

MORAL Y DIVINIDAD EN JENÓFANES:
DEUS SIVE BONUM

Por Carlos Carrasco Meza*

* Carlos Carrasco Meza es Licenciado en Filosofía de la Universidad de Chile. Contacto:
ccarrascom8@hotmail.com

El fragmento B11 de Jenófanos es prueba de un cambio valórico en la mentalidad griega arcaica: “Homero y Hesíodo han atribuido a los dioses cuantas cosas constituyen vergüenza y reproche entre los hombres, el robar, cometer adulterio y el engaño mutuo”¹. Este fragmento señala a Homero y Hesíodo como creadores de una concepción inmoral de los dioses. En la cosmovisión del epos el robar, el cometer adulterio y el engaño mutuo no implican censura, más aun, llegan a constituir acciones virtuosas². No obstante haber desde *Ilíada* hasta *Los Trabajos y los días* un desarrollo de ciertos conceptos morales – desarrollo que se asienta sobre una base jurídica³ -, desde la óptica de Jenófanos Hesíodo incurre en la misma falta que Homero. En el mundo de Homero el saqueo entre ciudades es un medio legítimo para acrecentar el patrimonio⁴ y un escenario para la demostración del poder⁵. El movimiento social de clases es consuetudinariamente imposible. En la guerra *inter pares* el saqueo se torna un modo superior de establecer una distinción, es un medio legitimado por la tradición para manifestar la ἀρετή⁶. La estética del combate⁷, la axiología del

¹ fr B11, πάντα θεοῖς ἀνέθηκαν Ὅμηρός θ' Ἡσίοδος τε, ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνειδέα καὶ ψόγος ἐστίν, κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.

² Según W. Nestle, *Historia del espíritu griego*, pág. 58: “Se trata de alusiones al hurto narrado en el himno a Hermes, al adulterio del canto de Demódoco en el canto VIII de Odisea, al engaño de Zeus en el canto XIV de *Ilíada*”.

³ vid. H. G. Cataldo, *Política y poética en Solón*, revista *Byzantion Nea Hellás*, 17-18, 1998-1999.

⁴ vid. M. Finley, *El mundo de Odiseo*, pág. 58-59.

⁵ vid. M. Finley, op.cit.; G. Glotz, *La ciudad griega*, pág. 29: “(El noble) Se complace en demostrar su fuerza, ya sea haciendo correrías o represalias por tierra o por mar, matando hombres, robando mujeres y ganado...”

⁶ Para observar la evolución del concepto ἀρετή vid. Solón fr 4D 10: “Hay muchos malvados (κακοί) que son ricos mientras que los buenos (ἀγαθοί) son pobres; pero nosotros no les cambiaremos la virtud (ἀρετή) por su riqueza, porque la primera dura siempre, mientras que los bienes de fortuna los posee ora uno, ora otro”

⁷ vid. W. Jaeger, *Paideia, cap. Nobleza y Areté*.

código militar⁸, la metafísica o psicología de la intervención divina⁹, todo ello es el telón de fondo de un modo de existir en el que se afirma el ser del hombre noble, un hombre condicionado - por las obligaciones que le exige su clase y los valores que condicionan su percepción de la realidad – para la vida activa¹⁰.

El hombre homérico no es capaz de reflexión moral porque aún es incapaz de una reflexión completa. Sin embargo, el capítulo XXI de *Ilíada* nos muestra un modo peculiar de “justificación”. Licaón, contemplando su muerte inminente, clama a Aquiles: *¡a tus rodillas te imploro, Aquiles: respétame y apiádate!*¹¹ Pero Aquiles, justificando su acción responde: “¿Por qué te lamentas así?/También Patroclo ha muerto y eso que era mucho mejor que tú./¿No ves cómo soy yo también de bello (καλός) y de alto (μέγας)¹²?/Soy de padre noble (ἀγαθoῖο), y la madre que me alumbró es una diosa./Mas también sobre mí penden la muerte y el imperioso destino (μοῖρα)¹³”. La vida es vivida de acuerdo a patrones que la época define. El hombre está sometido a aquellos “modelos”, los que por medio de una determinada *paideia* logran “modelar” al hombre. A la vez, cada noble tiene reservadas ciertas prerrogativas asociadas a la clase por el derecho de parentesco. Los deberes que generaba el intrincado cuadro de relaciones entre *gene*, *fratrías* y *tribus*, derivaba, por su propio movimiento, en una tabla de normas tácitas reconocidas por la generalidad. La presencia “ubicua” de tales normas en la vida del agente redundaba en la tensión entre éste y su mundo, se vive en una cosmovisión donde la actitud del héroe y la imagen del mundo se relacionan de modo problemático. Este hecho no origina - al menos en una etapa temprana - una relativización de ellas; al contrario, la carga emocional que conlleva su acatamiento determina la “psiquis” del héroe.

“La muerte de Licaón” nos muestra la resignación de ambos héroes ante el incontrarrestable poder de la ética guerrera¹⁴; por extensión, vemos aquí representado el principio de la acción de todo

⁸ vid. F. Nietzsche, *Préfacios para cinco libros no escritos*, cap. Certamen homérico. Finley, op.cit. cap. Ética y valores, vid. Jaeger, op.cit, cap. Nobleza y areté., *Introducción a Homero*, cap. Ética homérica.

⁹ Para una discusión sobre la teoría de la acción en los hombres homéricos, vid. *Los griegos homéricos y el problema de la conciencia*, A.J.L.Carrillo, revista de filosofía *A Parte Rei*, n°44, Enero, 2006; vid. Julian Jaynes, *Der Ursprung des Bewusstsein*, cap. Die bikamerale Psyche y Die Psychologie der “Ilias”: “Die “Ilias” weiss im allgemeinen nichts von einem Bewusstsein. Und dementsprechend kennt sie im allgemeinen auch keine Wörter für Bewusstsein oder Bewusstseinstätigkeiten”.

¹⁰ vid. W. Nestle, *Historia del espíritu griego*, 97.

¹¹ Il. XXI 74: γουνοῦμαι σ’ Ἀχιλεῦ· σὺ δέ μ’ αἶδεο καί μ’ ἐλέησον.

¹² cf. Od. VI 276 τίς δ’ ὄδε Ναυσικάρα ἔπεται καλός τε μέγας τε, Od 18.382 καί ποῦ τις δοκέεις μέγας ἔμμεναι ἠδὲ κραταίος,

¹³ Il. XXI, 107

¹⁴ vid. M. Finley, op.cit, págs. 126-127: “El código heroico era completo y sin ambigüedad”; “El hecho significativo es que nunca, ni en *Ilíada* ni en *Odisea*, hay una discusión racional, una consideración argumentada y disciplinada de las circunstancias y sus implicaciones, de los posibles modos de actuar, de sus ventajas y desventajas”. Finley tiene un

aqueo y troyano, principio que escapa a una sencilla clasificación entre “autónomo” o “heterónomo”. Uno de los imperativos que rigen el actuar del héroe ordena buscar la gloria matando hombres y saqueando. La víctima en este caso - hijo de noble también: el mismo Príamo - abraza instintivamente las rodillas de su victimario¹⁵, lo que surte efecto pues Aquiles se ve en la necesidad de apelar a los patrones éticos para justificar su acción. De aquella suspensión de la acción se sirve Homero para invocar, por medio de sus agonistas, una premisa de la ética aristocrática. Una acción fundada en axiomas tácitos da paso a una justificación explícita: todos han de morir, incluso el superior, pues la μῦρα se cierne sobre cada uno de los mortales: *respice post te! Hominem te memento!*¹⁶ Sin embargo, Aquiles pasará por alto en *Odisea* lo que aquí exige de su víctima. Cuando Aquiles y Odiseo se encuentran en el Hades, afirma el “destructor de guerreros”¹⁷: “No pretendas, Odiseo preclaro, buscarme consuelos/de la muerte, que yo más querría ser siervo en el campo/de cualquier labrador sin caudal y de corta despensa/que reinar sobre todos los muertos que allá fenecieron¹⁸”. Difícil resulta conciliar este deseo de vivir con la anterior afirmación en *Ilíada*. Aquiles exhorta a Licaón a morir noblemente: subordinado al poder supremo de la ἦρα y aceptando la pérdida de la vida a manos de un noble de más valía. En el primer caso se afirma el valor de la vida de la nobleza, en el segundo caso se extiende este juicio axiológico para llegar a afirmar el valor de la vida en sí misma.

La *vida afirmativa*, como la comprendió Nietzsche¹⁹, encarnada en los valores de la aristocracia, se expresa como deseo de apropiación; pero tal deseo no implica en la muerte propia una subordinación estoica. Al contrario, es característico de los héroes homéricos el que supliquen por la vida, y es este deseo el que, en manos del victimario, adquiere la forma de un apetito de grandes hazañas y trofeos. Desde una perspectiva fenomenológica, la grandeza de un guerrero define en torno suyo un espacio de elección. ¿Qué trofeo puede ser mayor que vencer a un “*hombre superlativo*²⁰”? Este es el deseo más elevado de Aquiles: matar a Héctor. La vida de la nobleza griega arcaica es una vida destinada a la guerra, y la guerra es un medio de apropiación, sea de riquezas, en la institución del saqueo, sea de la vida de los otros.

concepto superficial de “razón” o “racional”, pues parece confundir “razón” con “argumentación” y “racional” con “discurso consistente”.

¹⁵ Señal de entrega total, vid. Od VI, 141; Odiseo “reflexiona” si acaso abrazar las piernas de Nausícaa o no.

¹⁶ Tertuliano, *Apologético*, XXXIII.

¹⁷ Epíteto en Od IV, 6.

¹⁸ Od, XI, 488.

¹⁹ Vid. F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, cap. ¿qué es lo aristocrático?, passim.

²⁰ vid. O. Gigon, *Problemas fundamentales de la filosofía antigua*, pág. 182.

Volviendo a Jenófanes y su crítica a Homero, podemos concluir que en su objeción a las atribuciones realizadas por el poeta a los dioses hay implícita una crítica social²¹ a los valores de la antigua nobleza. El panteón creado por Homero es una divinización de la vida tradicional de la aristocracia²², y como el hombre homérico es un hombre inmoral, ya sea porque esté imposibilitado psicológicamente para la reflexión o porque la ética consuetudinaria anule toda moral en su mundo, la divinidad homérica termina duplicando los mismos vicios y acciones reprochables. Ahora bien, ¿por qué Jenófanes rechaza también la inmoralidad de los dioses? Pregunta trivial para nosotros, quienes concebimos como tautológica la proposición “*Deus est bonus*”, pero inquietante si la apreciamos desde una perspectiva historicista. ¿Cómo devino inconcebible algo (la inmoralidad de los dioses) que era obvio en la mentalidad arcaica? ¿Cómo evolucionó el espíritu desde una *Weltanschauung* homérica a una asociación entre la calidad moral y la cualidad existencial?

Según Jaeger, en el juicio de Jenófanes sobre “*lo conveniente a la divinidad*”²³ hay un adelanto de los juicios esenciales de la filosofía posterior y que su motivación última “*no es nada que descansa en pruebas lógicas, ni en rigor es nada realmente filosófico, sino algo que mana de un directo sentimiento de veneración ante la sublimidad de lo divino*”²⁴. B26 dice: “*permanece siempre en el mismo lugar, sin moverse, ni le conviene (ἐπιπρέπει) emigrar de un lado a otro*”²⁵. Según Barnes, la asociación de “*lo conveniente*” con el juicio estético: “los dioses que se mueven no son

²¹ Lo que resulta intrigante, pues Jenófanes era un rapsoda, y si bien tenía a su disposición dos esclavos (vid. A 11 Plutarco: “Terón dijo a Jenófanes que manifestaba poder alimentar apenas a dos esclavos: “sin embargo Homero, al que tú escarneas, aun muerto alimenta a más de diez mil”) dependía de los nobles para subsistir. Debe tomarse en consideración también que la aristocracia del siglo VI no es la aristocracia descrita en los poemas homéricos. Respecto a la clase social de Jenófanes vid. O. Gigon. *Orígenes de la filosofía griega*, cap. Jenófanes; Gomperz, op.cit. cap. Jenófanes.

²² vid. M. Nilsson, *Historia de la religiosidad griega*, 43: “las corrientes religiosas de esta época responden a las necesidades del individuo: el legalismo a la necesidad de la paz con los dioses; el misticismo al ansia de unirse con ellos; la idea del infierno como lugar de castigo a la necesidad de reparación de las malas acciones. El hombre tendía a hacer saltar las fuertes ataduras de la religión colectiva y buscaba una religión que pudiera satisfacer plenamente su vacío religioso. Estos movimientos, que se dirigían al individuo, no reconocían los límites de la polis; contenían una protesta contra la religión particularista enraizada en la vida social y política; al menos inconscientemente, se libró una batalla entre una religión universalmente humana, individualista, y la religión estatal, particularista.”

²³ vid.fr B26. En el siglo VI Teágenes de Regio, en su intento por salvar a Homero, emprenderá una interpretación alegórica de los poemas. Según un *Sholium* (vid. Diels) Homero fue considerado ἀπρεπής, i. e., “*indecoroso*”. Incluso la tradición pitagórica se apropiará de Homero cuando necesite justificar sus prácticas ascéticas, vid. *Homero pitagórico*, Fortunatae, revista canaria de filología, cultura y humanidades clásicas, n°5, 1993.

²⁴ W. Jaeger, *Teología de los primeros filósofos griegos*, 54. Barnes critica esta afirmación en *Los presocráticos*. vid. F. Nietzsche, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*. Nietzsche ya interpretó a Jenófanes como *ein religiöser Mystiker*. En la vereda opuesta de la interpretación se encuentra W. Nestle, quien en op.cit, pág. 60, dice: “sin admitir nada de mística piedad...contraponen seriamente a la religión popular su dios único”.

²⁵ vid. B26. αἰεὶ δ' ἐν ταύτῳ μίμνει κινούμενος οὐδέν, οὐδὲ μετέρχεσθαί μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλῃ.

atrayentes, por eso el dios no se mueve”, es fatua²⁶. Y agrega: “*por fortuna, no es necesario confinar la palabra “convenir” a un sentido puramente estético; es fácil interpretarla de forma lógica...es la versión arcaica y poética que Jenófanes emplea para decir “no es lógicamente posible”*”²⁷. Ahora bien, “lo estético” es un fenómeno complejo que no debe ser aminorado ni despreciado. La cultura griega tuvo que esperar hasta Platón para ver una vaga distinción entre la “belleza estética” y la belleza en general: la indistinción indica la imposibilidad de dissociar lo bello de todo lo real, incluido el juicio ético²⁸, y ya se ha dicho cuán determinante fue el juicio ético en la concepción de lo social y lo divino²⁹. “*Lo conveniente a la divinidad*” puede indicar un cambio en la razón, una modificación en la síntesis del sujeto “θεός” y sus atributos, el desarrollo de una idea trascendente – vale decir, que escapa a la conceptualización sencilla - y de trascendencia – vale decir, que denota a un ente incomparable con cualquier otro ente mortal.

Barnes identifica siete “*dicta divina*” - como gusta llamarlos - en la teología de Jenófanes³⁰: 1) dios es inmóvil (B26), 2) dios no ha sido generado (B14), 3) “hay un único dios el supremo entre dioses y hombres” (B23), 4) dios no es antropomórfico (B14, 15, 16, 23,24, 25,26), 5) dios piensa y percibe todo él (B24), 6) dios mueve las cosas por el poder de su mente (B25), 7) dios es moralmente perfecto (B11). De esta clasificación formal surge la siguiente pregunta: ¿el dios de Jenófanes es - para decirlo en términos heideggerianos - el dios de los filósofos (*causa sui*) o el dios divino (*göttlicher Gott*)? Según Jaeger “*nadie puede dudar de que Jenófanes ora realmente a su dios; podríamos estar seguros de ello aun cuando no tuviésemos su elegía del banquete para mostrarnos qué sería y directamente pone en práctica sus ideas religiosas*”³¹. Tal evidencia arranca de la interpretación mística de Jenófanes, la que se funda en la interpretación de ciertos fragmentos como el B24 o el B25, en donde se observaría una idea de trascendencia, evidencia clara, según él, de misticismo. Sin embargo, la conclusión de Jaeger prescinde quizás de evidencia más palmaria. Sin la elegía del banquete difícilmente podríamos distinguir al dios de Jenófanes del de Aristóteles³².

²⁶ J. Barnes, op.cit.107.

²⁷ J.Barnes,op.cit. 107

²⁸ La visión “estética” está relacionada con una cosmovisión “geométrica”, vid. J.P.Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, cap. La organización del espacio.

²⁹ Esta asociación explícita entre la calidad estética y la calidad moral aparece en el siglo VII, vid. Safo fr 50. Está implícita ya en Homero vid. Il 10, 472; 24, 622 εὐ κατὰ κόσμον, 2, 214; 5, 759; 8, 12;17, 205 οὐ κατὰ κόσμον.

³⁰ J. Barnes, op.cit. pág.106.

³¹ W. Jaeger, *Teología*. 49.

³² Según Jaeger el dios aristotélico está muy influido por la especulación de Jenófanes, vid. *Teología*, cap. Jenófanes.

Este último no percibe un αἰσθητόν, pero sí aprehende lo νοητόν³³, y el dios de Jenófanes no sólo ve y oye, sino que también piensa αἰ ὕλος δὲ νοεῖ³⁴. La elegía dice: “Es preciso que los hombres cuerdos (εὐφρονας ἄνδρας) primero alaben a la divinidad (θεῶν) con relatos reverentes y palabras puras (καθαροῖς λόγοις)³⁵...que tengan una reverencia, siempre buena, para con los dioses (θεῶν)”³⁶ La referencia a un dios único θεῶν - aquí y en el fragmento B23 -, y a los dioses θεῶν, revela la lucha conceptual que soporta aun Jenófanes contra una tradicional concepción de lo divino³⁷. Está obligado a hacer referencia a “los dioses” de la tradición homérica para proclamar su dios único. Esta lucha está motivada en gran medida por una conversión de los valores aristocráticos. ¿El fundamento para aquella acción destructiva por medio de una “teología constructiva” - como la llaman Kirk-Raven - es un fundamento moral?

En Jenófanes encontramos, si bien no el primer atisbo de moralización de lo divino, sí una acción crítica derivada de ella³⁸. La acción inmoral de los dioses homéricos, sólo enmarcada en una ética del ideal, es juzgada por el colofonio sobre un fundamento moral; y como un fundamento tal, una vez arraigado en el espíritu se extiende y determina todo juicio, el resultado más obvio de ello es la acción conversora de los valores. Es el último de los dogmas divinos identificados por Barnes el que fundamenta todo el “sistema”. Vemos entonces en Jenófanes cómo la moral y la estética comienzan a quedar entrelazadas. La relación entre un juicio moral y un juicio estético da por resultado una asociación entre “lo divino” y “lo moralmente bueno” que repercutirá en toda la filosofía posterior³⁹. Jenófanes es heredero de Homero y Hesíodo. En Hesíodo encontramos ya una

³³ vid. Aristóteles, *Metafísica* XII 1074b, 34: αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κρᾶτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις. XII 1074b, 34.

³⁴ B 24

³⁵ Nótese la vinculación con la noción de “pureza” que inaugura el orfismo y que adopta el Pitagorismo.

³⁶ B 1, 13

³⁷ vid. H.Fränkell, *Poesía y Filosofía en la Grecia arcaica*, pág. 314: “las palabras ἔν... ἀνθρώποισι junto con τε- και sólo pueden referirse a una falsa noción de la divinidad, según la cual los dioses son una especie de hombres superiores”... “los dioses plurales son los de la superstición popular”

³⁸ H. Fränkell, op.cit, pág. 309.

³⁹ vid. Esquilo, *Las Suplicantes*, 96-103: “Zeus precipita a los mortales desde sus soberbias esperanzas a una ruina absoluta, sin armarse de violencia; todos los actos de un dios son sin trabajo. Sentado realiza al punto su pensamiento, sin moverse de su sagrado asiento”; Eurípides, *Heracles*, 1315: “Nadie está libre de los golpes de fortuna, ni los hombres, ni tampoco los dioses, si no mienten los cantos de los poetas. ¿Es que no han trabado entre sí uniones que no se ajustan a ninguna ley? ¿No han encadenado a sus padres por ambicionar el poder? Sin embargo, siguen ocupando el Olimpo y se les perdonaron sus yerros. Así pues, ¿qué decir si tú, que eres mortal, consideras insoportables los golpes de fortuna y los dioses no?; relación con el cinismo posterior. Según Kirk-Raven, op.cit: “no podemos tener seguridad plena de que la concepción de la divinidad de Jenófanes sea tan original como lo que parece”, vid. Solón 16D: “Es difícil concebir la invisible magnitud de su inteligencia, que es la única que conoce la medida de todas las cosas”, 17D: “El pensamiento de los inmortales es absolutamente oculto para los hombres”, 21D: “Mucho mienten los aedos”

reformulación de la cosmovisión homérica⁴⁰ sobre una base jurídica. Hesíodo eleva Δαίμων y establece a Zeus como garantes de un ordenamiento legal. Hay en Hesíodo un intento por subordinar la omnipotencia de Zeus⁴¹, transformándola en omnisciencia o sabiduría⁴². Y este intento, del que se hacen parte Solón⁴³ y Jenófanes, llega a un punto crítico en este último, lo que se manifiesta como intento de moralización.

La acción de Jenófanes no consiste en una reflexión acerca de los nombres de la divinidad. Él no es un teólogo negativo, tampoco es un moralista positivo. No está en condiciones aun de explicitar, de modo exhaustivo y riguroso, lo que entiende por dios, y menos por un dios moral; sólo nos queda suponer en él, si bien no una *intuitus mystica*, sí una *idea* de lo divino y lo moral que fundamenta un juicio relativamente unitario. No obstante otorgar características a su dios, estas guardan evidente relación con la tradición de la que es heredero. Sus afirmaciones “positivas” son: a) dios es el mayor (μέγιστος) de todos, b) dios mueve todo con el poder de su mente (νόου φρενί)⁴⁴ sin esfuerzo, c) dios ve, piensa y oye como un todo, d) dios es uno⁴⁵. “a” y “b” responden sin duda a la concepción homérica de los dioses. Volviendo al pasaje citado de *Ilíada*, Aquiles describe allí las cualidades exteriores que exhiben su nobleza: la belleza, καλός, y el tamaño, μέγας. Μέγας expresa la grandeza tanto física como anímica, y como tal da lugar a ciertos epítetos: ἴας δ’ ὁ μέγας, Πρίαμος μέγας, Ἰφιδάμας Ἀντηνορίδης ἠΰς τε μέγας τε⁴⁶. Un epíteto genérico para el noble es: ἀνὴρ ἠΰς τε μέγας⁴⁷ y propio de los reyes es tener θυμὸς μέγας⁴⁸. Pero Zeus es el μέγιστος: Ζεῦ πάτερ Ἰδηθεν μεδέων κύδιστε μέγιστε⁴⁹ (Zeus padre, regidor del Ida, el más glorioso y excelso) ὅς τε κράτος ἐστὶ μέγιστον⁵⁰ (cuyo poder es el más excelso), Ζεῦ κύδιστε μέγιστε θεῶν αἰγιγενετῶν⁵¹ (Zeus el más ilustre y poderoso de los dioses sempiternos). La tendencia a unificar lo divino se

⁴⁰ vid. R. Mondolfo, *La conciencia moral de Homero a Demócrito y Epicuro*, passim.

⁴¹ Expresada en *Il* como βουλή Διός, vid. *I* 5, XX 15

⁴² Expresada ya en *Il*.16.388, *Od*. 21.28 y consolidada en *Trabajos y días* 187; 251 como ὄπις θεῶν.

⁴³ vid. H. G. Cataldo, op.cit.

⁴⁴ Para una discusión sobre cómo traducir esta expresión, vid. Kurt von Fritz, *Classical Philology*, Vol.40, n°4, 1945, B. Snell, op.cit. ibid.

⁴⁵ a) fr 23, εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος, οὐ τι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίος οὐδὲ νόημα. b) fr 25, ἀλλ’ ἀπάνευθε πόνιοι νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει. c) fr 24, οὐλος ὄρᾱι, οὐλος δὲ νοεῖ, οὐλος δὲ τ’ ἀκούει. d) fr 23

⁴⁶ *Il* 16.358/*Il* 7.427, 24.477/*Il* 11.221

⁴⁷ *Il* 3.167, 3.226, 23.664, *Od* 9.508,

⁴⁸ *Il* 2.196 θυμὸς δὲ μέγας ἐστὶ διοτρεφέων βασιλῆων; 7.25 μέγας δὲ σε θυμὸς; 21.395 μέγας δὲ σε θυμὸς ἀνῆκεν

⁴⁹ *Il* 2.412;3.276;3.298;3.320;7.202;24.308.

⁵⁰ *Od* 5.4

⁵¹ *Teogonía* 548

observa en la superioridad que exhibe Zeus frente a otros dioses⁵²: “*el fulminador olímpico incluso si quiere de los asientos arrojarnos, es con mucho el más fuerte*”⁵³. Zeus es el padre de dioses y hombres, y como tal, termina por asumir o subsumir la figura de lo que domina. Así como el tirano o el padre de la casa solariega, el padre de los dioses es identificado con su *dominium*. El calificativo “μέγιστος” que Jenófanes da a su dios es la elevación a grado superlativo de un atributo divino presente ya en el mundo de Homero, que encuentra en “d” (dios es uno) su maximización cualitativa. Respecto a “b” (dios mueve todo con el poder de su mente sin esfuerzo), es evidente en él la tradición épica operante en los conceptos que utiliza para describir la acción de su dios. Νῦξ y φρήν son las “facultades-órganos” del “alma-cuerpo” del hombre homérico⁵⁴. Como señala Snell, Jenófanes atribuye a su dios “órganos”⁵⁵ análogos a los que poseen los hombres homéricos⁵⁶, no obstante haber en su proposición un intento de superar aquella asociación. El posible contacto con los pitagóricos - tras su huida de Colofón ante la conquista persa y su establecimiento en Elea - nos obliga a suponer en sus afirmaciones vestigios de la cosmovisión pitagórica⁵⁷. Se hace más inteligible la expresión ὄου φρενί si, como lo hace Gomperz, vemos aquí un intento por descorporeizar al dios; si bien debemos ser cautos ante las conclusiones extraídas por él, las que señalan una espiritualización del dios y una identificación de este con el cosmos, una suerte de Spinozismo sin materia⁵⁸. ¿Debemos admitir entonces un conato frustrado en su empresa?: una vez negada toda corporeidad y espiritualidad que asemeje a la de los mortales, sólo queda admitir una

⁵² vid. H. Fränkel, op.cit: “una prefiguración del monoteísmo la hay entre los griegos por lo menos desde Homero...Los nombres que a ese proceso correspondían, eran los de “los dioses”, “dios” o “Zeus”. Más tarde, aparece la expresión “lo divino” pág. 314.

⁵³ Il. 1,580, εἰ περ γάρ κ' ἐθέλησιν Ὀλύμπιος ἄστεροπιτητῆς ἐξ ἐδέων στρυφελίξαι· ὃ γὰρ πολὺ φέρτατός ἐστιν.

⁵⁴ vid. H. Fränkel, op.cit, cap. El hombre homérico. vid. *Introducción a Homero*, cap. Psicología homérica. vid. B. Snell, op.cit. ibid; K.v.Fritz,op.cit.

⁵⁵ Sólo que le da la distinción de poseer el órgano menos corpóreo, vid. B. Snell, op.cit: “die sonderbare Wendung ὄου φρενί erklärt sich wohl daraus, dass ὄω allein “mit Absicht”bedeuten würde. Xenophanes braucht doch etwas wie ein Organ, - da nimmt er das Organ, das am wenigsten körperlich vorgestellt wird”. vid. Kirk-Raven, *Los filósofos presocráticos*, “la frase νόου φρενί es más curiosa de lo que parece y se basa, sin duda, en las expresiones ὄαι φρεσί y νοέω φρεσί de *Ilíada* 12, 600 y 22, 235, respectivamente”.

⁵⁶ “c” es el más extravagante de los atributos, su actividad “cognoscente” queda explicada por las consideraciones de B. Snell, op.cit

⁵⁷ R. Kenneth, Hack, *God in Greek philosophy*, pág. 59, “Xenophanes was a poet, and not an ascetic, but he had more faith in Pythagoras than in Homer”

⁵⁸ Gomperz, op.cit. Gomperz se vale de dos fuentes para concluir que el dios de Jenófanes no es un creador del universo, no es un dios ni fuera ni por encima del mundo, sino, aunque no de palabra, pero sí hecho, un alma cósmica, un espíritu universal. Las fuentes de donde deduce esto son Aristóteles y Timón de Fliasa. El primero afirma de Jenófanes: “dirigiendo su mirada al cielo Jenófanes declaró que este uno es la divinidad” (*Metafísica* I, 5); el segundo hace hablar a Jenófanes así: “hacia dondequiera que deje divagar el espíritu, todo se disuelve para mí en una unidad”

corporeidad o espiritualidad distintiva del dios. Tal parece ser su intención, si bien aun está preso de las categorías de la epopeya.

Su crítica es el resultado del asentamiento de un fundamento: una idea moralizante, que si bien aun no posee la fuerza de la manifestación explícita, sí es reconocible que tal fundamento, diciéndolo con Heidegger, *comienza a susurrar*⁵⁹.

Jenófanes debe ser situado en un desarrollo espiritual mayor; un desarrollo de la conciencia moral que se inicia en el mundo creado por Homero, continúa en Hesíodo y llega a su máxima profundización en el Pitagorismo⁶⁰. Si Jenófanes tomó contacto con esta secta⁶¹, hay argumentos suficientes para inscribirlo en este desarrollo, en una crisis del espíritu que permite comprender la evolución de la ética, la estética⁶² y la religión⁶³ de la Grecia arcaica. La reconstrucción de su doctrina ha de considerar con más detenimiento este elemento moral. Las interpretaciones de Jaeger y Barnes, que aquí las confronta por representar las antípodas de las variantes interpretativas - Jenófanes como “teólogo místico”, Jenófanes como “teólogo racional” respectivamente -, pueden ser conciliadas, en lo que respecta al fundamento de su actividad especulativa, con la interpretación aquí propuesta. Tanto el éxtasis místico - que nace de una intuición sublime o una representación sin objeto determinado - como la especulación racional pura - en que el objeto de investigación es determinado por las vías tradicionales de predicación - suponen una idea que fundamente la intuición de lo divino. ¿De dónde habría de provenir, de acuerdo a Barnes, la necesidad de deducir las conclusiones de su teología racional? Si llama “racional” a su especulación es porque entiende por tal el procedimiento, la metodología deductiva. No tenemos más que argüir lo siguiente: lo crucial no es el *cómo* sino el *desde-dónde*. La radicalidad de la especulación de Jenófanes no dice relación

⁵⁹ Heidegger, *La proposición del fundamento*.

⁶⁰ vid. Mondolfo, op.cit, passim.

⁶¹ vid. O. Gigon, op.cit. cap. Jenófanes.

⁶² Manifiesto en el surgimiento del “naturalismo”, expresado paradigmáticamente en la lírica de Arquíloco y en el desarrollo de la plástica desde un estilo “geométrico” a uno “figurativo”. vid. *Greek Art, from prehistoric to classical, a resource for educators, the Metropolitan Museum of Art*, Michael Norris.

⁶³ Según Nilsson la religión y la ética griega atraviesan un cambio que va desde una concepción cósmica de la justicia a una idea individualista de religiosidad. Si en un comienzo la religión es esencialmente particularista - perteneciente a la polis, arraigada en la dependencia del genos a sus ancestros - en el siglo V la piedad se constituirá en concordancia con las nuevas tendencias espirituales, como la filosofía y la sofística, en una idea individualista del culto. Nilsson sitúa la “Elegía a las Musas” de Solón en un lugar intermedio entre ambos polos. La clave estaría en el concepto de “inocencia” como contraparte de la “culpa heredada”: “pagan, inocentes, sus actos o los hijos o la descendencia”. En Solón se observaría la oposición, ya no sólo entre genos y cosmos, sino también entre individuo y cosmos. vid. Nilsson, op.cit. pág. 52. Según Gomperz, op.cit., el panteísmo de Jenófanes no es más que la restauración de la popular religión una vez criticada la concepción homérica y hesiódica. La religión popular era una veneración de la naturaleza, y se emparentaba con la raíz más original aria, presente en la India y Persia: “Su panteísmo no es tanto una innovación violenta como una evolución de la religión popular motivada por la creciente comprensión de la unidad de la vida natural y por el aumento de las exigencias morales”.

con la manera de demostrar sus postulados, sino con la necesidad de hacerlo. Es el asentamiento de un juicio moral lo que lo impele a dar la espalda al mundo que lo había formado y, en particular, al autor de aquel mundo: el educador de toda la Hélade⁶⁴.

⁶⁴ Platón, *República*, X 616 e. Respecto a su profesión de rapsoda vid. Gomperz, *Griechische Denker*: “Der ärmliche Rhapsode ist der verwegenste und einflussreichste Neuerer seines Zeitalters”, vid. B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, cap. menschliches und göttliches Wissen.