

¿Y qué es lo realmente santo o sagrado en nuestras iglesias y en nuestras escuelas? A propósito de la noción de lo sagrado, el teólogo norteamericano W. T. Cavanaugh dice, por ejemplo, lo siguiente: “Reconocemos verbalmente que la nación y la bandera no son realmente dioses. Sin embargo la prueba crucial es lo que la gente hace con sus cuerpos. Está claro que, entre aquellos que en los Estados Unidos se identifican como cristianos, hay muy pocos que estarían dispuestos a matar en nombre del Dios cristiano, mientras que la disposición, bajo ciertas circunstancias, a atar y a morir por la nación en la guerra se da generalmente por supuesta”¹⁶. Dejemos por supuesto a un lado lo de “matar” y pensémoslo en otros términos: ¿por qué estoy yo dispuesto a luchar, a dejarme la piel, a entregar mi tiempo, a consumir mi esfuerzo? ¿en que gasto mi vida? ¿qué hago realmente con mi cuerpo?

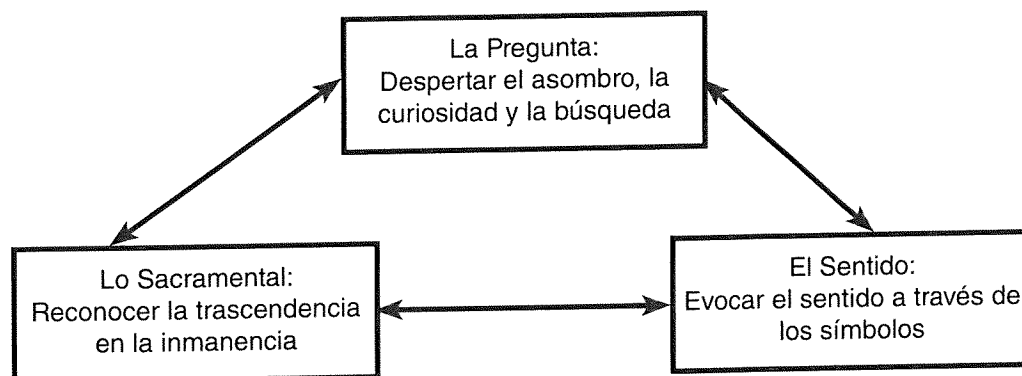
Vuelvo a la pregunta inicial para asumir su paradoja: ¿cómo dar lo que no tenemos a aquel que no lo pide? No sé si es posible dar lo que no tenemos, pero sí podemos compartir el deseo de tenerlo. Quizás por eso no se trata tanto de dar razón de nuestra fe —lo que no quiere decir que tengamos que dejar de hacerlo— sino de alimentar la imaginación. El principal obstáculo para la fe no es la razón, dice Nicholas Lash, sino la imaginación. Es algo también en lo que ha insistido en los últimos años el teólogo jesuita recientemente fallecido Michael Paul Gallagher. Normalmente, decía Gallagher, quienes abandonan la Iglesia no lo hacen tras una argumentación intelectual contra la fe: “Se han deslizado hacia fuera porque su experiencia de Iglesia no había movilizad su imaginación ni sus sueños. Abandonan no tanto llenos de rabia cuanto de desilusión, ante palabras vacías que pretenden hablar de lo sagrado”¹⁷.

De ahí la insistencia de Gallagher en el viejo concepto de “pre-evangelización”: más que una explícita proclamación y celebración de la fe, el reto de nuestra pastoral en nuestras sociedades secularizadas es la “pedagogía del deseo” que ayude a disponer y preparar el corazón. La imaginación, insiste Gallagher, es la clave fundamental de la educación religiosa y pastoral. ¿Cómo? El teólogo jesuita señalaba tres momentos y objetivos¹⁸:

16 W. T. CAVANAUGH, *El mito de la violencia religiosa. Ideología secular y raíces del conflicto moderno*, Granada, Ed. Nuevo Inicio, 2010, p. 232.

17 M. P. GALLAGHER SJ, “Hacia una nueva pre-evangelización: Reflexiones para el Año de la Fe”, *Razón y Fe* núm. 2139 (2013), p. 127. Del mismo autor: *Ayuda mi poca fe*, Santander, Sal terrae, 1993; *Clashing symbols. An introduction to Faith and Culture*, Londres, Darton, Longman & Todd, 1997. En los últimos años, Gallagher parte del diagnóstico de la secularización realizado por el filósofo Charles Taylor (vid. sobre todo Ch. Taylor, *La era secular. Tomo II*, Barcelona, Gedisa, 2015). Al respecto: M. P. GALLAGHER SJ, “Charles Taylor y la secularización: La persistencia de la fe”, *Mensaje* vol 58/578 (2009), pp. 19-25.

18 M. P. GALLAGHER SJ, “Imagination as the battlefield of our European culture”, ponencia presentada en el Congreso del Jesuit European Committee for Primary and Secondary Education (JECSE), Estrasburgo, 7-10 octubre 2014.



Cuando a la luz de esta propuesta miro la acción pastoral me doy cuenta de que quizás en ocasiones hemos centrado demasiado nuestra preocupación pastoral y educativa en ese ámbito de lo sacramental ofreciendo un mundo imposible de percibir. Sin embargo ¡Pastoral es todo! y tiene que empezar mucho antes de lo sacramental y de la presentación y el hablar de Dios. El momento de la pregunta es el estadio antropológico del que partir, aún siendo un momento de pre-evangelización no por ser anterior deja de pertenecer a la Pastoral. Sin duda que existen las preguntas –o se puede suscitar el asombro y la búsqueda- aunque no sean preguntas que atañan directamente a Dios. En este momento la respuesta Pastoral sería hablar “ante Dios y con Dios” manteniendo el silencio sobre el mismo Dios, el silencio paciente. El momento de evocar el sentido me parece más delicado puesto que corremos el riesgo de precipitarnos. Hay muchas respuestas por el sentido y entre ellas se encuentra la respuesta religiosa, por eso la postura de la acción pastoral tendría que continuar siendo la de la paciencia, acompañar los procesos personales sin interferir en las respuestas individuales y esperar, esperar pacientemente, manteniendo un respetuoso silencio sobre Dios. Es el último momento –el que Gallagher llama de lo sacramental- donde reconozco la Pastoral entendida en sentido clásico, pero si pudiéramos respetar los estadios anteriores del proceso quizá surja el momento propicio para hablar de Dios, para ofrecer un mundo que, ahora sí, sea posible percibir dando una respuesta inteligible que no ofenda ni aleje. Me quedo con la expresión de Gallagher: “que no sean esas palabras vacías que pretenden hablar de lo sagrado”.

4. Bibliografía

BAUMAN, Zygmunt, *Tiempos líquidos*, Barcelona, Tusquets, 2007

HALÍK, Tomás, *Night of the Confessor*, New York, Image Books, 2012

HALÍK, Tomás, *Paciencia con Dios. Cerca de los lejanos*, Barcelona, Herder, 2014

LASH, NICHOLAS, *Holiness, Speech and Silence. Reflections on the Question of God*, Farnham, Ashgate, 2004

La teología natural de Jenófanes de Colofón: primera purificación racional de la religión griega

Rev. Aragón. Teol. 43 (2016)

Damián Saez Ábillar

1. Introducción.

La producción filosófica de Jenófanes de Colofón ha llegado hasta nosotros de una manera muy reducida y fragmentada¹. Ésta es, sin embargo, suficiente para hacernos cargo de su más relevante aspecto: el de la teología natural. Gigon ha señalado que, para Jenófanes, “su más auténtica vocación era pensar sobre el todo”². Esta aserción es completamente correcta si tenemos en cuenta que, por primera vez en el conjunto de la especulación filosófica de los presocráticos, ese todo tiene ya un *incipit* en el cielo (ámbito hasta entonces patrimonio exclusivo de la actividad poética o mítica de Homero y Hesíodo), entendiendo por tal la existencia de Dios como algo extrínseco y superior al mismo mundo físico. Recordemos que, si hasta entonces, la filosofía no había caído en la cuenta de su vocación teológica, inclinándose la reflexión de los filósofos milesios preferentemente hacia el problema del cambio de las cosas y de su origen, “el espíritu de Jenófanes apuntaba más bien hacia la otra vertiente del *arché*, hacia aquello que perduraba por debajo de todo nacer y perecer, hacia la sustancia fundamental de las cosas (...). Por eso no pudo ocurrírsele la idea de buscar esta sustancia fundamental en uno de los elementos visibles. Su pensamiento filosófico tiene marcada tendencia metafísica”³. En esto radica la novedad y grandeza del autor que nos ocupa.

Es en el contexto de la recepción de tales textos (los mitos de Homero y Hesíodo antes mencionados) donde se ubica el pensamiento del autor al que ahora atendemos: Jenófanes de Colofón. Es de lamentar la muy escasa atención que la bibliografía en lengua española ha prestado al Colofonio. Tal descuido no hace justicia al mérito filosófico de Jenófanes, sobre quien Jaeger ha afirmado, muy acertadamente, que “su peculiar religiosidad es por sí sola bastante para asegurarle un lugar en la historia de las ideas”⁴. Como justificaremos más abajo, no será esa particularidad el único motivo de interés que la filosofía pueda tener en el pensamiento de este autor presocrático.

1 Se nos han conservado apenas poco más de ciento diez fragmentos que en la versión de Diels-Kranz (en adelante DK) ocupan el número 21 de esta selección, ya canónica, de los fragmentos conservados de los primeros filósofos presocráticos. La traducción castellana de los fragmentos es la de Conrado Eggers – Victoria Juliá, *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid 1978, cuando éstos constan en tal selección. De los otros, la traducción es nuestra.

2 Olof Gigon, *Problemi fondamentali della filosofia antica*, Guida Editori, Nápoles 1983, p. 32.

3 Wilhelm Capelle, *Historia de la filosofía griega*, Gredos, Madrid 2003, p. 49.

4 Werner Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, Fondo de cultura económica, México D.F. 2011, p. 59.

Si atendemos a la opinión de Reale, siempre solvente en cuanto a cronologías, nuestro autor debió nacer en torno al 570 a. C., extendiéndose su larga vida algo más de un siglo⁵. Ya Guthrie había ofrecido una datación similar, poniéndola, además, en relación con otros grandes filósofos presocráticos: “Podemos, por ello, suponer aproximadamente, como las fechas más probables de su larga vida, 570-470. Habría nacido, pues, sobre la misma época que Protágoras (...), pero, probablemente, le sobrevivió veinte o treinta años. Heráclito, que lo critica nombrándolo, debió de ser unos treinta años más joven, y Parménides quizá sesenta. Puesto que no sabemos en qué época escribió sus variados poemas, su vida excepcionalmente larga impide situarlos dentro de unos límites reducidos y precisos”⁶. Como veremos a continuación al tratar sobre la influencia recibida y ejercida por Jenófanes, no será trivial el carácter coetáneo de Jenófanes con estos otros autores mencionados.

A. Influencias sobre la teología natural de Jenófanes.

Corresponde a continuación dar cuenta brevemente de las influencias filosóficas recibidas por Jenófanes en orden a un mayor esclarecimiento del tema que nos ocupa: su teología natural. De entre tales influencias se ha enfatizado su vinculación con los primeros milesios. En este sentido, sostiene Broadie: “Dada su cronología, *background* e intereses, [podemos afirmar que] Jenófanes ciertamente conoció la obra de los milesios, y es posible que la concepción del único *arché* físico que ellos tenían inspirara su doctrina sobre el Dios supremo”⁷. Admitir esta posibilidad no conlleva, necesariamente, reducir su doctrina sobre el *arché* a la de los demás milesios, pues las enseñanzas de nuestro autor a propósito del constitutivo último del mundo difieren ampliamente de las de los autores anteriores a él, hasta tal punto que no puede considerarse a Jenófanes como un fisiólogo, sino como un auténtico metafísico. Como se justificará, su doctrina del *arché* es ya propiamente teológica.

Precisando más todavía, Drozdek, siguiendo el testimonio de Diógenes Laercio⁸ ha llegado a afirmar que el influjo milesio experimentado por Jenófanes sería causado por el mismo Anaximandro: “Parece que Jenófanes fue discípulo de Anaximandro, lo cual es altamente probable, si se considera la corta distancia entre Colofón y Mileto, y el prestigio de Mileto como centro intelectual. La influencia de Anaximandro queda reflejada en el interés de Jenófanes en la búsqueda del *arché*, en su rectificación de la imagen de lo divino, y en la importancia de la noción de infinitud en sus investigaciones”⁹. En efecto, esta afirmación parece más que plausible, dado que la substancia divina, tanto en Tales como en Anaxímenes, era considerada un principio físico determinado (como es bien sabido, el agua y el aire, respectivamente). Ahora bien, si deseamos buscar una raíz milesia en el origen de la doctrina jenofaneana de Dios, a quien él concibe como inmaterial y ajeno a toda corporeidad, podemos remitirnos sólo hasta Anaximandro, quien, al despojar al *arché* de cualquier connotación física, parece preparar la nueva concepción

5 Giovanni Reale, *Storia della filosofia greca e romana*, Bompiani, Milan 2008, vol. I, p. 157.

6 William K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, Gredos, Madrid 1984, vol. I, pp. 342-343.

7 Sarah Broadie, *Rational theology*, en A. A. Long (ed.), *The Cambridge companion to early greek philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, p. 212.

8 DK 21 A 1.

9 Adam Drozdek, *In the beginning was the apeiron. Infinity in Greek philosophy*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2008, p. 29.

teológica del filósofo de Colofón.

En efecto, y como veremos más adelante al abordar el estudio de la *pars destruens* de la teología natural de nuestro autor, Jenófanes explicita para la teodicea lo que en Anaximandro está implícito en ontología. Concedamos de nuevo la palabra a Jaeger, quien ha enfatizado —acaso excesivamente— la dependencia del pensamiento de Jenófanes respecto de la filosofía del segundo de los milesios: “La idea de lo que no tiene principio ni fin, con que había caracterizado Anaximandro a su divinidad, la idea de lo *ápeiron*, pone término a semejantes representaciones [las de los dioses olímpicos, según los mitos griegos canonizados por Homero y Hesíodo]. Jenófanes se limita a labrar en detalle algunas de las consecuencias de esta filosofía, proceso que no podrá menos de llevarle a atacar el problema del origen del antropomorfismo”¹⁰. De una manera algo más matizada, podemos afirmar, sin embargo, que Jenófanes coloca a plena luz las consecuencias de la revolución filosófica milesia para la concepción religiosa folklórica de la Grecia clásica.

Hasta ahora hemos examinado el más que probable influjo de la filosofía de la primera hora en Jenófanes. En un segundo momento puede ser conveniente justificar la distancia del pensamiento de nuestro autor respecto de la concepción eleática del ser. La interpretación de Jenófanes no sólo como vinculado al eleatismo, sino como miembro destacado de él, e incluso como fundador de esta escuela, es tradicional y está fundada sobre un texto de la *Metafísica* aristotélica. En los inicios de esta obra, al hilo de la explicación de las más destacables opiniones acerca del *arché* del mundo físico, afirma el Estagirita, quien parece sentir no mucha simpatía por nuestro autor: “En cuanto a Jenófanes, que sentó antes que éstos [Parménides y Meliso] la doctrina del Uno (pues se dice que Parménides fue su discípulo), no aclaró nada (...), sino que habiendo dirigido la mirada a todo el cielo, afirma que el Uno es Dios”¹¹. El testimonio de Aristóteles, de ordinario bien fundado y documentado, parece aquí traído con una cierta inseguridad y como por fuentes no fidedignas. Sea de esto lo que se quiera, la más reciente crítica textual ha mostrado que “es improbable que Parménides fuera discípulo de Jenófanes, aunque es posible que considerara con cierto interés las opiniones del poeta mayor que él”¹². En este mismo sentido, confirma Messina: “Se ha hecho notar que Jenófanes no puede ser asociado al eleatismo, puesto que no posee una concepción “ontológica” del ser, ya que su dialéctica es de tipo “discursivo”, es decir, no proviene de un principio general; por eso su permanencia en la escuela [eleática] en calidad de maestro es sólo vagamente apuntada, declarando él mismo haber sido siempre un trotamundos”¹³. En cualquier caso, y sobre este particular valga señalar que la especulación parmenídea con su rígida concepción del ser dista mucho de la clasificación jenofónea de la multiforme realidad.

¹⁰ Werner Jaeger, op. cit., p. 59.

¹¹ Aristóteles, *Metafísica* A, 5, 986 b, 21. Traducción de Valentín García Yebra, Gredos, Madrid 1998, p. 40.

¹² G. S. Kirk- J. E. Raven-M. Schofield, *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid 2008, pp. 231-232.

¹³ Gaetano Messina, *Dalla fisica di Senofane all'Empedocle di Strasburgo. Studi di filosofia presocratica*, Levante editori, Bari 2007, p. 68.

B. Breve examen de la interpretación escéptica de Jenófanes.

La siguiente cuestión a la que debemos referirnos en orden a la clarificación de la teología natural de Jenófanes es una de las grandes cuestiones que ha cautivado a la historiografía filosófica reciente sobre nuestro autor. Se trata del tema de su pretendido escepticismo. No entraremos en este asunto, sobre el que han corrido ríos de tinta a lo largo de todo el siglo pasado, sino en la medida en que, caso de que este escepticismo fuese cierto, quedaría impugnado cualquier conocimiento humano, y particularmente el que a nosotros nos incumbe, que es el teológico natural.

Retomando algunas de las opiniones más extremas de final del siglo XIX y principios del XX, han sido dos grandes personajes del ámbito de la filosofía británica quienes, en fechas más o menos recientes, han concluido que Jenófanes era un escéptico radical y poco más que un poeta ridiculizador de toda actividad filosófica. Una caracterización tal de Jenófanes resulta excesiva y necesitada de revisión. El primero de ellos fue Barnes, quien no tiene empacho en citar la opinión casi bicentenaria (y por ello superada por la crítica) de Nietzsche acerca de Jenófanes¹⁴. El segundo de estos autores es Karl Popper, el gran filósofo de la ciencia, quien ofrece una interpretación de los fundamentos teóricos de la física y la cosmología del Colofonio que debe ser críticamente atendida, puesto que en ella parece más bien atribuir a Jenófanes su propio pesimismo gnoseológico falsacionista, llegando a poner en labios de nuestro autor presocrático que toda ciencia “no es sino una maraña de sospechas”¹⁵. El tenor de la mayoría de las más recientes investigaciones sobre este particular rechazan, sin embargo, cualquier interpretación que convierta a Jenófanes en un completo escéptico. Messina ofrece un acertado balance del actual *status quaestionis*: “Sobre el terreno del acercamiento gnoseológico [de Jenófanes] se desarrolla el debate sobre el escepticismo, que divide a los estudiosos en dos formaciones opuestas. Las soluciones indicadas por la exégesis más reciente absuelven al Colofonio de un ejercicio programático de la *escepsis*. Esta última interpretación, ya asumida, tiene el valor de permitir una mejor lectura de los fragmentos dialécticos y teológicos, que adquieren, por tal vía, una mayor impronta de racionalidad y una posición más orgánica con las otras partes del sistema”¹⁶. En efecto, una lectura sin prejuicios del conjunto de los fragmentos que nos han llegado aleja de Jenófanes una comprensión semejante.

Ahora bien, ¿cuál es la causa de que algunos historiadores contemporáneos de la filosofía hayan atribuido a los textos jenofaneos trazos de escepticismo? La respuesta a esta cuestión desemboca ya directamente en nuestro asunto –que es la teología natural del Colofonio–, y pasa por la distinción en el pensamiento de nuestro autor entre dos planos de lo real, a saber, el físico-sensible y el inmaterial-inteligible, frente a la rígida concepción anterior sobre lo Uno. Examinemos esta cuestión con más detenimiento.

14 Jonathan Barnes, *The presocratic philosophers*, Routledge & Kegan Paul, Londres 1986, p. 85.

15 Karl R. Popper, *El mundo de Parménides. Ensayos sobre la ilustración presocrática*, Paidós, Barcelona 1999, p. 72.

16 Gaetano Messina, op. cit., p. 55.

C. La distinción entre el ámbito sensible y lo divino en la génesis de la teología natural del Colofonio.

A diferencia del rígido monismo milesio, como ya se ha apuntado anteriormente, Jenófanes explica el conjunto de lo real estableciendo, al menos, una dualidad ontológica: a saber, la que separa mundo sensible y mundo metafísico; cuya investigación racional engendra consiguientemente dos ciencias distintas, poseyendo cada una de ellas como objeto sólo uno de esos orbes: tales son la cosmología y la teología. Tal vez el establecimiento implícito de esta dualidad constituya el gran mensaje de Jenófanes, quien se muestra así como el primer teólogo natural —cronológicamente hablando— que conociera occidente.

Efectivamente, un análisis textual de los fragmentos cosmológicos y de denuncia de los mitos populares muestran a un Jenófanes que desconfía de la razón humana en tanto que ésta sea capaz de habérselas con el mundo sensible, mudable y cambiante. Sin embargo, no por esto puede caerse en una interpretación escéptica del conjunto del pensamiento del filósofo de Colofón. Respecto de la parcialmente restringida posibilidad humana de conocimiento, “lo que se enfatiza [en Jenófanes] no es la relatividad de nuestras aprehensiones de informaciones sensibles, sino su contingencia; el hecho de su ausencia de carácter conclusivo. Dicho de otro modo: no es la contingencia de todo tipo de aprehensiones, sino sólo la de los juicios concernientes al grado de certeza plena de algunas cualidades sensibles de un objeto de percepción”¹⁷. Ya Jaeger¹⁸ había mostrado cómo Jenófanes pone en segundo plano el problema del cosmos, ámbito, éste sí, en el que nuestro autor se muestra cauto, como si fuese el ámbito de las “ilusiones ópticas”; fascinado por el objeto propio de la teología, que no es otro mas que el de lo inmutable, permanente y sustantivo.

Esta distinción entre mundo sensible y ámbito de lo divino en el pensamiento de Jenófanes es crucial, y no ha sido suficientemente subrayada en la bibliografía contemporánea sobre él. Tal dualidad entitativa es propia de Jenófanes, y le hace digno de un puesto mucho más honorable del que ocupa a día de hoy en la historia de la filosofía. No se trata, pues, de uno de los “presocráticos menores”, como todavía puede leerse en la manualística más o menos reciente, sino de un filósofo que inaugura para la filosofía griega, todavía en sus albores, el mundo del espíritu, y con el que la filosofía ve más allá de la reducción fisiológica de la primera generación de pensadores milesios, allanando así el camino que, en pocas décadas, habría de andar Platón.

En Jenófanes esta distinción es, es cierto, implícita; pero real. Aronadio lo ha demostrado en un solventísimo trabajo que ha de ser, en nuestra opinión, de referencia obligatoria en adelante. Haciendo pie en el análisis filológico del texto, Aronadio demuestra que Jenófanes no es empirista ni escéptico: “Si es verdad que en el léxico intelectual en uso en el siglo VI. a. de C., *nóein* no era antitético a percibir, sino que al contrario con-

17 Emese Mogyoródi, *Xenophanes' epistemology and Parmenides' quest for knowledge*, en Maria Michaela Sassi (ed.), *The construction of philosophical discourse in the age of the presocratics*, Edizioni della Normale, Pisa 2006, p. 138.

18 Werner Jaeger, *Xenophanes and the beginnings of natural theology*, en A. A. Roback (Ed.), *The Albert Schweizer Jubilee Book*, Cambridge (Mass.) 1946, pp. 397-424.

stituía una entre las diferentes operaciones cognoscitivas (...), entonces ni tiene sentido definir a Jenófanes como un empirista, ni calificarlo como escéptico"¹⁹. Queda, por tanto, demostrado que Jenófanes afirma la existencia de una realidad divina (y a ésta pronto la veremos como externa al mundo físico), así como un criterio de racionalidad humana suficientemente fuerte como para conocerla.

Jugando un poco con los términos, podríamos concluir que, si bien Jenófanes puede ser considerado un tanto escéptico en cosmología, no tendría sin embargo empacho en denominarse a sí mismo como "dogmático" en teología. El juicio, ya clásico, de Reinhardt, en cuya cualificada opinión "el Colofonio reserva para la teología la esfera de la racionalidad, mientras asigna a la física un papel secundario"²⁰ puede considerarse a día de hoy unánime, pues cuenta con el consenso de los estudiosos. Si para nuestro autor la física debe ser cauta en arrogarse una ilimitada seguridad en sí misma, la filosofía, aunque naciente, es consciente de del perfecto dogmatismo que en realidad le es propio.

Sólo resta, antes de entrar a examinar los contenidos de la teodicea del Colofonio, anotar una opinión según la cual su teología es verdaderamente tal, por encima de cualquier comprensión escéptica que la impugne, aunque tenga, en ocasiones, visos más bien de teología negativa que de positiva. De esta manera se ha apuntado: "Si asumimos que Jenófanes no fue un agnóstico, lo cual sostengo, sí debemos reconocer, sin embargo (...) que Jenófanes utilizó un método metafísico negativo. (...) Él empleó un método negativo de falsación para conformar su teología"²¹. En efecto, algunos de los fragmentos que nos han llegado muestran cómo Jenófanes utilizó la vía apofática en su labor de denuncia del dogmatismo mítico sobre la divinidad vigente en su época.

En este mismo sentido enseña Heitsch: "[Jenófanes] no habla en absoluto un único idioma, sino que muchas de sus observaciones y concepciones no excluyen la *via negationis*"²². Tal teología negativa no debe ser identificada, sin embargo, con el escepticismo, pues ésta conlleva una elaboración racional y científica, y el consiguiente reconocimiento —aunque lato e implícito— de la existencia de una verdad sobre el ámbito de lo divino, junto con una auténtica tensión hacia el efectivo alcanzamiento de la verdad.

Ahora sí, estamos ya habilitados para comenzar con el estudio de los contenidos de la reflexión filosófica jenofaneana sobre Dios.

2. Los contenidos de la teología natural de Jenófanes.

Siguiendo a Guthrie, distinguiremos en el seno de la teodicea de nuestro poeta-filósofo dos grandes momentos: una primera *pars destruens*, en la que veremos cómo Jenófanes impugna de raíz la comprensión prefilosófica de lo divino narrada en los mitos

19 Francesco Arnodio, *Il campo semantico di noein fra epos e filosofia: il caso emblemático di Senofane*, en Eugenio Canone (Ed.), *Per una storia del concetto di mente*, Leo S. Olschi editore, Florencia 2005, p. 23.

20 Karl L. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn 1959, p. 73.

21 Emese Mogyorodi, op. cit., pp. 145-146.

22 Ernst Heitsch, *Xenophanes und die Anfänge kritischen Denkens*, en íbidem, *Gesammelte Schriften*, Saur, Munich 2002, vol. II, p. 53.

griegos; y una segunda parte, ya positiva o *construens*, en la que analizaremos, al hilo de los fragmentos conservados, su doctrina —ya genuinamente metafísica— sobre la existencia y naturaleza de Dios.

A. Las obras de Homero y Hesíodo, objeto de la purificación racional jenofaneana de la religión.

Es por todos conocido que el término teología “se encuentra en el pensamiento griego por primera vez en Platón, quien lo aplica a los mitos, leyendas e historias de los dioses a la luz crítica de la filosofía, desmitologizados e interpretados en un sentido de educación política”²³. Que es derecho y deber de la filosofía abordar la cuestión de Dios es principio absolutamente indudable. Tal vez haya sido Heidegger quien, con mayor autoridad, sostuviese esta tesis, al mostrar cómo toda auténtica metafísica es en realidad de alcance onto-teológico²⁴. Pero, para que tal actividad humana pueda ser denominada ciencia, ha de seguir reglas racionales. Las obras de los mitógrafos contienen materialmente, sí, un discurso sobre los dioses y sobre las relaciones de éstos con los seres humanos, pero carecen de explicación intelectual causal, siendo así que, en opinión de Jenófanes, los mitógrafos primitivos no puedan ser dignos de atribuirse el egregio título —que sólo la aplicación de la racionalidad estrictamente filosófica podría conceder— de *teólogos*.

Sea de esto lo que se quiera, no seremos nosotros quienes impugnemos, si no el valor filosófico, cuanto menos, el significado genuinamente sapiencial de tales textos. Tal vez el excesivo énfasis en el establecimiento absoluto de una frontera entre *mito* y *lógos* haya venido a impugnar cualquier valor cognoscitivo a aquellas venerables obras con las que da comienzo nuestra cultura occidental²⁵. Más bien al contrario se ha afirmado —correctamente, a nuestro juicio— que los textos homéricos tienen como propósito “resaltar la mortalidad y el sufrimiento como características fundamentales e ineludibles de la condición humana, cuya dolorosa experiencia, lejos de aliviarse o superarse gracias a la búsqueda de la gloria heroica, se ve incrementada”²⁶. En efecto, esos poemas contienen una antropología, una ética y una soteriología a las que, aun cuando no se las quiera denominar como filosóficas, no se les puede, sin embargo, negar su estatuto de verdadero conocimiento de naturaleza sapiencial. Ha sido mostrado también cómo, en la composición misma de esos textos, se ha aplicado una racionalidad superior a la literaria, pues a lo largo del proceso de selección y redacción del texto canónico, se ha aplicado ya la inteligencia creadora, al hilo de la selección de materiales antiguos, de modo que “la elaboración misma del poema implica ya una profunda reflexión”²⁷. Si tal reflexión es o no de alcance filosófico es cuestión que desborda el tema de este artículo.

23 Heinrich Fries, voz *teología*, en *Íbidem* (ed.), *Conceptos fundamentales de la teología*, Cristiandad, Madrid 1966, vol. IV, p. 313.

24 Martin Heidegger, *La constitución onto-teológica de la metafísica*, en *Íbidem*, *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona 1988, p. 131.

25 Tal vez la ya clásica, aunque cada vez menos vigente interpretación de Wilhem Nestlé en *Vom Mythos zum Logos* (Alfred Kröner Verlag, Stuttgart 1975), requiera de una cierta rectificación, dado el tributo tan explícito de sus conclusiones a tesis comteanas, en virtud de las cuales ambos elementos (representación mítica y pensamiento lógico) son contrapuestos, y la victoria del segundo sobre el primero necesario destino de toda cultura madura.

26 Juan Carlos Rodríguez, *Oralidad, imágenes y reflexión ética en la Ilíada*, en Javier Aguirre – Iñaki Cebreiro y Óscar González (eds.), *Racionalidad, visión, imagen*, Plaza y Valdés, Madrid 2009, p. 23.

27 *Ídem*, p. 24.

B. Pars destruens

Comencemos, pues, el examen de la teología de Jenófanes, partiendo de su impugnación de la existencia del panteón griego. Procederemos sistemáticamente (prefiriendo esta metodología a la exegética, por mor de un mayor orden), analizando cada una de las enseñanzas religiosas tradicionales que serán descalificadas —o, en alguna ocasión, corregidas— por Jenófanes. Antes de esto, debemos, sin embargo, plantear una cuestión preliminar, por haber ponderado tanto la novedad del planteamiento jenofaneano en lo que a teología respecta. La pregunta es la siguiente: ¿Es esta novedad real? ¿no se habían opuesto ya los filósofos milesios, con su doctrina sobre el *arché*, el cual es si no de naturaleza divina, sí al menos poseedor de algunas propiedades divinas, habiendo rechazado por esta causa ya las tesis de los mitólogos griegos arcaicos? En cierta manera debemos responder afirmativamente a esta pregunta, aun cuando ninguno de los autores previos a Jenófanes realizó una refutación explícita de las doctrinas populares sobre los dioses. En este sentido ha afirmado Most: “La gran disputa [entre poesía mitológica y teología racional] que ocupa un papel importante en la historia de la literatura griega en el periodo previo a Sócrates es la de Jenófanes”²⁸. Nuestro filósofo es, efectivamente, el primer gran adversario de los contenidos religiosos irracionales que puedan desprenderse de los mitos homéricos.

Crítica del antropomorfismo. Acertadamente se ha señalado sobre Jenófanes que “quizá ningún otro escritor de la Grecia arcaica y clásica haya expresado tan perfecta y persuasivamente la crítica moral del antropomorfismo de los dioses olímpicos”²⁹ como él. Cedamos ya la voz al mismo Jenófanes, quien a este respecto, denuncia: “Los mortales creen que los dioses han nacido, y que tienen vestido, voz y figura como ellos”³⁰. Y, en otro fragmento, afirma —no sin cierta socarronería— que si los animales pudiesen dibujar y pintar, “(...) dibujarían los aspectos de los dioses y harían sus cuerpos, los caballos semejantes a los caballos, los bueyes a los bueyes, tal como si tuvieran la figura correspondiente a cada uno”³¹. Pese a lo poco silogístico del argumento, es clara la concepción trascendente de la divinidad que late en estos fragmentos.

Se ha especulado que la causa de la inquina de Jenófanes contra el antropomorfismo y la representación plástica de los dioses sea una reconvención contra los artistas griegos que participaron en la edificación y decoración de las grandes obras persas bajo el reinado de los reyes Darío y Ciro, después de que éstos conquistaran y destruyeran las prósperas colonias griegas del Asia Menor, entre la que se encontraba la patria chica del mismo Jenófanes³². El dato no parece aportar gran cosa, dado que el contexto religioso griego era excepcionalmente proclive a la representación plástica de las divinidades del panteón griego. En cualquier caso, y por lo que a la filosofía le interesa, queda sólo subrayar que, a través del anterior argumento de reducción al absurdo trata

28 Glenn W. Most, *What ancient quarrel between Philosophy and Poetry?*, en Pierre Destrée y Fritz-Gregor Herrman (Eds.), *Plato and the poets*, Brill, Leiden-Boston 2011, p. 19.

29 Miguel García-Baró, *De Homero a Sócrates. Invitación a la filosofía*, Sígueme, Salamanca 2004, p. 45.

30 DK 21 B 14.

31 DK 21 B 15.

32 M. Laura Gemelli Marciano, *Senofane: interpretazioni antiche e contesto culturale. La critica ai poeti e il cosiddetto 'monismo'*, en Maurizio Bugno (ed.), *Senofane ed Elea tra Ionia e Magna Grecia*, Luciano editore, Nápoles 2005, p. 72.

Jenófanes de probar la imposibilidad de cualquier concepción antropomórfica de Dios.

Crítica de la inmoralidad de los dioses olímpicos. Jenófanes afirma que “Homero y Hesíodo han atribuido a los dioses todo cuanto es vergüenza e injuria entre los hombres: robar, cometer adulterio y engañarse unos a otros”³³. Son muchas las narraciones sobre los dioses que vienen a nuestra mente al leer este fragmento. Por citar sólo el caso paradigmático del ciclo de Zeus, baste recordar que éste da muerte a su padre Crónos, contrae matrimonio con su propia hermana, es infiel —valiéndose de sus poderes divinos— en numerosísimas ocasiones, etc... ¿Es la concepción antropomórfica de lo divino la causa de tales defectos morales atribuidos a los dioses o viceversa?

Betegh constata la dificultad de contestar a esta pregunta: “Es imposible afirmar, sobre la base de los fragmentos existentes, si Jenófanes consideró la atribución [a los dioses] de acciones ilícitas como otro aspecto de antropomorfismo, o si, en cambio, él pensó que actos inmorales eran incompatibles con la perfección divina. Probablemente ambas cosas”³⁴. En cualquier caso, es intelectualmente injustificable la atribución a los dioses —poseedores de la más plena y total racionalidad— de la comisión de acciones inmorales, que son, por ello, contrarias a la razón. Sobre este particular se ha escrito: “Jenófanes se alza (...) contra esta presentación del dios más poderoso. La teología implicada en sus críticas al antropomorfismo de los relatos de Homero y Hesíodo sólo puede ser comparada al tratamiento decisivo que del tema hace Platón en el libro II de la República”³⁵. Como es bien sabido, en ese pasaje ordenará Platón la expulsión de la ciudad ideal de todos los poetas y artistas plásticos bajo la acusación de impiedad.

Crítica del carácter nómico de la religión griega. Probablemente el más radical de entre los fragmentos jenofaneanos que nos han llegado sea uno de los que nos transmitió Clemente de Alejandría en sus *Stromata*. El texto, que denuncia el antropomorfismo, dice lo siguiente: “Los etíopes dicen que sus dioses son de nariz chata y negros; los tracios, que tienen los ojos azules y pelo rojizo”³⁶. Constata Jenófanes, pues, la atribución a los dioses de las propias características de las diferentes etnias. Se ha detectado en tal atribución una ubicación de la religión en el plano del *nómos*³⁷, entendiendo tal término en el sentido del uso que posteriormente harán de él los sofistas, a saber, el de la mera convención.

En opinión de Jenófanes, sin embargo, el ámbito de Dios se ubica en el de la *physis*, no ciertamente en el sentido de que éste pertenezca a la realidad física —al mundo sensible, antes caracterizado—, sino con el significado de algo que es natural, es decir, de lo superior e independiente de la voluntad humana, y, por ello, ajeno al espacio de la simple decisión arbitraria. En este sentido enseña Jaeger: “Jenófanes fue el primero en formular el universalismo religioso que así a fines de la antigüedad como, y más especialmente aún, en la era cristiana, se consideró un rasgo esencial de la idea de Dios,

33 DK 21 B 11.

34 Gábor Betegh, *Greek Philosophy and Religion*, en Mary Louise Gill y Pierre Pellegrin (Eds.), *A Companion to Ancient Philosophy*, Blackwell Publishing, Oxford 2006, p. 630.

35 Conrado Eggers Lan - Victoria E. Juliá, op. cit., Gredos, Madrid 1978, p. 268.

36 DK 21 B 16.

37 G. S. Kirk- J. E. Raven-M. Schofield, op. cit., p. 229.

indispensable a toda religión verdadera³⁸. En efecto, el Dios de Jenófanes debe ser universal o simplemente no ser.

Crítica de la “metempsicosis”: Otra de las tesis religiosas contra las que arremete Jenófanes es la célebre doctrina de la transmigración del alma. Como es bien sabido, esta enseñanza se difunde por Grecia desde la así denominada escuela órfico-pitagórica, aunque, según parece, no era tanto una creencia de carácter popular cuanto una elaboración filosófica. No es por ello extraño que Jenófanes conociese perfectamente tales doctrinas, a las que cita casi literalmente según los textos más o menos oficiales y canónicos del orfismo³⁹, tanto en lo que refiere a aspectos religiosos como a filosófico naturales.

No entramos, por caer fuera de nuestro tema, en mayores especificaciones sobre esta doctrina religiosa. Constatamos, sin embargo, que fue considerada por Jenófanes poco menos que supersticiosa, y por eso se permite hacer chacota de ella en uno de sus *silloí* —epigramas satíricos— que se nos han conservado gracias a Diógenes Laercio: “Cierta vez, se dice, caminaba [Pitágoras] cerca de un perro [que estaba siendo] maltratado, y, compadecido, dijo estas palabras: «deja de golpearlo, puesto que es el alma de un varón amigo; la he reconocido al oír el sonido de su voz».”⁴⁰ La enseñanza sobre la transmigración de las almas, como vemos, es rechazada por Jenófanes. Si éste ofreció o no una doctrina propia sobre el destino del alma tras la muerte es algo sobre lo que, por desgracia, carecemos de testimonio alguno.

Crítica de la adivinación. Jenófanes interpretó también como irracional la tan difundida creencia griega en la adivinación. Prestemos voz a Cicerón, quien afirma: “Parménides y Jenófanes (...) increpan, casi airados, la arrogancia de aquellos que, aunque nada puede saberse, osan hablar en nombre de los dioses y decir lo que [ellos] saben”⁴¹. Guthrie afirma que en virtud de tal crítica, Jenófanes “se mostró muy por encima de sus contemporáneos”⁴², quienes aspiraban a conocer los designios de los dioses, prediciendo así el futuro de los hombres con vistas a la efectiva evitación del cumplimiento del destino. Tal vez sea éste el aspecto más degradado de la religión griega, pues no es difícil ver el contenido claramente supersticioso y mágico de la adivinación, si con tal práctica se aspiraba a la enmienda de la voluntad divina en orden a la prevalencia de una voluntad humana particular.

De todo lo expuesto hasta ahora acerca del rechazo filosófico de Jenófanes al panteón griego podemos extraer una relevante conclusión: que Jenófanes puede ser considerado como el primero que realiza una labor de tránsito desde el mito al *lógos*, siendo plenamente consciente de ello. En su teología, particularmente en su aspecto negativo, “es posible reconocer el intento de llevar a cabo una obra de racionalización de la tradición, de la cual se distancia”⁴³. Junto con su concepción metafísica dual de

38 Werner Jaeger, op. cit., p. 53.

39 Alberto Bernabé, *Textos órficos y filosofía presocrática. Materiales para una comparación*, Trotta, Madrid 2008, p. 49.

40 DK 21 B 7.

41 DK 21 A 25.

42 Guthrie, op. cit., p. 352.

43 Francesco Aronadio, op. cit., p. 18.

lo real (sobre la cual ya hemos tratado al clarificar la cuestión de su presunto escepticismo), que inaugura el camino a la metafísica posterior y constituye el primer avance respecto de la fisiología milesia, es este aspecto de la obra de Jenófanes el que le confiere su verdadero valor histórico filosófico: el de ser el primero en exigir y realizar una purificación racional de la teología, hasta entonces mítica, que él ayuda a transformar en propiamente racional, a través de una expurgación de sus elementos más claramente supersticiosos y mágicos.

C. Pars construens

La teología natural de Jenófanes no se detiene en la mera denuncia de los graves errores racionales contenidos en la religiosidad tradicional clásica, sino que se siente cualificada para poder ofrecer información positiva acerca de la naturaleza divina.

Para mayor claridad en la exposición de aquellas doctrinas jenofoneanas expresadas con juicios analógicos por vía afirmativa seguiremos parcialmente el orden establecido por Schäfer, autor de la que es, sin duda, la mejor y más solvente monografía sobre el Colofonio publicada en las dos últimas décadas. En ella Schäfer enumera lo que él mismo denomina “los «siete dogmas» de Jenófanes”⁴⁴. Tales son los siguientes: “los dioses no han devenido [es decir, son eternos]; no son inmorales; no son antropomorfos; un Dios es el máximo; tal Dios piensa y conoce “como un todo,” es decir, con toda su esencia; es carente de cualquier movimiento o potencialidad; y mueve todo como «pensamiento puro»”⁴⁵. De entre estas siete caracterizaciones, atenderemos sólo a las positivas, dando por ya examinadas las que niegan de la divina esencia características propias del ámbito de la *physis*.

Carácter eterno de Dios. Jenófanes denuncia la caracterización humana de lo divino como contingente con las siguientes palabras: “Los mortales creen que los dioses han nacido y que tienen vestido, voz y figura como ellos”⁴⁶. A diferencia de las narraciones hesiódicas presentes en la *Teogonía*, Jenófanes duda del carácter creado o generado de los dioses, quienes necesariamente han de ser eternos, es decir, carentes de origen cronológico y de dependencia de cualquier entidad extradivina.

Se ha señalado más arriba que Jenófanes es deudor —en lo que a cosmología se refiere— del pensamiento de Anaximandro. Algunos autores han afirmado, tomando la parte por el todo, que tal influencia debiera haber llevado a Jenófanes a una concepción de la *physis* como engendrante del universo, según el imaginario cultural griego de la naturaleza como madre desde la eternidad al estilo más o menos hesiódico; pero que el Colofonio, “con el propósito de eliminar de la concepción de lo divino los últimos restos de antropomorfismo (...) se ve obligado a pensar la *physis* como un ser único y eterno”⁴⁷. Nosotros ya hemos mostrado cómo Jenófanes no es ningún monista, y, aunque no podemos estar de acuerdo con la afirmación anterior —según la cual Jenófanes atribuyó a

44 Christian Schäfer, *Xenophanes von Kolophon. Ein Vorsokratiker zwischen Mythos und Philosophie*, Teubner, Stuttgart 1996, p. 203.

45 Ídem.

46 DK 21 B 14.

47 Ángel J. Cappelletti, *Mitología y filosofía: los presocráticos*, Cincel, Madrid 1986, p. 119.

la naturaleza carácter eterno— sí coincidimos con ella en la detección en el pensamiento de nuestro filósofo presocrático de la existencia de una entidad «única y eterna», que no es otra sino Dios.

Monoteísmo, unidad y omnipotencia divina. A este respecto, el fragmento jenofoaneo declara lo siguiente: “Un único Dios, el supremo entre dioses y hombres, ni en figura ni en pensamiento semejante a los mortales”⁴⁸. Este es sin duda el pasaje más debatido de todos los textos jenofoaneos que nos ha llegado. Las disputas interpretativas son debidas en gran parte a las diferentes posibles traducciones, causadas por la ausencia de signos de puntuación en los manuscritos⁴⁹. Sin embargo, siguiendo la corriente interpretativa filosófica que cuenta con más partidarios, podemos afirmar que la caracterización jenofoaniana de Dios como “el supremo entre los dioses y hombres” es más que un giro literario propio de la poesía coetánea al Colofonio: “Para Jenófanes, esto [el título de “supremo”] requeriría, entre otras cosas, una diferente y más compleja comprensión del significado del epíteto tradicional “el supremo entre dioses y hombres”⁵⁰, es decir, conllevaría una comprensión ya teológica de la unidad divina y una declaración firme de monoteísmo.

Por lo que a la omnipotencia divina respecta, cabe señalar que ésta sería imposible si existiesen varios dioses, cada uno de ellos regente de un ámbito determinado de la realidad, una vez dividido el cosmos en territorialidades de funciones y poderes como lo era en la representación mítica de la antigua Grecia. El mejor comentario a este fragmento se encuentra en la breve precisión aportada por von Fritz a la obra pseudo-aristotélica *Sobre Meliso, Jenófanes y Gorgias*: “La expresión es *panton krátistos*, que también puede ser traducida «el más fuerte y el más poderoso de todo». Pero el contexto muestra claramente que Dios es dicho ser no sólo más fuerte que cualquier otro ser individualmente, sino todo-poderoso, al menos en el sentido en que es más poderoso que todo el resto del mundo en su conjunto”⁵¹. La literalidad del texto es, como se observa, monoteísta.

Carácter cognoscitivo de la esencia divina. Otro de los fragmentos afirmativos de la teodicea de Jenófanes establece lo siguiente: “Todo él ve, todo él piensa, todo él escucha”⁵². Dios es omnisciente, posee inteligencia, lo cual le confiere ya el más importante de los rasgos personales. Queda así superada cualquier interpretación panteísta de la teología natural de Jenófanes, pues jamás ningún presocrático atribuyó a la physis facultades cognoscitivas. La primera generación monista pudo identificar el mundo con lo divino en virtud de su presunta eternidad, pero no por una nunca atribuida posesión por parte del mundo físico de inteligencia (a fortiori de tipo omnisciente).

48 DK 21 B 23.

49 Una exposición relativamente breve de las disputas filológicas en torno al fragmento puede encontrarse en Bruno Centrone, *Xénophane: construction d'images divergentes par la tradition doxographique antique*, en Marie-Laurence Desclos y Francesco Fronterotta, *La sagesse «présocratique». Communication des savoirs en Grèce archaïque: des lieux et des hommes*, Armand Colin, Paris 2013, p. 121.

50 James H. Leshner, *A Systematic Xenophanes?* en Joe McCoy (Ed.), *Early Greek Philosophy. The Presocratics and the Emergence of Reason*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2013, p. 84.

51 Kurt von Fritz, *Nous, Noein and Their Derivative in Pre-socratic Philosophy (excluding Anaxagoras)*, *Classical Philology* vol. 40 (1945), p. 239.

52 DK 21 B 24.

El fragmento declara, pues, el carácter plenamente racional de Dios. Ahora bien, esto no excluye la posesión humana de inteligencia. Así se ha expresado Aronadio: "La familia de términos relativos al *Nóos* (particularmente en B 23, B 24 y B 25) es reservada por Jenófanes para la exclusiva caracterización de la divinidad: si el *nóein* es aquel particular modo de percibir que permite aprehender simultáneamente una totalidad, entonces no puede el hombre agotar la plenitud del percibir noético, pues está limitado por la finitud que le restringe"⁵³. Que el ser humano no sea omnisciente no significa que no pueda conocer, antes bien, todo lo contrario: como ya se ha apuntado, el entendimiento humano es participado del divino. Betegh afirma con claridad el carácter análogo o de semejanza entre la entidad racional divina y las humanas: "(...) los filósofos ponen énfasis en la naturaleza de los rasgos comunes entre Dios y el hombre. Si el intelecto o la "mente" es el elemento divino en nosotros, es para realzar nuestra racionalidad, que nos asemeja a Dios"⁵⁴.

Tanto es así que el entendimiento humano puede tener como objeto incluso al mismo Dios. Las consecuencias de tal conocimiento son cruciales, y como tales fueron también entrevistas por Jenófanes, quien posee por ello un valor de auténtico filósofo y no de mero cosmólogo, consciente de que su teología puede fundar también la ética y aún la teoría social: "Su mofa corrosiva sobre la insuficiencia de la imagen homérica del mundo y de los dioses lleva consigo la construcción de una nueva creencia más digna. La acción decidida de las nuevas verdades sobre la vida y las creencias de los hombres constituyen el fundamento de una nueva educación (...). La ética de la ciudad halla en ella su raíz metafísica"⁵⁵. Esta aseveración muestra la gran intuición del Colofonio, toda vez que las grandes corrientes filosóficas hasta la Ilustración fundaron, de hecho, el ámbito de la ética sobre el de la teología natural.

Ausencia de movimiento local. Otro de los fragmentos jenofoneanos, en clara alusión a Dios, enseña lo siguiente: "Permanece siempre en el mismo lugar, sin moverse, ni le conviene emigrar de un lado a otro"⁵⁶. A nuestro entender, la afirmación de la permanencia de Dios en un espacio no trata tanto de indicar una ubicación divina concreta, o de fijar para Dios unos límites espaciales, como de formular verbalmente la omnipresencia de Dios. En este sentido ahonda Lorite: "Esta es la idea central del fragmento 26, pero sin el apoyo de la palabra precisa que soporte directamente la representación que la perífrasis discursiva aspira a circunscribir. (...) Se está estirando el pensamiento hasta aceptar como posible un modo de ser que Jenófanes sólo puede fijar resaltando su *modo de estar*"⁵⁷. Lamentablemente la revolución doctrinal que realizó el Colofonio no fue simultánea con la creación de un utillaje conceptual nuevo y preciso, debiéndose esperar hasta la gran generación humanista ateniense para la acuñación de una estricta terminología teológico natural.

53 Francesco Aronadio, op. cit., p. 10.

54 Gábor Betegh, op. cit., p. 637.

55 Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Fondo de cultura económica, México D.F. 2006, p. 169.

56 DK 21 B 26.

57 José Lorite, *Jenófanes y la crisis de la objetividad griega*, Carlos Valencia editores, Bogotá 1986, p. 191 (cursivas en el original).