

SOBRE EL DIOS DE JENÓFANES
ABOUT XENOPHANES' GOD

Alberto Bernabé
Universidad Complutense (IUCCRR)
albernab@filol.ucm.es

Resumen: En este artículo se analiza la concepción de dios de Jenófanes de Colofón, para ello se discutirá si efectivamente hay o no una distinción entre una teología “negativa” y una “positiva” o, más bien, los límites de esta distinción son difusos. Veremos que los límites no son tan claros, especialmente para el caso de la teología “positiva”. Jenófanes, como crítico de la tradición homérica, se esfuerza por decir lo que no “deberían” ser lo divino, pero no deja de quedar en la incertidumbre lo que sí son o deberían ser.

Palabras clave: Jenófanes, divinidad, teología negativa, religión arcaica.

Abstract: This article analyzes the conception of the god of Xenophanes of Colophon. For this, it will be discussed whether there is indeed a distinction between a “negative” and a “positive” theology or, rather, the limits of this distinction are diffuse. We will see that the limits are not so clear, especially in the case of “positive” theology. Xenophanes, as a critic of the Homeric tradition, strives to say what “should not be” the divine, but it remains in uncertainty what they are or should be.

Keywords: Xenophanes, divinity, negative theology, archaic religion.

Cómo citar este artículo/Citation: Bernabé, Alberto 2019: «Sobre el dios de Jenófanes», *Grecorromana* I, pp. 6-17.

Recibido: 10/3/2019

Aceptado: 15/4/2019

1. *Propósito*

El propósito de este artículo es hacer algunas consideraciones sobre la idea de Jenófanes sobre la divinidad¹. Habitualmente suelen dividirse los fragmentos del filósofo referidos a este tema en fragmentos de teología negativa y de teología positiva². Trataré de poner de relieve que esta división es menos clara de lo que parece. Mientras que en algunos ejemplos considerados de «teología negativa» se trata simplemente de críticas a un determinado modo de pensar, en otros citados como de teología positiva se trata de argumentaciones claramente negativas. En el fondo, se sigue una antigua tradición griega de definir a los seres extraordinarios por lo que no son, para mostrar su diferencia con los seres «normales».³

2. *Imagen de los dioses en la épica*

El fragmento B 11 DK no es, por sí, un fragmento de teología negativa, aunque puede servir perfectamente como introducción a esta cuestión:

πάντα θεοῖσ' ἀνέθηκαν Ὀμηρός θ' Ἡσίοδος τε,
ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνειδέα καὶ ψόγος ἐστίν,
κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.

Todo a los dioses les atribuyeron Homero y Hesíodo
cuanto entre los hombres es motivo de vergüenza y reproche:
robar, adúlterar y engañarse unos a otros.

¹ Sobre Jenófanes disponemos de las ediciones comentadas de Untersteiner 1956; Farina 1961; lamentablemente olvidada por los estudiosos modernos, Heitsch 1983 y la excelente de Leshner 1992. Como estudios de conjunto pueden citarse Heitsch 1994; Schäfer 1996, así como los parciales más relacionados con el tema del artículo, como Lefka 1989 o Finkelberg 1990. Interesante sobre la relación del autor con la poesía es Granger 2007.

² Bien sea en estos términos o en otros más drásticos, como los usados por Kirk - Raven 1957, pp. 168-171, que distinguen: «Ataques a (a) la inmoralidad, (b), la naturaleza antropomórfica de los dioses de la religión convencional» y una «teología constructiva», o Guthrie 1962, pp. 370-374, quien diferencia en el autor «crítica destructiva» y «teología constructiva».

³ Bernabé 2013, pp. 79-111.

El fragmento se presenta como una contraposición múltiple. Se presenta a Homero y a Hesíodo, las grandes figuras literarias que, de alguna forma, configuran y codifican una imagen de los dioses, como responsables de la difusión de una idea. Jenófanes contrapone el ámbito de los dioses al de los hombres, siendo los dioses -siempre según la atribución de ambos poetas- quienes realizan determinadas acciones y los hombres quienes tiene una opinión sobre ellas. Es interesante señalar la diferencia de uso de los verbos: ἀνέθηκάν es, por una parte, un aoristo puntual, que marca una acción que se terminó en el pasado -el momento en que Homero y Hesíodo compusieron sus poemas-, y, desde el punto de vista semántico, expresa una acción no esencial, sino caprichosa: se le puede poner un apodo a una persona o darle nombre a un perro, pero tales cosas no les pertenecen esencialmente a los sujetos. Se afirma, por tanto, que Homero y Hesíodo en el pasado les atribuyeron a los dioses unos rasgos que, aunque no lo dice de modo expreso, todo parece indicar que Jenófanes no cree que les pertenezcan. En cambio, ἐστίν es un presente atemporal, y en cuanto a la semántica, es un verbo copulativo, pero que connota un valor esencial. De modo que lo que Jenófanes parece poner de manifiesto es que en un momento del pasado y de forma arbitraria -y errónea- Homero y Hesíodo le atribuyeron a los dioses unas determinadas acciones, que entre los hombres son esencialmente y siempre motivo de vergüenza y reproche. El último verso da algunos ejemplos de qué acciones vergonzosas han atribuido los poetas a los dioses: robar, adulterar y engañar.

Tras estas afirmaciones se trasluce una crítica: si entre los hombres son objeto de vergüenza y reproche robar, cometer adulterio y engañarse, no es adecuado aplicarles tales comportamientos a los dioses. Se trata de un argumento ético: no debe postularse que el comportamiento de los dioses no es correcto. Ese es el motivo por el que considero que el pasaje puede considerarse como una introducción a las formulaciones de una teología negativa. Es posible que quizá lo que mueve a Jenófanes a plantearse esta cuestión no se debe tanto a la imagen que debemos tener de las divinidades en cuanto tales, sino a los efectos que afirmaciones como la de los poetas pueden tener sobre la ética humana, ya que, si se le atribuyen a los dioses comportamientos reprobables, se abre camino para que tales comportamientos sean tenidos por aceptables, o incluso por paradigmáticos para los seres humanos, de forma que pueden configurar un modelo ético negativo. Siglos más tarde,

Platón, en la *República*, planteará la inadecuación de la imagen que presentan los poetas para la educación de los jóvenes.

Cabe, no obstante, que ampliemos el ámbito de la afirmación de Jenófanes y nos preguntemos si el poeta no consideraría igualmente incorrecto atribuirle a los dioses también los comportamientos contrarios: ser honrados, mantener la fidelidad matrimonial y ser veraces, actitudes que, aunque sean positivas desde el ámbito humano, pertenecen a dicho ámbito, son cosas de seres humanos que no son adecuadas para valorar el comportamiento de los dioses.

3. *Crítica de las opiniones de los mortales*

Continúa Jenófanes con la teología negativa en el fragmento B 14 DK

ἀλλ' οἱ βροτοὶ δοκέουσι γεννᾶσθαι θεούς,
τὴν σφετέρην δ' ἐσθῆτα ἔχειν φωνήν τε δέμας τε.

Así que los mortales creen que nacen los dioses,
y que su propia vestimenta tienen, y voz y cuerpo

De nuevo aparecen los mortales contrapuestos a los dioses; de los primeros se predice una actividad que tradicionalmente les es propia en la literatura: δοκέειν, 'opinar'. En principio, una opinión puede ser cierta o falsa, pero se supone que frecuentemente no. Entre los filósofos griegos se afirma de modo recurrente que un abismo que separa a dioses y hombres es que los mortales creen, mientras que las divinidades saben. Como ejemplo, puede citarse la expresión «opiniones de los mortales» (βροτῶν δόξας) de Parménides B 1.30 DK.

En el pasaje de Jenófanes, se predica de los dioses -pero no como realidad, sino como opinión de los mortales- que nacen (γεννᾶσθαι), un infinitivo de presente que expresa acción no terminada o atemporal, esto es: se considera una cualidad inherente a los dioses, que puede reiterarse en cualquier momento -mañana, pues, podría nacer un nuevo dios-.

Dado que la introducción «los mortales se creen» parece implicar que Jenófanes no comparte la creencia, podemos entender el pasaje como una nueva formulación de teología

negativa: «si alguien nace, no es un dios». En apoyo de la idea de que no es una creencia compartida por el filósofo pueden citarse dos textos de Aristóteles. El primero le atribuye a Jenófanes el argumento de que afirmar que los dioses nacen es una impiedad equiparable a afirmar que mueren, porque en ninguno de los dos casos son eternos⁴. El segundo pone en boca de Jenófanes el argumento «si muere no es un dios» referido a la necesidad o no de celebrar sacrificios en honor de Leucótea⁵.

Continuando con el análisis de B 14, según Jenófanes, al primer error humano de creer que los dioses nacen se añaden otros: creer que tienen τὴν σφετέρην [...] ἐσθῆτα [...] φωνήν τε δέμας τε. No se trata de que consideren que los dioses vistan y hablen como los humanos y que tengan un cuerpo como el de ellos -τὴν σφετέρην indica que son vestidos, voz y cuerpo propios y privativos de los dioses-, pero sí que creen que aunque tengan un cuerpo divino - más alto y más hermoso que el nuestro- y vestidos maravillosos y espectaculares, los dioses tienen una presencia física, y están sometidos a la necesidad de vestirse y de comunicarse mediante un lenguaje oral. Todas estas, en opinión de Jenófanes, siguen siendo características que no son propias de un dios.

Jenófanes lleva el razonamiento más adelante en el siguiente fragmento (B 16 DK):

Αἰθίοπές τε <θεοὺς σφετέρους> σιμοὺς μέλανάς τε
Θρηϊκῆς τε γλαυκοὺς καὶ πυρροὺς <φασὶ πέλεσθαι>⁶.

Los etíopes afirman que sus dioses son chatos y negros,
y los tracios, que los suyos son de ojos azules y rubicundos.

Jenófanes no dice, pero parece que se infiere de nuestro conocimiento de la realidad, que las características físicas atribuidas a los dioses son las mismas de los sujetos que se las atribuyen. Llamo la atención sobre φασὶ, que connota seguridad en lo que se dice, esto es

⁴ Aristoteles, *Rhet.* 1399b 6 (Xenophanes A 12 DK) οἷον Ξενοφάνης ἔλεγεν ὅτι ‘ὁμοίως ἀσεβοῦσιν οἱ γενέσθαι φάσκοντες τοὺς θεοὺς τοῖς ἀποθανεῖν λέγουσιν’· ἀμφοτέρως γὰρ συμβαίνει μὴ εἶναι τοὺς θεοὺς ποτε.

⁵ Aristoteles, *Rhet.* 1400b 5 (Xenophanes A 13 DK) οἷον Ξενοφάνη Ἐλεάταις ἐρωτῶσιν, εἰ θύωσι τῆι Λευκοθέαι καὶ θρηνηῶσιν ἢ μή, συνεβούλευεν, εἰ μὲν θεὸν ὑπολαμβάνουσιν, μὴ θρηνεῖν, εἰ δ’ ἄνθρωπον, μὴ θύειν

⁶ La reconstrucción del fragmento es la de Diels.

«afirman, están seguros de que son»⁷. La representación de lo divino como semejante a lo humano del fragmento anterior se particulariza en este con detalles físicos que corresponden al grupo que se los representa.

Con el siguiente fragmento (B 15 DK), Jenófanes eleva su razonamiento a otro nivel:

ἀλλ' εἰ χεῖρας ἔχον βόες <ἵπποι τ' > ἢ ἐλέοντες
 ἢ γράψαι χεῖρεςσι καὶ ἔργα τελεῖν ἅπερ ἄνδρες,
 ἵπποι μὲν θ' ἵπποισι βόες δέ τε βουσίην ὁμοίας
 καὶ <κε> θεῶν ιδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποίουν
 τοιαῦθ' οἷόν περ καὶ τοὶ δέμας εἶχον <ἕκαστοι>⁸.

Pero es que si tuvieran manos las vacas, caballos y leones y pudieran pintar con esas manos y realizar obras de arte, como los hombres, los caballos, semejantes a caballos, y las vacas a vacas pintarían las figuras de sus dioses; y harían sus cuerpos a semejanza precisa del porte que tiene cada uno.

La oración condicional irreal de presente -imperfecto en la prótasis, imperfecto con *κε*, en la apódosis- expresa una posibilidad irrealizable. Tanto si se encontraba de ese modo en el original como si no, podemos considerar el pasaje como el clímax de la argumentación. Después de constatar que tracios y etíopes afirman que sus dioses tienen el mismo aspecto que ellos, el razonamiento sobre la imagen que cada uno tiene de los dioses se corona como una *reductio ad absurdum*, llevándolo al terreno de la hipótesis irreal.

En la prótasis se presenta, pues, una hipótesis irreal doble: que vacas, caballos y leones tuvieran la posibilidad de tener manos y usarlas para crear obras de arte, y que creyeran en unos dioses propios, a los que quisieran representar. Si se diera ese caso hipotético e irrealizable, se plantea en el verso 3 la apódosis condicional. Esta es, por supuesto,

⁷ En los fragmentos que estamos revisando hay una gradación evidente en la convicción, que tiene su nivel más bajo en el fragmento B 11, en que se dice que «Homero y Hesíodo atribuyen» determinadas características a los dioses, que aumenta en B 14, donde se señala que «los hombres creen» y que alcanza su punto máximo en B 15, donde los mismos sujetos manifiestan una profunda convicción, aunque sea una falsa convicción.

⁸ Las integraciones son de Sylburg y Herwerden, aceptadas por Diels.

igualmente irrealizable. En la frase se presentan de nuevo los sujetos, si bien han desaparecido los leones, mientras que los caballos y las vacas se presentan en orden inverso al de la prótasis, en un buscado efecto estilístico que cierra sobre sí misma la afirmación. Así pues, θεῶν ιδέαζ ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποίουν, en paralelismo, forman una especie de hendíadis, con la que el autor expresa una hipótesis que no puede realizarse: la de que los animales dibujaran y compusieran las formas de los cuerpos de sus dioses. Es interesante señalar que la palabra ιδέαζ aparece en el contexto de un imposible: los dioses que podrían imaginarse tales animales no son formas reales –ya que se da por supuesto que los dioses de las vacas no existen–, sino construcciones mentales, imposibles existir en la realidad, a las que se llega usando el razonamiento o la imaginación. Es uno de los significados de la palabra ιδέα, a diferencia de εἶδος que se refiere a formas de objetos existentes, como he estudiado en otro lugar⁹. No extraña que Platón escoja el primero de los dos para sus Formas, también construcciones mentales.

El estado fragmentario de la obra de Jenófanes no permite saber si expresó la conclusión del razonamiento que venimos examinando o no. Está claro, a la luz de otros fragmentos, que, de haberla, ni se trataría de una reivindicación de la imagen griega de los dioses frente a la de los bárbaros, en el sentido de «cuando todo el mundo sabe que los dioses son como nos lo imaginamos nosotros», ni una conclusión atea: «no hay dioses, porque son una ficción imaginada por los seres humanos». Jenófanes no pone en cuestión el principio de la existencia de lo divino, sino que denuncia la visión equivocada de los seres humanos sobre lo divino. Es la concepción humana sobre los dioses lo que es para Jenófanes una visión incorrecta, lo que hoy llamaríamos un producto cultural. El filósofo cree que lo divino existe, pero que los seres humanos no alcanzan a imaginárselos más que como ellos mismos. Por ello varía la percepción de lo divino según las culturas.

Con este pasaje cerramos la construcción de Jenófanes a la que suele llamarse «teología negativa». Nos ha dicho lo que un dios no es. En los siguientes pasajes intenta decirnos lo que es.

4. Aspectos de una teología negativa en la llamada «teología positiva»

⁹ Bernabé 2011 y 2013a.

Así llegamos a lo que suele llamarse «teología positiva», pero, como veremos, tal afirmación debe matizarse mucho, en el sentido de que en esta «teología positiva» son aún muchos los argumentos propios de una teología negativa. Veamos su famosa (y un tanto confusa) formulación de B 23 DK

εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος,
οὔτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίος οὐδὲ νόημα.

Un solo dios, entre hombres y dioses el más grande,
ni en cuerpo parecido a los mortales, ni en entendimiento.

Voy a limitarme al verso segundo, dejando a un lado el problema de que θεοῖσιν en plural parece ser contradictorio con la proclamación de εἷς θεός un solo dios y las diversas explicaciones que se han dado de este hecho¹⁰.

Insiste Jenófanes en que el dios que postula no se parece a los mortales, una negación necesaria, porque, como ya vimos, la tradición presenta a los dioses como semejantes a los hombres. Especifica en qué no se parece, mediante dos acusativos de relación, enfáticamente situados a principio y fin de verso y enfáticamente negados (δέμας el «cuerpo» como construcción exterior, y νόημα, el «pensamiento» como facultad. No dice Jenófanes que la divinidad no tenga cuerpo, sino solo que su cuerpo no es como los nuestros; en otros términos, diríamos que la divinidad no es antropomórfica, pero sí corpórea (la incorporeidad es siempre algo difícil de imaginar para los griegos). Tampoco afirma que no tenga νόημα (esto es, no le niega a la divinidad el pensamiento discursivo), sino que el que tiene no es como el nuestro. El tópico de que la inteligencia de los dioses es superior a la humana es tradicional -casi siempre hay algún apoyo tradicional en Jenófanes- pero aquí está transcendido. Por tanto, el verso 2 prolonga la teología negativa, porque, una vez más, el filósofo dice lo que el dios no es, pero no lo que es.

Jenófanes (B 24 DK) continúa con la calificación de ese ser divino que no es como lo imaginaban los griegos:

¹⁰ Cf. Leshner 1992, p. 96) que expresa la incertidumbre sobre si hay en el pasaje tres predicados de θεός (a) θεός es εἷς dios es uno; b) θεός es μέγιστος dios es máximo, c) θεός no es ὁμοίος dios no es semejante, o bien solo dos de εἷς θεός “el único dios es el mayor y no es semejante”.

οὐλος ὄραϊ, οὐλος δὲ νοεῖ, οὐλος δέ τ' ἀκούει.

Todo él ve, todo él entiende, todo él oye.

Entendemos que «todo él ve» porque no necesita ojos y «todo él oye» porque no necesita oídos. Se define la forma alternativa de percibir por parte de la divinidad, sobre el ejemplo de los dos sentidos favoritos de los griegos y los que suministran la información más valiosa, la vista y el oído. Ambas frases, enfáticamente situadas al principio y al final, encuadran la tercera, «todo él entiende». La divinidad no solo no precisa un órgano específico para la vista, y para el oído, sino que tampoco precisa de una mente. De nuevo nos hallamos ante una afirmación propia de la teología negativa, dado que en lo que insiste Jenófanes es en que el dios que postula no necesita ojos, no necesita oídos, ni siquiera una mente.

Algo parecido cabe decir del fragmento que resulta de la unión de B 26 y B 25 DK

αἰεὶ δ' ἐν ταύτῳ μίμνει κινούμενος οὐδὲν
οὐδὲ μετέρχεσθαί μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλῃ.

Y siempre en el mismo sitio permanece, sin moverse en absoluto,
y no le es adecuado cambiar de un sitio a otro.

Sino que, sin esfuerzo, con el poder de su mente, todo lo agita.

Al igual que en B 11 DK, Jenófanes corrige la imagen homérica de los dioses desde la perspectiva del *non decet*. Frente a los dioses homéricos que deben desplazarse para ir de un sitio a otro -frecuentemente el poeta los presenta montados en espléndidos carros¹¹-, el dios de Jenófanes no está sometido a la servidumbre de tener que ir de un sitio a otro. La perspectiva sigue siendo negativa (κινούμενος οὐδὲν «sin moverse en absoluto», ἀπάνευθε πόνονιο «sin esfuerzo», οὐδὲ μετέρχεσθαί μιν ἐπιπρέπει «no le es adecuado cambiar de un sitio a otro»). El filósofo sigue definiendo la divinidad que postula por medio de una teología

¹¹ Cf. por ejemplo, *Iliada* 13.25-27, dicho de Posidón.

negativa, en la que destaca la singularidad y la excepcionalidad de este ser que se define porque no está sometido a las limitaciones de los seres humanos.

Como casi siempre, Jenófanes muestra un cierto anclaje en la tradición. Habitualmente se reconoce que el punto de arranque de esta imagen es un pasaje homérico¹²:

Ἦ καὶ κυανέησιν ἐπ' ὀφρύσι νεῦσε Κρονίων·
ἀμβρόσια δ' ἄρα χαῖται ἐπερρώσαντο ἄνακτος
κρατὸς ἀπ' ἀθανάτοιο· μέγαν δ' ἐλέλιξεν Ὀλυμπον.

Dijo. Y sobre las oscuras cejas asintió el Cronión
y las inmortales guedejas del soberano ondearon
desde la cabeza inmortal, y el alto Olimpo sufrió una sacudida.

Pero de esta capacidad de Zeus para que un mínimo gesto suyo provoque el temblor del monte más grande de Grecia, llegamos a una imagen aún más potente, la de la divinidad que puede sacudirlo todo sin tener que tocar nada, con el mero uso de su capacidad mental. Una imagen cuyos antecedentes se han rastreado en los Balaḡs sumerios¹³, pero que luego alcanzaría desarrollos más elaborados; Mourelatos¹⁴ considera que prefigura la causa eficiente aristotélica y aún llega más lejos Broadie¹⁵, que cree que Jenófanes anticipa el motor inmóvil del Estagirita.

5. Colofón

El desarrollo del pensamiento griego entre los Presocráticos fue produciendo puntos de contradicción con las ideas acerca de los dioses sostenidas por la tradición griega. Sin abandonar del todo la tradición épica, Jenófanes se centra en poner de relieve las inconsecuencias de la imagen homérica de los dioses y critica de forma explícita lo que considera que no es propio de un dios. Para ello desarrolla una amplia teología negativa y

¹² *Iliada* 1.528-530.

¹³ Fink 2015.

¹⁴ Mourelatos 2008, p. 156.

¹⁵ Broadie 1999, p. 211.

una teología positiva mucho menos clara y mucho más reducida. Tanto es así que, como hemos tenido ocasión de ver, gran parte de lo que se llama teología positiva sigue siendo negativa, todo ello con la intención de señalar qué aspectos no son coherentes con lo que, en su opinión, debe ser la imagen de un dios.

Pero también tenemos que tomar en consideración la otra cara de la moneda. El hecho de que en la visión tradicional de los griegos de lo que es un dios hay un componente esencial que ni los postulados filosóficos de Jenófanes ni los de los demás críticos que surgieron después de él o trataron de construir una religión filosófica nunca consiguen usurpar: el que los dioses son ante todo y sobre todo objetos de culto. La contradicción entre la visión tradicional de los dioses y la filosófica, vista desde el otro lado, el de los hombres comunes, consiste en que, cuanto más purifican los filósofos la imagen de los dioses, cuanto más aplican la teología negativa y racional para definir qué no puede ser un dios, más se aleja la imagen resultante de aquello que para los griegos es consustancial con cualquier idea de divinidad, la de que un dios es un ser que debe ser objeto de culto y que es un componente imprescindible de la organización social de la comunidad. A cualquier postulado de un dios filosófico, el hombre común podría contestar con su propia e irrefutable afirmación de teología negativa: «si no puedo rendirle culto, no es un dios».

Bibliografía

- Bernabé, A. 2011: «Ἰδέα en los filósofos presocráticos», en Pérez Jiménez, A. y Calero Secall, I. (eds.), *Δῶρον Μνημοσύνης. Miscelánea de Estudios ofrecidos a M^a Ángeles Durán López*, Málaga, pp. 61-68.
- Bernabé, A. 2013: *Presocráticos. Literatura, lengua y visión del mundo*, Madrid.
- Bernabé, A. 3013a: «Εἶδος en los filósofos presocráticos», en García Romero, F., González Serrano, P., Hernández Muñoz, F. y Omatos Sáenz, O. (eds.), *ΤΑ ΓΛΩΣΣΑ ΜΟΥ ΕΔΩΞΑΝ ΕΛΛΗΝΙΚΗ. Homenaje a la profesora Penélope Stavrianopulu*, Berlin, pp. 91-104.

- Broadie, S. 1999: "Rational Theology", en Long, A. (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge, pp. 205-224.
- Farina, A. 1961: *Senofane di Colofone, lone di Chio: Introduzione, testo critico, testimonianze, traduzione, commento*, Napoli.
- Fink, S. 2015: «Metaphors for the Unrecognizability of God in Balaḡs and Xenophanes», en Rollinger, R. y van Dongen, E. (eds.), *Mesopotamia in the Ancient World. Impact, Continuities, Parallels*, Proceedings of the Seventh Symposium of the Melammu Project Held in Obergurgl, Austria, November 4-8, 2013, Münster, pp. 231-243.
- Finkelberg, A. 1990: «Studies in Xenophanes», *HSCPh* 93, pp. 103-167.
- Granger, H. 2007: «Poetry and Prose: Xenophanes of Colophon», *TAPhA* 137, pp. 403-433.
- Guthrie, W. K. C. 1962: *A History of Greek Philosophy I*, Cambridge.
- Heitsch, F. 1983: *Xenophanes. Die Fragmente*, Zürich.
- Heitsch, F. 1994: *Xenophanes und die Anfänge kritischen Denkens*, Stuttgart.
- Lefka, A. 1989: «The Xenophanean Religious Thought, a Field of Various Interpretations», *Kernos* 2, pp. 89-96.
- Leshner, J. H. 1992: *Xenophanes of Colophon. Fragments*, Toronto-Buffalo-London.
- Kirk, G. S. y Raven, J. E. 1957: *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge.
- Mourelatos, A. 2008: «The Cloud. Astrophysics of Xenophanes and Ionian Material Monism», en Curd, P. y Graham, D. (eds.), *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, Oxford, pp. 134-168.
- Schäfer, Ch. 1996: *Xenophanes von Kolophon: ein Vorsokratiker zwischen Mythos und Philosophie*, Stuttgart - Leipzig.
- Untersteiner, M. 1956: *Senofane. Testimonianze e frammenti*, Firenze.