estas actividades para concebir un dios cercano a la omnipotencia.

Pero si bien esta arcaica omnisciencia y omnipotencia son lógicamente comprensibles dentro de los intentos de reconstrucción de una hipotética secuencia racional, la purificación del dios supremo del mito llega con estos atributos quizás al extremo de la posible negación de las limitaciones humanas que Jenófanes podía concebir.

En este sentido, B 24 y B 25 podrían quizás ser considerados como un cuarto nivel de la meditación teológica. Después de purificar al dios único de atribuciones moralmente cuestionables, Jenófanes cuestionó las analogías con la generación y la forma humanas y en tercer lugar predicó negativamente los atributos que corresponden a lo divino. En cuarto lugar intentó construir una imagen divina que articule con aquellos, otros caracteres positivos : la integridad cognoscitiva y el



poder de la mente sobre todas las cosas, atributos que ya no son puramente negativos.

Estos atributos están tan trabados en la secuencia deductiva que resulta difícil pensar que pudieran ser considerados algo dudoso o conjetural por Jenófanes. En este punto del examen de los fragmentos se llega a un posible límite entre lo cierto y lo conjetural, entre lo físico y lo metafísico y probablemente, a la culminación del itinerario espiritual de Jenófanes, que parece reflejar la certeza última de haber llegado también al límite posible de una larga búsqueda personal en la semántica de lo divino.

5. Un pasaje de Ario Dídimio permite pensar que Jenófanes reservaba la designación más plena de la verdad para el conocimiento que sólo posee el dios único : "[Jenófanes] al mismo tiempo censuraba con burlas la audacia de los otros y sostenía su propia reserva y piedad : que sin duda dios conoce la verdad (τὴν ἀλήθειαν), y la opinión se extiende sobre todas las cosas" (A 24). Esto sería coherente con la integridad cognoscitiva que proponen B 24-25, con las interpretaciones de Fränkel y Rivier y parecería concordar incluso con Popper, que habla de una verdad inalcanzable que torna conjetural todo conocimiento humano.

Sin embargo la declaración de que dios conoce la verdad, que no puede ser conjetural sin ser paradójica y la condena de otras opiniones por considerarlas falsedades, que delata la existencia de un saber seguro, contribuyen a demostrar que la conjetura en B 34 se refiere a "todas las cosas" en un sentido que no puede abarcar este saber acerca de lo divino.

6. La ausencia de una denominación propia para el saber seguro acerca de lo divino en los fragmentos de Jenófanes constituye un problema para caracterizar esta zona especial del conocimiento.

Pero B 7, 1: Νῦν αὖτ' ἄλλον ἔπειμι λόγον, δείξω δὲ κέλευθον  
ofrece la posibilidad de encontrar una reflexión metalingüística sobre el saber teológico. El primer hemistiquio : "Y ahora pasaré a explicar ejemplarmente otro tema", anuncia el carácter discriminatorio del discurso (λόγος) que sigue, que no es un mero paradigma mítico. El segundo hemistiquio añade la frase : δείξω δὲ κέλευθον "y mostraré una senda", que completa una suerte de breve proemio a toda la elegía.

La apodíctica solemnidad de B 7, 1 sugiere una categórica seguridad subjetiva, que difícilmente podría terminar reconociendo que lo dicho era conjetural. Además, en B 7, 2-5, se ridiculiza una doctrina teológica pitagórica por medio de una comparación con la conducta animal. Este es un proceso semejante al que, en la teología negativa, permite la reducción al absurdo por medio de un experimento hipotético con animales (B 15).

B 7, 1 es, en el contexto de las *Elegías*, una temprana caracterización del proceso generativo y del nivel cognoscitivo propios de los temas teológicos.

### C. Conclusiones

De acuerdo con los análisis desarrollados, los conocimientos considerados seguros por Jenófanes fueron, en la base empírica, los datos sensibles inmediatos (1 -) y, en el dominio de lo invisible, los supuestos incuestionables acerca de la existencia y perfección divinas, de los que se derivan conclusiones racionales igualmente evidentes, consideradas también conocimiento seguro. Conclusiones negativas son la falsedad de las ficciones del mito y del antropomorfismo divino (4 - a. y b.). Conclusiones positivas son los atributos divinos (4 - c. y d.) y el conocimiento de la verdad por parte del dios único.

El nivel 4 (el saber teológico seguro) es la propuesta más importante de este trabajo, que se propone aclarar un punto particularmente crítico : el intento de relacionar las teorías sobre el saber conjetural con las categóricas críticas al antropomorfismo y el solemne saber de Jenófanes acerca del dios único. Si se acepta que éste último era un saber seguro, el ordenamiento de los otros niveles se deriva sin gran dificultad a partir de las razones expuestas en la relectura de los fragmentos.

El presente esquema plantea varias zonas de límites inseguros : las teorías sobre los posibles dioses (3 - b.), los intentos de configurar el conocimiento y el poder del dios único (4 - d.) y la falsedad de las teorías sobre la naturaleza (2 - a.), niveles de saber posiblemente conjetural, además del nivel 3 - . En este sentido, no parece apropiado asimilar esquemáticamente al saber conjetural o al conocimiento seguro los temas específicamente humanos (2 - b), que parecen pertenecer a la etapa más temprana de la obra de Jenófanes, por lo menos en lo

que respecta a los fragmentos conservados.

Las principales objeciones con respecto a los niveles cognoscitivos propuestos en este trabajo podrían formularse en dos orientaciones principales, reconocibles en la bibliografía crítica analizada : los intentos anacrónicos de los intérpretes que intentan dividir lo cognoscible en dos sectores absolutamente separados por los objetos de conocimiento o, por otra parte, los intentos de extender el dominio conjetural a todo saber. A pesar de la complejidad del tema, sobre el cual aparecen con frecuencia nuevos aportes, creo que a través del análisis que he propuesto es posible reconocer diferencias decisivas entre el saber acerca de todas las cosas del mundo natural y el saber seguro acerca de lo divino. En el punto de partida, la evidencia sensible es distinta de la inteligible. En el proceso de crítica que conduce a la negación de la semejanza que puede engañar en los temas teológicos, no se da la formulación de εὐκλότα τοῖς ἐτύμοισι (la conformidad de atributos verosímiles con la realidad natural) que nunca serán más que δόκος. Los atributos divinos se predicán por medio del πρέπον τῷ θεῷ (la concordancia lógica de un atributo inherente a un sujeto que pertenece a la evidencia inteligible).

Lo divino era para Jenófanes una zona especial de la realidad, sin duda la más conflictiva y decisiva con respecto al conocimiento. Justamente sobre la índole de este conocimiento acerca del dios único, Aristóteles formula un juicio que no lo presenta en absoluto como conjetural, sino como una síntesis intuitiva, cuyo estudio puede contribuir para aclarar la zona y el estado especiales del conocimiento en los cuales Jenófanes se encontraba.

## V EL DIOS UNICO DE JENOFANES SEGUN ARISTOTELES

### A. Introducción

Entre todos los testimonios antiguos acerca de Jenófanes, el breve párrafo que Aristóteles le dedica en *Metafísica* 986 b 21-25 resulta decisivo para tratar de comprender el sentido de los inconexos fragmentos originales, sobre todo en lo que se refiere a la relación del dios único de B 23-26 y la totalidad del universo. Según cómo se resuelva esta relación, el pensamiento de Jenófanes se entenderá

como panteísmo<sup>16</sup>, o se establecerá una diferenciación entre el dios uno y el mundo, con importantes diferencias entre las diversas interpretaciones que, sin embargo, en general descalifican en mayor o menor grado el testimonio de Aristóteles.

Creo que una relectura atenta del pasaje permitirá rescatar la fidelidad de su testimonio para la interpretación de Jenófanes, así como eliminar algunas contradicciones en las críticas citadas.

#### B. Las interpretaciones del testimonio de Aristóteles en *Met.* 986 b 10-27

Con respecto a las varias interpretaciones del pasaje, es importante advertir que el sujeto tácito de la frase οὔτοι δὲ ἀκίνητον εἶναι φασι en *Met.* 986 b 17 tiene que ser τὸ ἓν, la unidad inmutable que es el común punto de partida de los eleáticos según Aristóteles y no τὸ πᾶν, la totalidad del universo, como interpretan la mayoría de las traducciones y comentarios<sup>17</sup>. Estos parten de esta frase que, referida a τὸ πᾶν como premisa general en la exposición acerca de los eleáticos, permite pensar que Aristóteles atribuye a Jenófanes una identificación panteísta de su dios con la totalidad del universo en la última línea que le dedica: εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναι φησι τὸν θεόν (*Met.* 986 b 24).

En una aparición previa de la frase ἀκίνητον εἶναι, en *Met.* 984 a 27, el sujeto τὸ ἓν está expreso y se lo distingue de τὴν φύσιν ὅλην, así como en *Met.* 986 b 11 se explica que no todos los que hablaron de la totalidad "como si fuera una sola naturaleza", efectuaron esa igualación de la misma manera. Entre los dos pasajes queda claro que Aristóteles distingue la idea de unidad de la que partieron los milesios, Heráclito y los eleáticos y explica cómo, en la necesidad de considerar el cambio, llegaron a diferentes concepciones de la totalidad.

Si no es lícito suplir τὸ πᾶν como sujeto de ἀκίνητον εἶναι en *Met.* 986 b 17, sino que el sujeto es τὸ ἓν, Aristóteles habla allí de la unidad inmutable como único rasgo común de los eleáticos, a partir del cual surgieron en segunda instancia

---

<sup>16</sup> Cf. Zeller-Mondolfo 1967, 100 ss.

<sup>17</sup> Entre las traducciones y comentarios consultados, sólo Giovanni Reale suple "l'Uno" como sujeto de ἀκίνητον (*Met.* 986 b 17) en: Aristotele, *La Metafisica*, Napoli, L. Lofredo, 1968, 119) como en diversas notas del capítulo de Zeller-Mondolfo dedicado a Jenófanes, que ha sido editado "A cura di G. Reale" (Zeller-Mondolfo 1967).

tres concepciones diferentes de la realidad, por la necesidad de conciliar lo uno inmutable con la totalidad de la *physis*.

En el caso de los eleáticos distingue<sup>18</sup> :

-La unidad lógica en Parménides, el único que habría llegado a concebir el principio del movimiento y habría atribuido a la pluralidad sensible un orden de realidad inferior al de la unidad lógico-metafísica.

-La unidad material en Meliso, que podría entenderse como una versión primitiva de la causa material.

-La unidad que Jenófanes fue el primero en afirmar, utilizando un lenguaje que no dejó claro el sentido de esa unificación, sino que identificó lo uno con su dios "teniendo en consideración la totalidad del cielo" (Met. 986 b 24).

Ni una identificación panteísta ni una trascendencia espiritual surgen claramente de los fragmentos conservados ni de las palabras de Aristóteles. Este indicaría para Jenófanes un espacio semántico que no se deja definir con claridad en el vocabulario sistemático de Aristóteles.

Aclarado entonces lo que Aristóteles no afirma acerca de Jenófanes, la relación entre el cosmos y el dios de Jenófanes debe ser definida cuidadosamente en su propio contexto histórico y conceptual.

### C. Las afirmaciones y sugerencias de Aristóteles con respecto al dios de Jenófanes

De acuerdo con la marcada tendencia de Aristóteles a reformular las teorías de sus predecesores con referencia a su propio sistema, es posible entender que en este pasaje pensaba en una intuición de Jenófanes acerca del primer motor inmóvil, idea que, de acuerdo con Jaeger, tendría su origen en el dios inmóvil de Jenófanes (cf. Jaeger 1953, 58).

Justamente la idea del conocimiento intuitivo de la divinidad (τῆ μοντεία τῆ περὶ τὸν θεὸν) aparece en Aristóteles íntimamente asociada con la imagen del movimiento eterno del cielo, por ejemplo, en De Caelo II, 1, 284 b 1-5 .

El lenguaje con el que se menciona el dios único de Jenófanes en la

---

<sup>18</sup> Met. 986 b 10 - 987 a 9; Ph. 1, 2-3.

*Metafísica* no sugiere un panteísmo, sino algo más afín a la propia concepción teológica de Aristóteles, que en diferentes pasajes considera posible un conocimiento intuitivo de la divinidad que el hombre sólo alcanza raramente, pero que es sin embargo concorde con la construcción racional del motor inmóvil (cf. Met. 1072 b 14-15; 1075 a 10).

El motor inmóvil es planteado por Aristóteles como una estricta necesidad lógica, pero al lado de esta construcción racional, Aristóteles examinaba en el diálogo perdido *De Philosophia* las fuentes psicológicas de la fe en dios. Estas son dos, según Jaeger: la experiencia del inspirado poder del alma en los instantes en que se libera del cuerpo y la vista de los cielos estrellados (cf. Jaeger 1946, 185-188).

Como ante la tragedia, se trata de una contemplación, una experiencia quizás racionalmente incomunicable, pero real como agente de conocimiento. En contraste con Platón, y en pleno acuerdo con la tradición griega, Aristóteles considera a los poetas como los mejores maestros del pueblo y destaca que un cuadro o una poesía pueden ayudar a aprender algo rápidamente y sin trabajo (cf. Düring 1976, 188).

Pero aunque el mito gana el carácter de símbolo universal de la condición humana, su contenido específico no es tomado tan en serio por Aristóteles, sino considerado como posibilidad expresiva, es decir, materia para el arte (cf. Ueberweg 1983, 359 ss.). Platón y Jenófanes viven, en ese sentido, *dentro* del mito y entonces lo censuran duramente con una crítica racional que de todos modos se apoya en premisas que ambos comparten con el mito, como la perfección y la existencia incuestionable de lo divino. Quizás esto valga en algún sentido también para Aristóteles y Parménides, pero con una importante diferencia. Pues aunque las actitudes ante el mito de estos dos filósofos son muy diferentes, ambos pueden aceptarlo y usarlo incluso, porque su certeza cognoscitiva se afirma definitivamente en lo racional. Y así Aristóteles revaloriza las fuertes emociones causadas por la tragedia y Parménides la experiencia revelatoria, que ya no representan una competencia con un saber racional apodíctico.

¿Qué valor asignaba Aristóteles a la concepción de Jenófanes que se esboza en el pasaje que es el principal objeto de estudio de este capítulo (Met.986 b21-27)?

Aunque el vasto espíritu sistemático de Aristóteles intentó otorgar a todas las relaciones entre la existencia física y la divinidad una configuración definitiva, no sólo entendió a los pensadores que lo precedieron como confusos antecesores.

En el caso de Jenófanes, la sobria prosa del filósofo parece evocar un momento de particular intensidad intuitiva: la imagen del viejo pensador que, ante el límite de la potencia analítica de sus palabras, levantó sus ojos hacia lo que es límite de la pluralidad infinita y declaró solemnemente que el sentido de esa totalidad está en un único centro divino.

Todo parece indicar que Aristóteles señala para Jenófanes un modo de conocimiento semejante a lo que llama en *De Philosophia* *μαντεία τοῦ θεοῦ*<sup>19</sup>, tanto por la forma intuitiva de la síntesis final, como por los objetos de este saber: la relación de un único ser divino con el cielo y la totalidad del universo.

La atribución de la frase *εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναι φησι τὸν θεόν* justamente a *De Philosophia* permitiría explicar su especial sugerencia religiosa y su fervoroso y cuidado estilo, que llama la atención en el contexto relativamente prosaico de *Met.* 986 b, ya no tan favorable para las opiniones de Jenófanes como la obra más temprana de Aristóteles (cf. Untersteiner 1963, 133).

Si Jenófanes hubiera identificado su dios con el cosmos, no parece probable que Aristóteles haya sugerido tan vaga y equívocamente un punto tan importante. Todo parece mostrar, en cambio, que simplemente no lo consideró suficientemente próximo al motor inmóvil como para reconocer en él un antecedente decisivo en *Metafísica*, pero que lo citaba en un contexto menos crítico en *De Philosophia*, aún bajo la influencia platónica. Pero, sin embargo, todo lo que Aristóteles dice sobre el dios único apunta mucho más al motor inmóvil que a ninguna otra concepción de las relaciones entre cosmos y deidad.

El contenido de la afirmación sobre Jenófanes sería concorde con el carácter divino del cielo como continente de la totalidad, pero no exactamente dios, de acuerdo con la concepción aristotélica. Queda por definir entonces una relación entre lo uno, idéntico al dios único, y el cosmos, que no sería ni la separación absoluta ni la total identificación.

---

<sup>19</sup> Cf. *De Caelo* 284 b y Jaeger 1953, 50 ss.

De acuerdo con esta hipótesis, Aristóteles dice entonces que Jenófanes, considerando el íntegro cielo, es decir el límite último que contiene y da sentido de totalidad a todos los seres sensibles, concibió intuitivamente la idea de unidad divina como lo uno con respecto al universo. Frente a la pluralidad inabarcable, el cielo da sentido de totalidad, pero frente a esa totalidad existe la unidad del ἕς θεός.

Esta interpretación intenta recuperar a través del testimonio de Aristóteles una sutil articulación entre el mundo y el dios único de Jenófanes, que en mi opinión Aristóteles no consideraba totalmente incompatible con su propia concepción. Esta relación dios - mundo es diferente, sin duda, del panteísmo, pero tampoco es posible identificarla directamente con la forma de trascendencia que posee el dios de Aristóteles.

La diferencia entre la íntegra *physis* y "lo uno" que propuse en el cap. IV, B. 4. puede contribuir para aclarar la cuestión. El mundo es uno porque el cielo unifica y abarca sus partes en una integridad (ὅλον), en tanto que el dios único sería uno por la ausencia esencial de pluralidad. En ese sentido no es lo mismo hablar de la íntegra *physis* o de "el todo" y hablar del dios único, que también es ὅλον según B 24, porque no usa de órganos limitados como los humanos para las operaciones mentales ni para actuar, ya que lo hace por la voluntad de su inteligencia, según B 25. Pero el dios no es ὅλον por integración de partes rodeadas de una periferia, sino porque parece estar concebido como un todo íntegro, no parcelable como un cuerpo. Tampoco es posible pensar que tenga cuerpo y alma, ni parece concebible como solamente espíritu, de acuerdo con lo expuesto.

En ese sentido creo que en Met. 986 b 24 se puede recuperar la mirada al cielo, es decir al límite de lo físico con lo metafísico, también como la experiencia de otro límite. Jenófanes propuso un conocimiento intuitivo de la unidad divina, en los límites de la capacidad analítica de un vocabulario que, para Aristóteles, no contaba con distinciones claras entre lo físico y lo metafísico. Quizás en ese sentido οὐθὲν διεσαφήνισεν "no explicó nada" en Met. 986 b 23, pueda interpretarse también como una indicación de que Jenófanes, permaneciendo en las categorías cognoscitivas previas a las distinciones que intentaron Meliso y Parménides, no pudo configurar sino una formulación intuitiva de la unidad divina. La fervorosa



descripción de la afirmación principal contrasta, por la otra parte, con οὐθὲν διεσαφήνισεν de un modo que delata una valoración no necesariamente peyorativa, por lo menos en la redacción originaria de la frase, antes de ser incluida en su contexto actual.

El testimonio de Aristóteles, liberado de algunas interpretaciones parciales, indica para la síntesis final del pensamiento de Jenófanes el estado y la zona especiales de conocimiento que permite vincular este análisis con las conclusiones del capítulo anterior. La zona especial es lo divino, que escapa del dominio conjetural por evidencias racionales, las cuales delimitan atributos del dios hasta llegar al límite semántico de las posibilidades analíticas, ya que Jenófanes no habría podido -según Aristóteles- formular una diferencia clara entre lo físico y lo metafísico. Recurrió entonces a una intuición totalizadora para formular de un modo arcaico una relación entre universo y dios único, un problema que Aristóteles cree haber aclarado definitivamente con la noción del motor inmóvil.

Esta combinación de recursos cognoscitivos definiría entonces el estado especial de conocimiento en el que se encontraba Jenófanes.

### **C. CONSIDERACIONES FINALES**

Un estado especial de conocimiento :

la indagación hasta los límites semánticos

"No hay indicación alguna [...] de que pretendiera algo semejante a una revelación; la cita 191 [=B 18] sugiere que la ardua investigación recibe su recompensa y es probable que él mismo, al igual que Heráclito, se diera cuenta que se encontraba en un estado especial de conocimiento" (KR, 256).

¿Cuál podría ser este estado especial de conocimiento, que diversos autores señalan como una particularidad de Jenófanes ?

La elaboración de los datos sensibles y la especulación racional son las dos posibilidades fundamentales para el acrecentamiento del conocimiento, que las reconstrucciones críticas combinan en diferentes esquemas. Las opciones más

difundidas han propuesto un saber absolutamente conjetural, en la perspectiva de la interpretación escéptica y, en la perspectiva antiescéptica, un saber seguro para lo visible y conjetural para lo invisible.

Mi interpretación propone algo menos esquemático pero quizás más verosímil, de acuerdo con todos los indicios de los fragmentos : Jenófanes consideraba seguro el saber que surgía directamente de los datos sensibles inmediatos y el que derivaba de los principios evidentes para el pensamiento. Las conclusiones obtenidas por la crítica racional a partir de la contrastación con datos empíricos permite formular conjeturas verosímiles con respecto a "todas las cosas" del mundo natural, según B 34, en tanto que el resultado del procedimiento para acercarse a la verdad a partir de la evidencia racional de lo divino permite formular un conocimiento seguro acerca de lo divino, que se inicia *via negationis* y se desarrolla en diversas fases.

El estado especial de conocimiento que sugiere Kirk se podría referir, en principio, a la utilización no formalizada de la lógica para alcanzar certeza racional en las deducciones o en el establecimiento de las premisas incuestionables. Esta racionalidad arcaica estaría unida, con respecto al desarrollo filosófico que he reconstruido en el cap. III, a la falta de clara conciencia o de especificación acerca de las premisas especulativas, es decir, la creencia tácita en postulados incuestionables. Además, de acuerdo con el análisis del testimonio de Aristóteles en el cap. V, el vocabulario de Jenófanes no hacía distinciones claras entre lo físico y lo metafísico, de modo que esta carencia, desde el punto de vista de Aristóteles, habría limitado las posibilidades de acceso racional a lo divino y explicaría además el recurso a la intuición para la culminación del pensamiento de Jenófanes en la idea del dios único.

Esta suerte de combinación entre empirismo para la consideración de los datos sensibles inmediatos, falibilismo con respecto a las teorías físicas, racionalismo para la construcción de la teología e intuición poética en la síntesis final, define el estado especial de conocimiento en que se encuentra la obra de Jenófanes conservada. Esto explica la diversidad de niveles gnoseológicos que se pueden reconocer en los fragmentos y demuestra que es imposible clasificar o asimilar estrictamente el pensamiento de Jenófanes con categorías tan posteriores.

Cuando sólo algunos datos sensoriales son considerados seguros, el saber que generaliza acerca de la totalidad de la *physis* resulta conjetural. Pero cuando el punto de partida son evidencias racionales, lo deducido de ellas también es considerado un saber seguro por Jenófanes. Este último nivel de conocimiento seguro se refiere especialmente al punto de partida y a la purificación del saber acerca de lo divino (cap. IV, C. 4.). La perfección divina era entonces para Jenófanes un dato racionalmente evidente, un primer principio. Si así fuera, Jenófanes hubiera tenido que ser considerado por Popper un esencialista primitivo, en tanto que Parménides habría sido el primer esencialista explícito (cf. el sentido de "esencialismo" para Popper en: cap. I, B.2.g.).

Pero este saber, que para Jenófanes debía parecer racionalmente demostrado a partir de lo evidente, no resultó tan lógico ni evidente para Aristóteles, que considera que Jenófanes "no aclaró nada" (Met. 986 b 23).

En el capítulo V he intentado aclarar este punto, que se refiere a la culminación del pensamiento Jenófanes, partiendo del texto de Aristóteles que acabo de citar y de otros testimonios antiguos. Estos colocan las doctrinas de Jenófanes acerca de lo uno ( $\tau\acute{o}\ \epsilon\nu$ ) en un ámbito que no es claramente físico ni metafísico. De acuerdo con este punto de vista, el pensamiento de Jenófanes culminó en una síntesis intuitiva, al cabo de diversas indagaciones, las cuales concluyeron en el dios único concebido como lo uno en contraste con la totalidad cósmica.

"Todas las cosas", en el sentido de B 34, 4, sólo pueden ser abarcadas por la conjetura, pero si se alcanza lo uno en el ámbito de lo divino, la existencia del dios único como un saber seguro permite entender que la pluralidad inabarcable de todas las cosas del mundo natural puede ser una totalidad, si se la relaciona con este nivel divino. Elucidar la naturaleza exacta de esa relación entre cosmos y dios es una de las más sostenidas preocupaciones del mundo griego y Jenófanes representa en ese sentido una instancia no absolutamente clara, pero típica, según mi parecer, de un lenguaje que intenta llegar a los límites conceptuales del pensamiento que el mismo lenguaje puede expresar. La síntesis final de Jenófanes fue intuitiva y simbólica, no explícitamente lógica, como lo sería la de Parménides.

Los niveles de conocimiento teológico que Jenófanes consideró racionalmente seguros quedarían incluidos, según el punto de vista de Aristóteles, en una síntesis final intuitiva, cuyo valor último habría sido considerado por Aristóteles de dos maneras un poco diferentes, de acuerdo con las alternativas de sus propias concepciones :

-En cuanto al contenido, la idea del dios único parece haber sido citada en *De Philosophia* pensando en una temprana intuición acerca del motor inmóvil.

-En cuanto a la demostración, la secuencia racional que pretendo demostrar en los seis versos de la teología afirmativa debió parecerle pobre a Aristóteles en el momento de citar a Jenófanes en el contexto de la teoría de las causas en *Metafísica*. El contraste entre el rigor de las demostraciones de la *Metafísica* y el estado especial de conocimiento de Jenófanes resultó excesivo para Aristóteles, aunque los versos de Jenófanes contuvieran una valiosa intuición un poco rústica.

Tampoco ha sido el pensamiento de Jenófanes fácil de encuadrar para los críticos contemporáneos, como lo muestran dos comentarios críticos que intentan describir la intuición o la síntesis final : "un estado especial de conocimiento" (KR, 256), "una vivencia especial del poeta filósofo" (Mansfeld 1964, 11).

Conviene recordar, en cuanto a las dificultades de interpretación, que Jenófanes llegó muy viejo a ser dueño de una vasta y quizás demasiado variada acumulación de experiencias para el gusto del sobrio Heráclito (cf. DK I, 22, B 40) y que, para completar nuestra incomodidad ante un lenguaje no enteramente clasificable, era también poeta. En ese sentido, la pretensión de interpretarlo en términos de teoría del conocimiento puede parecer por lo menos un anacronismo.

Cabe cuestionar, incluso, la exigencia de rigor lógico a unos pocos fragmentos de una vasta obra, compuesta a lo largo de por lo menos setenta años.

Por ejemplo, si  $\delta\acute{o}\kappa\omicron\varsigma$  tuviera un sentido muy amplio o las determinaciones de campos gnoseológicos que he propuesto no fueran todas contemporáneas, esta conjetura podría cubrir todo el saber humano, como parece sugerirlo la lectura más simple de B 34, sobre todo si se lo aísla de los demás fragmentos.

Mi lectura de B 34 depende en gran parte de la secuencia racional que propongo para los fragmentos teológicos. En contra de mi interpretación se podría alegar, como lo hace Leshner en la edición anotada de Jenófanes más reciente que

conozco (Leshner 1992), que quizás estoy asignando a los textos de Jenófanes un racionalismo que no contienen.

Sin embargo el reproche concreto de Leshner se basa más en circunstancias externas al núcleo de textos originales que en la ausencia de racionalidad en la secuencia misma de los fragmentos teológicos. Por ejemplo, Jenófanes "no muestra suficiente desprecio por lo empírico para ser un verdadero racionalista" o no intenta pruebas racionales de la existencia de dios<sup>20</sup>. Estos son, justamente, los hechos que vengo afirmando como coexistentes con el proceso racional que he analizado. La confianza en algunas evidencias racionales configura entonces el ámbito semánticamente incuestionable de los fragmentos teológicos.

Pero lo que Leshner sustancialmente cuestiona, además de los aspectos críticos, es el carácter filosófico de la teología de Jenófanes. Leshner señala que no existe conexión lógica explícita que permita derivar un atributo divino de otro y pretende concluir, de acuerdo con Jaeger :

"It is nothing that rests on logical proof, nor is it really philosophical at all, but springs from an immediate sense of awe at the sublimity of the Divine." (Leshner 1992, 116; Leshner cita a: Jaeger 1947, 49/1952, 54).

Leshner se refiere a la ausencia de un proceso racional explícito en B 23-26 y deduce de allí el carácter no filosófico del teísmo que reconoce en Jenófanes. La verdadera originalidad filosófica de Jenófanes, "was to provide an exhaustive critique of claims to religious knowledge", lo cual afirma la interpretación más amplia de B 34 "opinion is allotted to all" (Leshner 1992, 117-118).

No intenta Leshner resolver la paradoja de la teología positiva, frente a esta serie de críticas teológicas y gnoseológicas que reconoce únicas para la época. Tampoco advierte que Jaeger, en el párrafo citado, se refiere más bien a la verdadera fuente de la teología de Jenófanes, con el propósito de aclarar de qué modo la creencia en la perfección de lo divino permite entender el uso de *ἐπιπρέπει*, (el criterio de concordancia), para generar los atributos correspondientes. Es decir

---

<sup>20</sup> Cf. Leshner, 1992, 116 ss., especialmente con respecto a la interpretación logicista de: Barnes 1979, 84-94.

que para Jaeger, la naturaleza incuestionable de la fuente del saber explica el proceso constructivo de la teología.

Por el contrario, para Lesher, la teología crítica y la teología constructiva permanecen sin mayor vinculación racional explícita entre sí. La nueva concepción de la deidad de Jenófanes carece del carácter filosófico de las críticas. No queda clara entonces la relación entre ambos puntos de vista, como no sea a través de una suerte de coexistencia no demasiado coherente, de creencias incuestionadas junto a un singular sentido crítico que habría invalidado las pretensiones de seguridad de las principales fuentes de conocimiento de lo divino<sup>21</sup>.

El presente trabajo intenta, en ese sentido, mostrar la relación entre los dos procesos mentales que Lesher separa.

Quizás Lesher exagere, en cuanto a la falta de relación lógica entre la teología crítica y la teología constructiva, para mostrar más claramente la falacia de querer clasificar a Jenófanes con criterios posteriores. En este sentido, su conclusión es justa : la obra de Jenófanes no entra exactamente en ninguno de los esquemas modernos.

La denominación "natural epistemologist", a la cual llega Lesher, podría ser un interesante acierto descriptivo, si se intenta una clasificación. Aun siendo ésta una caracterización moderna, no pretende instalar a Jenófanes en posiciones anacrónicas, sino en una suerte de realismo ingenuo que coexiste, un poco inexplicablemente, con excepcionales rasgos críticos y con una suerte de dogmatismo teológico.

Según mi interpretación, las consideraciones gnoseológicas de Jenófanes no se refieren del mismo modo al mundo visible y al invisible : el tratamiento de los temas teológicos parte de una certeza diferente y se aproxima a la verdad por un procedimiento distinto al de la conjetura sobre la naturaleza.

Pero quizás lo más interesante sea tratar de entender a Jenófanes sin *clasificarlo* con criterios modernos.

Una cita de Lesher puede ayudar a encuadrar la cuestión :

---

<sup>21</sup> Según el resumen de J. H. Lesher en sus comentarios finales a los fragmentos "On the Divine" (Lesher 1992, 114 ss.).

For a recent defence of a highly deductive Xenophanes, see Finkelberg. [...] For a recent defence of a highly undeductive Xenophanes, see Classen (in Boudouris): 'his "views" appear to be conceived by contrast. They are not developed by argument or speculation but represent a static picture as it were, seen in contrast to another existing picture, supported by evidence such as examples or observation, not by reasoning.'(98)" (Leshner 1992, 116 n. 4)

Es importante destacar que aun esta interpretación no puede desconocer la relación generativa de las ideas contrastadas en el proceso de construcción de la teología. Que las relaciones se establezcan sin razonamientos explícitos no puede, de todos modos, autorizar a Classen a eliminar sin más el razonamiento del proceso generativo : las relaciones de contraste entre los distintos puntos de vista teológicos establecen con mayor claridad las implicancias lógicas de las evidencias.

La verdadera pregunta que plantea Leshner, como ya señalé, es si esta secuencia mental puede ser considerada filosofía.

Mi interpretación intenta mostrar la generación del pensamiento de Jenófanes desde la lírica, como una continuidad, para entender su secuencia lógica dentro de un marco semántico determinado. Creo que la obra de Jenófanes representa el esfuerzo por ampliar ese marco hasta los límites que le permite su ordenamiento semántico del mundo, cuyos alcances he intentado estudiar a partir del vocabulario que designa la aproximación a la verdad.

En qué medida predominó el filósofo que forjó términos y críticas racionales tan audaces para su época o, en la instancia final decidió el poeta del dios único ante el cielo estrellado, es una pregunta que depende de cuestiones tan vastas como la ignorancia que tan diestramente Popper evoca por medio de la inmensidad celeste.

Pero en todo caso no parece haber sido Jenófanes indiferente a los sentidos y las resonancias de sus afirmaciones.

En el caso de la frase final del fragmento B 34, todos parecen coincidir en el reconocimiento de un texto en el cual el viejo pensador recapitula toda su obra y acuña o usa por primera vez con un sentido particularmente enfático, un término decisivo (δόκος).

Las reflexiones de Aristóteles indicarían también este esfuerzo de síntesis, en la culminación del pensamiento de Jenófanes, referida a la relación entre el

mundo, lo uno y el dios único.

En todo caso, mi interpretación intenta recuperar por medios racionales todos los espacios de la meditación de Jenófanes, aun en los aspectos no totalmente racionales. Recuperar los espacios no significa, apenas creo necesario aclararlo, pretender agotarlos, sino tratar de derivar un orden desde los textos y no aplicar a los textos esquemas anacrónicos que pueden empobrecerlos o mutilarlos.

Una breve comparación con dos de los más ilustres sucesores de Jenófanes en la meditación acerca del lenguaje y la verdad puede ayudar quizás a trazar una perspectiva.

Píndaro también enfrenta el mito, lo purifica y lo profundiza para darle un nostálgico esplendor quizás con conciencia del final.

En la indagación acerca de los dioses, Jenófanes rechaza los datos del mito y tiende a la abstracción en su búsqueda de un nombre divino único, en tanto que Píndaro busca la profundización en la semántica de los nombres divinos y el detalle simbólico revelador, como por ejemplo, en su concepción de las musas<sup>22</sup>.

La perduración y glorificación de las hazañas atléticas a través del canto, que opera como punto de partida para la composición de tantos epinicios pindáricos, muestra también una actitud opuesta a las críticas de Jenófanes, que en B 2 opone la fuerza corporal de los atletas a su propia sabiduría e introduce, contra la ética agonística tradicional, una tendencia intelectual y aparentemente utilitaria. La crítica social y religiosa coloca a Jenófanes en la búsqueda de una racionalidad universal, en tanto que la lírica de Píndaro parece buscar, aun en lo inmediato, una reformulación simbólica que profundice y purifique las raíces míticas de la cultura griega<sup>23</sup>.

En Parménides se encuentra un itinerario que prolonga la búsqueda de Jenófanes por un nombre absoluto de la realidad. El mundo de la δόξα se opone nítidamente a la certeza racional, pero la verdad no está reservada a dios solamente, porque existe la revelación. Al unir su indagación lógica con una revelación divina, Parménides aclararía el punto de ruptura innominado que

---

<sup>22</sup> Cf. al respecto Snell 1955, cap. V y Disandro 1974, cap. V.

<sup>23</sup> Cf. Trabattoni 1985, Prefazioni di Carlo Sini, 9-10.



dejara Jenófanes, y así "respondería a su maestro" <sup>24</sup>, quien no habría alcanzado una conciencia tan clara de que el poder encontrar la verdad a partir del pensar surge del decir que los hombres reciben de los dioses. En este sentido podría pensarse que el lenguaje constituye el ente para Parménides, en la formulación de la relación entre pensar y ser. Parménides profundizó en el pensamiento y borró al dios con la palabra absoluta. Si reasumió el mito, fué una despedida amistosa después de una separación definitiva.

Píndaro fue un poeta y Parménides un filósofo, y ambos vivieron aproximadamente en la generación que era madura en la época de las Guerras Médicas, cuando Jenófanes era ya muy anciano <sup>25</sup>.

En ese sentido, se puede situar al viejo Jenófanes en dos situaciones límite, una histórica y otra conceptual: en el final de la Grecia arcaica y en el conflictivo límite entre filosofía y poesía, cuya tensión contrapuesta seguirá operando durante el siglo quinto en las confrontaciones que culminaron en la tragedia y en las obras de Platón y de Aristóteles.

---

<sup>24</sup> De acuerdo con una sugerencia de Carlos Disandro, quien solía señalar que el punto aún no explorado en el Proemio de Parménides se encuentra en la noción de *légein* (cf. Disandro 1991, *passim*).

<sup>25</sup> Las fechas (a.C.) aproximadamente reconocidas indicarían que Jenófanes habría vivido entre los años 570 - 475; Píndaro : nac. 522/518, akmé 480, +después del 446; Parménides : nac. 515/510? circa 450 en Atenas ?. Según esta incierta cronología, ambos podrían haber tenido cerca de 20 años cuando Jenófanes tenía unos setenta, al comenzar el siglo V a.C.

## **BIBLIOGRAFIA**

# BIBLIOGRAFIA

## INDICE

A.	Indicaciones técnicas	2
B.	Criterios y fuentes utilizados	3
C.	Reseña bibliográfica sobre Jenófanes	
1.	Ediciones	4
a.	Texto griego	
b.	Traducciones	8
2.	Bibliografía crítica	11

## A. INDICACIONES TECNICAS

Los datos más recientes incorporados a la presente bibliografía corresponden al último número de *L'ANNÉ PHILOLOGIQUE* aparecido hasta el momento (Tomo LXIII, con la bibliografía de 1992).

Las secciones correspondientes son las siguientes :

- A. Indicaciones técnicas
- B. Criterios y fuentes utilizados
- C. Reseña bibliográfica
  - 1. Ediciones
    - a. Texto griego
    - b. Traducciones
  - 2. Crítica

En el apartado C. 1. b. se incluyen todas las ediciones registradas que contengan traducciones. En consecuencia se repiten en este apartado las ediciones bilingües ya citadas en el anterior (C. 1. a. : Texto griego).

Las ediciones anotadas se mencionan también en el apartado C. 2. (Crítica).

La marca \* después del año de publicación indica que el compilador de la reseña ha podido comprobar los datos citados. Cuando los datos no han podido ser comprobados, la cita se copia tal como aparece en GP o en *L'ANNÉ PHILOLOGIQUE*, sin indicar la fuente.

Los corchetes rectangulares [ ] encierran indicaciones suplementarias, que se refieren al contenido de los artículos, traducciones, republicaciones, etc.

## B. CRITERIOS Y FUENTES UTILIZADOS

He procurado reunir un repertorio bibliográfico lo más completo posible sobre Jenófanes. Como me ha parecido que esta puesta al día puede ser de utilidad, he incluido en las listas que siguen no sólo la bibliografía citada en mi tesis, como es lo habitual, sino todos los títulos que se refieren a Jenófanes que he podido registrar.

Esta recopilación bibliográfica se realizó en dos etapas:

1 - A partir de la copiosa bibliografía incluida en Zeller - Mondolfo (1967) y en la edición Gentili - Prato (Teubner, 1979), he formado un primer fichero de 200 títulos aproximadamente, que incluyen ediciones y trabajos críticos.

2 - Teniendo en cuenta algunas omisiones de trabajos importantes que he comprobado en la edición Gentili - Prato, en la segunda etapa he fichado la información proporcionada por *L'Année Philologique* desde 1970 y por los repertorios de las ediciones posteriores, así como aportes de mis propias lecturas. Este fichaje me ha permitido agregar :

-21 títulos publicados entre 1970 y 1978 que no aparecen en Gentili-Prato.

-167 títulos, en su mayoría publicados a partir de 1979.

La reseña actual abarca 388 registros.

## C. RESEÑA BIBLIOGRAFICA SOBRE JENOFANES

### ABREVIATURAS

esp. :	especialmente
f.i. :	fecha incierta
s. :	sobre (en las indicaciones acerca del tema).
res. :	reseña
trad. :	traducción

### 1. EDICIONES

#### a. TEXTO GRIEGO

Stephanus, H. 1573	<i>Poesis philosophica</i> , Parisiis, 1573.
Brandis, C. A.	<i>Commentationum Eleaticarum sectio prima...</i> , Altonae 1813 (praesertim 1-83).
Karsten, S. 1830	<i>Xenophanis Colophonii carminum reliquiae</i> , Bruxellis, 1830.
Mullach, F. G. A. 1883	<i>Fragmenta philosophorum Graecorum I</i> , Parisiis, 1883.
Wachsmuth, C. 1885	<i>Sillographorum Graecorum reliquiae</i> ( <i>Corpusculum poesis epicae Graecae ludibundae</i> <i>fasc. 2</i> ), Leipzig, 1885, 188-191.
Diels, Hermann 1901	<i>Poetarum philosophorum fragmenta</i> , Berolini, 1901.

Diehl, Ernestus 1925 *	<i>Anthologia lyrica Graeca</i> , edidit Ernestus Diehl, Fasc. 1 <i>Poetae Elegiaci</i> , Leipzig, Teubner, 1925, 1935, 1949, 1954 curavit Rudolfus Beutler, 63-74.
Edmonds, J. M. 1931 *	<i>Elegy and Iambus</i> , edited and translated by J. M. Edmonds, The Loeb Classical Library 258, Cambridge, Massachusetts, Harvard Univ. Press - London, Heinemann, 1931, 1944, 1954, 1961, vol. I, 182-215.
Wehrli, F. 1946	<i>Lyricorum Graecorum florilegium</i> , Basel, 1946.
De Voegel, C. J. 1950	<i>Greek Philosophy</i> , a Collection of Texts, Leiden, 1950.
Ugolini, G. - Setti, A. 1950	<i>Lirici greci</i> , Firenze, 1950.
Rodríguez Adrados, Francisco, 1956 *	<i>Líricos griegos - Elegíacos y yambógrafos arcaicos</i> , Texto y traducción por Francisco R[odríguez] Adrados, Barcelona, Alma Mater, 1956. vol. II, 75-92. [Contiene: B 1-8, B 14-15 (=Diehl 1-10)]
Untersteiner, Mario 1956 *	<i>Senofane - Testimonianze e frammenti</i> , Introduzione, traduzione e commento a cura di M. Untersteiner, Firenze, La "Nuova Italia" Editrice, 1956, pp. CCLXXX - 155.
Kranz, Walter 1939	<i>Vorsokratische Denker - Auswahl aus dem Überlieferten</i> , Griech, u. Deutsch, Berlin, 1939.

<p>Diels, Hermann - Kranz, Walther 1960 *</p>	<p><i>Die Fragmente der Vorsokratiker</i>, Griechisch und Deutsch von H. Diels - Vol. I-III, 5te. (1934) und folgende Auflagen herausg. von W. Kranz; 9. Auflage, Berlin, Weidmann, 1960, vol. I, 21. [Esp. 113-139]</p>
<p>Farina, Antonio 1961 *</p>	<p><i>Senofane di Colofone - Ione di Chio</i>, Introduzione - Testo critico - Testimonianze - Traduzione - Commento, Napoli, Libreria Scientifica Editrice, 1961, 1-59.</p>
<p>Defradas, Jean 1962 *</p>	<p><i>Les élégiaques grecs</i>, Édition, introduction et commentaire de J. Defradas, Paris, Presses Universitaires de France, 1962, 74-82. [Contiene: B 1-3, B 5-7]</p>
<p>Fischer, K. 1967</p>	<p><i>Antike Lyrik</i>, Nachw. von W. H. Friedrich, München, 1967.</p>
<p>West, M. L. 1972 *</p>	<p><i>Iambi et Elegi Graeci ante Alexandrum cantati</i>, edidit M. L. West, Vol. II, Oxonii, E Typographeo Clarendoniano, 1972, 163-170. [Contiene B 1-9]</p>
<p>Degani, E. - Burzacchini, G. 1977</p>	<p><i>Lirici greci</i>, Firenze, 1977.</p>
<p>Gentili, Bruno - Prato, Carolus 1979 *</p>	<p><i>Poetarum Eleagicorum Testimonia et Fragmenta</i> - Pars prior. Leipzig, Teubner, 1979, pp. XLV - 242. [Contiene: Praefatio, Grammatica et Metrica, Librorum Conspectus I-XLIV; Testimonia et Fragmenta, Index Auctorum/ Verborum, Tabulae 1-242]</p>



<p>Heitsch, Ernst 1983 *</p>	<p><i>Xenophanes - Die fragmente</i>, herausgegeben, übersetzt und erläutert von E. Heitsch, München-Zürich : Artemis Verlag, Sammlung Tusculum, 1983, 203 pp. [Contiene: Einführung 7-12, Text und Übersetzung 13-89, Kommentar 91-199, Literaturverzeichnis 201-203]</p>
<p>Mansfeld, J. I. 1983</p>	<p><i>Die Vorsokratiker</i>, griech.-dt., Ausw. der Fragm., Übers. und Erl. von Mansfeld, J. I., : Milesier, Pythagoreer, Xenophanes, Heraklit, Parmenides : Universal-Bibl. Nr. 7965 Stuttgart, Reclam, 1983, pp. 336. [Res. CR XXXVIII 1988 161 Barnes]</p>
<p>Papademetriou I. Th. A. 1984</p>	<p><i>Ἐλεγεία καὶ ἶαμβος</i>, ed. Papademetriou I. Th. A., Atenas 1984 264 p. [p. 173-261 : Bibliogr.]</p>
<p>Trabattoni, Franco - Sini, Carlo 1985 *</p>	<p><i>Senofane - I frammenti</i>, Con testo greco a fronte, Traduzione di F. Trabattoni, Prefazione di C. Sini, Milano, Marcos y Marcos, 1985, pp. 41.</p>
<p>Leshner, James H. 1992 *</p>	<p><i>Xenophanes of Colophon - Fragments</i>, A Text and Translation with a Commentary by J. H. Leshner, Phoenix Presocratics IV, Toronto, Ont., University of Toronto Press, 1992, pp. XVI-264.</p>

b. TRADUCCIONES

Se incluyen todas las ediciones registradas que contengan traducciones. En consecuencia se repiten en esta sección las ediciones bilingües ya citadas en el apartado anterior (1. Texto griego).

Timpanaro Cardini, Maria 1924	<i>Gli Eleati - Frammenti e testimonianze</i> , Lanciano s. a. circa 1924. [Con trad. italiana]
Edmonds, J. M. 1931 *	<i>Elegy and Iambus</i> , edited and translated by J. M. Edmonds, The Loeb Classical Library 258, Cambridge, Massachusetts, Harvard Univ. Press - London, Heinemann, 1931, 1944, 1954, 1961, vol. I, 182-215.
Capelle, W. 1938	<i>Die Vorsokratiker - Die Fragmente und Quellenberichte</i> , Stuttgart, 1938, 113-125 [Con trad. alemana]
Kranz, W. 1939	<i>Vorsokratische Denker - Auswahl aus dem Überlieferten</i> , Griech, u. Deutsch, Berlin, 1939.
Albertelli, P. 1939	<i>Gli Eleati - Testimonianze e frammenti</i> , Bari, 1939, 11-77. [Con trad. italiana]
Freeman, Kathleen 1971 *	<i>Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers - A complete translation of the Fragments in Diels, Fragmente der Vorsokratiker</i> , Oxford, Blackwell, 1947, 6th. ed. 1971, 162 pp. [Esp. 20-24]
Rodríguez Adrados, Francisco, 1956 *	<i>Líricos griegos - Elegíacos y yambógrafos arcaicos</i> , Texto y traducción por Francisco R[odríguez] Adrados, Barcelona, Alma Mater, 1956, vol. II, 75-92. [Contiene: B 1-8, B 14-15 (=Diehl 1-10)]

<p>Untersteiner, Mario 1956 *</p>	<p><i>Senofane - Testimonianze e frammenti</i>, Introduzione, traduzione e commento a cura di M. Untersteiner Firenze, La "Nuova Italia" Editrice, 1956, pp. CCLXXX - 155.</p>
<p>Cataudella, Q. 1958</p>	<p><i>I frammenti dei presocratici</i>, tradotti da Q. Cataudella, Padova, 1958.</p>
<p>Diels, Hermann - Kranz, Walther 1961 *</p>	<p><i>Die Fragmente der Vorsokratiker</i>, Griechisch und Deutsch von H. Diels - Neunte Auflage herausg. von W. Kranz, Berlin, Weidmann, 1961, vol. I, 21, 113-139.</p>
<p>Farina, Antonio 1961 *</p>	<p><i>Senofane di Colofone - Ione di Chio</i>, Introduzione - Testo critico - Testimonianze - Traduzione - Commento, Napoli, Libreria Scientifica Editrice, 1961, 1-59.</p>
<p>Liberani, M. H. 1964 *</p>	<p><i>Jenófanes de Colofón - Fragmentos y testimonios</i> - Traducción directa del griego por M. H. Liberani - Estudio introductorio por Luis Farré, 1a.ed. Buenos Aires, Aguilar, 1964, 2a.ed. 1970 pp. 85.</p>
<p>Eggers Lan, Conrado - Juliá, Victoria E. 1978 *</p>	<p><i>Los filósofos presocráticos</i>, Vol. I, Introducción, traducciones y notas por C. Eggers Lan y V. Juliá, Madrid, Gredos, 1978, pp. 518. [Esp. 265-307]</p>

<p>Heitsch, Ernst 1983 *</p>	<p><i>Xenophanes - Die fragmente</i>, herausgegeben, übersetzt und erläutert von E. Heitsch, München-Zürich : Artemis Verlag, Sammlung Tusculum, 1983, 203 pp. [Contiene: Einführung 7-12, Text und Übersetzung 13-89, Kommentar 91-199, Literaturverzeichnis 201-203]</p>
<p>Mansfeld, Jaap I. 1983</p>	<p><i>Die Vorsokratiker</i>, griech.-dt., Ausw. der Fragm., Übers. und Erl. von Mansfeld, J. I., : Milesier, Pythagoreer, Xenophanes, Heraklit, Parmenides : Universal-Bibl. Nr. 7965 Stuttgart, Reclam, 1983, pp. 336. [Res. CR XXXVIII 1988 161 Barnes]</p>
<p>Trabattoni, Franco - Sini, Carlo 1985 *</p>	<p><i>Senofane - I frammenti</i>, Con testo greco a fronte, Traduzione di F. Trabattoni, Prefazione di C. Sini, Milano, Marcos y Marcos, 1985, pp. 41.</p>
<p>Bakker, R. Delfgaauw B. 1987</p>	<p>Xenophanes Tegen de fabels van weleer; fragmenten, ingel., vertaald &amp; toegelicht door Bakker R. &amp; Delfgaauw B. : Kampen Kok Agora 1987 79 p. [TF L 198 705-706 C. Steel.]</p>
<p>Dumont, Jean Paul 1988</p>	<p><i>Xénophane</i>, textes trad., prés. &amp; annotés par Dumont, J.P.; en: <i>Les Présocratiques</i>, éd. établie par Dumont, J. P., avec la collab. de Delattre, Daniel &amp; de Poirier, Jean Louis : Bibl. de la Pléiade N° 345 Paris Gallimard, 1988, pp. XXVIII - 1627, carte. [Trad. complète d'après l'edition Diels - Kranz]</p>
<p>Leshner, James H. 1992 *</p>	<p><i>Xenophanes of Colophon - Fragments</i>, A Text and Translation with a Commentary by J. H. Leshner, Phoenix Presocratics IV, Toronto, Ont., University of Toronto Press, 1992, pp. XVI - 264.</p>

## 2. BIBLIOGRAFIA CRITICA

Albertelli, P. 1939	<i>Gli Eleati - Testimonianze e frammenti</i> , Bari, 1939, 11-77. [Con trad. italiana]
Allen, T. W. 1934	"Adversaria", <i>Rev. de Philol.</i> 8, 1934, 238 s. [Esp. 1, 19 ss]
Angeli-Bernardini, Paola 1980 *	"Esaltazione e critica dell'atletismo nella poesia greca dal VII al V sec. a. C. - Storia di un'ideologia", <i>Stadion</i> VI, 1980, 81-111.
Babut, Daniel 1974-1 *	"Xénophane critique des poètes", <i>L'Antiquité Classique</i> XLIII, Bruxelles, 1974, 84-117.
Babut, Daniel 1974-2 *	"Sur la "théologie" de Xénophane", <i>Revue Philosophique de la France et de l'Étranger</i> CLXIV, 1974, 401-440.
Babut, Daniel 1976 *	"Héraclite critique des poètes et des savants", <i>L'Antiquité Classique</i> XLV, Bruxelles, 1976, 464-496.
Babut, Daniel 1977 *	"L'idée de progrès et la relativité du savoir humain selon Xénophane (Fragments 18 et 38 D-K)", <i>Revue de Philologie Littérature et d'Histoire Anciennes</i> LI, Paris, 1977, 217-228.
Baccou, R. 1951	<i>Histoire de la science grecque de Thalès à Socrate</i> , Paris, 1951.
Barnes, J. 1979	<i>The Presocratic Philosophers</i> , 2 vol., London, Henley and Boston, 1979, 2nd. ed. 1982.
Basso, Emma del, 1975 *	"Sull'antipitagorismo di Senofane", <i>Logos - Rivista di Filosofia</i> , Napoli, 1975, 163-176.
Berger, H. 1894	"Untersuchungen über das kosmische System des Xenophanes", <i>Berichte d. Königl. Sächs. Gesell. d. Wissensch. zu Leipzig</i> , Philol.-hist. Kl. 46, 1894, 15-63.

Bergk, Th.	"Über die Kritik im Theognis", <i>Rheinisches Museum</i> 3, 1845, 206-233; 396- 433. [S. B 8]
Bernabé, Alberto 1979 *	"Los filósofos presocráticos como autores literarios", <i>Emerita</i> XLVII, Madrid, 1979, 357-394.
Bicknell, Peter J. 1967 *	"Xenophanes' Account of Solar Eclipses", <i>Eranos</i> LXV, Upsala, 1967, 73-77.
Bielohlawek, Karl 1924-1925 *	" 'Μέλπεσθαι und μολπή' - Studien zur Überlieferungsgeschichte der antiken Homerischen Bedeutungslehre I-II", <i>Wiener Studien</i> XLIV, 1924-1925, 1-18; 125-143.
Bielohlawek, Karl 1926-1927 *	" 'Μέλπεσθαι und μολπή' Studien zur Überlieferungsgeschichte der antiken Homerischen Bedeutungslehre III", <i>Wiener Studien</i> XLV, 1926-1927, 1-11.
Bielohlawek, Karl 1940 *	"Gastmahls und Symposionslehren bei griech. Dichtern (Von Homer bis zur Theognissammlung und Kritias)", <i>Wiener Studien</i> LVIII, 1940, 11-30. [S. B 1, p. 21]
Boeder, Heribert 1959 *	"Der frühgriechische Wortgebrauch von Logos und Aletheia", <i>Archiv für Begriffsgeschichte</i> , Band 4, 1959, 82-112.
Boeder, Heribert 1962 *	<i>Grund und Gegenwardt als Frageziel der Früh-Griechischen Philosophie</i> , Den Haag, 1962, 65-72.
Bonitz, Hermannus 1961 *	<i>Index Aristotelicus</i> , Editio altera quam curavit Olof Gigon, Berolini apud W. de Gruyter et Socios, MCMLXI. En : ARISTOTELIS OPERA ex recensione Immanuelis Bekkeri edidit Academia Regia Borussica, accedunt Fragmenta Scholia Index Aristotelicus. Editio Altera. Addendis instruxit fragmentorum collectionem retractavit Olof Gigon. Volumen Quintum - Index Aristotelicum.
Bossi, Francesco 1986 *	<i>Studi sul Margite</i> , Ferrara, 1986 (Quaderni del Giornale Filologico Ferrarese VI), 53 pp.

Boudouris, K. J. (editor) 1989 *	<i>Ionian Philosophy</i> , Edited by K. J. Boudouris, International Association for Greek Philosophy and Internatonal Center for Greek Philosophy and Culture, Athenes, 1989. [Contiene : Classen; Mc Coy; Mc Kiraham; Mourelatos; Philippoussis; Yonezawa].
Bowra, Cecil M. 1938-1 *	"Xenophanes, Fragment 1", <i>Classical Philology</i> XXXIII, Chicago, 1938, 353-367. [= Bowra 1953, 1-14; s. B 1]
Bowra, Cecil M. 1938-2 *	"Xenophanes and the Olympic Games", <i>American Journal of Philology</i> LIX, 3, 1938, 257-279. [= Bowra 1953, 15-37; s. B 2]
Bowra, Cecil M. 1938-3 *	<i>Early Greek Elegists</i> , Cambridge, Massachussetts, Harvard University Press, 1938, cap. IV. 105-135.
Bowra, Cecil M. 1941 *	"Xenophanes, Fragment 3", <i>Classical Quarterly</i> XXXV, Oxford, 1941, 119-126. [= Bowra 1970, 109-121; s. B 3]
Bowra, Cecil M. 1953 *	<i>Problems in Greek Poetry</i> , Oxford, 1953. [Contiene : "Xenophanes on Songs at Feasts" 1-14 [= Bowra 1938-1; s. B 1]. "Xenophanes and the Olympic Games" 15-37; = Bowra 1938-2; s. B 2]
Bowra, Cecil M. 1970 *	<i>On Greek Margins</i> , Oxford, 1970. [Contiene : "Xenophanes on the Luxury of Colophon" 109- 121; = Bowra 1941 "slightly altered"]
Brandis, C. A. 1813	<i>Commentationum Eleaticarum sectio prima ...</i> , Altonae, 1813 (praesertim 1-83).
Brandis, C. A. 1853	<i>Handbuch der gesch. d. griech.-römischen Philosophie 1</i> , Berlin 1853, 354-373.
Brown, Truesdell S. 1988	"The Greek exiles. Herodotus' Contemporaries", <i>The Ancient World</i> , XVII, Chicago, 1988, 17-28

Burelli, Laura 1973 *	"Allusioni a Senofane nel I libro della <i>Politica</i> di Aristotele (1252 b 25, 1254 b 30)", <i>Anali della Scuola Normale Superiore di Pisa Serie III</i> , 1973, 49-52.
Burnet, John 1930 *	<i>Early Greek Philosophy</i> , 1. edit. 1892, 4. edit. London, 1930, reprinted: London, Black, 1952, vii-375, cap. II "Science and Religion", 112-129.
Calogero, Guido 1932	<i>Studi sull' Eleatismo</i> , Roma, Pubblicazioni della Scuola di Filosofia della R. Università di Roma III, 1932. [Trad. alemana: Calogero 1970]
Calogero, Guido 1936 *	"La logica del secondo Eleatismo", <i>Atene e Roma</i> 38, Firenze, 1936, 141-170.
Calogero, Guido 1936 *	"Senofane", en: <i>Enciclopedia Italiana di scienze, lettere ed arti</i> , Roma, 1936, vol.XXXI 384a-387a.
Calogero, Guido 1950 *	"Senofane, Eschilo e la prima definizione dell'onnipotenza di Dio", en: <i>Studi di filosofia greca in onore di R. Mondolfo</i> , Bari, 1950, 31-55 [Trad. alemana en: Calogero 1970]
Calogero, Guido 1970 *	<i>Studien über den Eleatismus</i> , Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1970, 327 p. Im Anhang: Calogero, G., "Xenophanes, Aischylos und die erste Definition des Allmacht Gottes"; Fritz, K. v.: "Rezension zu: Calogero, G., Studi sull'Eleatismo". [trad. alemana de: Calogero 1932]
Calzolari, A. 1981 *	"Il pensiero di Senofane tra sapienza ad empiria", <i>Studi Classici e Orientali XXXI</i> , Pisa, 1981, 69-99.
Capelle, W. 1938	<i>Die Vorsokratiker - Die Fragmente und Quellenberichte</i> , Stuttgart, 1938, 113-125. [con trad. alemana]
Cappelletti, A. J. 1989	"El escepticismo de Jeníades de Corinto", <i>Méthexis II</i> 1989 51-56



Cardini-Timpanaro, Maria 1924	<i>Gli Eleati - Frammenti e testimonianze</i> , Lanciano s. a. (circa 1924). [Con trad. italiana]
Cardini-Timpanaro, Maria 1967 *	"Saggio sugli Eleati", <i>Studi classici e orientali</i> 6, Pisa, 1967, 149-255, Senofane: 149-168
Carlotti, Giuseppe 1928 *	"Senofane di Colofone", <i>Giornale critico della filosofia italiana</i> 9, Firenze, 1928, 235-267.
Casaubon, I. 1600	<i>Animadversiones in Athenaei Deipnosophistas</i> , Lugduni, 1600.
Cassin, Barbara 1980 *	<i>Si Parménide - Le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia - Edition critique et commentaire</i> , Cahiers de Philologie publiés par le Centre de Recherche Philologique de l'Université de Lille III, Presses Universitaires de Lille, 1980, 646 p.
Cataudella, Q. 1958	<i>I fragmenti dei presocratici</i> , tradotti da Q. Cataudella, Padova, 1958.
Cerri, Giovanni 1988	"Analisi psico-sociale del mito e della poesia nella Repubblica di Platone - Una pagina troppo spesso fraintesa (Plat. Resp. II 376 c 4 - III, 392 c 5. Cf. Xenoph. fr.I, 19-24)", <i>AION (filol)</i> VI 1984 [1988] 65-96.
Chantraine, Pierre 1968 *	<i>Dictionnaire étymologique de la langue grecque - Histoire des mots</i> , Paris, Klincksieck, I-IV, 1968 - 1980.
Cherniss, Harold 1951 *	"The Characteristics and Effects of Presocratic Philosophy", <i>Journal of the History of Ideas</i> XII, 3, New York, 1951, 319-345.
Classen, Carl Joachim 1989 *	"Xenophanes and the tradition of Epic Poetry", en: Boudouris, <i>Ionian Philosophy</i> , 1989, 91-103.
Collins, H. M. 1975	"The Seven Sexes : A Study in the Sociology of a Phenomenon, or the Replication of Experiments in Physics" <i>Sociology</i> 9, 1975, 205-224.

Collins, H. M. 1985	<i>Changing Order - Replication and Induction in Scientific Practice</i> , Sage, London, 1985.
Corbato, Carlo 1952 *	"Studi senofanei" <i>Annali Triestini</i> vol. 22, 1952, 179-244.
Corbato, Carlo 1963 *	"Postilla senofanea 1952-1962", <i>Rivista critica di Storia della Filosofia</i> 18, Firenze, 1963, 229-247.
Corbato, Carlo 1967	"Scheda bibliografica a Heitsch", <i>Riv. filol. class.</i> 95, 1967, 242 s.
Cordo, Luciano A. 1989 *	<i>XAOΣ - Zur Ursprungsvorstellung bei den Griechen</i> , Schulz-Kirchner, Idstein, 1989, 532 p. [Esp. cap. IV c 167-197]
Cousin, V. 1840	Fragments philosophiques. Philosophie ancienne, Paris, 1840, 1-83.
Covotti, Aurelio 1934 *	<i>I Presocratici</i> , Napoli, 1934, cap. 11 "Intorno al voluto monoteismo di Senofane" 114-121.
Cubells, Fernando 1965	<i>Los filósofos presocráticos - Primera parte</i> , Anales del Seminario de Valencia, Series philosophica, Valencia, 1965, cap. III, pp. 110-143.
Darcus, Shirley Muriel Louise 1973 *	<i>The notion of self in Xenophanes and Heraclitus</i> , (Tesis en microfilm) University of Toronto, Canada, 1973. [Res. Diss. Abstracts XXXV, 1974, 1071]
Darcus, Shirley Muriel Louise 1978 *	"The phren of the noos in Xenophanes' God", <i>Symbolæ Osloenses</i> LIII, Oslo, 1978, 25-39.
Dear, Peter 1988 *	"Miracles, Experiments, and the Ordinary Course of Nature", <i>Isis</i> , Vol. 81, N° 309, Dic. 1990, 663-683.
Decleva Caizzi, Fernanda 1974 *	Senofane e il problema della conoscenza, <i>Rivista di filologia e di istruzione classica</i> , 102, Torino, 1974, 145-164.

Defradas, Jean 1962 *	Le banquet de Xénophane, <i>Revue des études grecques</i> 75, Paris, 1962, 344-365. [S. B 1]
Deichgräber, Karl 1938 *	"Xenophanes περι φύσεως" <i>Rheinisches Museum für Philologie</i> , Neue Folge, 87, 1938, 1-31.
Deichgräber, Karl 1940 *	<i>Der listensinnende Trug des Gottes</i> , Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, Fachgruppe I Altertumswissenschaft, Neue Folge IV, 1, 1940, pp. 1-38. [= Gött. 1952?]
Deligiorgis, Stavros 1973 *	"Between Philosophy and Literature - Perspectives on Xenophanes", <i>Platon</i> 25, Athens, 1973, 258-273.
Denzinger, Henricus - Schönmetzer, Adolfus 1967	<i>Enchiridion Symbolorum</i> , Herder, Barcinone - Friburgi Brisgoviae, 1967, 954 pp.
Diels, Hermann 1876 *	"Chronologische Untersuchungen über Apollodors Chronica", <i>Rheinisches Museum für Philologie</i> , Neue Folge, 31, Frankfurt a. M., 1876, 1-54. [Esp. 21-24]
Diels, Hermann 1891	"Über die Genfer Fragmente des Xenophanes u. Hippon", <i>Abh. d. Königl. Akad. d. Wissensch.</i> , Berlin, 1891, 575-583. [S. B 15, 1]
Diels, Hermann 1891 *	"Neue Fragmente des Xenophanes und Hippon", <i>Archiv für Geschichte der Philosophie</i> 4, 1891, 652-3 [S. B 30]
Diels, Hermann 1897 *	"Über Xenophanes", <i>Archiv für Geschichte der Philosophie</i> 10, Berlin, 1897, 530-535. [S. B 43]

Diels, Hermann 1879 *	<i>Doxographi Graeci</i> , collegit recensuit prolegomenis indicibusque instruxit H. Diels, 1879; Berolini et Lipsiae, Walter der Gruyter, 1929.
Dihle, Albrecht 1982 *	"Totenglaube und Seelenvorstellung im 7. Jahrhundert vor Christus", en: <i>Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum - Gedenkschrift für Alfred Stüiber</i> , Jahrbuch für Antike und Christentum Erg.-Bd. IX, Münster Aschendorff, 1982, 1-20.
Disandro, Carlos Alberto 1974 *	<i>Filosofía y poesía en el pensar griego - Anaxágoras - Empédocles - Demócrito</i> , La Plata, Ediciones Hostería Volante, 1974, 357 pp. [esp. 62-67, 106-109]
Disandro, Carlos Alberto 1991 *	"Lyrica de Pensamiento - Jenófanes y Parménides", <i>Discurso y Realidad</i> , Vol. VI, N° 2, Tucumán, 1991, 63-76.
Dodds, E. R. 1973 *	<i>The Ancient Concept of Progress and other Essays on Greek Literature and Belief</i> , Oxford, At the Clarendon Press, 1973. [esp. p. 4; s. B 18]
Döring, A. 1900 *	"Xenophanes", <i>Preußische Jahrbücher</i> 99, Berlin, 1900, 282-299.
Dümmler, Ferdinand 1894 *	"Zur orphischen Kosmologie", <i>Archiv für Geschichte der Philosophie</i> VII, 1894, 147-153. [S. B 24]
Dumont, Jean Paul 1988	"Xénophane", textes trad., prés. & annotés par Dumont, J.P.; en : <i>Les Présocratiques</i> , éd. établie par Dumont, J. P., avec la collab. de Delattre, Daniel & de Poirier, Jean Louis : Bibl. de la Pléiade N° 345 Paris Gallimard, 1988, XXVIII - 1627 p., carte (trad. complète d'après l'édition Diels - Kranz).
Dupont-Roc, Roselyne 1971 *	"Un système de noms propres (Héraclite, 40 D. K.)", <i>Revue des Etudes Anciennes</i> LXXIII, Paris, 1971, 5-14.

Düring, Ingemar 1966	<i>Aristoteles - Darstellung und Interpretation seines Denkens</i> , Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1966. [Trad. italiana: Düring 1976]
Düring, Ingemar 1976	<i>Aristotele - Edizione italiana aggiornata</i> , Milano, U. Mursia, 1976. [Trad. de: Düring 1966]
Edmonds, J. M. 1938 *	"Xenophanes 2, 14", <i>Proceedings of the Cambridge Philological Society</i> , 1931, 6-7.
Edwards Mark J. 1991 *	"Xenophanes Christianus ?", <i>Greek, Roman and Bizantine Studies XXXII</i> , Durham, North Carolina, Duke University, 1991, 219-228.
Einhorn, David 1917	Xenophanes - Ein Beitrag zur Kritik der Grundlagen der bisherigen Philosophiegeschichte, Wien u. Leipzig, 1917.
Einhorn, David 1918 *	"Zeit- und Streitfragen der modernen Xenophanesforschung", <i>Archiv für Geschichte der Philosophie XXXI</i> , Berlin, 1918, 212-230.
Eisenstadt, Michael 1970 *	<i>The Philosophy of Xenophanes of Colophon</i> , Dissertation, University of Texas at Austin, 1970, 220 pp.
Eisenstadt, Michael 1974 *	"Xenophanes' proposed Reform of Greek Religion", <i>Hermes</i> 102, 1974, 142-150.
Falus, R. 1972 *	"La "démonstration" de l'idée de dieu chez Xénophane", <i>Acta Antiqua XIX</i> , Budapest, 1971, 233-254.
Fehling, Detlev 1985 *	"Das Problem der Geschichte des griechischen Weltmodells vor Aristoteles", <i>Rheinisches Museum für Philologie</i> , Neue Folge, 128, 1985, 195- 231.
Ferrari, Sante 1892 *	"Gli Eleati", <i>Atti della Accademia dei Lincei</i> 289, 1892, Serie Quarta, X, Parte 1a. - Memorie, 53-144. [Esp. 57-84]

Feyerabend, Paul K. 1986 *	"Eingebildete Vernunft - Die Kritik des Xenophanes an den Homerischen Göttern", en: <i>Zur Kritik der wissenschaftlichen Rationalität - Zum 65. Geburtstag von Kurt Hübner</i> , hrsg. v. Hans Lenk, Freiburg, 1986. [Cf. Olles, H.]
Finkelberg, A. 1990	"Studies in Xenophanes", <i>Harvard Studies in Classical Philology</i> 93, 1990, 104-67.
Fränkel, Hermann 1925 *	"Xenophanesstudien", <i>Hermes</i> 60, 1925, 174-192. [Cf. Fränkel 1968, 335-349]
Fränkel, Hermann 1930 *	"Parmenidesstudien", <i>Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, Heft 2</i> , 1930, 153-192.
Fränkel, Hermann 1968 *	<i>Wege und Formen frügriechischen Denkens</i> , München, 1960, 3. durchges. Auflage, Beck, München, 1968. [Contiene: -"Parmenidesstudien" <sup>1</sup> , 157-197. -"Xenophanesstudien" <sup>2</sup> , 335-349]
Fränkel, Hermann 1962 *	<i>Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums</i> , München, Beck, 1962, 371-384.
Fränkel, Hermann 1974	"Xenophanes Empiricism and his Critic of Knowledge (B 34)", en: Mourelatos (ed.) <i>The Presocratics : A Collection of Critical Essays</i> , Garden City, N.Y., 1974, 118-131. [Trad. de: Fränkel 1925, parte II]
François, Gilbert 1957 *	<i>Le polythéisme et l'emploi au singulier des mots θεός, δαίμων dans la littérature grecque d'Homère à Platon</i> , Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège - Fascicule CXLVII, Paris, Les Belles Lettres, 1957, 374 pp. [Esp. 160-171]

1 Cf. Fränkel 1925, "Nur wenig verändert mit Ausnahme von Teil III." (Fränkel 1968, XI).

2 Cf. Fränkel 1925, "Der Anfang (S. 174 f.) wurde gestrichen auf Grund von Willamowitz' überzeugendem Eisppruch *Hermes* 61, 281; im übrigen in Einzelheiten geändert" (Fränkel 1968, XII).

Freeman, Kathleen 1949 *	<i>The Pre-Socratic Philosophers - A Companion to Diels, Fragmente der Vorsokratiker</i> , Oxford, Blackwell, 1946, 2nd. ed. 1949, 485 pp. [Esp. 88-104]
Freeman, Kathleen 1971 *	<i>Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers - A complete translation of the Fragments in Diels, Fragmente der Vorsokratiker</i> , Oxford, Blackwell, 1947, 6th. ed. 1971, 162 pp. [Esp. 20-24]
Freudenthal, J. 1886	<i>Über die Theologie des Xenophanes</i> , Breslau, Koebner, 1886, 48 pp.
Freudenthal, J. 1888 *	"Zur Lehre des Xenophanes", <i>Archiv für Geschichte der Philosophie</i> I, 1888, 322-347.
Fritz, Kurt von 1945 *	"Νοῦς, νοεῖν and their derivatives in Pre-Socratic philosophy (excluding Anaxagoras) I. From the beginnings to Parmenides", <i>Classical Philology</i> 40, Chicago, 1945, 223-242. [Trad. alemana en: Gadamer 1983, 227-315]
Fritz, Kurt von 1967 *	"Xenophanes", en: <i>Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumwissenschaft</i> , Zweite Reihe, 17. Halbband, Stuttgart, A. Druckenmüller, 1967, 1541-1562.
Fülleborn, G. G. 1796	Beyträge zur Geschichte der Philosophie I, Züllichau-Freystadt 1796 (Bruxelles 1968), 59-83 (vid. etiam vol. VII 1-18).
Gadamer, Hans-Georg (editor) 1983 *	<i>Um die Begriffswelt der Vorsokratiker, Wege der Forschung</i> IX, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, 544 pp. [Contiene: Fritz, Kurt von, "Die Rolle des ΝΟΥΣ", 246-363, esp. 287-292; incluye versión alemana de: von Fritz 1945]
García López, José 1986	"Interpretación y crítica del mito en los primeros filósofos griegos", <i>Myrtia</i> I, 1 1986, 43-64.

Gentili, Bruno 1978 *	<i>Studi in onore di Anthos Ardizzoni</i> , A cura di Enrico Livrea e G. Aurelio Privitera, Roma, Edizioni dell' Ateneo & Bizzarri, 1978. [Contiene: Gentili, Bruno, "Poeta-commitente-pubblico: Stesicoro e Ibico", 391-401; esp. 397; s. B 1]
Giangrande, G. 1981 *	"On hexameters ascribed to <i>Xenophanes</i> ", <i>Orpheus-Rivista di umanità classica e cristiana</i> II, Catania, 1981, 371-373.
Giannini, Pietro 1968	"Una voce di dissenso nel mondo greco antico", en: <i>Alla Botega</i> 6, 1968, 10 ss.
Giannini, Pietro 1982 *	"Senofane fr. 2 Gentili-Prato e la funzione dell'intellettuale nella Grecia arcaica", <i>Quaderni Urbinati di Cultura Classica</i> , Foggia, 1982, N° 39, 57-69.
Gigante, Marcello 1970 *	"Senofane e la colonizzazione di Elea", <i>La parola del passato</i> XXV, Napoli, 1970, 236-240.
Gigon, Olof 1954 *	"Die Theologie der Vorsokratiker", en: <i>Entretiens Hardt</i> I, Vandoeuvres-Genève, 1954, 127-166. [Esp. 141-146 y 160-162]
Gigon, Olof 1968 *	<i>Der Ursprung der griechische Philosophie - Von Hesiod bis Parmenides</i> , 1944; 2te. Aufl. Basel/Stuttgart, Schwabe & Co., 1968, 295 pp. [Esp. 154-196]
Gigon, Olof 1971 *	<i>Los orígenes de la filosofía griega - De Hestodo a Parménides</i> , versión española de Manuel Carrión Gútiez, Madrid, Gredos, 1971, 331 pp. [Trad. de: Gigon 1968]
Gilbert, Otto 1909 *	"Ionier und Eleaten", <i>Rheinisches Museum für Philologie</i> 64, Frankfurt a. M., 1909, 185-201. [Esp. 190-195]
Gómez-Lobo, Alfonso 1985 *	<i>Parménides - Texto griego, traducción y comentario</i> , Buenos Aires, Charcas, 1985, 251 pp.



Gomperz, Th. 1875	Beiträge zur Kritik u. Erklärung griech. Schriftsteller III, Wien. Sitzungsber. 1875, 570ss (de 3, 6; 39, 1).
Gomperz, Th. 1896	Griechische Denker I, Leipzig, 1896 (1922).
Gomperz, H. 1932 *	"Zur Chronologie des Xenophanes", <i>Philologische Wochenschrift</i> 52, 1932, 1411-1414.
Grant, Robert M. 1979 *	"Place de Basilide dans la théologie chrétienne ancienne", <i>Revue des Etudes Agustiniennes</i> XXV 1-2, Paris, 1979, 201-216.
Guilmot, M. 1944	"Xénophane et l'Egypte", <i>Chronique d'Egypte</i> 19, 1944, 74-84.
Guthrie, W. K. C. 1950 *	<i>The Greeks and their Gods</i> , London, Methuen & Co., 1950, repr.1968, 388 pp.
Guthrie, W. K. C. 1952 *	"The Presocratic World Picture", <i>Harvard Theological Review</i> , Vol XLV, Cambridge, Massachusetts, Harvard U. Press, 1952, 87-104.
Guthrie, W. K. C. 1962 *	<i>A History of Greek Philosophy</i> , Vol. I - <i>The earlier Presocratics and the Pythagoreans</i> , Cambridge, Cambridge University Press, 1962, 539 p., cap. VI - Xenophanes, 360-402.
Guthrie, W. K. C. 1966	<i>Orpheus and Greek Religion</i> , London, Methuen & Co., 1966. [Trad. española: Guthrie 1970]
Guthrie, W. K. C. 1970	<i>Orfeo y la religión griega - Estudio sobre el "movimiento órfico"</i> , traducido por Juan Valmard, Buenos Aires, Eudeba, 1970, 286 pp. [Trad. de: Guthrie 1966]
Havelock, Eric A. 1966 *	"Pre-literacy and the Pre-Socratics", <i>Bull. Inst. Class. Stud. Univ. London</i> 13, 1966, 44-67. [Esp. 51-54]

Heidel, William Arthur 1913 *	"On certain Fragments of the Presocratics: Critical Notes and Elucidacions", <i>Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences</i> 48, Boston, 1913, 681-734. [Esp. 692-695]
Heidel, William Arthur 1943 *	"Hecataeus and Xenophanes", <i>American Journal of Philology</i> 64, 1943, 257-277.
Heitsch, Ernst 1963 *	"Wahrheit als Erinnerung", <i>Hermes</i> 91, 1963, 36-52.
Heitsch, Ernst 1966 *	"Das Wissen des Xenophanes", <i>Rheinisches Museum für Philologie</i> , Neue Folge, 109, 1966, 193-235.
Heitsch, Ernst 1983 *	<i>Xenophanes - Die fragmente</i> , herausgegeben, übersetzt und erläutert von E. Heitsch, München-Zürich : Artemis Verlag, Sammlung Tusculum, 1983, 203 pp. [Contiene: Einführung 7-12, Text und Übersetzung 13-89, Kommentar 91-199, Literaturverzeichnis 201- 203]
Heitsch, Ernst 1986 *	"Klassische Philologie und Philologen", <i>Gymnasium</i> XCIII, 1986, 417-434.
Hermann, G. 1837 *	"Extemporalia", <i>Zeitschrift für die Alterhumswissenschaft</i> 39, 1837, 321-328. [Esp. 321-324; s. B 1, B 3]
Hershbell, J. P. 1983 *	"The oral-poetic religion of Xenophanes", en: <i>Language and thought in early Greek Philosophy</i> , ed. by Robb K., La Salle III, Hegeler Inst., 1983, 123-133.
Herter, Hans 1956 *	"Das Symposion des Xenophanes", <i>Wiener Studien</i> LXIX, 1956, 33-48.
Herzog, Klaus 1967 *	"Metaphysische Probleme in der Astronomie des Xenophanes", <i>Kant Studien</i> LVIII, Heft 4, 1967, 399-432.
Hoffmann, Ernst 1925 *	<i>Die Sprache und die archaische Logik</i> , Tübingen, J.C.B. Mohr, 1925, 79 pp.

Householder, Fred W. 1944 *	Παρωδία, <i>Classical Philology</i> 39, Chicago, 1944, 1-9.
Howald, Ernst 1924 *	"Bericht über die Vorsokratiker (einsch. Sophistik) aus den Jahren 1897 bis zur Gegenwart [1923]", <i>Bursians Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumwissenschaft</i> 197, 49.Jahrgang - 1923, Leipzig, 1924, 170-176.
Howald, Ernst 1928 *	"Bericht über die Vorsokratiker 1923-1926", <i>Bursians Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumwissenschaft</i> 216, 54.Jahrgang - 1928, Leipzig, 1928, 124-125.
Huxley, George 1968 *	"The Son of Xenophanes", <i>Greek, Roman and Byzantine Studies</i> 9, 1968, 309-312.
Immisch, O. 1890	"Zu griech. Dichtern", <i>Philologus</i> 49, 1890, 193-212.
Jacobs, F. 1904	"De Xenophanis arte metrica", Progr. Schneidemühl, 1904, 3-8.
Jackson, H. 1909	"Notes on Xenophanes", <i>Cambridge Philological Society's Proceedings</i> 1909, 17s.
Jaeger, Werner 1934	<i>Aristotle - Fundamentals of the History of his Development</i> , Oxford, At the Clarendon Press, 1934. [Trad. española: Jaeger 1946]
Jaeger, Werner 1945 *	"Xenophanes and the Beginnings of Natural Theology", <i>The Albert Schweitzer Jubilee Book</i> , Cambridge Mass. 1945, 395-424.
Jaeger, Werner 1946 *	<i>Aristóteles - Bases para la historia de su desarrollo intelectual</i> , México, Fondo de Cultura Económica, 1946, pp. 556. [Trad. por José Gaos de: Jaeger 1934]
Jaeger, Werner 1947	<i>The Theology of the Early Greek Philosophers</i> , Oxford University Press, 1947.

Jaeger, Werner 1952 *	<i>La teología de los primeros filósofos griegos</i> , México, Fondo de Cultura Económica, 1952, reimpresión 1977, 267 pp. [Trad. por José Gaos de: Jaeger 1947]
Jaeger, Werner 1953 *	<i>Die Theologie der frühen griechischen Denker</i> , Stuttgart, Kohlhammer, 1953. [Versión alemana de: Jaeger 1947]
Jaspers, Karl 1968 *	"Xenophanes", <i>Discordia concors - Festgabe für Edgar Bonjour</i> , Band II, Basel und Stuttgart, Helbing & Lichtenhahn, 1968, 594-604.
Joël, Karl 1921 *	<i>Geschichte der antiken Philosophie</i> , Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1921; Erster Band, 394-415.
Kélessidou, Anna 1985	"Dire et savoir chez Xénophane et Parménide", <i>Philosophia</i> XV-XVI, [Atenas], 1985-1986, 172-185. [En griego, reseña en francés; versión francesa: Kélessidou 1986]
Kélessidou, Anna 1986 *	"Dire et savoir ( <i>legein - eidenai</i> ) chez Xénophane et Parménide", en : <i>Philosophie du langage et grammaire dans l'antiquité</i> , Cahiers de philosophie ancienne N° 5, Bruxelles, Éd. Ousia, & Cahiers du Groupe de Recherches sur la Philosophie et le Langage VI-VII, Grenoble, Univ. des Sc. Sociales, 1986, 29-45.
Kélessidou, Anna 1986 (?)	"Connaissance et acquisition du meilleur dans les fragments de Xénophane et les Lois de Pléthon", en: <i>Mél. Gritsopoulos - Φίλιον δώρεμα εἰς τὸν Τάσον Ἀθ. Γριτσόπουλον</i> , [Atenas], Πελοποννησιακὰ XVI, 1985-1986 712 p. 64 pl., 333-340. [En griego, reseña en francés]
Kélessidou, Anna 1989 *	"Le temps et l'espace chez Xénophane", <i>Philosophia</i> XIX-XX, [Atenas], 1989-1990, 531-537.
Kélessidou-Galanos, Anna 1991 (?)	"Le temps et l'espace chez Xénophane", <i>L'espace et le temps</i> , 89-92. [Cf. APh. LXII, N° 14326]

Kélessidou-Galanos, Anna 1989 (?)	"L' antithèse chez Xénophane", <i>Language and reality</i> , 45-51. [Cf. APh. LX N° 13203; en griego, reseña en francés]
Kerferd, G. B. 1957 *	"Senofane, Testimonianze e frammenti, ed. Untersteiner 1956", <i>Gnomon</i> 29, München, 1957, 127-131. [Recensión]
Kern, F. 1864	Quaestionum Xenophanearum capita II, Numburgi, 1864.
Kern, F. 1871	Ein Beitrag zur Darstellung der Philosophie des Xenophanes, Danzig, 1871.
Kern, F. 1874	Über Xenophanes von Kolophon, Stettin, 1874.
Kern, F. 1877	Untersuchungen über die Quellen für die Philosophie des Xenophanes, Stettin, 1877.
Kerschensteiner, Julia 1962 *	<i>Kosmos - Quellenkritische Untersuchungen zu den Vorsokratikern</i> , München, C. H. Beck, 1962, 245 pp. [Esp. 84-96]
Keulen, H. 1972	"Xenophanes von Kolophon und die Emanzipation des Individuums", en : <i>Anr. Zeitschr. f. Gymnasialpädagogik</i> 6, 1972, 368 ss.
Keyser, Paul T. 1992 (*)	"Xenophanes' sun (FRR. A 32, 33.3, 40 DK <sup>6</sup> ) on Trojan Ida (Lucr. 5.660-5, D. S. 17.7.5-7, Mela 1.94-5)", <i>Mnemosyne</i> XLV 1992, 299-311.
Kirk, G. S. - Raven, J. E. 1957 *	<i>The Presocratic Philosophers - A critical History with a Selection of Texts</i> , Cambridge, 1957. [Esp. 163-181; trad. española: Kirk - Raven 1969]
Kirk, G. S. - Raven, J. E. 1969 *	<i>Los filósofos presocráticos - Historia crítica con selección de textos</i> , Madrid, Gredos, 1969, 686 pp. [Esp. 233-257; trad. española por Jesús García Fernández de: Kirk-Raven 1957]

Kirk G. S., Raven J. E. & Schofield, M. 1983	<i>The Presocratic Philosophers</i> , 2nd. Ed., Cambridge, Cambridge Un. Press, 1983
Klowski, Joachim 1970 *	"Zum Entstehen der logischen Argumentation", <i>Rheinisches Museum für Philologie</i> Neue Folge CXIII, 1970, 111-141.
Koutsoghiannopoulos, D. I. 1964	Ξενοφάνης ὁ Κολοφώνιος καὶ ἡ συμβολή του εἰς τὴν ἀρχαίων λογικὴν, <i>Mélanges Vourvériis</i> , Athenis, 1964, 75-94.
Kranz, Walter 1934 *	"Vorsokratisches II", <i>Hermes</i> 69, 1934, 226-228. [S. B 7]
Krischer, Tilmann 1979 *	"Die Rolle der irrealen Bedingungssätze in der Geschichte des griechischen Denkens", <i>Glotta</i> LVII, Göttingen, 1979, 39-61.
Kuhn, Thomas S. 1976	"Mathematical versus Experimental Traditions in the Development of Physical Science", <i>The Journal of Interdisciplinary History</i> 7, 1976, 1-31.
Kuhn, Thomas S. 1982 ?	"Commensurability, comparability, communicability", <i>The Philosophical of Science Association</i> , Univ. Michigan, East Lansing, 1982 [f.i.].
Kuhn, Thomas S. 1989 *	"Commensurabilidad, comparabilidad y comunicabilidad", en : <i>¿Qué son las revoluciones científicas? y otros ensayos</i> - Introducción de Antonio Beltrán, Paidós, Barcelona, 1989, pp. 95-135. [Trad. de: Kuhn 1982]
Kurfess, Alphonsus 1913 *	"Varia - II. Xenophanea", <i>Mnemosyne</i> 41, 1913, 111-114. [S. B 14]
Lami, Alessandro 1990 *	"Un' eco xenofanea in Cicerone", <i>Studi Classici e Orientali</i> XL, Pisa, 1990.
Lefka, Aikaterini 1989 *	"The Xenophanean religious thought: a field of various interpretations", <i>Kernos</i> II, 1989, 89-96.

Leshner, James H. 1978 *	"Xenophanes' scepticism", <i>Phronesis</i> XXIII, Assen, 1978, 1-21.
Leshner, James H. 1983 *	"Xenophanes scepticism", en: Anton, John P. and Preus, Anthony (Editors). <i>Essays in Ancient Greek Philosophy</i> , Volume two, Albany, State University of New York Press, 1983, 20-39.
Leshner, James H. 1991	"Xenophanes on inquiry and discovery : an alternative to the "Hymn to Progress" reading of Fr. 18", <i>Anc. Phil.</i> XI, 1991, 229-248
Leshner, James H. 1992 *	<i>Xenophanes of Colophon - Fragments</i> , A Text and Translation with a Commentary by J. H. Leshner, Phoenix Presocratics IV, Toronto, Ont., University of Toronto Press, 1992, pp. XVI - 264.
Lebedev, Andrei V. 1985 *	"A new fragment of Xenophanes", en: <i>Studi di filosofia preplatonica</i> , a cura di Mario Capasso, Francesco De Martino, Pierpaolo Rosati, con una premessa di Marcello Gigante, Napoli Bibliopolis, 1985, 13-15. [Redacción inglesa de un artículo en ruso aparecido en: <i>Eirene</i> : [Actas de la XV Conferencia internacional de Estudios Clásicos de los países socialistas], Sofía, 1978, 47-50. Atribución impugnada por: Giangrande 1981]
Levedev, Andrei V.	"Thalès et Xénophane", <i>La philosophie antique</i> . [Cf. L'Année Ph. T. LII N° 11251; en ruso]
Levi, Adolfo 1919 *	"Il concetto del tempo nei suoi rapporti coi problemi del divenire e dell'essere nella filosofia greca sino a Platone", <i>Rivista di filosofia neoscolastica</i> 11, Milano, 1919, 371-393.
Levi, Adolfo 1927 *	"Sul pensiero di Senofane", <i>Athenaeum</i> 5, Amsterdam, 1927, 17-29.
Levi, M. 1904	Senofane e la sua filosofia, Torino, 1904.

Lieberg, Godo 1987	"Was bedeutet διέπει bei Xenophanes B 1, 21 D.-K.?", en : <i>Laurea corona. Studies in honour of Edward Coleiro</i> , 7-13; ed. by Bonanno Anthony & Vella H. C. R. : Amsterdam Grüner 1987 XXIII & 232 p. [Res. de Sousa Pimentel en: <i>Euphrosyne</i> XVII 1989 448-449]
Loenen, J. H. 1956 *	"In Defence of the Traditional Interpretation of Xenophanes Frag. 18", <i>Mnemosyne</i> 9, 1956, 135-136.
Long, A. A. 1978 *	"Timon of Phlius, Pyrrhonist and Satirist", <i>Proceedings of the Cambridge Philological Society</i> XXIV, 1978, 68-91.
López Salgado, Cesáreo 1979 *	"Crítica de la filosofía naciente a la religiosidad homérica", <i>Revista venezolana de filosofía</i> IX, Caracas, 1979, 91-107.
Lorite Mena, José 1986	<i>Jenófanes y la crisis de la objetividad griega</i> , Bogotá, C. Valencia Ed., 1986, 240 pp.
Lortzing, F. 1903 *	"Bericht über die griechischen Philosophen vor Sokrates für die Jahre 1876-1897", <i>Bursians Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumwisswenschaft</i> 112, 30.Jahrgang - 1902, Leipzig, 1903, esp. 236-250.
Lortzing, F. 1907	"Bericht über die griechischen Philosophen vor Sokrates für die Jahre 1898-1906", <i>Bursians Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumwisswenschaft</i> 133, 1907, 130 ss.
Lucas, José María 1990-1 ?	"Jenófanes 2 : La inteligencia contra el deporte", <i>Estudios sobre textos griegos</i> , 57-73. [Cf. APh LXII N° 6236]
Ludwich, Arthur 1905 *	"Bemerkungen zu Xenophanes", <i>Mélanges Nicole - Recueil de mémoires de philologie classique et d'arqueologie off. a Jules Nicole</i> , Genève, 1905, 335-347.
Lumpe, Adolf 1952 *	<i>Die Philosophie des Xenophanes von Kolophon</i> , Diss. München, 1952, 67 pp.



Lumpe, Adolf 1955 *	"Solons Einfluß auf Xenophanes", <i>Rheinisches Museum</i> 98, 1955, 378 .
Luther, Wilhelm 1954 *	<i>Weltansicht und Geistesleben</i> - Versuch einer wissenschaftlichen Grundlegung der philosophischen Sprachanalyse an Beispielen aus der griechischen Geistesgeschichte von Homer bis Aristoteles, Göttingen, Vadenhoeck & Ruprecht, 1954, 111 pp.
Luther, Wilhelm 1958 *	"Der frühgriechische Wahrheitsgedanke im Lichte der Sprache", <i>Gymnasium</i> 65, Heidelberg, 1958, 75-107.
Magee, Bryan 1973 *	<i>Popper</i> , Fontana/Collins, London, first publ. 1973; 108 pp.
Mansfeld, Jaap, 1964 *	<i>Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt</i> , Wijsgerige Teksten & Studien, Assen Van Gorcum, 1964, 285 pp. [Cf. Kahn, Gn. XLII 1970 113-119]
Mansfeld, Jaap I. (Edit.-trad.) 1983	<i>Die Vorsokratiker</i> , griech.-dt., Ausw. der Fragm., Übers. und Erl. von Mansfeld, J. I., : Milesier, Pythagoreer, Xenophanes, Heraklit, Parmenides : Universal-Bibl. Nr. 7965 Stuttgart, Reclam 1983 336 p.
Mansfeld, Jaap 1985 *	"Aristotle and Others on Thales, or the Beginnings of Natural Philosophy (with some Remarks on Xenophanes)", <i>Mnemosyne</i> XXXVIII, 1985, 109-129.
Mansfeld, Jaap 1986 *	"Compatible Alternatives: Middle platonist theology and the Xenophanes reception", en: <i>Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain</i> , Tome 112, <i>Knowledge of God in the graeco-roman World</i> , edited by R. Van den Broek, T. Baarda and J. Mansfeld, E.J. Brill, Leiden, 1988, 92-117.
Mansfeld, Jaap. 1987 *	"Theophrastus and the Xenophanes doxography", <i>Mnemosyne</i> XL, 1987, 286-312.
Mansfeld, Jaap 1988 *	"De Melisso Xenophane Gorgia - Pyrrhonizing Aristotelianism", <i>Rheinisches Museum</i> CXXXI, 1988, 239-276.

Marinone, Nino 1967 *	<i>Lessico di Senofane</i> , Roma, 1967; Olms, Hildesheim, 1972, 117 pp.
Markos, Antonios G. 1989	"L'oubli des seditions sociales comme vertu politique selon Xénophane", <i>Platon</i> XLI, 1989, 97-100. [En griego, res. en francés]
Markovich, Miroslav 1950	"Estuvo Jenóphanes de Elea en Hvar (Lesina)?", <i>Istoriski Casopis</i> 2, 1949-1950, 19-27.
Markovich, Miroslav 1951 *	"Ad Xenophanis frg. 8 (Diels5)", <i>Ziva Antika</i> I, 1951, 117-120.
Markovich, Miroslav 1959 *	"Was Xenophanes in Paros (Greece), Pharos (Dalmatia) or Pharos (Egypt)?", <i>Classical Philology</i> 54, 1959, 121.
Markovich, Miroslav 1977 *	"Euripides' attack on the athletes", <i>Ziva Antika</i> XXVII, 1977, 51-54.
Markovich, Miroslav 1978 *	"Xenophanes on Drinking-Parties and Olympic games", <i>Illinois Classical Studies</i> III, 1978, 1-26.
Massa-Positano, L. 1946	"Nugae IV. Archiloco, Eraclito e Senofane", <i>La parola del passato</i> 1, 1946, 364-367.
Mavrokordatos, N. 1910 *	<i>Der Monotheismus des Xenophanes</i> , Diss., Emil Glausch, Leipzig, 1910, 44 pp.
McCoy, Matthew K. 1989 *	"Xenophanes' Epistemology: Empiricism leading to Skepticism", en: Boudouris, <i>Ionian Philosophy</i> , 1989, 235-240.
McKirahan Jr., Richard D. 1989 *	"Speculations on the Origins of Ionian Scientific and Philosophical Thought", en: Boudouris, <i>Ionian Philosophy</i> , 1989, 241-247.
Meijer, P. A.	"Wijsgeer, intellectuell en goodsdienst in Hellas", <i>Lampas</i> XII 1979 111-125.

Mondolfo, Rodolfo 1934 *	"Note sull'Eleatismo (a proposito degli Studi sull'eleatismo di G. Calogero)", <i>Rivista di filologia e d'istruzione classica</i> 62, 1934, 209-228. Ahora en: <i>Problemi del pensiero antico</i> , Bologna, 1936, 156-185.
Mondolfo, Rodolfo 1934	<i>L'infinito del pensiero dell'antichità classica</i> , Firenze, 1934.
Mondolfo, Rodolfo 1961	<i>Il pensiero antico</i> , Firenze, 1961, 70-89.
Montanari, Elio 1974 *	"De Melisso Xenophane Gorgia 977a4-12 - Nota esegetica e testuale", <i>Studi Italiani di Filologia Classica</i> , Nuova Serie XLVI, Firenze, 1974, 235-251.
Moreau, Joseph 1993 *	<i>Aristóteles y su escuela</i> , Trad. de Mariano Ayerra de la edición en francés de 1962. 3a. edición, Buenos Aires, Eudeba, 1993.
Morger, Joseph 1953 *	<i>Die Religiosität des Archilochos, Hipponax, Semonides von Amorgos und Xenophanes</i> , Diss. Innsbruck, 1953, esp. 120-189. [Tesis dactilografiada]
Mourelatos, A. P. D. 1989 *	"X is really Y": Ionian Origins of a Thought Pattern", en : Boudouris, <i>Ionian Philosophy</i> , 1989, 280-290.
Muth, Robert 1972 *	"Mens sana... - und Odysseus" [sic], en : Fetz, Friedrich (Herausgeber), <i>Sport und Universität</i> , Innsbruck, Wagner, 1972, 13-20.
Nestle, W. 1908 *	"Bemerkungen zu den Vorsokratikern u. Sophisten", <i>Philologus</i> 67 (N.F. Bd. XXI), 1908, 531-581. [Esp. 531-533; s. B 1, 16; B 8, 2; B 38]
O'Brien, Michael 1985 *	"Xenophanes, Aeschylus, and the Doctrine of Primeval Brutishness", <i>Classical Quarterly</i> , New Series, Volume XXXV, N° 2, 1985, (Vol LXXIX of the continuous series), 264-277.

Olles, Helmut 1988 *	"Zur Kritik der wissenschaftlichen Rationalität", <i>Philosophischen Literaturanzeiger</i> , Bd. 41 (1988), Meisheim/Glan, 327-330. [Comentario a : Feyerabend 1986]
Orentzel, A. E. 1975	"Iudicia de Hesiodo a Xenophane ad Platonem", <i>The Classical Bulletin</i> LII, Saint Louis, 1975, 21-24.
Orvieto, A. 1899	<i>La filosofia di Senofane</i> , Firenze, 1899.
Pasquinelli, A. 1958	<i>I Presocratici - Frammenti e testimonianze I</i> , Torino 1958 (vers. Ital).
Philippoussis, John 1989 *	"The gnoseological and metaphysical particularity of Xenophanes' Thought", en : Boudouris, <i>Ionian Philosophy</i> , 1989, 327-336.
Piatkowski, A. 1972 *	"Les concepts de civilisateur et de civilisation dans la pensée des Grecs anciens", <i>Studii Clasice</i> XIV, Bucuresti, 1972, 27-39.
Pohlenz, Max 1933	"τὸ πρέπον - Ein Beitrag zur Geschichte des Griechischen Geistes", <i>Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen</i> , Philologisch-historische Klasse, 1933, Fachgr. 1, 16; 53-92. [Ahora en: Pohlenz 1965]
Pohlenz, Max 1965 *	<i>Kleine Schriften</i> - Herausgegeben von Heinrich Dörrie, Hildesheim, Olms, 1965, Vol. I-II. [Contiene : "τὸ πρέπον - Ein Beitrag zur Geschichte des Griechischen Geistes" 100-139; = Pohlenz 1933]
Popper, Karl 1949	"Naturgesetze und theoretische Systeme", en: <i>Gesetz und Wirklichkeit</i> , Simon Moser, 1949. [Trad. española: "El cubo y el reflector, dos teorías acerca del conocimiento", en : Popper 1974 - 1, 307-324]
Popper, Karl 1958	<i>The Logic of Scientific Discovery</i> , 2nd. ed., London, Hutchinson & Co., 1958. [Trad. española: Popper 1962]

Popper, Karl 1962	<i>La lógica de la investigación científica</i> , Madrid, Tecnos, 1962 [trad. de: Popper 1958]
Popper, Karl 1963	<i>Conjectures and refutations - The Growth of Scientific Knowledge</i> , London, Routledge and Kegan Paul Lmtd., first publ. 1963 , pp. xiii-406. [Contiene: -Introduction "On the Sources of Knowledge and of Ignorance" 3-30; (1ra. ed. 1960). -Cap. 5. "Back to the Presocratics" 136-165; (1ra. ed. 1958). -Cap. 10. "Truth, Rationality, and the Growth of Scientific Knowledge" 215- 242; (1ra. ed. 1960)]
Popper, Karl 1974 - 1	<i>Conocimiento objetivo - Un enfoque evolucionista</i> , Tecnos, Madrid, 1974. [Contiene: "Epistemología sin sujeto cognoscente" 106-146; "Consideración realista de la lógica, la física y la historia" 261 ss.; "Comentarios filosóficos en torno a la teoría de la verdad en Tarski" 289-302; "El cubo y el reflector, dos teorías acerca del conocimiento" 307-324. [Trad. de: Popper 1949]
Popper, Karl 1974 - 2	"Intellectual Autobiography", en: Schilpp 1974, 3-183.
Popper, Karl 1982	"Duldsamkeit und intellektuelle Verantwortlichkeit", by Karl R. Popper y Franz Deuticke Verlags-gesselschaft m. b. H., Wien, 1983, 1982 by K. Popper. [Trad. española: Popper 1984]
Popper, Karl 1984	"Tolerancia y responsabilidad intelectual", en: <i>Sociedad abierta, universo abierto</i> , Madrid, Tecnos, 1984, 130-158.
Pötscher, Walter 1964 *	"Zu Xenophanes, Frgm. 23", <i>Emerita</i> XXXII, fasc. I.º, Madrid, 1964, 1-13. [Reeditado y ampliado: Pötscher 1988]

Pötscher, Walter 1988 *	"Zu Xenophanes, Frgm. 23", en: <i>Hellas und Rom</i> - Beiträge und Kritische Auseinandersetzung mit der inzwischen erschienen Literatur, Collectanea XXI, Hildesheim, Olms, 1988, IX-670 pp., 143-162. [Reedición y ampliación de: Pötscher 1964]
Praechter, Karl 1905 *	Zu Xenophanes, Frgm. 23, <i>Philologus</i> LXIV (N. F. Bd. XVIII), Leipzig 1905, 308-310. [S. B 30]
Putnam, Hilary 1981	<i>Reason, Truth and History</i> , Cambridge Un. Press, 1981. [Trad. española: Putnam 1988]
Putnam, Hilary 1988	<i>Razón, verdad e historia</i> , Tecnos, Madrid, 1988; 219 p. [Trad. de: Putnam 1981]
Raischenberger, Walther 1920	Heraklit und die Eleaten, <i>Archiv für Geschichte der Philosophie</i> XXXII (N. F. XXV), Berlin 1920, 108-112.
Rathmann, W. 1933	<i>Quaestiones Pythagorae, Orphicae, Empedocleae</i> , Diss. Halle, 1933 (praesertim 37s: de 6).
Reiche, Harald A.T. 1960	<i>Empedocles' Mixture, Eudoxan Astronomy and Aristotle's Connate Pneuma</i> - with an Appendix "General because first" a Presocratic Motif in Aristotle's Theology, Amsterdam, 1960.
Reiche, Harald A. T. 1971 *	"Empirical Aspects of Xenophanes' Theology", en: Anton, John P., Kustas, George L. (Editors), <i>Essays in Ancient Greek Philosophy</i> , State University of New York Press, Albany, 1971, 88-110.
Reinhardt, Karl 1959 *	<i>Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie</i> , Bonn, 1916, Zweite Auflage: Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1959, 268 pp.
Rey, Abel 1933	<i>La jeunesse de la science grecque</i> , Paris, La Renaissance du livre, 1933.

Ritschl, F. 1842	"Mitteilungen aus u. über Handschriften", <i>Rheinisches Museum</i> N. F. 1, Frankfurt am Main, 1842, 140-142. [S. B 1, 5]
Ritter, H. - Preller, L 1934	<i>Historia philosophiae Graecae - Testimonia auctorum coll. notisque instruct.</i> , Gothae, 1934.
Rivier, André. 1956 *	"Remarques sur les fragments 34 et 35 de Xénophane", <i>Revue de Philologie, de littérature et d'histoire anciennes</i> , Tome 30, Paris, 1956, 37-61.
Rodríguez Adrados, Francisco (director) 1980	<i>Diccionario Griego Español</i> , Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Volumen I , 1980
Roig, Arturo Andrés 1951 *	"Notas a algunos fragmentos Jenofaneanos", <i>Revista de Estudios Clásicos</i> 4, Mendoza, 1951, 211-231.
Roig, Arturo Andrés 1955 *	"La teología de Jenófanes", <i>Revista de Estudios Clásicos</i> 6, Mendoza, 1955, 203-235.
Roller, D. W. 1977 *	"An imitation of Xenophanes in the Suppliant women", <i>Liverpool Classical Monthly</i> II, 1977, 149-150.
Ross, W. D. 1981 *	<i>Aristóteles</i> , Charcas, Buenos Aires, 1981, 432 pp. [Trad. de Diego F. Pró de la 5a. edic. inglesa - Bibliografía actualizada por Osvaldo Guariglia]
Roth, Peter 1990 *	"Διέπω bei Xenophanes", <i>Hermes</i> CXVIII, 1990, 118-121.
Roussos, E. N.(ed.) 1981	Οἱ Ελεάτες. Τὰ κείμενα. Δευκαλιών, Athènes Centre de Rech. philos., XXXIII-XXXIV, 1981, 4-38.
Rudberg, Gunnar 1948 *	"Xenophanes, Satiriker u. Polemiker", <i>Symbolae Osloenses</i> 26, 1948, 126-133.
Rudberg, Gunnar 1954 *	"Zur vorsokratischen Abstraktion", <i>Eranos</i> 52, Upsala, 1954, 131-138.

Runia, David T. 1989 *	"Xenophanes on the moon: a doxographicum in Aëtius", <i>Phronesis</i> XXXIV, 1989, 245-269.
Ruvituso, Marcos Guillermo 1981 *	"El primer poeta de Atenas", <i>Caput Anguli</i> IV, Buenos Aires, 1981, 45-83.
Sassi, Maria Michela 1982 *	"Xenophan. B16 E Herodot. 4,108: una nota sul significato di ΠΥΡΡΟΣ", <i>Rivista di Filologia e di istruzione classica</i> , volume 110, anno 1982, Loescher Editore, Torino. 391-393.
Schilpp, Paul Artur (Editor) 1974	The Philosophy of Karl Popper - Edited by Paul Arthur Schlipp, La Salle, Illinois, The Open Court Publishing Co., 1974 (The Library of living Philosophers, Vol. XIV, Book I).
Schwalb, Hans 1957 *	"Der Forschungsbericht - Die Eleaten (Xenophanes. Nachtrag zu Parmenides, Melissos) - 1939-1956 (1957)", <i>Anzeiger für die Altertumwissenschaft</i> X, Innsbruck, 1957, 195-214.
Schweighäuser, I. 1804	Animadversiones in Athenaei Deipnosophistas post I. Casaubonum, tom. V, Argentorati, 1804.
Schwyzer, Eduard - Debrunner, Albert 1975	<i>Griechische Grammatik</i> - Auf der Grundlage von Karl Brugmanns Griechischer Grammatik, von Eduard Schwyzer; Zweiter Band - Syntax und syntaktische Stilistik - vervollständigt und herausgegeben von Albert Debrunner, München, C.H.Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1975.
Seng, Helmut 1988 *	"Τὰ δίκαια beim Symposion", <i>Quaderni Urbinati di Cultura Classica</i> N. S. 30, N° 3, 1988, 123-129.
Shapin, Steven - Schaffer, Simon 1985	<i>Leviathan and the Air-Pump - Hobbes, Boyle, and the Experimental Life</i> , Princenton U.P., 1985.
Shorey, Paul 1911 *	"Note on Xenophanes Fr. 18 (Diels) and Isocrates Panegyricus 32", <i>Classical Philology</i> VI, Chicago, Illinois, 1911, 88-89.



Sitzler, Jakob 1921 *	"Zu griechischen Lyrikern und Theokrit", <i>Philologische Wochenschrift</i> 41, Leipzig 1921, 1053-1055. [s. B 1, 19 ss]
Skiadas, Aristoxenos D. 1979	Ἀρχαϊκὸς λυρισμὸς I, Athènes Tsivériotis, 1979.
Snell, Bruno 1924 *	<i>Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie</i> - (σοφία, γνώμη, σύνεσις, ἱστορία, μάθημα, ἐπιστήμη), Berlin, Weidmann, 1924 (Philologische Untersuchungen - Herausgegeben von Kießling, A., und Wilamowitz-Moellendorff, U. v., Heft 29) 100 pp.
Snell, Bruno 1955	<i>Die Entdeckung des Geistes</i> - Studien zur Entstehung des Europäischen Denkens bei den Griechen, Claasen, Van Gorcum, Hamburg, 1955. [Esp. cap. 8]
Soleri, Giacomo 1960 *	"Politeismo e monoteismo nel vocabolario teologico della letteratura greca da Omero a Platone", <i>Revista di studi classici</i> 8, 1960, 24- 56.
Spanár, Július 1965 *	"Θεός α θεοί u Xenofana z Kolofónu", <i>Sborník Prací Filosofike Fakulty Brnenské University</i> E 10, 1965, 61-69. [Incluye resumen: "Θεός und θεοί bei Xenophanes von Kolophon" p. 69]
Spanár, Július 1966 *	"Bol Xenofanov boh σφαιροειδής?", <i>Listy Filologické</i> 89, 1966, 238-244. [Incluye resumen: "War der Gott des Xenophanes σφαιροειδής?", p. 244]
Steinmetz, Peter 1966 *	"Xenophanesstudien", <i>Rheinisches Museum</i> N. F. 109, 1966, 13-73.
Stokes, Michael C. 1971 *	<i>One and Many in presocratic philosophy</i> , Published by the Center for Hellenic Studies, Washington D. C., distributed by Harvard U. Pr., Cambridge, Massachusetts, 1971. [Esp. cap. III, pp. 69-85]

Svenbro, J 1976	<i>La parole et le marbre</i> - Aux origines de la poétique grecque, Diss. Lund Klass. Inst., 1976, 255 pp. [offset, 4 append., index.; Res. MH XXXIII 1976 256 Lasserre]
Talamo, Clara 1973 *	"Note critiche e filologiche - Per la storia di Colofone in età arcaica", <i>La Parola del Pasato</i> XXVIII, Napoli, 1973, 343-375.
Tarán, Leonardo 1959 *	"El concepto de lo divino en Jenófanes", <i>Philosophia</i> 22, Mendoza, 1959, 10-25.
Thesleff, Holger 1957 *	<i>On dating Xenophanes</i> , Helsingfors, 1957 (Societas Scientiarum Fennica - Commentationes Humanarum Litterarum 23, 3), 22 pp.
Torraca, Luigi 1961 *	<i>I Dossografi greci</i> - tradotti da Luigi Torraca, Padova, 1961 (Pubblicazioni dell' Istituto Universitario di Magistero di Catania - Serie Filosofica - Testi e Documenti, N° 5), 503 pp.
Turrini, Guido 1982 *	"Il frammento 34 di Senofane e la tradizione dossografica", <i>Prometheus</i> , Rivista trimestrale di Studi Classici VIII, Firenze, 1982, 117-135.
Überweg, F. - Praechter, K. 1926	<i>Grundriß der Geschichte der Philosophie</i> I, Berlin, 1926, Basel, 1953.
Ueberweg 1983 *	<i>Grundriss der Geschichte der Philosophie</i> - Begründet von Friedrich Ueberweg. Völlig neubearbeitete Ausgabe - <i>Die Philosophie der Antike - Band 3 - Ältere Akademie - Aristoteles - Peripatos</i> , Herausgegeben von Hellmut Flashar, Basel/Stuttgart, Schwabe & Co, 1983, 645 pp.
Unger, G. F. 1884 *	"Apollodor über Xenophanes", <i>Philologus</i> 43, Goettingen, 1884, 209-218.
Untersteiner, Mario 1953 *	"Il concetto di anima secondo Senofane", <i>Antiquitas</i> 8, Salerno, 1953, 76-79.

Untersteiner, Mario 1954 - 1 *	"Forme di religiosità primitiva e il concetto di terra in Senofane", <i>Emerita</i> 22, Madrid, 1954, 137-158.
Untersteiner, M. 1954 - 2 *	"L'essere senofaneo e una testimonianza di Cicerone (Acad. II 118 = 21 A 34 Diels - Kranz)", <i>Rivista critica di storia della filosofia</i> 9, Milano, 1954, 529-531.
Untersteiner, Mario 1955 *	"Il problema del conoscere in Senofane", <i>Sophia</i> 23, 1955, 26-37.
Untersteiner, Mario 1956 *	<i>Senofane - Testimonianze e frammenti</i> , Introduzione, traduzione e commento a cura di M. Untersteiner, Firenze, La "Nuova Italia" Editrice, 1956, pp. CCLXXX - 155.
Untersteiner, Mario 1956 - 1 *	"Problemi senofanei", en: <i>Antidoron Hugoni Henrico Paoli oblatum</i> - Miscelanea Philologica, Genova, 1956, 325-333.
Untersteiner, Mario 1963 *	<i>Aristotele Della filosofia</i> Introduzione, testo, traduzione e commento esegetico di Mario Untersteiner, Roma, Edizioni di arte e letteratura, 1963.
Verdenius, W. J. 1953 *	"Xenophanes 24, 3", <i>Mnemosyne</i> 6, 1953, 197.
Verdenius, W. J. 1955 *	"Xenophanes frag. 18", <i>Mnemosyne</i> 8, 1955, 221.
Verdenius, W. J. 1956 *	"Xenophanes frag. 1, 24", <i>Mnemosyne</i> 9, 1956, 136.
Voghera, Guido 1903 *	"Senofane e i cinici autori di Silloi? - (Contributo alla storia della poesia sillografica)", <i>Studi italiani di filologia classica</i> 11, Firenze, 1903, 1-16.
Vogt, Ernst 1964 *	"Des Timon von Phleius Urteil über Xenophanes", <i>Rheinisches Museum</i> N. F. 107, 1964, 295-298.

Wachsmuth, C. 1891 *	"Neue Bruchstücke aus den Schriften des Grammatikers Krates", <i>Rheinisches Museum</i> N. F. 46, 1891, 552-556. [S. B 30]
West, M. L. 1971 *	<i>Early Greek Philosophy and the Orient</i> , Oxford, 1971.
Wiesner, Jürgen 1957 *	"Die Forschungsberichte - 1. Die Eleaten - 1. Xenophanes 1957-1969 (1970), <i>Anzeiger für die Altertumswissenschaft</i> 15, Innsbruck, 1972, 1-15. [Res. Arctos X 1976 138 Thesleff]
Wiesner, Jürgen 1976 *	<i>Ps.-Aristoteles, MXG: Der historische Wert des Xenophanesreferats - Beiträge zur Geschichte des Eleatismus</i> , Amsterdam, Hakkert 1976, pp. 441.
Wiesner, Jürgen 1989 *	"Theophrast und der Beginn des Archereferats von Simplikios' Physikkommentar", <i>Hermes</i> , 117, 3, 1989, 288-303
Wilamowitz Moellendorff, Ulrich von 1879 *	"Parerga", <i>Hermes</i> 14, 1879, 163. [= Wilamowitz 1962, 2; s. B 1, 13 ss.]
Wilamowitz Moellendorff, Ulrich von 1880 *	"Commentariolum grammaticum II", Progr. Univ. Gryphiswaldiae, 1880, 7. [= Wilamowitz 1962, 602 s.; s. B.14]
Wilamowitz Moellendorff, Ulrich von 1905 *	"Leserfrüchte", <i>Hermes</i> 40, 1905, 174, n. 1. [=Wilamowitz 1962, 221, n.1]
Wilamowitz Moellendorff, Ulrich von 1926 *	"Lese Früchte", <i>Hermes</i> 61, 1926, 278-280. [= Wilamowitz 1962, 405-408; s. B 1, 17ss.; B 3, 5; B 34, 1ss; B 35]
Wilamowitz Moellendorff, Ulrich von 1962 *	<i>Kleine Schriften</i> - Herausgegeben von der Akademien zu Berlin und Göttingen, Berlin, Akademie Verlag, Bd. IV: Lese Früchte und Verwandtes, 1962.

Winch, Peter 1958	<i>The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy</i> , London, Routledge & Kegan Paul, 1958. [Trad. española: Winch 1990]
Winch, Peter 1990 *	<i>Ciencia social y filosofía</i> , Buenos Aires, Amorrortu, 1990, 135 pp. [Trad., por María Rosa Viganó de Bonalcaza, de: Winch 1958]
Winch, Peter 1994 *	<i>Comprender una sociedad primitiva -</i> Introducción de Salvador Giner, Barcelona, Paidós Ibérica, 1994, 167 pp.
Wisniewski, Bohdan 1965 *	"La philosophie de Xénophane", <i>Studi italiani di filologia classica</i> 37, 1965, 167-171.
Wittgenstein, Ludwig 1953	<i>Philosophical Investigations</i> , Oxford, Blackwell, 1953.
Woodbury, Leonard 1961 *	"Apollodorus, Xenophanes and the foundation of Massilia", <i>Phoenix</i> 15, University of Toronto Press, 1961, 134-155.
Yonezawa, Shigeru 1989 *	"Xenophanes: his self-consciousness as a wise man and Frg. 34", en: Boudouris, <i>Ionian Philosophy</i> , 1989, 432-440.
Zacher, K. 1898 *	"Beiträge zur griechischen Wortforschung - 1, 'Ελεγος", <i>Philologus</i> 57 (N. F. Bd. XI), Leipzig, 1898, 8-41.
Zaphiropulo, Jean 1950	<i>L'école Eléate - Parménide-Zénon-Mélistos</i> , Paris, 1950.
Zeller, E. 1888 *	"Ἡγεμονία u. δεσποτεία bei Xenophanes", <i>Archiv für Geschichte der Philosophie</i> II, 1889, 1-4. [= Kl. Schr. I, Berlin 1910, 454-457]

Zeller, Eduard - Mondolfo, Rodolfo 1967 *	<i>La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico</i> Parte I, Volume 3 : Eleati, a cura di Giovanni Reale, Firenze, La Nuova Italia, 1967. [Esp. : -"Nota bibliografica: Ricostruzione generali e studi su aspetti particolari del pensiero di Senofane", pp. XIX-XXIII. -"Sesione I. - Le Fonti", 1-55. -"Sesione II. - Senofane", 57-164]
Zeppi, Stelio 1961 - 1	Senofane antiionico e presofista, Trieste, 1961. [= Zeppi 1962, 25-47]
Zeppi, Stelio 1961 - 2	"Intorno al pensiero di Senofane", <i>Rivista critica di storia della filosofia</i> 16, 1961, 385- 398. [= Zeppi 1962, 1-24]
Zeppi, Stelio 1962	<i>Studi sulla filosofia presocratica</i> , Firenze, 1962.
Zeppi, Stelio 1974	<i>Ricerche su Senofane e Eraclito</i> , Roma Cesviet, 1974 ("Studi e Ricerche" Filosofia, n. 1). [Esp. 1-16]
Zeppi, Stelio 1977 *	"Civiltà tecnico-materiale e civiltà etico-politica nella riflessione preplatonica sulla storia e sulla struttura della società", <i>Atti delle Accademie delle Scienze di Torino</i> CXI, 1977, 201-220.
Ziegler, Konrat 1921	"Die Persönlichkeit des Xenophanes", <i>Satura Viadrina altera</i> , Breslau, 1921, 110-115.
Ziegler, Konrat 1965 *	"Xenophanes von Kolophon, ein Revolutionär des Geistes", <i>Gymnasium</i> 72, 1965, 289-302.
Zoumpos, A. N. 1955 *	"Ἡ γνωσιολογία τοῦ Ξενοφάνους", <i>Platon</i> 7, 1955, 158-164.
Zoumpos, A. N. 1961	Φιλοσοφικὰ σημειώματα 4. Ὁ θεὸς τοῦ Ξενοφάνους παρὰ Διογένηι Λαερτίῳ 9, 19, Athenis, 1961.
Zoumpos, A. N. 1986	"Zu Herakleitos", <i>Platon</i> XXXVIII, 1986 89-101. [plusieurs notes en grec, d'autres en all., une en ital.]

Zubiría, Martín  
1986 \*

"Filosofía milesia", *Idearium*, vol. 10/12,  
1984/86, Universidad de Mendoza, 197-224.

## **INDICE ANALITICO**



## INDICE ANALITICO

INDICE	2
PRESENTACION	4
Observaciones técnicas	
Abreviaturas usadas	
INTRODUCCION	8
CAPITULO I. JENOFANES Y LA "VERDADERA TEORIA DEL CONOCIMIENTO" SEGUN KARL POPPER	14
A. "El recipiente y la lámpara" (1948)	15
B. <i>Conjeturas y refutaciones</i> (1963)	17
1. "Prólogo"	
OBSERVACIONES I: Datos a favor de la interpretación de Popper y reservas	
2. "Las fuentes del conocimiento y de la ignorancia"	
a. Las fuentes divinas del conocimiento	
b. Platón y la transición al pesimismo	
c. La epistemología optimista hasta Descartes	
d. El error del empirismo y del racionalismo	
e. El pesimismo y la teoría conspirativa de la ignorancia	
f. La cuestionable fiabilidad de los sentidos	
g. El error del esencialismo	
h. La carencia de autoridad en todas las fuentes del conocimiento	
i. Ni autoritarismo ni relativismo, sino racionalismo crítico	
j. El cielo y la verdad suprahumana	
OBSERVACIONES II : La confrontación con el límite del cosmos	28
3. "Retorno a los presocráticos"	
a. El origen del saber teológico según Popper	
b. Jenófanes como iniciador de la "verdadera teoría del conocimiento"	
OBSERVACIONES III : Saber racional y saber conjetural en Jenófanes y Parménides	37
4. "Verdad, racionalidad y el avance del conocimiento científico"	
a. Jenófanes como predecesor de la teoría de la verdad objetiva	
b. Verdad y contenido : verosimilitud vs. probabilidad	
OBSERVACIONES IV : Verosimilitud y probabilidad en Jenófanes y Parménides	44
C. "Tolerancia y responsabilidad intelectual" (1982)	47
D. Realismo, nominalismo y verdad en Popper	55

CAPITULO II. LA TEORIA DEL CONOCIMIENTO DE JENOFANES EN EL MARCO DE LA TRADICION FILOLOGICA 56

A. El contexto de la obra de Jenófanés 56

1. Acerca del hombre y la ética: B 1-6, B 8, B 22
2. Acerca de la naturaleza: B 19, B 27-33, B 37
3. Acerca del conocimiento: B 18, B 34-36, B 38
4. Acerca de los dioses:
  - a. La teología crítica: B 7, B 10-12, B 14-17
  - b. La teología constructiva: B 23-26
5. La secuencia de los fragmentos

B. Las diferentes interpretaciones 68

1. La interpretación antiescética
  - a. Fränkel
  - b. Rivier
  - c. Cordo
2. Cuestionamientos y nuevas interpretaciones
  - a. El problema de los ámbitos del conocimiento
  - b. Guthrie
  - c. Mansfeld
  - d. Heitsch
  - e. Lesher
    - 1) Jenófanés como escéptico
    - 2) Jenófanés como empirista
    - 3) Jenófanés como racionalista
    - 4) Jenófanés como falibilista
    - 5) Jenófanés como filósofo criticista
    - 6) Jenófanés como "*Natural Epistemologist*"

C. Recapitulación y conclusiones sobre los aportes de la crítica 87

CAPITULO III ORIGEN Y CERTEZA DEL SABER  
ACERCA DE LO DIVINO

93

- A. La fuente y el grado de certeza del saber acerca de lo divino 93
1. Encuadre del problema
  2. Un indicio : La deducción de los atributos divinos
- B. La argumentación 99
1. La construcción de teorías
  2. El primer dato seguro : existe lo divino.
  3. La certeza de lo que dios no es : la crítica al antropomorfismo.
    - a. La segura falsedad del antropomorfismo
    - b. La falsedad conjetural en el falibilismo
  4. La atribución de lo que el dios debe ser.
    - a. La conjetura y el saber teológico constructivo
    - b. La conjetura y el saber acerca de la naturaleza
    - c. Hipótesis: un saber conjetural acerca de la naturaleza y un conocimiento seguro acerca de lo divino
    - d. La secuencia de lectura de los fragmentos teológicos
    - e. La unidad, supremacía e integridad del dios único (B 23 - B 24)
    - f. La inmutabilidad y omnipotencia divinas (B 26 - B 25)
  5. El carácter no conjetural de la secuencia deductiva
  6. El supuesto no criticado, o, no *criticable*.
- C. Los hechos experimentales y las secuencias mentales 130
1. La construcción del hecho experimental
  2. La coherencia no especificable de las secuencias mentales.
  3. Semejanza y adecuación en Jenófanes.
- D. Primera conclusión 144
1. No todo saber es conjetural para Jenófanes
  2. Dos problemas
- E. La comparación de significados 147
1. Las críticas de Feyerabend a Popper
  2. La inconmensurabilidad semántica

CAPITULO IV. LOS NIVELES DEL CONOCIMIENTO		162
SEGUN JENOFANES		
A.	El saber acerca del dios único en el contexto del escepticismo atribuido a Jenófanes	163
1.	Exactitud e inseguridad en el saber empírico	
2.	El conocimiento de los dioses y de todas las cosas	
a.	Περὶ πάντων no incluye a los dioses en B 34, 2	
b.	La expresión πάντα en general no incluye a los dioses	
1)	En el resto de la obra : πάντα se refiere al mundo, en contraste con los dioses	
2)	Ἐπὶ πᾶσι en B 34 4 : el saber conjetural no incluye explícitamente a los dioses	
3.	ΔΟΚΟΣ	
a.	El campo semántico	
b.	Lo conjetural y lo falso	
c.	El saber conjetural acerca de lo divino	
1)	La posibilidad conceptual	
2)	Sólo puede existir un saber conjetural sobre los dioses si éstos se consideran posibles	
3)	B 34 : el argumento <i>ex silentio</i>	
B.	La verdad y el decir en Jenófanes	189
1.	La evidencia empírica	
2.	Las teorías erróneas	
3.	Δόκος la conjetura verosímil ἐπὶ πᾶσι	
4.	La aproximación a la verdad ἀμφὶ θεῶν	
a.	El cuestionamiento ético	
1)	Las luchas entre dioses en B 1, "πλάσματα τῶν προτέρων"	
2)	Los dioses demasiado humanos : θεοὶς ἀνέθηκαν...ὄνειδεα καὶ ψόγον (B 11,12-Silloi)	
b.	El cuestionamiento de la generación y de la forma divinas (B 14, B 16, B 15 - Silloi)	
c.	La concepción de un dios sin limitaciones humanas (B 23, B 26) comparada con la construcción de conjeturas	
1)	El tránsito de la crítica a la teología constructiva	
2)	El punto de partida del saber	
3)	El desarrollo del saber	
d.	La percepción y el poder del dios único (B 24-25)	
1)	La integridad divina (οὐλος - B 24)	
2)	La acción divina (νόου φρενὶ - B 25)	
3)	Un nuevo límite entre seguridad y conjetura	
5.	El conocimiento de la verdad por parte del el dios supremo	
6.	La ausencia de una denominación propia para el saber acerca de lo divino	
C.	Resumen y conclusiones: los niveles del conocimiento según Jenófanes	227

## CAPITULO V. EL DIOS UNICO DE JENOFANES SEGUN ARISTOTELES

A.	Introducción	236
B.	Las interpretaciones del testimonio de Aristóteles en <i>Metaf. A</i> , 986 b 10-27	237
1.	Un eleático un poco rústico	
2.	La unidad inmutable	
3.	Las interpretaciones acerca de la relación entre el dios único y el universo	
a.	Kirk	
b.	Fränkel	
c.	Guthrie	
4.	El sujeto tácito de ἀκίνητον en <i>Met.</i> 986 b 17	
a.	τὸ ἓν como sujeto	
b.	καὶ τὴν φύσιν ὅλην en <i>Met.</i> 984 a 31	
c.	τὸ ἓν ἀκίνητον : la inmovilidad de lo uno	
C.	Las afirmaciones y sugerencias de Aristóteles con respecto al dios de Jenófanes	251
1.	La intuición de lo divino y el movimiento eterno	
2.	El motor inmóvil y el conocimiento de lo divino en el hombre	
3.	Las fuentes del saber acerca de lo divino	
4.	Las valoraciones de Aristóteles	
5.	El contenido de la afirmación principal ( <i>Met.</i> 986 b 24: εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναι φησι τὸν θεόν)	271

CAPITULO VI. RESUMEN Y CONCLUSIONES	279
A. El Camino Propio	280
B. Recapitulación	284
1. Jenófanes según Popper	
2. La teoría del conocimiento de Jenófanes en el marco de la tradición filológica.	290
3. Origen y certeza del saber acerca de lo divino	295
4. Los niveles del conocimiento según Jenófanes	308
5. El dios único de Jenófanes según Aristóteles	323
B. Consideraciones Finales	329
Un estado especial de conocimiento : la indagación hasta los límites semánticos	

## BIBLIOGRAFIA

A. Indicaciones técnicas	2
B. Criterios y fuentes utilizados	3
C. Reseña bibliográfica sobre Jenófanes	
1. Ediciones	4
a. Texto griego	
b. Traducciones	8
2. Bibliografía crítica	11

\*\*\*