

XENÓFANES: O FILÓSOFO, O POETA E A CONJECTURA

A DIVINIDADE COMO NON-TRIVIALIDADE

Lois Rodríguez Cabana

LIMIAR:

O labor realizado polos primeiros filósofos gregos tendeu a ser considerado, xa desde Aristóteles, coma un xeito valente pero inxenuo de escacha-las cadeas milenarias que tiveran ós homes sumidos nas escuras covas da superstición mítico-relixiosa, para chegar a ve-lo mundo verdadeiramente real coa inestimable axuda da razón. Segundo a tradición histórica, estes pensadores aportaron fundamentalmente unha actitude nova, conformando o *alter ego* racionalizador dunha conciencia helénica baseada unicamente no alienante discurso relixioso. Desde este punto de vista, os primeiros filósofos defínense coma os “emancipadores”, como a primeira forma coñecida de ilustración.

Pero o certo é que o mito non é alleo á racionalidade, a lo menos este é o caso da mitoloxía grega; na pléiade de historias cantadas polos aedos e rapsodos, celosos do ritmo poético imposto pola tradición, subsiste perennemente unha forma de racionalidade non reflexiva –i.e., que non se recoñece como racional-, pero a traveso da que se reduce eficazmente a diversidade do acontecer natural á unidade de sentido que fai comprensible o mundo; así mesmo, baixo a forma imperativa do principio de causalidade, o *completum* dos feitos narrados xestiónase en base á relación de causa e efecto; o mito tamén organiza a memoria histórica e define o ideario colectivo da fragmentada nación grega (alén das moitas e importantes diferenzas entre os pobos gregos, todos eles sabíanse emparentados pola lingua e polos deuses). Pero o máis característico da racionalidade mítica é que non di un “algo”, senón que sempre o está dicindo todo¹. Os grandes

¹ En oposición ó que afirma Alberto Bernabé: “el mito nunca lo explica todo, no es cerrado en sí mismo. Nos narra una historia llena de sugerencias y evocaciones que apela ante todo a nuestra fantasía y a nuestra imaginación. La filosofía en cambio pretende una lectura única. Apela a la razón y a la lógica y lo que dice es prácticamente todo lo que quiere decir.” *De Tales a Demócrito. Fragmentos Presocráticos*, 1988, p. 13. Precisamente o carácter evocador e suxerinte, o emprego da metáfora como forma de coñecemento, habilita ó discurso mítico para trasladar a imaxe do mundo de persoa en persoa, xeración tras xeración. Como o mito non apela conscientemente ás regras racionais que se lle presupón ós homes (si o fai a filosofía), pode relacionarse con eles dun xeito íntimo e dinámico, persoal e flexible, así é que resulta moi polivalente: o mito é o que cada home entende cando o escoita. Que o mito sexa “evocador” quere dicir que nada se lle escapa porque está

poemas épicos son relatos históricos, políticos, éticos, estéticos, son manuais de boas maneiras e, ó tempo, literatura mística. O mito dño-lo todo, pois cada verso cantado rima co universo enteiro, ou, como di Martínez Marzoa, tras cada palabra do poeta resoa “*el cielo y la tierra, los hombres y los dioses*” (1995, p. 15).

Mitoloxía e filosofía non son tan diferentes como adoitamos pensar. Son ámbalas dúas Pensamento. Tanta é a súa coincidencia que, en Grecia, os poetas épicos e os primeiros filósofos (S.VI-V a.C.) non se distinguiron ata que puntualmente o fixo Aristóteles no libro A da Metafísica (S. IV a.C.), e principalmente ata a época helenística (S. III – II a.C.) cando se realizaron e fixaron as primeiras obras de historia do pensamento en forma de doxografías. É probable, por non dicir seguro, que a distinción entre o mito e a primeira filosofía sexa unha herdanza da tradición helenística. Mentres tanto, durante os trescentos anos anteriores, a cohabitación de diferentes formas de pensamento non creara fronteiras nin muros, non había aínda etiquetas².

¿Quere isto dicir que o discurso de Parménides é idéntico ó discurso de Homero? Formalmente si, pois os dous empregan o mesmo xeito de expresión, o único medio serio de expresión naqueles albores da civilización occidental: os dous escribían en verso, os dous eran poetas convencidos de que só mediante o ritmo poético se podía dici-lo importante. Pero, proxectando a cuestión desde outro prisma, ¿dáse a mesma relación de identidade entre Parménides e Homero que entre Homero e Hesíodo? Non. Pero ¿porqué ó primeiro foi catalogado en época helenística como “filósofo” e ós dous últimos como “poetas”? A resposta está nas palabras e no que refiren. No caso de Homero e Hesíodo os conceptos da súa forma mítica de pensamento caracterízanse por constituí-lo eixo no que conviven

aberto a toda evocación. Por iso o mito é quen de dicir non só practicamente o que quere, senón exactamente o que quere, i.e., o que evocan os homes. Desde esta perspectiva o mito pódeo explicar todo, especialmente os feitos concretos, a diferenza das explicacións racionais, que en virtude da súa racionalidade só poden explica-lo universal. Lémbrese a famosa sentenza aristotélica “non pode haber ciencia do particular”. A tal ciencia é precisamente o mito.

² Seguimos a Martínez Marzoa (1995, p. 13): “en todo el griego anterior al helenismo, si alguna vez *mûthos* y *lógos* se contraponen, es en virtud de las determinaciones que el contexto añade a una y a otra palabra, no de lo que ellas mismas significan [o decir].”

tódolos aspectos da realidade. Cando os poetas din o mar, din un “mar” cosmogónico, cosmolóxico, físico, ético, histórico, estético e absoluto; trátase dun “mar” onde se poden pescar valores como se poden pescar peixes, non sen razón nel conviven as sardiñas coas sereas ou Tritón. A natureza e a cultura fúndense e identifícanse na palabra expresada no verso. Este é o xeito peculiar que ten o mito para tece-la rede da certidume. Neste enramado conceptual non ten lugar, nin acaso sentido, a fenda entre o concreto e o abstracto. Os fenómenos da natureza son as entidades absolutas abstractas: “todo” e “parte” son o *completum* da explicación mitolóxica. En cada pequeno acontecer da φύσις prodúcese a beleza e a fealdade, a eternidade e a temporalidade, a perfección e o defecto, o absoluto e o particular. Isto ademais acompáñase dun realismo radical, de xeito a palabra do poeta é quen de apresar todos estes sentidos: a palabra “mar”, por exemplo, tráenos simultaneamente a orixe –porque mar significa Océano³-, o vínculo co absoluto, co ordenamento a tódolos niveis –“mar” tamén significa Posidón⁴ -, e as augas que bañan as praias e sobre as que flotan as naves. Pero “mar” tamén é no mito grego un estilo de vida, un estar alerta fronte ós imprevistos; o mar é paradigmático do risco, daquelo que non controlamos e que se nos escapa. Ó mar nunca o controlamos e por iso a súa presenza reclama que o sublimemos pronunciando o seu nome de xeito que nel resoe o todo: hai que pronuncialo como se pronuncia calquera cousa incontrolada ou indeterminada, con respecto e coa reserva de pensar que se un día a controlásemos ou a determinásemos excedería todo o imaxinable. Así é como se pronuncian os nomes dos deuses e así pronuncia Homero o “mar”.

No caso de Xenófanes ou de Parménides, e de todos aqueles primeiros filósofos, as palabras non son onde se funden natureza e cultura, senón onde se funda á natureza e á cultura –no sentido de que se fundamentan. Este é o

³ Fillo de Xea (a terra) e Urano (o ceo). Na arcaica concepción helénica do mundo imaxinábase a terra coma un disco plano, sendo Océano un gran río que a circundaba. Á súa vez, froito da súa unión con Tetis, é pai dos Océánidas, multitude de divinidades fluviaais (algunhas fontes falan de ata máis de tres mil), que personifican a outros tantos ríos.

⁴ Irmán de Zeus. No reparto do Universo feito entre Zeus, Hades e Posidón a este correspondeulle o mar, a Hades o mundo subterráneo e a Zeus o ceo luminoso.

xeito peculiar que ten a sabedoría non homérica (a filosofía) de tece-la rede da certidume. Fúndase así o pensamento abstracto que reclama unha nova lóxica do “dicir” que non inclúe dun xeito inherente á natureza, coa idea de que distanciándose dela poderase atopa-lo que a sustenta, o que fai que sexa como é, o seu principio ou ἀρχή. A diferenza entre mitoloxía e filosofía está, en fin, na *narratividade* do pensamento, no seu xeito de expresar e encarnar conceptos. Mentres que o mito converte os conceptos en xentes, en persoas; a filosofía os transforma en valores, en unidades de sentido.

XENÓFANES DE COLOFÓN

Xenófanes de Colofón é, de entre todos estes primeiros filósofos, o que máis receos xera entre os especialistas que teiman en etiquetalo. Practicamente é unánime a opinión de que lle convén tanto a catalogación de poeta como a de filósofo, non é casual. Probablemente represente como ningún outro o tránsito que vimos mencionando. Xenófanes naceu en Colofón, Asia Menor, sobre o 540 e morreu arredor do 470⁵. Del consérvanse fragmentos poéticos de pouca extensión e versos illados, citados por autores posteriores⁶. A pesar de que se lle atribúen poemas épicos encol da fundación de Colofón e Elea, amais de poemas satíricos e un *Sobre a natureza*, que viría a ser un poema de filosofía natural, o certo é que poucos vestixios nos quedan das súas obras. Pero como queira que co paso do tempo se conserva pouco, pero digno de estima para moitos, ademais dunha importante dose de azar, témo-la sorte de contar con algún fragmento que nos permitirá especular cal é o transfondo do pensamento do poeta. Escuso dicir que calquera estudio que pretenda algo máis que unha especulación sobre textos tan fragmentarios como os que aquí se tratarán, constitúe a priori un fracaso metodolóxico cun valor obxectivo

⁵ Nas datas seguimos a Guthrie (1991, p. 342-43) onde se expoñen os diferentes testemuños conservados relativos ó nacemento e morte de Xenófanes.

⁶ Sobre os escritos de Xenófanes, Guthrie (1991, p. 345 e ss) e P.E. Easterling e B.M.W. Knox (1990, p. 275 e ss).

practicamente nulo. Non trataremos, pois, máis que conxectar e, se acaso, imaxinar, i.e.: interpretar o que puido querer dicir Xenófanes.

Desde Aristóteles⁷ ata o século XX interpretouse a Xenófanes na liña do pensamento eléata, considerándoo mesmo como mestre de Parménides. Neste último século púxose en suspenso esta asociación, e mesmo chegou a ser considerada como froito dunha análise descoidada do estaxirita⁸. A afirmación da inmovilidade dun Deus único bastoulle a Xenófanes para gaña-la fama de eléata, pois estes defendían o carácter ficticio do movemento e a unidade do Ser. Nada máis lonxe da realidade. Se observamos polo miúdo a súa concepción da divinidad poderemos desenmaraña-la cuestión.

Enténdese que Xenófanes foi un autor moi crítico coa visión tradicional (representada por Homero e Hesíodo) dos divinos. Móstrase contrario a asociar caracteres humanos ó Deus, tanto no relativo ós valores morais (fragmento⁹ 11¹⁰) coma no relativo ó antropomorfismo (fr. 15 e 16¹¹). Sen dúbida estas críticas, a tenor dos textos conservados non carecen de fundamento. Xenófanes foi un crítico da relixiosidade tradicional, pero ¿porque? ¿cal foi a intuición que sentiu e que fixo que recease da tradición na que todos se criaron (fr. 10¹²)? En primeiro lugar hai que resaltar que estes fragmentos denotan que é inxenuo pensar á divinidad coa espontaneidade coa que nos pensamos nós. O humano, cando pensa superficialmente ó humano, faino a través dos seus actos (“roubo”,

⁷ Met. A 5, 986b21: “Xenófanes, o primeiro destes [os eléatas] que postulou a unidade –pois dise que Parménides foi discípulo del-...”

⁸ Kirk e Raven (1969, p. 245). Martínez Marzoa (1984, p. 75) tamén se opón radicalmente a considerar a Xenófanes coma discípulo de Parménides.

⁹ En relación ós textos tomaremos como base a redacción en castelán de Alberto Bernabé. Serán debidamente indicados os casos nos que empreguemos outras traducións. Na numeración seguímo-la edición máis clásica: H. Diels e W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1954.

¹⁰ Frag. 11: “Homero e Hesíodo atribuíron ós deuses todas aquelas cousas que entre os homes son motivo de vergonza e reproche: roubar, adulterar e enganarse uns ós outros.”

¹¹ Frag. 15: “Se os bois, cabalos e leóns tiveran mans e foran quen de pintar con elas e de facer figuras como os homes, os cabalos debuxarían as imaxes dos deuses semellantes ás dos cabalos e os bois semellantes ás dos bois, e farían os seus corpos tal como cada un ten o seu”. Neste texto seguímo-la redacción de Kirk e Raven por ser moito máis diáfana que a de Bernabé.

Frag. 16: “Os etíopes din que os seus deuses son chatos e negros e os tracios que teñen os ollos azuis e o pelo rubio”.

¹² Frag. 10: “Desde o principio todos por Homero aprenderon”.

“adulterio” e “engano”) e do seu físico (“chato”, “negro”, “ollos azuis” e “rubio”). Pola súa banda, o poeta o que fará será reclamar unha forma de pensamento non trivial, que sexa capaz de dici-lo verdadeiramente importante, aquilo que define e determina o conxunto de tódalas cousas, vinculando “isto” con “aquilo”. Nestas primeiras formas de sabedoría non homérica o obxectivo é pór de manifesto o ὄρχή (un ὄρχή lóxica e ontoloxicamente anterior á voráxine material), ó que Martínez Marzoa (1995, p. 11-17) chama “o xogo que xa sempre se está xogando”, i.e., ese “mesmo” que fai que isto sexa isto polo [“mesmo”] que aquilo é aquilo. A traveso da palabra, da palabra non trivial, reunimos e separamos cada cousa no seu sitio, diferenciámo-las cousas na medida en que as xuntamos: o discurso que fala de tódalas cousas distingue a cada unha delas. Resulta trágico e mesmo cómico (lémbrese o fragmento 15) tratar á divinidad en termos triviais, que é como Xenófanes entende que fan Homero e Hesíodo. No discurso mítico é ben certo que non se produce a ruptura entre espazos de realidade triviais e non triviais, pois todo é o *completum*, como moito pódense describir accións de acordo co τέλος divino-natural (boas) ou contrarias a el (malas), pero todo precisa a participación do todo, e polo tanto o non trivial precisa do trivial. O mito, non limitándose ó “universal”, como lle reprocha a nova sabedoría non homérica, si se pode permitir certo grao de superficialidade que faga accesible a tódolos homes o discurso. Así cúmprese o obxectivo: evocar; non só un evocar de gusto refinado e intelectual, senón un evocar humano, de e para todos. Deste xeito, o mito fai que cada quen poda vincular tódolos acontecementos da súa vida co *completum* a traveso dos diferentes “deuses estanco”, que non reúnen a totalidade do transcendente, senón que se presentan ós homes como facianas reducidas e especializadas del. Mestúranse, entón, a non-trivialidade da existencia dun espazo divino coa trivialidade que supón a personificación plural e parcial dese espazo. Martínez Marzoa, en relación a Xenófanes, di: *“el maestro en decir (“el poeta”) es el que dice las cosas haciendo sonar lo inquietante, lo desarraigante que constituye el ser de cada cosa. Por eso, el poeta sólo dice rompendo en cada momento con la*

trivialidad en la que el decir siempre ya y siempre de nuevo ha caído [todo decir que non fai soar o inquietante é un decir trivial], y por eso nunca deja los contenidos como trivialmente los encuentra; lo que todo esté lleno de dioses ha caído ya en la trivialidad de la yuxtaposición de este dios y aquel dios y aquel otro dios, en la que, precisamente porque es trivialidad, se ha perdido lo divino mismo” (1995, p. 33). Xenófanes expón a necesidade de articula-lo *completum* herdado da tradición homérica mediante o exercicio do logos, un logos que non se pode permitir pensar superficialmente pois non cumpriría o obxectivo de acadalo universal. Hai que renunciar, polo tanto, ó “roubo”, ó “adulterio” á cor dos ollos e a tódalas peculiaridades físicas en favor de gañalo verdadeiro espazo da divinidad; e para isto é condición previa renunciar radicalmente á vacuidade que supón dividir en parcelas o divino.

Á vista do fragmento 34 podemos adiantar a idea de non trivialidade do divino que defendeu o de Colofón. Comeza marcando un límite: o divino debe ser considerado como posuidor dunha natureza radicalmente diferente á humana, ocupando unha dimensión existencial que se nos escapa:

“[Respecto ó Deus] *Ningún home o viu nin será coñecedor da divinidad nin de canto digo sobre tódalas cuestións. Pois mesmo se acadase o maior éxito ó expresar algo perfecto, nin sequera el o sabería. O que a todos se nos alcanza é conxectura”*

Xenófanes marca o territorio do escondido e nel sitúa á divinidad. O que permanece alleo á nosa percepción pasada e que está vetado a toda forma de coñecemento futura, iso é o divino. Nunca poderá ninguén constituírse en detentador de coñecemento nin de visión del. Non poderá ocorrer tal precisamente por mor do noso propio (humano) xeito de dirixirnos pola existencia, que non é outro que mediante o trivial. Tanto é así que, como sinala Gigon (1971, p. 200), nin no hipotético caso de que alguén diga ou exprese o divino (i.e., o “perfecto”) poderíamos saber nada del, porque nunca estamos en disposición de saber o que estamos dicindo:

cando dicimos “algo perfecto”¹³ sabemos que estamos dicindo “algo”, pero non que acertamos xusto no “perfecto”. A perfección nunca se manifesta clara e distinta fronte ó noso entendemento, como moito poderemos postular que, xa que alguén por casualidade pode dicir algo “perfecto” sen decatarse, entón a perfección pulula entre os nosos dicires ou falares. Ó cabo, a perfección é resultado da fricción das nosas palabras e, polo tanto, dos nosos pensamentos. Este deambular do máis estimable polas falas dos homes colócanos nunha tesitura incómoda onde reinan as opinións. Se ninguén di o “perfecto”, pero todos poden dicilo sen decatarse, entón tódolos xuízos dos mortais terán que ser considerados como posibles xuízos onde se di o “perfecto”. O que a todos se nos alcanza é a opinión, a conxectura. Así é como Xenófanes marca a fenda entre dous espazos diferentes; por unha banda está o Deus (o “perfecto”) que xestionará a verdade e, por outra, o home (a possibilidade da perfección) que xestionará a conxectura. Esta división constitúe o fundamento da filosofía de Xenófanes, como a de tódolos primeiros filósofos non homéricos.

Será o fragmento 35 o que nos revelará o xeito correcto de administrar as conxecturas:

“Téñanse tales conxecturas por semellantes a verdades”

As opinións dos mortais só competen ós mortais e é na dimensión da “non-perfección” onde adquiren sentido. Seremos nós os responsables da condución do noso limitado pensamento. Deus non pode facelo, nin o destino, nin a natureza. Ficamos a soas coas nosas conxecturas, e o xeito adecuado de conducirnos nesta tesitura é tratalas coma se fosen verdades; sen esquecer que son conxecturas, pero coma se fosen verdades. Deste xeito Xenófanes garda ós nosos dicires ou falares da trivialidade, pois cada quen que di ou fala debe tratar o seu dicir como aquel no que se pode expresar

¹³ “τετελεσμένον” remítenos ó acabado ou completo, que en termos do pensamento grego equivale a “perfecto” posto que a perfección é propia de todo aquilo que xa rematou o seu proceso de formación, de xeito que é exactamente o que lle corresponde ser. Kirk e Raven traducen “verdade completa”.

algo “perfecto”. Rematou o tempo homérico no que se din cousas, para vela luz o tempo no que se asume que se pode dici-la verdade, aínda que sexa sen decatarse. Así pois, asumida a nosa limitación de só alcanzar conxecturas, asúmese tamén a nosa peculiaridade de se-la posibilidade de dici-la verdade, de ser algo así como o hábitat do “perfecto” (i.e., do absoluto, do divino). Porque o que define este espazo é o dicir non trivial e só poderemos recoñece-la súa presenza cando saibamos renunciar á trivialidade. A renuncia, polo tanto, a Homero e Hesíodo que caracteriza o sentido da nova filosofía atinxe fundamentalmente á ambivalencia que é inherente ó pensamento mítico entre trivial - non trivial. E precisamente no rexeitamento desta ambivalencia reside o porque esta filosofía, especialmente no caso do autor que tratamos, non foi acólita da milenaria mensaxe do mito. Rexéitase a *narratividade* mítica.

O fragmento 18 axúdanos a representarnos máis adecuadamente o lugar que ocupan os mortais no esquema que vimos describindo:

“Ós mortais non lle lo ensinaron todo os deuses [a divinidad] desde o principio, senón que eles, na súa procura a través do tempo, van atopando o mellor [a divinidad]”

Se ben a fala dos homes é onde habita o divino, non é menos certo que esta morada non é estática. Os mortais somos os que (constatado o feito de que non o sabemos todo, como si o saben os “deuses”¹⁴, de que nunca o soubemos e de que os que si o saben non nolo ensinan) buscamos e, se acaso, atopamos (Jaeger, 1957, p. 169); somos os que, en fin, actuamos en relación ó “mellor” (ἄμεινον). Ben é certo que o “mellor” é o divino e que, polo tanto, actuamos en relación a el. O espazo do Deus (a non trivialidade, o “perfecto” e a verdade) reside no espazo dos mortais (a trivialidade, a posibilidade de dicir algo “perfecto” e a opinión), e o punto de encontro entrámbolos dous consiste en que, como se expresa neste último fragmento,

¹⁴ Aquí Xenófanes fala de “deuses” e non do “Deus” empregando a forma convencional grega (en plural) para referirse ó divino. Sobre as cuestións do monoteísmo ou politeísmo do autor falarase un pouco máis adiante.

o primeiro destes eidos é o τέλος do segundo: o divino é a razón da acción dos mortais, pois “ir atopando o mellor” é ir recortando a incompreensión e indeterminación perennes na existencia. Actuar en relación ó “mellor” é o noso xeito peculiar de darlle cabida ó Deus, de definir un espazo que minimize os riscos existenciais. Para profundar neste tipo de actuar témo-lo fragmento 25:

“[sobre o Deus] *senón que sen esforzo, coa decisión que lle dá o seu entendemento, todo o conmove*”

Semella que non é só un actuar en relación ó Deus, senón un actuar por relación a el. Cando se di que todo o conmove, dise que a todo estimula, a todo lle xera un sentir algo que lle impele á acción (a calquera tipo de acción, ben sexa a de penar como a de camiñar), confirmándose así o seu carácter teleolóxico. O Deus axita (κραδαίνει) ó mundo. Dicar, pois, que “todo o conmove” é tanto como dicir que todo con el se move, incluídos por suposto os mortais. Non nos movemos en relación a el, senón precisamente pola relación que mantemos con el, por ser el fundamento e causa primeira, porque el nos axita, por se-lo elemento que minimiza tódolos riscos, precisamente por el nos movemos.

¿De que natureza é ese Deus que nos axita? ¿en que consiste? Os textos 23 e 24 son os que mellor nos poñen no camiño de saber qué é iso que o poeta chama “Deus”:

“*Un só é o Deus, entre homes e deuses o meirande, nin en corpo parello ós mortais nin en entendemento*¹⁵” (fragmento 23)

“*Todo el ve, todo el entende, todo el oe*” (fragmento 24)

¹⁵ Martínez Marzoa (1984, p. 75) traduce νόημα por “percepción”, nós seguimos a Bernabé que propón “entendemento” posto que o vocábulo remítenos tanto a aquilo que é percibido como ó pensamento.

Probablemente estes dous sexan os fragmentos máis controvertidos dos que a tradición nos deu en herdanza. Ámbolos dous sustentan unha polémica sobre a suposta corporeidade do Deus, que finalmente, como é o caso de Guthrie, desembocará na defensa da consideración panteísta de Xenófanes. Ademais, o fragmento 23 serve a algúns especialistas como o propio Guthrie para poñer entre paréntese o carácter pretendidamente monoteísta do filósofo de Colofón. Como indican Kirk e Raven (1969, p. 243), o feito de que Xenófanes fale do Deus como meirande “ós deuses” pódese interpretar, non en sentido literal (que recoñecería a existencia efectiva dunha multiplicidade de deuses), senón coma un uso enfático que pretende pór de manifesto a diferenza entre o Deus (verdadeiro espazo divino) e os deuses (espazo tradicional do divino); sería, en fin, un recurso para poñer terra por medio respecto da relixiosidade popular do seu tempo. Guthrie (1991, p. 354), pola súa banda, considera que empregar esta fórmula é un “descoido sorprendente” en alguén que ten o monoteísmo coma un dogma relixioso, pois en calquera caso, o carácter enfático que defenden Kirk e Raven, non é unha negación taxativa do politeísmo. Hai tamén outros textos nos que Xenófanes menciona ós “deuses”, como o fragmento 34 do que xa falamos, pero nestes o autor, segundo o consenso xeneralizado dos estudosos, tómase a licenza de falar seguindo a forma convencional grega (en plural) queréndose referir xenericamente ó divino.

En calquera caso, estas polémicas resultan dunha análise histórica parcial dos textos de Xenófanes baseada na teima de que a teoloxía antiga só se pode analizar en clave de monoteísmo Vs politeísmo. O simple feito de aplicar estas categorías desvirtúa o propio contido dos textos. En troques, non estaría de máis lembrar que non hai unha razón de peso para considerar ó Deus coma un “Deus obxecto” ó estilo cristián, que actuaría como o gran suxeito cósmico construíndo o mundo. Non temos razóns suficientes para etiquetar ó Deus de “ente supremo” e “axente do mundo”, como si o é Xehová, ou como os múltiples deuses dos que fala Homero. Se Xenófanes fai mención ó Deus e o diferenza dos “deuses”, do mesmo xeito que fala do “perfecto” e o diferenza do “non perfecto”, é porque tenta dar conta dun

espazo claramente diferenciado daquel que ocupan os construtores e dominadores do mundo (deuses) e tamén do que ocupan os entes imperfectos (mortais). De aí que o Deus sexa *entre homes e deuses o meirande*. Ata agora (ata o fragmento 23) Xenófanes diferenciara, así o interpretamos, os eidos divino e mortal, definindo o primeiro como τῆλον do segundo; pero agora vemos como o propio espazo verdadeiramente divino adquire un status propio separado do divino tradicional (os deuses) ou, se queren, da percepción que tradicionalmente se tivera do divino. Estamos ante outra fórmula na que se trata de supera-la trivialidade dos “divinos” a favor da non-trivialidade do “Deus”. O fragmento 23 é o reclamo para retornar á orixe do divino, non como ente superior, senón como vínculo global, de todo con todo. Como ἀρχή. É unha chamada de atención para recupera-la divinidad que caeu na trivialidade dos “deuses”.

Con Xenófanes está en xogo a natureza mesma da divinidad, que nos presenta máis como un “actuar de fondo” reunindo e separando tódalas cousas que como un suxeito estático e omnipotente ó que apoñer todo tipo de predicados. O deus sería a posibilidade mesma de enunciar, de poñer en relación ós suxeitos mediante predicados. Aquí radica a transcendencia do poeta e do filósofo. Xenófanes elaborou unha das máis sobresaíntes abstraccións tanto do primeiro principio da realidade como do pensamento que pode aprehendelo. A cabalo entre o *ápeiron* de Anaximandro e o monismo do ser parmenídeo, Xenófanes foi o primeiro en golpearse conscientemente contra a aporía da unidade do múltiplo. Esa mesma pedra contra a que a filosofía non deixou nunca de porfiar.

Por isto entendemos que carece de verdadeira relevancia a polémica que atinxe ós fragmentos 23 e 24, relativa á corporeidade do Deus. Guthrie (1991, p. 355 e ss.), apoiándose no fragmento 23 (*...nin en corpo parello...*) e nalgúns autoridades antigas como Simplicio, Hipólito e Cicerón, defende a tese de que o Deus de Xenófanes era esférico e identificábase co mundo. Nesta liña, o estudoso cita a outros como Diès e Reinhardt. No lado oposto atopáranse autores como Kirk e Jaeger, que se ben conceden que o Deus tivese un corpo, non comparten que teña que ser necesariamente

esférico, pois entenden que este apelativo xurdiría da asociación de Xenófanes con Parménides, de xeito que o carácter esférico do Ser deste último trasladaríase ó Deus de Xenófanes. Guthrie resposta a esta obxección dicindo que é máis probable que a esfericidade do Deus e do Ser fose unha das semellanzas iniciais que explicaría porqué a tradición tendeu a asociar a estes dous autores.

A cuestión da esfericidade do corpo do Deus vai da man da cuestión do panteísmo de Xenófanes. As mesmas fontes antigas que falan do Deus como esfera afirman tamén a súa consubstancialidade coas cousas e, por ende, co mundo: o Deus identifícase co mundo. Guthrie defende este panteísmo, concluíndo que “*para Xenófanes el cosmos era un cuerpo esférico, vivo, consciente y divino, la causa de sus propios movimientos internos y del cambio*” (1991, p. 361). Fronte a el sitúanse Cherniss e Reinhardt por considerar que a identificación Deus-mundo non se infire dos fragmentos conservados; e tamén Fränkel e Kirk, quen, á vista do fragmento 26¹⁶ no que Xenófanes afirma a inmovilidade do Deus, consideran que inmovilidade e mundo son incompatibles.

De novo vemos como estas discusións teñen a súa orixe nunha perspectiva metodolóxica que condiciona e reduce a interpretación do pensamento de Xenófanes. Conteñen dous elementos que vimos tratando de poñer en suspenso na nosa exposición: primeiro, a consideración do Deus coma un obxecto ou ente do que se poden predicar cousas, en lugar de consideralo como a predicación mesma; e, segundo, a consideración de que os primeiros filósofos, desde os poetas épicos ata a sofística, ou ben non eran filósofos (caso dos poetas épicos) ou ben eran filósofos necesariamente realistas, non podendo concibirse que pensasen en clave non realista. A divinidad, en troques, correspóndese co ἀρχή en canto vínculo que enlaza tódalas cousas fundamentando a realidade que vivimos; ademais, reside no *logos*, na fala dos mortais. Para afondar nesta cuestión retomemos os fragmentos da polémica:

¹⁶ Fragmento 26: “*E sempre permanece no mesmo sitio, sen moverse en absoluto, e non lle é adecuado cambiar dun sitio a outro*”

“Un só é o Deus, entre homes e deuses o meirande, nin en corpo parello ós mortais nin en entendemento” (fragmento 23)

“Todo el ve, todo el entende, todo el oe” (fragmento 24)

O Deus é un só, que é visión todo el, que é entendemento todo el e que é oído todo el. Ningunha destas tres cousas pesa máis que as outras no ser do Deus, senón que é as tres en grao máximo, unha forma de trinidad plena na que non existen as incompatibilidades entre visión, entendemento e oído. Como di Cappelletti (1994, p. 120) no fragmento 24 só pretende critica-la idea homérica dos deuses que, coma os homes, ven cunha parte do seu corpo, pensan con outra e oen con outra. Cando o Deus ve, entende e escoita; cando entende, escoita e ve; e cando escoita, ve e entende. O Deus é as tres cousas e ningunha en particular, pero sempre dentro do máis característico del que é a unidade. Que o Deus sexa “un” non implica necesariamente que sexa “un ente”, nin “unha cousa”, senón que, a priori, só podemos dicir que non é múltiple. A unidade da que fala Xenófanes remite á unidade formal do fundante que se constitúe como unha harmonía entre entendemento, visión e oído, tres excelencias que todo el é¹⁷. Non é corpo, o peor dos mortais (que na mentalidade grega define o espazo da escravitude das paixóns), e, polo tanto, non é *en corpo parello* a eles como tampouco é parello a eles en entendemento, pois o deles está limitado a facer conxecturas e a se-la simple posibilidade de dici-lo verdadeiramente importante (“o perfecto” ou a “verdade completa”), o que é o mesmo que dici-lo Deus. O entendemento deste, en troques, é todo el e define o eido absoluto da Divinidade.

Tratar de inferir dos fragmentos 23 e 24 que Xenófanes tivo que pensar que o Deus ten algunha forma de corpo, porque a visión e o oído son propios dos corpos, ou porque na antiga Grecia érase simplemente incapaz

¹⁷ Sobre o fragmento 23 Martínez Marzoa (1984, p. 75) sinala: “Lo que dice este fragmento es que hay algo por encima de los dioses y de los hombres, y a ese algo le llama ‘el dios’”.

de pensar o divino sen asociarlle unha forma corporal (anulando precisamente a capacidade que se pretende resaltar do autor, a saber, que se emancipou do pensamento tradicional) resulta excesivamente reducionista e denota que moi pronto nos esquecemos de que en Xenófanes non hai unha fenda entre o poético e o filosófico, sendo a metáfora un xeito perfectamente hábil para cultiva-lo pensamento. Como Gigon¹⁸, destes fragmentos extraémo-la idea de que o Deus constitúe un universo de discurso separado do humano, precisamente aquel que habita na nosa loita contra os riscos existenciais, na nosa maneira de dici-las cousas: dicímolos de xeito que nelas resoe o que nos quite o medo que nos produce o que non coñecemos e non dominamos. O Deus é un estrato de realidade diferente a nós que nos constitúe na posibilidade de non errar e, se acaso, de non morrer cando nos chegue a morte. Sendo esta posibilidade entendemos que ademais sexa o motor que nos libera do inmovilismo e nos habilita para sentir e actuar baixo o seu protectorado. Á vista deste non é de estrañar que Xenófanes afirme:

“E sempre permanece no mesmo sitio, sen moverse en absoluto, e non lle é adecuado cambiar dun sitio a outro” (fragmento 26)

Porque o Deus nunca sae da perfección que todo el é, nin do estrato de realidade que ocupa, nin se “adecúa” ó seu ser ocupar outro lugar que non sexa a perfección (non trivialidade, verdade, entendemento, visión e oído, estes tres últimos en grao máximo). Non é que o Deus sexa inmóbil ó estilo parmenídeo (non leva ata as súas últimas consecuencias o principio de identidade como fixo o de Elea), senón que non pode deixar de se-lo que é: non é omnipotente porque é divino, e non se pode permitir deixar de selo. O sentido da súa existencia é se-la nosa protección dos riscos que a existencia nos impón e fora diso non é nada. Xenófanes non lle permite ser nada, por iso o “inmobiliza” na excelencia.

¹⁸ Gigon (1971, p. 207) entende o Deus como “una esencia espiritual por encima de toda corporeidad”.

Do mesmo xeito, o Deus non é o mundo, senón o elemento que en virtude da súa excelencia funda o mundo. Cando se fala do panteísmo de Xenófanes, como é o caso de Guthrie, Jaeger, Kirk, e moitos outros, cítase a pasaxe de Aristóteles (Met. A 5, 986b21):

“Xenófanes, o primeiro destes [os eléatas] que postulou a unidade –pois dise que Parménides foi discípulo seu- non aclarou nada ó respecto [sobre a unidade do Un, que segundo Aristóteles sería para Parménides unha unidade conceptual e para Meliso unha unidade material], nin tampouco semella que se axustara a ningunha destas dúas naturezas, senón que, coa vista posta no universo enteiro, dixo que o Un é Deus.”

Guthrie (1991, p. 361) ve neste texto unha alusión clara á equiparación da unidade do Deus co “universo enteiro”, que non se move porque non ten necesidade de facelo, non precisa buscar sustento nin ir a ningures porque el é a totalidade das cousas (τὸ πᾶν). Jaeger (1957, p. 168) exprésase neste mesmo sentido. Polo que respecta a Kirk (1969, p. 245), a opinión do estaxirita, que confirmaría o panteísmo de Xenófanes, constitúe un erro por non poder asociarse a inmovilidade do Deus co mundo, que se caracteriza polos procesos de xeración e dexeneración, polos movementos cíclicos da natureza, etc. Algo máis acertado está Cappelletti (1994, p. 119) cando afirma que o Deus non é para Xenófanes o universo tal como aparece á percepción sensible ou o Cosmos como conxunto de seres finitos e cambiantes, senón o fundamento único e total de tódolos seres. Aínda que defende aínda o carácter panteísta do poeta, Cappelletti aproxímanos ó Deus coma vínculo entre o existente e a existencia, coma fundamento que dota de ser ó que posúe ser.

Gigon (1971, p. 205) rexeita o panteísmo en base ó fragmento 25, no que se di que o Deus “axita” o todo, entendendo que hai unha diferenza entre o Deus que goberna e o Todo gobernado. Sen perder de vista que o Deus non ten porque ser un obxecto, nin un suxeito creador, (i.e., separándonos un pouco dos prexuízos xudeu - cristiáns) entenderase que o

texto de Aristóteles non ten porqué interpretarse en clave panteísta, pois o feito de ve-lo Deus cando se mira ó mundo non implica que o Deus sexa o mundo. Xenófanes, cando ergueu a vista para ve-lo Todo viu o que o poeta pode ver: o absoluto acontecemento do mundo sustentado sobre a unidade de sentido que vincula tódalas cousas coa súa existencia e entre si. Por iso, cando o poeta de Colofón ve o mundo, necesariamente ve ó Deus porque este só pode ser visto cando miramos coa perspectiva suficiente como para velo todo. Así, Xenófanes verá o Deus cando vexa o mundo como vería o “brillar” calquera que mirase ó ceo.

BIBLIOGRAFÍA:

- ARISTÓTELES: *Metafísica*, Madrid, ed. Gredos, 1994.
- CAPPELLETI, A.J.: *Mitología y filosofía: los presocráticos*, Madrid, ed. Pedagógicas, 1994.
- *De Tales a Demócrito. Fragmentos Presocráticos*, Madrid, ed. Alianza, 1988. (Introducción, traducción e notas de A. Bernabé).
- DIELS, H. e KRANZ, W.: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1954.
- EASTERLING, P.E. e KNOX, B.M.W.: *Historia de la literatura clásica (Cambridge University). Vol. I Literatura griega*, Madrid, ed. Gredos, 1990.
- FALCÓN MARTÍNEZ, C., FERNÁNDEZ-GALIANO, E. e LÓPEZ MELERO, R.: *Diccionario de la mitología clásica*, Madrid, ed. Alianza, 1991.
- FERRATÉ, J.: *Líricos griegos arcaicos*, Barcelona, Sirmio, 1991.
- GARCÍA GUAL, C.: *Antología de la poesía lírica griega (siglos VII-IV a.C.)*, Madrid, ed. Alianza, 1993.
- GIGON, O.: *Los orígenes de la filosofía griega. De Hesíodo a Parménides*, Madrid, ed. Gredos, 1971.
- GUTHRIE, W.K.C.: *Historia de la filosofía griega. Vol I. Los primeros presocráticos y los pitagóricos*, Madrid, Ed. Gredos, 1991.
- HORKHEIMER, M. e ADORNO, T.W.: *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos Filosóficos*, Madrid, ed. Trotta, 2003.
- JAEGER, W.: *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México D.F., FCE, 1957.
- KIRK, G.S. e RAVEN, J.E.: *Los filósofos presocráticos*, Madrid, ed. Gredos, 1969.
- LIDDELL, H.G. e SCOTT, R.: *Greek-english lexicon*, Oxford, 1997.
- MARTÍNEZ MARZOA, F.: *Historia de la filosofía*, Madrid, ed. Istmo, 1984.
- “ *Historia de la filosofía antigua*, Madrid, Ed. Akal, 1995.