VNIVERSITAT DE VALÈNCIA

Aportaciones de Heródoto al desarrollo del concepto de Naturaleza Humana y su proyección histórica.

Gerard Domingo Solà

Tesis Doctoral.

Programa de Doctorado en Geografía e Historia del Mediterráneo desde la Prehistoria a la Edad Moderna de la Universidad de Valencia.

Directores:

Manuel Albaladejo Vivero.

César Sierra Martin.

Valencia. 16 de Julio 2024.

Índice:

Presentación y contenidos. 1
1. Metodología. 4
2. Introducción. 6
2.1 Origen y vida de Heródoto. 7
2.2 Estructura de la Obra. 13
2.3 Fuentes de las *Historias*. 22
2.4 El método de Heródoto. 33
3. Los antecedentes a la obra de Heródoto. 51
3.1 Homero y su aportación al Concepto de Naturaleza Humana. 53
3.2 Hesíodo, una visión más estructurada. 71
3.3 Los *Himnos homéricos*, a la sombra de Homero y Hesíodo. 79
3.4 Teognis de Megara y otros poetas en la transición hasta el siglo V a.C. 86
3.5 De Milesios a Sofistas. 91
3.5.1 La filosofía natural y monista de los Milesios. 92
3.5.2 Pitágoras, una forma de vida. 100
3.5.3 Jenófanes y el escepticismo. 108
3.5.4 Heráclito y la unidad de los opuestos. 113
3.5.6 Empédocles y los filósofos pluralistas. 121
3.5.7 Protágoras y la Sofística. 124
3.6 Hecateo y los *logográphos.* 129
4. Aportaciones de Heródoto al desarrollo de la naturaleza humana. 135
4.1 Aspectos morales y religiosos. 136
4.1.1 Piedad o escepticismo. 137
4.1.2 La intervención divina y el destino. 148
4.1.3 El liderazgo, moralidad y racionalidad. 156
4.1.4 Respecto a la Política. 181
4.1.5 Sofismo y filosofía en Heródoto. *Phýsis y Nómos*. 191
4.1.6 La utilidad en Heródoto. 203
4.1.7 Sobre la ecuanimidad en Heródoto. 212

4.2 Desarrollo de las capacidades del ser humano. 220
4.2.1 La *Historíē* una nueva forma de ver el mundo. 221
4.2.2 La Ingeniería en Heródoto. 229
4.2.3 Descubrir otras culturas como forma de desarrollo cultural y social. 238
4.2.4 La Medicina, nueva perspectiva antropológica. 247
4.2.5 Los relatos de viajes de Heródoto y la coexistencia cultural. 257
4.2.6 La personalidad de las mujeres en las *Historias*. 274
5. Conclusiones. 285
5.1 La aversión a la tiranía como motor de cambio. 287
5.2 El balance, una actitud más allá de la *Hýbris* y la *Némesis*. 289
5.3 El desarrollo de capacidades humanas como impulso para alcanzar una incipiente racionalidad. 292
5.4 La importancia de la interrelación entre sociedades. 295
5.5 Heródoto, un perfil de transición. 298
6. Bibliografía. 300
7. Abreviaciones. 323
8. Índice Alfabético. 332

1. Metodología.

El proceso de creación de la tesis se ha realizado en base a cuatro etapas que formulan los aspectos estructurales, de contenido y de forma. Las cuatro fases en que se ha implementado la tesis constan de una primera etapa de exploración, otra de estructuración del trabajo, seguida de una de desarrollo del contenido y finalmente las conclusiones.

La etapa de Exploración pretende, en base a una definición inicial de objetivos y estrategias, establecer el marco en el que se va a desarrollar el trabajo y las líneas estratégicas que deben marcar la investigación. En este sentido se marcaron dos líneas de actuación. El uso de herramientas digitales y la búsqueda de disrupciones en el texto herodotiano. Respecto a la primera, se estableció unas acciones enfocadas a procesar el texto por medios digitales. Se utilizaron lenguajes como R y Python y se llevaron a cabo análisis de sentimientos, de positividad y negatividad y de uso frecuente de léxico. El resultado puso de manifiesto dos aspectos importantes de los que se derivó una conclusión fundamental para el desarrollo de la tesis. La primera dificultad aparece en las diferentes versiones que tenemos sobre el texto. Por ejemplo, la traducción inglesa de Sélincourt[1], como también la española de Carlos Schrader[2], que se ha tomado como referencia en este documento, se refiere a Heródoto de Halicarnaso en el proemio (Hdt.1.1), mientras que la traducción francesa de Legrand[3] lo interpreta como Heródoto de Turios; no es una diferencia menor. Por otro lado, el uso de herramientas digitales nos proporcionaba un tipo de información que era muy poco accionable. Por ejemplo, el libro tiene un contenido de positividad y negatividad similar, este dato no nos proporciona una vía de análisis suficientemente sólida para poder realizar un progreso productivo. En realidad, el problema no está en la herramienta sino en la pregunta y para poder realizar preguntas que resulten productivas, se necesita un profundo

[1] Herodotus, *Histories* (2003). Traducción de Aubrey de Sélincourt". Penguin.
[2] Heródoto, *Historias*. (1979). Traducción de Carlos Schrader." Madrid, Editorial Gredos.
[3] Hérodote *Histoires*, (1957). Traducción de PH. E. Legrand. Edité par Club français du livre / collection portiques.

conocimiento de la obra, de su autor y de la época. Respecto al segundo tema, la búsqueda de disrupciones, el estudio realizado para el desarrollo de la introducción pone de manifiesto, a nuestro entender, que la obra de Heródoto no es tanto una obra de grandes disrupciones como una obra de abundantes aportaciones. Por ejemplo, la información geográfica y etnográfica ya había sido apuntada por Hecateo, por lo que no podemos decir que los relatos de Heródoto en estos temas fueran absolutamente novedosos. Esto pone de manifiesto que, aunque no fueran totalmente originales, su obra reforzó estos contenidos y estas ideas, con lo que, en lugar de crear una obra disruptiva, el escritor desarrolló una tarea pedagógica y de refuerzo de los conceptos ligados a fenómenos naturales y procesos humanos. Por otro lado, el perfil de búsqueda del equilibrio de Heródoto, que desarrollaremos más tarde en el apartado de Aspectos morales y religiosos, es más proclive a la aportación que a la confrontación que supone una posición disruptiva. En definitiva, este análisis de la fase de exploración aportó dos consecuencias: la tesis debía girar en torno a un profundo conocimiento del personaje y su obra (las consideraciones digitales se dejan para la fase postdoctoral) y segundo, focalizar el esfuerzo en identificar las aportaciones clave del Heródoto en el desarrollo de las capacidades humanas.

En la fase de estructuración del trabajo, se definieron cuatro apartados importantes: dos apartados iniciales, Introducción y Antecedentes a la obra de Heródoto, que pretenden situar al autor y obra identificando los elementos clave de esta (fuentes, método) y también señalar aquellas influencias que pudo tener el escritor (Homero, Hesíodo, …) a través de los textos e informaciones que le llegan del pasado reciente y de la época arcaica. Estos dos apartados permiten entrar en la fase central de la tesis, cuál es la identificación de las aportaciones realizadas por Heródoto. Las dos fases siguientes Desarrollo y Conclusiones constituyen la parte de investigación para alcanzar los objetivos de la Tesis y que describimos a continuación. Se ha utilizado el programa Refworks para la gestión de citas y Times New Roman tamaño 12 como fuente de letra. También se ha utilizado el estándar ‘APA 6th - *American Psychological Association, 6th Edition’* para las Referencias.

La fase de desarrollo se estructuró en dos apartados: la que describe los aspectos más elevados y, una segunda, que describe las aportaciones de capacidades, más ligadas a

aspectos pragmáticos y al desarrollo de los procesos humanos. Para realizar estos análisis se ha tomado un criterio respecto al manejo de las fuentes. Las afirmaciones o comentarios se procuran sostener con base en la fuente primaria, que se reproduce en la mayoría de los casos en el texto y, en segundo lugar, se usan las fuentes secundarias para aportar puntos de vista, reforzar el contenido, subrayar aspectos que se desprenden del texto, según el académico que las formula y proporcionar una visión amplia del concepto que se pretende presentar.

Finalmente, se aportan las conclusiones que se fundamentan en la opinión y conclusiones personales, con escasas referencias a fuentes secundarias y haciendo uso de las fuentes primarias solamente en limitados casos. Las conclusiones pretenden enfatizar en aquellos aspectos (balance, utilidad, escepticismo, racionalidad, procesos humanos, …) que permiten mostrar un Heródoto capaz de influir en la audiencia y de pervivir en la memoria de los tiempos.

2. Introducción.

La obra de Heródoto, las *Historias*, ha generado, desde su início, múltiples y variadas reacciones, a lo largo del tiempo. El texto plantea un cambio respecto a sus predecesores, mayoritariamente poetas épicos, desde el punto de vista formal, estructural y de contenido de la narrativa. Es una obra poliédrica, que puede ser analizada desde diferentes puntos de vista y que en ningún caso deja indiferente. A la vista de esta circunstancia, nos preguntamos sobre las aportaciones realizadas por el autor y cuál fue su alcance e influencia en el mundo clásico griego del siglo V a.C. Para abordarlo, se presenta una introducción cuyo objetivo es contextualizar a Heródoto, proporcionando un análisis que nos facilite la comprensión de los análisis parciales y de las conclusiones. En cualquier caso, no se pretende abarcar de forma enciclopédica el mundo de Heródoto, pero sí ayudarnos a entender la vida del autor, sus circunstancias, la generación, estructura y publicación de su obra. Además, se intenta abarcar los elementos metodológicos envueltos en su desarrollo. Estamos hablando de las fuentes utilizadas (y su valoración a lo largo del tiempo), del método que Heródoto puso en práctica y de las consideraciones historiográficas que la envuelven, desde que fue publicada hasta la

actualidad. Para la Introducción se ha hecho uso de numerosas fuentes secundarias, buscando diferentes puntos de vista que nos ayuden a entender las aportaciones de la obra y facilitar la búsqueda posterior de aquellos elementos que facilitaron los cambios producidos en la época clásica y tener una mejor comprensión de la obra de Heródoto.

2.1 Origen y vida de Heródoto.

Un artículo de la *Suda*[4] (eta,536) hace referencia a la procedencia de Heródoto. Nos describe que sus padres fueron Lyxus y Dryo y que pertenecían a una familia notable de Halicarnaso. Heródoto emigró a Samos, a causa del tirano Lígdamis, donde practicó el dialecto jonio que utilizó para escribir las *Historias*. Posteriormente, regresó a Halicarnaso y participó en la expulsión del tirano Lígdamis. No tuvo una buena acogida por los ciudadanos de Halicarnaso, por lo que tuvo que huir a Turios, una colonia griega donde, presumiblemente, murió, aunque algunas fuentes[5] sitúan su muerte en Pella la capital de Macedonia. Esta es la información del articulista de la *Suda* respecto a la vida de Heródoto. El escritor de este artículo nos indica que su juventud se desarrolló en los límites de la cultura griega oriental y su madurez en los asentamientos griegos del oeste.

Halicarnaso era una ciudad griega en la costa suroeste de la actual Turquía, que estuvo sujeta a la dominación de Lidia y posteriormente a la de Persia. Heródoto muestra en algunos pasajes de su obra un conocimiento detallado de Samos. Igualmente, nos detalla la figura de Artemisia, (Hdt.7.99) la mujer que fue gobernante de Halicarnaso durante la dominación persa (Romm,1998:50). También hay una referencia de Heródoto en que especifica que su ciudad era doria (Hdt.1.144). La otra ciudad que podemos relacionar como residencia de Heródoto es Turios, una pequeña ciudad situada en el golfo Tarentino cerca de Síbaris, dentro de lo que se conocía como Magna Grecia. Su fundación nos la describe Diodoro Sículo en su *Biblioteca Histórica* (Diod.Sic.2.10) como consecuencia del ataque de Crotona a Síbaris

[4] (*Suda* s.v. *Ἡρόδοτος Ἁλικαρνησσέος*). Para referirse a la *Suda* se utilizará la entrada del *Suda* Online Project publicado por Creative Commons. Se estima que data del final del siglo X, s.v. Oxford Online Dictionary.
[5] El articulista de la *Suda* no aporta más información sobre quién sitúa su muerte en Pella.

y su posterior devastación. En 453 a.C., cincuenta años más tarde, los sibaritas intentaron reconstruir la ciudad, pero no fue posible por la oposición de Crotona. Los sibaritas enviaron embajadas a Esparta y Atenas para requerir su apoyo, pero solo Atenas se ofreció enviando diez navíos bajo el mando de Lampón y Jenócrito; cerca de la antigua Síbaris encontraron una fuente llamada Turios que coincidía con los designios de los dioses y fundaron la ciudad. Diodoro nos comenta que el diseño de la ciudad de Turios se debe a Hipodamo de Mileto, pero esta información es incierta; en realidad, la única actividad que se atribuye a Hipodamo es la reconstrucción del Pireo y el diseño de Rodas (Burns, 1976:421). Respecto a la ciudad en que murió el escritor, no sabemos con exactitud cuál fue, pero Plutarco relata (Plut.*Mor*. 604f) que Heródoto emigró a Turios y, en el artículo de *Suda*[6], se establece (eta, 536) que Heródoto formó parte del asentamiento de Turios y que murió allí (Foster, 2021:1466-1467) o en Pella.

Por su parte, Félix Jacoby (1913:205), hace referencia a la dualidad para referirse al origen del nombre de Heródoto; por un lado, Heródoto de Turios (atendiendo a su defunción y estancia en esta ciudad), por otro Heródoto de Halicarnaso, (ciudad donde nació, aunque su juventud se desarrolló en la isla de Samos). No es un tema menor, ya que indica cómo era vista la figura de Heródoto más allá de su obra. En una primera hipótesis se antepone el énfasis en un origen influenciado por la cultura jonia y los acontecimientos que la rodean o, alternativamente, se hace énfasis en la integración con la elite ateniense y, por tanto, su imagen está relacionada con la expansión del imperio ático. Encontramos diferentes fuentes que se refieren a Heródoto empleando uno u otro nombre; Félix Jacoby defiende la postura de que, al comienzo de su obra, el autor, escribió Heródoto de Turios (Jacoby, 1913:205-213). Su lógica se basa en tres argumentos principales. En primer lugar, tenemos el texto de Rufo Festo Avieno, *Ora marítima*[7], que en su verso 49 escribe, *Herodotus Ipse Thurius, tum qui decus*. Es una referencia muy clara y directa, pero hemos de tener en cuenta (Brown,

[6] (*Suda* s.v. *Ἡρόδοτος Ἁλικαρνησσέος*).
[7] Avieno, R. F. (2011). Marítima. Litoral, (252), 18.

1983:49) que la obra de Avieno es muy tardía, ya que data del 400 d.C., y en cualquier caso este verso aislado tampoco prueba nada concreto. El siguiente argumento de Jacoby está relacionado con Aristóteles, en concreto, se refiere a la obra *Retórica* (Arist.*Rh.*3.9, 1409a), donde el filósofo menciona: *'Ηροδότου θουρίου ήδ 'ίστορίης άπόδεξίς*, es decir, la *Historia* de Heródoto de Turios es inaceptable. Esta cita sobre el comienzo de las *Historias* es, en cualquier caso, inexacta y probablemente escrita por Aristóteles de memoria (Brown, 1983:8). Aristóteles no tiene interés en mostrarnos una biografía de Heródoto, ni tampoco hacer una referencia exacta del origen de Heródoto en la *Retórica.* De hecho, Heródoto es mencionado en otras obras de Aristóteles sin referirse a Turios. Finalmente, el último argumento de Jacoby, se refiere a otro artículo de la *Suda* (*Suda*, pi 248), donde se expone que el historiador Duris de Samos, dijo que Paniasis[8] era hijo de Diocles y natural de Samos, pero que llegó a ser natural de Turios de la misma manera que Heródoto, *Δοϋρίς δέ Δίοχλέονς παϊδα άνέγραψε χαί Σάμίον όμοίως δέ χαί Ήρόδοτος Θούραψε.* Jacoby sostiene que, si el nombre de Heródoto de Turios fue conocido por un historiador del III siglo a.C., se soportaría la prevalencia de este nombre. Duris de Samos no debió saber que Heródoto procedía de Halicarnaso, ya que de otra forma no reclamaría su procedencia para Samos. En cualquier caso, este punto ha sido cuestionado por varios autores, como Louis Okin (Brown, 1983:9) que apuntan a la inclusión del nombre de Heródoto como un ataque, o un error del autor del artículo en la *Suda*. Por tanto, existe una cierta contestación a la propuesta de Jacoby sobre Heródoto de Turios y sus investigaciones sobre el encabezado del libro de Heródoto. Cabe también incluir en esta relación la referencia a Heródoto de Turios, que se encuentra en la *Crónica Lidia* del año 99 a.C. (Asheri, 2007:3).

Hay dudas sobre si fue el propio Heródoto quien escribió Heródoto de Halicarnaso en el proemio, de hecho, un escritor llamado Ptolomeo Hefestión atribuye la frase a Plesirrhous[9],

[8] Paniasis (*Suda*, pi 248) era primo de Heródoto, ya que el padre de Heródoto, Lyxes, era hermano de Poliarco padre de Paniasis. Perdió la vida al ser asesinado por Lígdamis, tercer tirano de Halicarnaso. Fue un poeta significativo, pero inferior a Homero y Hesíodo y revitalizó la poesía épica.

[9] Plesirrhous, contemporáneo de Heródoto, era un himnógrafo natural de Tesalia, del que se decía que era amante de Heródoto (Asheri, 2007:1).

cuestión que se desestimó por considerarlo un tratamiento filológico engañoso (Asheri, 2007:1). Sin embargo, el tema de la autenticidad de la primera frase de las *Historias* es un tema de debate que probablemente tuvo lugar ya en la antigüedad y tal vez Ptolomeo propuso una solución apropiada. Por otro lado, si Heródoto escribió Halicarnaso, ¿por qué se hace énfasis en describir a Heródoto como un colono de Turios?, ¿qué relación tenía con la clase dirigente ateniense y en concreto con Pericles[10]? No está probado que Heródoto aprobara o diera apoyo a la política imperial de Pericles ni que conociera en persona a Sófocles. Probablemente la notoriedad de Heródoto en Atenas comenzó cuando publicó las *Historias.* Hay un fragmento de un cronista local de Atenas llamado Diyllus (Jacoby, 1913:233) que escribió, un siglo y medio después de Heródoto, que Anito propuso la entrega de diez talentos a Heródoto por sus lecturas en Atenas (Asheri, 2007:3). Esto probaría la estancia de Heródoto en Atenas 445/4 a.C., pero también se tomó como referencia, en la traducción francesa[11] de Legrand (1957:5) de las *Historias,* para especular que fuera una compensación por la expulsión de Halicarnaso, dado su supuesto perfil pro-ateniense. La colonia de Turios era bien conocida en Atenas y era frecuentada por personas notables como Lampón, buen amigo de Pericles. Como también estuvo Protágoras. Probablemente, Heródoto se reunió con ellos y estos le refirieron en su vuelta a Atenas. Con independencia de la época prehelenística y helenística, Jacoby admite que ya en tiempos de los romanos hubo uniformidad en la denominación de Heródoto de Halicarnaso (Jacoby, 1913:209), aunque el propio emperador Juliano (probablemente atendiendo a la copia de la obra que tenía) llamó a Heródoto (Julian.*Ep.*22) 'λογοποιός de Turios' (Asheri,2007:3). Heródoto pudo haber estado en la Atenas de Pericles y tener contactos con la clase dirigente (Ostwald, 1991:137-138), pero no

[10] Pericles (ca 495-429 a.C.) desarrollo un proyecto panhelénico que consistía en crear una gran imperio con centro en Atenas formado por la incorporación de ciudades griegas y otras fruto de un proyecto colonizador (Munroe, 2003:19-33). Desde la perspectiva de Heródoto, el autor de las Historias le menciona solamente una vez, aunque el relato es considerado como importante. En concreto, le menciona al final del libro sexto (Hdt.6.131) donde menciona los antepasados de Pericles y el sueño de su madre Agarista relativo al alumbramiento de un león por parte de esta que, finalmente parió a Pericles. De esta manera Heródoto representa la grandeza de Pericles.

[11] La traducción francesa de Philippe-Ernest Legrand: Hérodote, *Histoires*. Club Français du livre-Collection Les Portiques (1 janvier 1957), conserva el nombre de Halicarnaso de Turios en el proemio.

hay ningún elemento probatorio de su conexión directa con Pericles ni con Sófocles. El dramaturgo se refirió a Heródoto[12] en un poema del que ha sobrevivido un fragmento (Griffin, 2006:46), sin embargo, no hay constancia que se tratase del autor de las *Historias*, dado que en Jonia el nombre de Heródoto era muy común. En cualquier caso, sí parece haber un cierto interés, en algunos círculos, de conectar Heródoto con la política de Pericles y calificarlo de pro-ateniense. Por ejemplo, se difundieron rumores de que Heródoto había escrito en contra de los Corintos y tebanos porque se negaron a pagarle por sus lecturas públicas, e incluso le prohibieron que hablase con los jóvenes (Asheri, 2007:4). Esto habla del tipo de hostilidad que Heródoto generaba (recordemos que ya tuvo enemistades en Halicarnaso por las que tuvo que huir después de la destitución del tirano).

No sabemos demasiado de la vida de Heródoto, ya que el escritor, siguiendo la norma de la épica arcaica, no debía nombrarse en su obra, salvo que fuera estrictamente necesario (Asheri, 2007:1). Heródoto nació alrededor del 484/5 a.C. y murió alrededor del 430 a.C. (Romm, 1998:52), las fechas son aproximadas y vienen dadas por los cálculos que los académicos realizan al respecto. Para la fecha de nacimiento, se toma como referencia la fundación de Turios[13] en 444/3 a.C. y se le sustraen 40 años, que es lo que se considera la *akmḗ*[14] de un hombre. Pánfilo de Epidauro, un historiador de finales del siglo I d.C. contemporáneo del emperador Nerón, sostiene, con base en Apolodoro de Atenas, que Heródoto tenía 53 años cuando estalló la Guerra del Peloponeso, lo que supone 431+53=484 a.C. (Asheri, 2007:5). Para el cálculo de la fecha de defunción se toma el último evento referenciado en las *Historias,* que fue el de Anaristo hijo de Espertias (Hdt.7:137) datado en el año 430. Hay, sin embargo, posiciones recientes (Irwin, 2018:279) que sitúan la muerte de

[12] Se considera que hay una serie de pasajes (Finkelberg, M., 1995:146-152), por ejemplo, el párrafo (Hdt.3.119) donde Heródoto describe a una mujer que prefiere salvar a su hermano antes que a su esposo o hijo. Este mismo tema aparece en la *Antígona* de Sófocles (*Ant.*904-920).

[13] Plutarco nos describe en la *Vida de Pericles* (*Per*.11) la llamada panhelénica que supuso la fundación de Turios.

[14] La *akmḗ* representa según el *Diccionario de Griego Clásico de Oxford*, el clímax, la madurez, el vigor, el punto más alto. Podemos encontrar un detalle del cálculo de la *akmḗ* de Heródoto en el artículo de Alden A. Mosshammer, "The Apollodoran Akmai of Hellanicus and Herodotus." (Mosshammer, 1973:5-13).

Heródoto al final de la Guerra del Peloponeso[15] 404/3 a.C. (Baron, 2021:677). En la edad adulta Heródoto comenzó a viajar mostrando su predisposición incluso a realizar viajes a tierras lejanas (Egipto, Mar Negro, Tiro, Cirene, probablemente Babilonia) según el mismo nos refiere y también por los detalles que proporciona de estos lugares.

El periodo en que se escribieron las *Historias* es también incierto. Está generalmente aceptado que la obra apareció sobre el 420 a.C., de modo que, aunque se realizó la parodia de los *Acarnienses*[16] sobre el 425 (recordemos que en el 444 a.C. se desplazó a Turios, por lo que probablemente la obra fue principalmente escrita en esta ciudad), el conocimiento del público ateniense se pudo también deber a representaciones orales de la misma, sin que estuviera totalmente escrita la publicación definitiva. Con independencia de su publicación, el tiempo principal de composición de la obra debió ser en el periodo de 450 al 420 a.C. Estos años coinciden con los previos a la contienda del Peloponeso, de manera que se puede especular si la obra alberga trazas de la rivalidad entre Atenas y Esparta y de los debates sobre el imperialismo ateniense. En cualquier caso, las *Historias* relatan un periodo que va, en su origen, desde mediados del siglo VI a.C. hasta el 499 a.C. (Marincola, 2001:24-28). Al menos el primer tercio de la obra estaría acabada en el verano del 431 a.C. y, para el resto, presuponemos que no debió pasar un tiempo considerable para acabarlo (Rösler, 2002:80). Por tanto, Heródoto debió escribir su obra en edad avanzada[17].

---

[15] Elizabeth Irwin en su artículo "The End of the *historiēs* and the End of the Atheno-Peloponnesian Wars" (Irwin,2018:279) argumenta que las *Historias* de Heródoto están diseñadas para aludir el final de la Guerra del Peloponeso y como una retrospectiva de la figura de Pericles. El argumento se basa en el contraste entre la ética de la represalia aplicada por los atenienses y la aplicada por los espartanos (como se vio en la derrota de Egospótamos). Por otro lado, también analiza la captura de Artaíctes un ladrón de templos (*Hierosylos*) con que termina las *Historias* (Hdt.9.119.2) y que alude tanto a Pericles como al final de la Guerra del Peloponeso.

[16] La obra de Aristófanes, los *Acarnienses*, es una comedia representada en el 425 a.C. sobre Acarnas, tierra rica habitada por carboneros. Esta obra se ha visto siempre desde una doble óptica (MacDowell, 1983: 143-162). Por un lado, es una parodia, pero, también se ha querido ver un propósito político al persuadir a la audiencia de que la Guerra del Peloponeso era un gran error (en su sexto año cuando se representó). En ella se creyó ver una parodia de Heródoto y una supuesta familiaridad de la audiencia con la obra de Heródoto en ese momento (Foley,1988:40).

[17] Dahlmann estimó que Heródoto debió acabar su obra con más de setenta años (Dahlmann,1823:34); sin embargo, (Rösler, 2002:80) estima que debió estar ya escribiendo su obra entre los 50 y 60 años.

2.2 Estructura de la Obra.

La obra nos ha llegado estructurada en nueve libros, pero parece poco probable que esta disposición fuera la inicial de Heródoto. Aunque hubo quien sostenía que los nueve libros era la estructura inicial de la obra[18], hoy se considera que la división fue realizada por los filólogos alejandrinos en su primera aparición en la *Crónica de Lindos II C, 38*, y en Diodoro, XI 37, 6. según nos informa Carlos Schrader[19] en su traducción del libro quinto. Esta división es considerada por Jacoby como justa y razonable (Jacoby,1913:281). Se descartaría, por tanto, la estructura de tres partes o triada, propuesta por Macan que consideraba que, aunque cada libro tiene un principio y un final, este hecho no demuestra que esta sea la división natural del libro. La división en nueve libros obedecería a una conveniencia para facilitar el tratamiento de las referencias, según este autor, que considera que desde una visión más amplia debería agruparse en tres bloques (triada), argumentando que los tres primeros libros contrastan mucho con los tres últimos libros (Macan, 1895: xi-xii). Esta teoría, sin embargo, se ha ido descartando (Jacoby, 1913:281).

Los nueve libros están divididos en dos partes, inicialmente narra los preliminares de la guerra con los persas (libros I-V) y después relata el desarrollo de la contienda entre griegos y persas (libros VI-IX). Se puede argumentar también que el trabajo tiene dos partes, con foco al principio en la Historia Oriental y posteriormente, con foco en Occidente resistiendo el ataque asiático (Rutherford, 2012:23). Respecto al orden en que fue escrita la obra, no está claro si Heródoto tenía pensada la secuencia tal como nos ha llegado o bien, si comenzó a escribir sobre Persia (de hecho, el relato inicial tiene como hilo conductor las conquistas persas) y posteriormente decidió añadir una descripción del Imperio Persa. James Romm

[18] A. Wiedemann consideraba que la división en nueve libros es obra del autor basada en una alusión (Hdt.5.36) (Wiedemann,1890:13), donde menciona *"…tal y como he indicado en el primero de mis relatos…"*.

[19] Se utilizará como obra de referencia en todo el documento, la traducción de Carlos Schrader. "Heródoto." Historia, 2000 de la editorial Gredos.

argumenta que los primeros cuatro libros muestran una apariencia más antigua, con una expresión más libre y, además, los últimos tres libros no se entienden si no hay una explicación preliminar (Romm, 1998:10).

Las conquistas en el extranjero, especialmente las campañas persas en el Este y el Mediterráneo comportan también un principio estructural: la narración de Heródoto incluye digresiones etnográficas, como por ejemplo las encontramos en la relación Atenas-Esparta, o bien mostrando los diferentes pueblos, rasgos geográficos, *nómoi* …, secuencia que pudo haberse establecido ya por Hecateo (Rutherford, 2012:24). Las digresiones sobre Atenas y Esparta pretenden explicar el papel que cada ciudad juega en el conflicto. De igual forma, las correspondientes a Jonia tratan de explicarnos cómo esta región fue subyugada primero por Creso, después por Ciro y, finalmente, por Darío. Tenemos, pues, una obra en la que hay una línea narrativa principal y las digresiones, que se complementan con los discursos y viajes realizados (Jacoby,1913:281).

La estructura que parece más probable es la basada en una serie de *lógōi*[20] de diferentes tipos, especialmente si tenemos en cuenta que, para la lectura en público, con la consiguiente organización y selección de *lógōi*, se facilitaba la secuencia y duración de la lectura, dado que la narración oral de todo el trabajo parecería excesiva. En este supuesto, cabe preguntarse en qué momento los *lógōi* pasan de ser relatos de un explorador geográfico/etnográfico a convertirse en literatura. Para entender esta transición sería conveniente considerar si la obra de Heródoto sigue la estela de otros autores que le precedieron y, hasta qué punto, es una obra histórica o solamente un recuento de *lógōi*. Heródoto no nombra demasiadas referencias literarias anteriores, pero sí cita a Hecateo, como cuando está en el templo de Amón en Karnak:

[20] Como parece sugerirse en (5.36) cuando dice "*...tal y como he indicado en el primero de mis relatos...*". Aquí Heródoto no se refiere al primer libro sino al primer *lógos, al lógos* lidio (1,92:2), según nota 152 de la traducción de Schrader.

> ” *…cuando, con anterioridad a mi visita, el logógrafo Hecateo trazó en Tebas su genealogía…”* (Hdt.2.143-144).

Cita a Hecateo como logógrafo, sin dar más detalles del nombre del padre o etnia a la que pertenece, probablemente asumiendo que era una figura popular (West, 1991:145). Hay una cierta discusión en este punto porque, aunque la mayoría de los académicos[21] ven en esta referencia una base para argumentar la formación intelectual de Hecateo (o al menos un cambio que se estaba produciendo hacia la desmitificación), otros[22] pocos consideran que no se puede aceptar que Heródoto desarrollara su texto basándose en el trabajo de Hecateo, ya que este último no escribiría desmitificando su propia obra. Hay, sin embargo, algunos pasajes de Heródoto que muestran que podría haber usado como fuente a Hecateo. En concreto, cuando Heródoto dice:

> “*…De un lado que Hecateo, hijo de Hegesandro, ha narrado el caso en su Historia afirmando que fue una injusticia…”* (Hdt.6.137:1).

y también cuando subraya:

> *“…tan sólo el logógrafo Hecateo trató, inicialmente, de impedir que se emprendiera una guerra contra el rey de los persas, …”* (Hdt.5.36:2).

No era fácil obtener una fuente para estos episodios que no fuera Hecateo (West, 1991:147), lo cual refuerza la existencia de una cierta influencia de Hecateo en Heródoto.

Otra figura que pudo influir en Heródoto es Esopo, el escritor de fábulas, que es mencionado por Heródoto:

[21] Momigliano, Arnaldo. *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico.* vol. 115, Ed. di Storia e letteratura, 1965.
[22] Legrand, P. (1963). *Histoires*/2 Euterpe/texte établi et trad. par Ph. -E. Legrand. *Histoires*, 22.

> *"…en efecto, Rodopis vivió muchísimos años después de esos reyes que dejaron las susodichas pirámides; era natural de Tracia y fue esclava del samio Yadmón, hijo de Hefestopólis, siendo compañera de esclavitud del fabulista Esopo…".* (Hdt.2,134:3).

Heródoto pudo tener una conexión indirecta con Esopo, ya que todo apunta a que era natural de Samos, donde Heródoto paso su juventud y pudo estar en contacto con la familia de Yadmón, de aquí que conociera la vida de Rodopis, como nos comenta Carlos Schrader[23]. Pero, probablemente, la mayor influencia de los autores que le precedieron hay que buscarla en Homero. Está bien establecida la influencia de la poesía épica en Heródoto, llegando a calificarle como *homērikōtatos* (el más homérico) en *Pseudo-Longinus*, e incluso ser nombrado por Plutarco[24] como uno de los poetas épicos mentirosos (Haywood, 2022:59), lo cual lo relaciona con sus antecesores. En ningún caso podemos decir que Heródoto hiciera un seguimiento mimético de Homero, pero los estudios realizados recientemente[25] muestran una conexión con el *corpus* homérico. Aunque posteriormente ahondaremos en el tema, podemos decir que Heródoto establecía diferencias con la épica que le precedía, demostrando un gran conocimiento de la obra de Homero. Lo podemos ver en una serie de conexiones que van desde citas directas a las evocaciones de puro estilo homérico. Podemos ver un ejemplo en el detalle que proporciona acerca de la composición del ejército persa (Hdt.7.60-99) y que claramente se inspira en el Catálogo de las Naves de la *Ilíada.* Es muy interesante la versión que da del conflicto de Troya y de las causas de la contienda (Hdt.2.113-120), claramente diferenciada de la narración que nos llega de Homero, afirmando, además, que creía que Homero estaba al corriente de esta versión alternativa (Haywood,2022:63). Encontramos también referencias directas a la *Ilíada,* como la queja de los atenienses que reclamaban a Mitilene la posición de Sigeo, usando el siguiente argumento:

[23] Nota 435 del libro segundo de la traducción de Carlos Schrader de las *Historias*. Ed Gredos.1979.
[24] Nos referimos a la obra de Plutarco, *Sobre la malevolencia de Heródoto*. 874A-B.
[25] Pelling, Christopher. "Homer and Herodotus." *Epic Interactions: Perspectives on Homer, Virgil, and the Epic Tradition Presented to Jasper Griffin by Former Pupils*, vol. 75, 2006, pp. 104; De Jong, Irene. "The Helen lógos and Herodotus' fingerprint." *Myth, Truth, and Narrative in Herodotus*, 2012, pp. 127-142.

> "… *que los eolios no tenían, sobre la zona de Ilion, más derechos que ellos o que todos los demás griegos que habían ayudado a Menelao a vengar el rapto de Helena…".* (Hdt.5.94).

Tenemos la conexión entre Homero y Heródoto, pero es interesante también conocer qué pensaba Heródoto de Homero (Tuplin,2021:291). Más allá de las inexactitudes y fantasías que pueda haber en el texto homérico, hay un aspecto racional que vale la pena considerar en su relación con nuestro autor. Por ejemplo, la discusión sobre si Helena estaba en Troya permite a Heródoto realizar un análisis racional, como cuando habla del Océano:

> "…*por otra parte, el que ha hablado acerca del Océano, como ha concretado la cuestión al terreno de lo desconocido, no puede ser objeto de réplica; en efecto, yo al menos no conozco la existencia de un río Océano y creo que Homero, o alguno de los poetas que ha habido hasta la fecha, inventó ese nombre y lo introdujo en la poesía…"* (Hdt.2.23).

Homero y Hesíodo proporcionaron a los griegos una θεογονίη (Teogonía). Heródoto era muy consciente del seguimiento que tenía en la población griega, lo cual es suficientemente relevante para usar la cronología sin entrar en la discusión de si era verdadera. Esta actitud muestra la dificultad de pasar de un mundo mítico a un mundo racional (y de ser el primero que lo hace), considerando que la población tiene sus tiempos para ir entendiendo los cambios y que estos deben ser siempre manejados con prudencia y evitando entrar en contradicciones.

Encontramos, por tanto, una influencia de los escritores antiguos en Heródoto y una incorporación de elementos épicos que se unen al proceso racional que utilizó Heródoto, facilitando de esta manera la transición de los *lógōi* como relatos de un explorador geográfico/etnográfico a convertirse en literatura.

El origen de la narrativa en prosa de Heródoto es un área que suscita mucho interés. Heródoto no se considera un *logopoioi,* aunque sí consideraba a Esopo y Hecateo en esta categoría. Si

examinamos la palabra *lógos*[26], puede considerarse en dos sentidos: como parte de un discurso o como un modo de hablar y de argumentar. El *lógos* de Heródoto está más próximo a la narración y a la argumentación y, por tanto, está más cerca de los *logioi* (eruditos) que de los *logopoioi* (fabulistas). Las *Historias* introducen un modelo narrativo, donde vemos relatos expresados de forma indirecta, como los *lógōi* persas, de forma directa, como el diálogo entre Solón y Creso y de forma dramática y orientada a la acción, como cuando describe el mundo griego (Dolle, 2021). Nino Luraghi nos remarca que la prosa de Heródoto proporciona una aproximación comprehensiva, independiente de las tradiciones locales e incluso superior a la proporcionada por los sofistas de finales del siglo V a.C. (Luraghi, 2009:456). No es este un tema cerrado, puesto que sus *lógōi*, aun siendo conceptuales y metodológicamente cercanos a los filósofos naturalistas presocráticos, también aportan una representación épica de los acontecimientos relatados que incluyen elementos míticos para resaltar las historias del pasado y la gloria (*kléos*) que comportaron sus hechos (Dolle, 2021). En el contexto de Heródoto, las *Historias* representan un texto sofisticado que interpela sobre el origen de esta evolución en la prosa escrita. Se puede atribuir esta sofisticación a los modelos narrativos desarrollados por el propio autor. Podemos obtener, también, información de las afinidades intelectuales que pudiera tener e incluso podemos analizar el origen del material usado para la creación de su obra y de los lugares donde pudo obtener la información (aunque debemos ser prudentes, ya que Heródoto no tiene un método absolutamente fiable, ni lo sigue con rigor en todos los casos; lo cual, bien identificado, no resta méritos a la obra). Luraghi ha propuesto la elaboración de una *Meta-Historíē* donde incluir los comentarios que el autor hace sobre el proceso que ha seguido para coleccionar y analizar las informaciones (Luraghi, 2009:439), lo que facilitaría la elaboración de rutas por las que profundizar en busca del origen de los *lógōi*. Finalmente, si se analiza la posición de Jacoby en este tema, nos encontramos con la discrepancia que tenía con su maestro

[26] No podemos asimilar el concepto de *lógos* en la obra de Heródoto con el concepto de razón que posteriormente encontramos en Platón. Heródoto usa esta expresión en el concepto de la autopsia y como base para desarrollar conocimiento (Dolle, 2021:814).

Wilamowitz, que consideraba que la raíz de la Atidografía eran los maestros e intérpretes, mientras que Jacoby consideraba que la transmisión oral es donde hay que buscar la raíz ya que, dicha transmisión era recogida por los eruditos de las clases altas que recopilaban esta información para su propia familia y, por extensión, para el Estado (Luraghi, 2009:440-441). Las familias notables eran una fuente importante de información que escribían con autonomía y con pocas interferencias sobre sus tradiciones familiares, siendo las que conservaban memoria de relatos de los tiempos arcaicos. En algunos casos, utilizaban estas referencias escritas para justificar[27] su procedencia y nobleza (Thomas, 1989:95) y los privilegios asociados. Actualmente, se consideran posiciones un poco más abiertas que la defendida por Jacoby[28], dando relevancia también a los *lógōi* en la transmisión de la información histórica. Heródoto, sin embargo, utilizó sus propios métodos para componer una extensa obra en prosa.

Existe una cierta polémica sobre si la obra de Heródoto esta inacabada y, por tanto, es una versión que se consideraría incompleta. La discusión lleva más de un siglo y no podemos decir que haya una clara respuesta por parte de los académicos. En los últimos años del siglo pasado parece que había una tendencia a pensar que la obra estaba completa, pero, si lo miramos desde el punto de vista de la guerra entre persas y griegos, la obra está claramente inacabada. Herington (1991:149) nos señala que la captura de Sesto (Hdt.9.114) en ningún caso puede considerarse el final de la guerra[29] y Asheri (2007) recalca que la falta de un epílogo deja una obra interrumpida. Hay algunos elementos que pueden inducir a pensar en una obra inacabada, como la explicación sobre la muerte de Efialtes. Jacoby (1913:373) considera que, aunque Heródoto nos promete (Hdt.7.213) explicar la muerte de Efialtes, este

[27] El caso de Brásidas, que salvó su vida frente a Augusto, al argumentar que Tucídides nombraba a su familia (Thomas, 1989:95).
[28] Especialmente después del análisis comparativo que Nagy llevo a término de la obra de Píndaro, concluyendo que los narradores de *lógōi* eran maestros en las tradiciones en prosa y que realizaban actuaciones en público para conmemorar los hechos notables (Nagy, 1990).
[29] La captura de Sesto se considera el acto final de las Guerras Médicas en la obra de Heródoto, ya el control de Helesponto les permite a los griegos reducir la amenaza de los persas. (Carlos Schrader, nota 650 del libro 9). El final de la guerra greco-persa podría establecerse en el 449 a.C. en la Paz de Calias, aunque es un tema que suscita mucho debate sobre su autenticidad (Badian, 1987:1-2)

simple olvido no es suficiente para justificar que la obra estuviera inconclusa. Por su parte, Herington recuerda que H. Fränkel (1924:40-96) consideró la sentencia al final del libro IX: "… *en el transcurso de ese año, no ocurrió ya nada, al margen de lo que he contado*…" (Hdt.9.121), como una forma usada por la épica arcaica de Homero y Hesíodo, indicando una invitación por si alguien quisiera continuar la obra. Por tanto, aunque objetivamente la obra no incluye la narrativa completa de las guerras persas, se podría decir que está incompleta desde nuestra perspectiva histórica, pero perfectamente concluida según las normas de la épica arcaica (Herington,1991:150).

Desde el punto de vista literario y, con independencia de la valoración histórica de la obra, la belleza de la narración nos permite valorar los aspectos artísticos que incluye. Como se detalla en el comentario historiográfico, la valoración del trabajo depende de la época y de las corrientes predominantes; sin embargo, la obra ha sobrevivido apoyada por sus contenidos, en determinadas épocas, o por su belleza narrativa, en otras (Dewald y Marincola, 2006:1). Heródoto fue el primer escritor de una obra extensa escrita en prosa y que ha perdurado hasta la actualidad. Es interesante analizar cómo se llegó a escribir una obra de esta naturaleza, en qué orden la escribió y por qué debe considerarse una gran obra de la literatura. Algunos autores consideran que esta tradición literaria comenzó en paralelo entre Hecateo y Heródoto, que se vio influido por las nuevas formas de investigación que se practicaban en la zona costera de Jonia. Jacoby fue uno de los académicos que argumentó largamente que la obra de Heródoto fue la primera escrita en prosa. El otro debate se plantea alrededor de la forma e intención que el autor tenía al escribir la obra. Aquí se manifiestan dos tendencias, la unitaria y la que sostiene que no hay un plan unitario, sino una colección de relatos escritos en diferentes momentos y con diferentes intenciones. En la unitaria[30] destaca Henry Immerwahr (1966), que realizó un interesante estudio analizando la estructura de los episodios y su integración en la totalidad de la obra. Posteriormente, Fornara (1971:13)

[30] Henry Immerwahr es el representante de lengua inglesa, pero también debemos incluir aquí a Max Pohlenz (1937), entre otros.

argumentó que ambas tendencias eran complementarias (una describe qué poseemos y otra cómo lo poseemos). En general, se puede decir que la tendencia unitaria entre los académicos es la predominante (Dewald y Marincola, 2006:3). Hay una corriente en los últimos años de centrarse en la calidad literaria de la obra como principal aportación. Esta tendencia, representada por A.J. Woodman (2003) y T.P. Wiseman (Cornell y Wiseman,1982) resalta que la retórica no constituye solo un adorno, sino que sus reglas les permitieron estructurar el pasado sin que la investigación tuviera fines históricos. La composición de los discursos (con poca información sobre lo que realmente sucedió) no busca la veracidad de los detalles, sino que aportan elementos de otros géneros, como el drama, para resaltar y embellecer la narración, revelando una aproximación poco historicista.

La narrativa de la obra tiene una serie de características importantes: hay una presencia constante del autor que en muchos casos expresa su opinión, tratando siempre de dejar claro que él no es un poeta épico. Un punto interesante que remarca Caroline Dewald son las interrupciones en la obra: "…*For each authorial interruption again reminds us that Herodotus' narrative is not an unmediated transcription of res gestae but a set of authorial choices*…" (Dewald, 1987:150). Los temas que trata son principalmente la venganza, la justicia retributiva (*tisis*) y la inestabilidad de la fortuna humana. Destaca la poca presencia de los dioses en la obra, sin embargo, aunque los dioses intervienen poco en los asuntos humanos, tienen una especie de presencia omnipotente. El papel que juegan los oráculos está presente en toda la obra (Sánchez Mañas, 2017:375) , como también la diferencia entre griegos y no griegos; en este apartado cabe destacar que no demoniza al "otro" (bárbaros), sino que procura presentarlos de forma equilibrada, con sus virtudes y sus defectos, incluyendo incluso críticas a los griegos en boca de los no-griegos (Marincola, 2001:39-53). Un ejemplo específico de cómo trata Heródoto la alteridad se puede ver en la forma que presenta a las mujeres (como veremos en el apartado de aportaciones), con diferentes funciones, especialmente en el espacio público. Cabe destacar la mujer de Candaules y su defensa de la dignidad, Artemisia, con un papel relevante en la flota de Jerjes en la batalla de Salamina, la reina Tomiris de los Masagetas, la hermana de Alejandro I, Gigea casada con el persa Búbares, entre otras muchas que podríamos destacar y en las que muestra una incipiente forma de reconocer la existencia y la contribución de las mujeres (con independencia de la

intención del escritor). En definitiva, es una obra donde encontramos elementos de análisis estratégico en los discursos, intervenciones del autor, juicios y polémicas presentado en una prosa de gran belleza literaria (Lateiner, 2021:695).

2.3 Fuentes de las *Historias*.

Las fuentes son uno de los elementos relevantes para analizar la validez de un relato histórico, pero entrañan en sí mismas la dificultad de la verificación. Los relatos de la antigüedad se establecían principalmente a través de la comunicación oral y no hay demasiados métodos alternativos (arqueología, geografía, epigrafía, ...) para probar su veracidad. Sobre las fuentes que utilizó Heródoto se ha escrito y valorado mucho desde el principio de la presentación de la obra. El origen de las fuentes es diverso; hay casos que tienen una mayor solidez y otras que difícilmente pueden sustentarse sin establecer una crítica realista del relato. Debemos valorar, en cualquier caso, la dificultad que entablaba encontrar y verificar información sólida en la antigüedad, dadas las complejidades que la información oral entraña (inexacta, tendenciosa, parcial, de segunda o tercera mano, inconexa…) y su dificultad para sostener su validez ante una audiencia influida y polarizada por las tendencias de la época. La actitud del lector ante esta variedad de fuentes es clave para valorar la historicidad de la obra, como escribe J. Marincola *"...I have tried to strike a balance between pure acceptance and simple disbelief..."* (Marincola, 2001:31). Es importante destacar que Heródoto proporciona, en muchos casos, el origen de la fuente tomada y que la estructura principal de las fuentes de las *Historias* es oral y no es uniforme. Hay relatos que incluyen comentarios del escritor, otros no lo incluyen. Los criterios por los que el escritor se rige son esencialmente relatos conservados en las familias nobles, tradiciones comunitarias y testimonios, que no son necesariamente directos, sino en algunos casos de tercera mano (Lateiner, 2021:694).

En el siglo pasado, el análisis de las fuentes de Heródoto vino determinado por las aportaciones que hizo Félix Jacoby (1913), estableciendo que la mayoría de las fuentes que usa Heródoto son orales. Es probable que el escritor estuviera literariamente influenciado por

otros autores anteriores, como Hecateo[31] y también que analizara, con su propia experiencia, inscripciones y monumentos, pero esencialmente las principales y más abundantes fuentes de Heródoto son orales. La misma cultura oral que encontramos en la épica de Homero, pero con una aproximación diferente. Las conexiones entre ambos mundos existen y la poesía épica influyó en Heródoto, pero el método de investigación que usó hace diferente la obra herodotiana de la homérica.

La alfabetización es otro elemento importante para considerar. Debemos tener en cuenta que, aunque en el siglo V a.C. había un cierto grado de alfabetización en las clases más acomodadas, la comunicación de las historias seguía siendo oral. El alfabeto llega a Grecia sobre el siglo VIII a.C., aunque existen discusiones sobre el grado real de implantación en la sociedad ateniense en la época clásica (Thomas, 1989:6-18). En cualquier caso, la alfabetización no era profunda, sino que en muchos casos se sabía leer el nombre (importante en casos, por ejemplo, de anuncio de ostracismo o de servicios a la comunidad) y poco más.

Respecto al repositorio de la información, estudios antropológicos muestran también la importancia de la cultura oral, especialmente en la forma en que se transmite. Es relevante si la tradición se transmite en forma poética o no, si se ha trasmitido a partir de la familia o a través de toda la comunidad, si es público o privado. Estos factores influyen en la distorsión introducida sobre los hechos acaecidos. No hay que olvidar que recordar la tradición en familias nobles les permitía tener privilegios y un estatus reconocido a partir de las gestas de sus antecesores. Por tanto, en las familias hay interés en conservar su memoria y los hechos más notables; lo cual, no evita que se introduzcan modificaciones interesadas o que simplemente se produzca una evolución que cambia el relato en el transcurso del tiempo. En la época arcaica, prácticamente, solo las familias nobles eran responsables de conservar la memoria de la época (Finley, 1965:281-302), incluso cuando hablamos de fuentes orales en Heródoto, nos referimos mayoritariamente a informaciones proporcionadas por las grandes

[31] Heródoto nombra varias veces al logógrafo Hecateo (Hdt.2.143, Hdt.5.36, Hdt.5.125-126, Hdt.6,137) y también, como fuentes escritas, cita a los poetas, por ejemplo, a Simónides (Hdt.5.102, 7.228) y Aristeas (Hdt.4.13-16), y también, varias inscripciones.

familias (Jacoby, 1913:205-520). Incluso en estas familias, la tradición se preservaba de forma oral, con pocos archivos escritos. Se transmitía a través de conversaciones informales, por parte de los padres, que querían transferir la historia, como los abuelos habían hecho. Ocasionalmente, encontramos inscripciones en los panteones familiares, aunque eran lacónicas y sin referencias a la vida del difunto o su época. Los epitafios en la Atenas clásica incluían básicamente motivos mitológicos, tal vez para conmemorar las gestas de los ancestros (Thomas, 1989:104) pero no reflejaban detalles relativos a la biografía del difunto, como describe Momigliano: *"There is no evidence that anything like a biography evolved directly from these ceremonial performances."* (Momigliano, 1993:24). Tampoco los poemas funerarios (*threnoi*) ni las lamentaciones (*gooi*) aportaban detalles de la vida ni del entorno del difunto. Además, en el siglo V a.C., se llegaron a prohibir los monumentos fúnebres, lo que disminuyó aún más la información que proporcionaban. Las familias conservaban, especialmente, el recuerdo de los ancestros, las batallas, las victorias (que aportaban la *timê* a la sociedad), las embajadas, los juegos, como temas recurrentes que se recordaban en las liturgias y servicios públicos, pretendían exacerbar el patriotismo de las familias nobles, estimulando los valores que fortalecían el carácter, como la tradicional *aretḗ*, el coraje, la toma de riesgo, la búsqueda del éxito. A pesar de estos esfuerzos, los ciudadanos solo recordaban generalidades sobre las gestas del pasado. Este era el entorno en el que Heródoto buscaba sus fuentes en el mundo ateniense (Thomas, 1989:105-118).

Uno de los problemas asociados a la cultura oral y que genera distorsiones en la transmisión del recuerdo es el llamado 'Floating Gap' (Thomas, 2001:198-210). La cuestión está centrada en que los pueblos que transmiten la información oralmente tienden a recordar lo muy antiguo y lo reciente (dos o tres generaciones anteriores), pero se olvidan la amplia parte intermedia. La distorsión se produce al perder la continuidad de los hechos recordados, agravándose el problema a medida que el tiempo avanza. Por otro lado, los aristócratas griegos tendían a citar siempre a Homero como ancestro en su dinastía, lo que les proporcionaba prestigio y privilegios. Esta situación se encuentra en las fuentes griegas, pero también en las egipcias consultadas por Heródoto (Hdt.2.147.1-4).

En cuanto a las fuentes sobre los no-griegos, Heródoto realizó viajes[32] a diferentes lugares (como geógrafo/etnógrafo o como incipiente historiador) pero no debió ser una tarea fácil recoger testimonios válidos, ya que la multitud de diferentes lenguas y representaciones gráficas y monumentales obligarían al escritor a servirse de traductores e intérpretes, en sus diferentes visitas, y creer en la traducción que le proporcionaban (con el riesgo de cometer errores en la interpretación y traducción). Si nos fijamos en los relatos sobre Egipto, observamos que las fuentes de Heródoto vienen de su propia experiencia, de lo que los sacerdotes (fuente más extensa) le explicaron, de otros personajes en Egipto y de los griegos que se relacionaron anteriormente con el mundo egipcio. No hay certeza, pero se considera que Heródoto visitó, Egipto[33] después del 459 a.C., muy probablemente entre 449 y 430 a.C. Aparte de los griegos, Egipto es, junto con Persia, los únicos que pudieron proporcionar documentos escritos[34] a Heródoto (Lateiner,1989:101-103). No tenemos certeza de los lugares que visitó, pero parece que estuvo en el Delta, en concreto en Pelusio y en Bubastis[35]. En el Alto Egipto, al aparecer, visitó El Fayum y tuvo la oportunidad de ver el Laberinto entre otros lugares. Los relatos de Egipto se pueden dividir básicamente en dos partes (Asheri, 2007:228). La referente a la descripción del país y su cultura (Hdt.2.1-98) y la que trata de su historia (Hdt.2.99-182). Las fuentes utilizadas en la primera se basan (Hdt.2.99) en lo que vio (*ópsis)*, su conocimiento (*gnṓmē)* y su investigación (*historíē*). En relación con la parte histórica, Heródoto nos dice:

> *"En fin, que admita estos relatos de los egipcios quien considere verosímiles semejantes cosas, que yo, a lo largo de toda mi narración, tengo el propósito de poner por escrito, como lo oí, lo que dicen unos y otros."* (Hdt.2.123).

[32] Según F. Jacoby (1913:247-280), Heródoto viajó a Egipto, Cirene, El Mar negro, Tracia, Macedonia, Las Islas del Egeo, el Noroeste de Grecia, El Sur de Italia, y Sicilia. (Ruffing, 2021:1357).
[33] Heródoto menciona la batalla de Papremis, que tuvo lugar en esta fecha (Asheri, 2007: 226).
[34] No se conoce documento escrito de la época en las tribus al Norte, en Escitia ni en otras direcciones aparte de las mencionadas (Hdt.4.46).
[35] Sabemos que estuvo en Pelusio, porque describe los cadáveres de los egipcios y persas de la batalla de Pelusio (Hdt.3.12) y también en Bubastis, ya que describe el templo de Bastet (Hdt.2.137).

Esta sentencia es toda una declaración de lo que pretende Heródoto en su obra las *Historias*, mostrando un talante abierto, capaz de aportar la máxima información razonablemente posible, aunque él no la comparta. La contrapartida es que, al no contrastar todas las fuentes, pone en riesgo toda la obra.

Como hemos comentado, las fuentes más frecuentes eran los sacerdotes, especialmente de los templos de Tebas, Menfis y Heliópolis, que le proporcionaron información sobre religión, cultura secular, historia y geografía. Otras fuentes egipcias fueron los ciudadanos de Quemis[36], los porteros del Laberinto, y egipcios en general. También recibió información de no-egipcios, en particular libios, colquídeos y griegos en general. Entre las referencias griegas, los escritores de Jonia y en particular Hecateo de Mileto pudieron tener una influencia en Heródoto y tal vez también personajes como Anaximandro o Escílax de Carianda (Asheri, 2007:230). Si analizamos las fuentes persas, la información la obtendría principalmente de los gobernantes locales que consultó. Los documentos de los persas aqueménidas eran usados de forma privada y pública, mostrando una gran dosis de propaganda. Seleccionaban temas de presente sin intención de dejar documentos escritos para la posteridad. No está claro, de todas formas, si al hablar de los expertos persas como fuentes de su trabajo, Heródoto se refiere al acceso a documentos escritos; en general, no tenemos certeza de las fuentes persas que utilizó. El escritor menciona observaciones personales (Hdt.1.131), y conversaciones que él mismo escuchó (Hdt.1.95). Tal vez Zópiro de Persia, un aristócrata persa que viajó a Atenas pudo proporcionarle información (Hdt.3.160). De todas formas, muchas de las referencias que hace Heródoto sobre los monumentos del cercano Oriente, como por ejemplo el templo de Babilonia (Hdt.1.181), los monumentos egipcios, y los detalles de la religión persa[37], han mostrado que son razonablemente certeros (Lateiner, 1989:101-102). No están exentas de polémica las descripciones que realiza de

[36] Proporcionaron a Heródoto información sobre la estatua de Perseo que estaba en un santuario en la ciudad de Quemis. También le aseguraron que Perseo se les aparecía frecuentemente en la región (2.91)
[37] Esencialmente el politeísmo, la intolerancia a las mentiras, la voluntad de proteger a los dioses extranjeros (1.131-138).

Babilonia, especialmente si lo contrastamos con los documentos escritos encontrados y los hallazgos arqueológicos (Ruffing, 2021:1357). Por otro lado, la descripción que hace Heródoto de la forma en que Darío se convirtió en rey, demuestran un conocimiento de cómo los aqueménidas explicaron esta historia y la plasmaron en la famosa inscripción del Behistún[38] persa. En lo referente a Escitia, India y Libia, Heródoto prefiere relatar costumbres locales y sus características, ya que no había documentos escritos sobre esas zonas (Lateiner, 1989:101), apelando a la *ópsis* mencionada.

Las fuentes utilizadas por Heródoto en su obra han generado muchos comentarios a lo largo de la Historia[39]. Tucídides, Aristóteles, Dionisio de Halicarnaso, Cicerón, Plutarco, Éforo, emitieron juicios, entre otros muchos, en la antigüedad. En el Renacimiento[40] tenemos a Guarino Veronese, Lorenzo Valla, Aldo Manuzio que visualizan el creciente interés en la obra de Heródoto. En el siglo pasado y en la actualidad son numerosos los académicos que han abordado el tema y los análisis realizados sobre las fuentes y la obra de Heródoto que iremos tratando posteriormente, pero tal vez cabría citar las figuras de Félix Jacoby, Reinhold Bichler, Carolyn Dewald, John Marincola, Simón Hornblower, Nino Luraghi y una larga lista

[38] Es una inscripción que representa el Monumento a la Victoria de Darío I, realizado c.520 a.C. Es la narrativa más larga de la antigüedad persa y muestra los rasgos ideológicos aqueménidas (Waters, 2021).

[39] Hay una variedad de respuestas a la obra de Heródoto, desde los más sutiles como el mencionado Tucídides a casos más extemporáneos como la obra de Detlev Fehling (1989), *Herodotus and his ' sources': citation, invention and narrative art*. Fehling considera la obra de Heródoto como estrictamente literaria y realiza un análisis de varios casos para intentar mostrar cómo las fuentes de Heródoto no eran ni orales ni escritas, sino puras invenciones, siguiendo un patrón que no se ajusta a la realidad. En concreto, Fehling llega a la conclusión que Heródoto siempre cita la fuente más obvia (Fehling,1989:88-93) y la consideración del principio de la tendencia a la parcialidad, Como describe Luraghi: *"... one may expect any human group, people or pólis, to have a version of its own past which puts that group into a favourable light."* (Luraghi, 2001;144). Para demostrarlo, se basa en una larga lista de relatos que él considera objetivamente falsos. Aquí cita, por ejemplo, el milagro de Delfos (Hdt.8.38-39), la muerte de Hamílcar (Hdt.7.166-167), los colquídeos y los egipcios (Hdt.2.104), entre otros (Fehling, 1989:12-77).

[40] Un autor que mostro críticas sobre la obra de Heródoto fue el valenciano Juan Luis Vives (1492-1540), un judeoconverso valenciano que emigró de Valencia para evitar problemas con la Inquisición Española y que en su libro *De Disciplinis* escribió:

> "*Herodotus, quem verius mendaciorum patrem dixeris, quam quomodo illum vocant nonnulli, parentem historia." (Libro XII,93).*
> *"Heródoto, a quien podéis llamar más acertadamente el padre de la mentira que, como algunos lo llaman, el padre de la historia.".*

de autores que tratan y han tratado sobre las fuentes y la obra de Heródoto, En este apartado trataremos brevemente la acogida y discusión de las fuentes en la antigüedad y un comentario breve sobre la posición de Félix Jacoby (por su capacidad para estructurar la información).

El autor de *La Guerra del Peloponeso* conocía la existencia de la obra de Heródoto. Ambos autores muestran alguna influencia de Homero e incluyen discursos en sus respectivas obras, Sin embargo, la narrativa de Tucídides es más lineal y se focaliza en la guerra y sus consecuencias políticas (Hornblower, 2012:691). Hay una larga tradición, desde el mismo momento en que se escribieron las dos obras, de ensalzar a Tucídides como el modelo de "Historia Científica" mientras que Heródoto quedaba relegado a la de un fabulador. En la actualidad, esta línea de confrontación se ha abandonado y los académicos resaltan la aportación de ambos y también la importancia de su antecesor Homero. Fue una gran suerte para Tucídides tener a un escritor como Heródoto al que poder emular y criticar, pero qué mala suerte tuvo Heródoto de que Tucídides fuera su primer lector y crítico (Foster y Lateiner, 2012:2-3). Los críticos de la antigüedad vertieron duras críticas contra Heródoto, mientras que no lo hacían con Tucídides. No encontramos referencias directas a la obra de Heródoto, pero sí pasajes que le señalan[41]:

> "*He escrito sobre ello y me he permitido esta digresión debido a que este periodo ha sido descuidado por todos mis predecesores, que se han ocupado o de la historia griega anterior a las Guerras Médicas o de las mismas Guerras Médicas; quien ciertamente tocó el tema fue Helénico en su Historia del Ática, pero lo recordó brevemente y sin exactitud cronológica. Por otra parte, mi relato de este período ofrece una explicación del modo como se estableció el imperio de los atenienses."* (Th.1.97.2).

Y también, cuando habla del rigor en la transmisión de los hechos del pasado:

[41] Referencia tomada de la traducción y notas de Juan José Torres Esbarranch. Editorial Gredos (1990).

> *"Así fueron, pues, según mi investigación, los tiempos antiguos, materia complicada por la dificultad de dar crédito a todos los indicios tal como se presentan, pues los hombres reciben unos de otros las tradiciones del pasado sin comprobarlas, aunque se trate de las de su propio país."* (Th.1.20).

Finalmente, cuando describe el embellecimiento de los hechos por parte de poetas y logógrafos:

> *Sin embargo, no se equivocará quien, de acuerdo con los indicios expuestos, crea que los hechos a los que me he referido fueron poco más o menos como he dicho y no dé más fe a lo que sobre estos hechos, embelleciéndolos para engrandecerlos, han cantado los poetas, ni a lo que los logógrafos..."* (Th.1.21).

El punto de vista actual ha reevaluado la crítica del propio Tucídides sobre Heródoto. Simón Hornblower (1996,19-20), considera que la influencia de Homero en Heródoto y Tucídides es importante, particularmente cuando relata la guerra y su impacto psicológico. La influencia homérica se nota también en el lenguaje y las estructuras utilizadas, especialmente en los discursos directos e indirectos. Por su parte, Donald Lateiner (2012:164-184) sostiene que la aproximación psicológica de la guerra es similar en ambos escritores. También, Philip A. Stadter establece conexiones entre la obra de ambos historiadores del siglo V a.C. Particularmente, Tucídides comienza su obra justo donde la deja Heródoto (la Pentecontecia y sus explicaciones sobre los antecedentes de la guerra comienzan donde Heródoto lo dejo, por lo que parece suponer que la audiencia conoce los detalles anteriores a su historia). Probablemente, Tucídides tuvo acceso a lecturas orales antes que al manuscrito y pudo formarse una idea de las técnicas y del contenido del libro de Heródoto (Stadter, 2012:39).

Aristóteles, también se expresó sobre la obra de Heródoto, considerándolo como un historiador (Monti, 2021:1275-1278) pero con una cierta crítica:

> *"Por eso, al no ver la cópula, pero sí que se tragan la lecha y los huevos, los pescadores dan sobre el proceso de fecundación en los peces la absurda explicación repetida por todas partes, y que precisamente también da el fabulador Heródoto, de*

> *que los peces conciben por tragarse la lecha, no dándose cuenta de que eso es imposible."* (Arist.*Gen.an.*756b7).

El filósofo apreciaba el trabajo de Heródoto, en la medida en que investigaba en la naturaleza de lo humano y lo divino[42], cuestionando el uso que los poetas hicieron de la divinidad (Rosen, 1963:333). Sin embargo, consideraba que Heródoto confundía el mito con la propia investigación y malinterpretaba la naturaleza de los hechos que relataba (Bartky, 2002:445-468).

La posición de Plutarco era distinta y también sus motivaciones. Encontramos referencias a Heródoto en muchas de sus obras. En las *Vidas Paralelas*, aparecen referencias en las biografías de *Temístocles y Arístides*. También aparece en *Moralia* y especialmente en el ensayo *Sobre la Malevolencia de Heródoto,* donde encontramos una referencia más clara sobre la valoración de las *Historias* que hace Plutarco. Respecto a la crítica que realiza, señala que el autor hace un uso innecesario de términos peyorativos, proporciona datos irrelevantes y selecciona los relatos menos fiables y motivos poco sólidos[43]:

> *"¿no parecería, acaso, que alababa sus acciones del modo más indecoroso y que, por halagar a otros, alteraba la realidad ideando nobles motivos para sus acciones mezquinas? "(*Plut.*De Herod*.35.868D).

También subraya que aporta versiones inverosímiles, cuando las hay mejores:

> *"A continuación, propongo un cuarto indicio de actuación malintencionada en historia: aceptar la versión más desfavorable cuando existen dos o más sobre el mismo acontecimiento."* (Plut.*De Herod*. 5.855E).

---

[42] Aristóteles (Arist.Ret.1407a39) utilizo también el oráculo referido por Heródoto, "*Creso, habiendo pasado el Halis, destruirá un gran reino"* (Hdt.1.56, 1.91) como ejemplo de la forma ambigua de expresarse por parte de los adivinos y embaucadores (Bartky, 2002:456).

[43] La traducción, introducción y notas al español son las realizadas por Vicente Ramón Palerm y Jorge Bergua Cavero y corresponde al libro IX de la colección Gredos del año 2022.

O bien, mezcla hombres de dudosa lealtad entre los combatientes:

> *"Porque, cuando no había necesidad sino de hombres valerosos, ¿qué utilidad había en mezclar hombres de lealtad dudosa entre los combatientes? "(*Plut.*De Herod*. 31.865C).

Las razones para una crítica de esta naturaleza podrían encontrarse en los sentimientos personales de Plutarco, dado el trato que Heródoto dispensa a los bárbaros y, en cambio, la poca deferencia con Tebas y otras ciudades griegas. Sin embargo, también puede deberse a que Plutarco considera que el método usado por Heródoto no hace una exposición suficientemente amplia de las diferentes versiones o hipótesis de sus relatos. En cualquier caso, la dureza de la crítica de Plutarco hacia Heródoto parece excesiva e incluso injusta, dada la amplitud de informaciones aportadas por Heródoto. Hay que considerar, también, que cuando se escribe *La Malicia de Heródoto,* hay una fuerte reacción contra Heródoto y una exaltación de Tucídides. Numerosos escritores de la época apoyaban esta tendencia[44] , observándose, a partir del I d.C. una fuerte influencia de Tucídides en los historiadores como Dionisio de Halicarnaso (a pesar de su admiración por Heródoto, consideraba que Tucídides era el mejor), Dion Casio, Tácito y otros. También, hay una cierta duda sobre el autor real de la *Malicia de Heródoto,* que ha sido puesta en cuestión, dada la naturaleza bondadosa de Plutarco, incapaz de una crítica tan hostil (Hershbell, 1993:151-161).

Cicerón, se refirió también a Heródoto en su obra sobre *Las Leyes*:

> *"Si, como quiera que en aquella se refieran a la verdad cada una de las cosas, en este a la delectación la mayor parte. Aunque tanto en Heródoto, el padre de la historia, como en Teopompo, hay innumerables fábulas."* (Cic.*Leg*.1,1,5).

Adicionalmente, Cicerón también sembraba dudas en su obra *Sobre la adivinación:*

[44] Valerio Pollio escribió sobre *Los Robos de Heródoto,* Aelio Harpocration escribió, *Sobre las mentiras de Heródoto*. Luciano atacó Heródoto con su obra, *Como ha de escribirse la Historia.*

> *"Por tanto, ya ocurriese una cosa o bien la otra, el oráculo habría sido verdadero. Por otra parte, ¿por qué he de creer que alguna vez se le dio a conocer tal cosa a Creso? ¿Por qué he de considerar más veraz a Heródoto que a Enio?"* (Cic.*Div*.2,116).

Cicerón sospechaba que Heródoto había inventado y atribuido a Delfos el ambiguo oráculo sobre el resultado de la guerra entre Creso y Ciro. En realidad, Cicerón lo que hacía era expresar la opinión pública de la época sobre Heródoto (Momigliano, 1958: 31-32).

Dionisio de Halicarnaso también nos ofrece algunos elementos[45] que podría considerarse como fuentes usadas por Heródoto. En concreto en la carta a Pompeyo, Dionisio dice:

> *"No hizo esto Heródoto, sino que, a pesar de que los historiadores que le precedieron, Helánico y Carón, habían publicado obras sobre el mismo tema, no se echó para atrás, sino que confió en poder superarles. Y lo hizo."* (Dion. Hal.*Pomp*.3.7)

Aunque el pasaje no es concluyente, parece indicar que Heródoto tenía noticia de los trabajos de Helánico y Carón, pero que decidió elaborar con su propio estilo la descripción de las hazañas de griegos y bárbaros en lugar de la narración de las dolorosas y terribles penalidades de los griegos (Dion.Hal. *Pomp*.3.6). En el siglo IV a.C. Éforo abordó también el tema de las fuentes de Heródoto, indicando que el historiador Janto de Lidia, que vivió entre el siglo VI y V a.C. había proporcionado material (Monti, 2021,1276) a Heródoto para comenzar a escribir las *Historias.*

Durante el siglo pasado, autores como Félix Jacoby (1913:205-520) aceptaron el valor de las fuentes de Heródoto, entendiendo que contienen errores, probablemente debidos a la gran cantidad de material tratado, a las dificultades lingüísticas (traducción, costumbres) y a la dificultad de acceder a las fuentes en países más allá de la Hélade (Dewald y

[45] How and Wells (1912,1:22).

Marincola,1987:26). También encontramos autores más recientes que dan valor a las fuentes de Heródoto, como C. Hignett (1963) y A. R. Burn (1984), evitando los prejuicios del pasado, entendiendo que contiene errores y asumiendo las dificultades para encontrar evidencias de los hechos acaecidos y separar lo real de lo divino. El valor de la obra del escritor, ligado a las fuentes que utilizó, es una constante que se ha mantenido a lo largo del tiempo. La figura de Heródoto va ganando adeptos a medida que la Historia va más allá de la Historia Política y entra en otros campos, como los etnológicos, geográficos y médicos, entre otros[46].

2.4 El método de Heródoto.

Debemos tener en cuenta que Heródoto conocía, a través de los poetas que le precedieron, que las fuentes se contradicen y que relatar los hechos del pasado requería un enfoque distinto. Fue el pionero en manifestar el problema teórico que conlleva y también en poner de relieve la necesidad de la aplicación de un nuevo método que soslayara esta situación (Fowler, 1996:62). Heródoto nos presenta un conocimiento que puede englobarse en tres niveles: los acontecimientos, las tradiciones acerca de estos acontecimientos y las interpretaciones históricas sobre estas tradiciones. Podemos considerar que él creó una forma de transmitir las percepciones de sus interlocutores acerca del pasado que perdurarán para futuras generaciones. Si lo miramos desde la óptica de los métodos actuales, encontraremos una metodología oscura, que no incluye todas las premisas necesarias y que no siempre la aplica de la misma manera. En general, su obra parece incomprensiblemente amplia y de

[46] Actualmente, podíamos resumirlo de la siguiente manera:

> *"The usual picture (e.g., that of Felix Jacoby) accepts Herodotus' statements about his sources at face value but makes allowance for errors in the accounts because of the enormous amount of material he tried to treat, the linguistic difficulties that he faced, and his lack of access to certain sources in foreign countries."* (Dewald y Marincola, 1987:26).

alguna manera amorfa (en contraste con la concreta y sucinta obra de Tucídides). Sin embargo, el autor no escribe todo lo que le dicen, sino que manifiesta que los interlocutores, pueden estar equivocados o ser ignorantes (Hdt.4.191.1, Hdt.4.187.2) y que pueden mentir (Hdt.3.16.7, Hdt.6.14.1). Defiende que, preguntando a los *logioi* locales, puede acercarse y conocer sus tradiciones y, aunque los relatos sobre las tradiciones no sean reales o estén sesgadas, aportan una diversidad y un modo de perpetuar la memoria que es valioso conocer (Lateiner, 1989:13-22).

La forma de proceder de Heródoto es poco conocida e incompleta. Sabemos, de su interés por apartarse de la línea de los poetas épicos y de la línea mitológica que buscaba el origen en tiempos remotos. El escritor comienza describiendo quién atacó primero a los griegos y observa que se producen una serie de movimientos en el Cercano Oriente que hacen que los que fueron grandes acaben siendo pequeños y los que fueron pequeños acaban siendo grandes, manifestando, la inestabilidad que se vivía en estos territorios. Las cadenas de causalidad están presentes en la obra, mostrando, en su texto, treinta y una veces, quién fue el primero que originó un determinado suceso[47]. El establecimiento de criterios de credibilidad, para tratar los testimonios orales y las historias de los ancestros, implica analizar los relatos familiares y comunitarios, detectando las influencias políticas, religiosas y de tercera mano (Lateiner, 2021:694-698).

Heródoto se enfrenta al reto de construir no solo un relato, sino un método nuevo que permitiera estructurar los hechos del pasado en base a un cierto proceso de obtención y plasmación de los hechos ocurridos. Guido Schepens[48] nos recuerda que la palabra *historia (historíē* en dialecto jonio*)* deriva de la *historíēn*, que significa "aprender por indagación",

[47] Por ejemplo, Polícrates de Samos fue el primer heleno en construir una talasocracia (Hdt.3.122).
[48] Guido Schepens ve una ruptura consciente entre la literatura épica y la historia:

> *"But ''history'' came into existence as a self-conscious break with epic literature as soon as an author –assuming the persona of ''inquirer'' – took responsibility himself for giving an account of human affairs in the past. Herodotus' preface is, as far as we can tell, the first instance of the use of historíē in this sense of the word."* (Schepens, 2007:40).

muy propio de la cultura jonia. Por su parte, Darbo-Peschanski ve la historia griega como la consecuencia de un desarrollo progresivo, construida a través de los relatos de las situaciones de progreso y decadencia. En este sentido, la considera como hija de la "ciencia jonia" (Darbo-Peschanski, 2007:28). De hecho, Rosalind Thomas traduce la "ciencia jonia" como *historíē* (Thomas, 2002:270). Como hemos visto, los años de formación de Heródoto transcurren en tierras de Asia Menor, sin embargo, no podemos decir que formara parte de ninguna escuela de pensamiento específica[49]. Tampoco podemos identificar su trabajo con ningún área de conocimiento específico, como la etnografía, geografía o historia (Drews, 1973), ni tampoco centrar o disminuir la variedad y diversidad en una sola idea central. Heródoto usa diferentes formas en su narrativa y abarca diferentes campos del conocimiento (Lateiner, 1989:56). Un elemento notorio de su método es la inclusión de análisis estratégicos en sus discursos, incluyendo opiniones del autor, juicios y polémicas. Estos análisis no siempre contemplan todos los puntos de vista, por lo que, en algunas ocasiones, las explicaciones son insuficientes[50]. Se observa en su narración una paradoja: por una parte, escribe para conservar la memoria de los hechos, el auge y declive de las culturas y sus guerras asociadas, pero al mismo tiempo actúa como investigador, formulando opiniones y desacuerdos polémicos respecto a las tradiciones orales anteriores, en algunos casos más allá de sus propias capacidades y conocimiento (Lateiner, 2021:695).

Desde el punto de vista metodológico, Heródoto es junto con Polibio el único historiador que ha explicado de forma explícita su forma de proceder y, aunque Tucídides también trata de explicar su metodología al final del Prefacio, (Hdt.1.22) genera más confusión que claridad. El método de Heródoto es incipiente, pero es la base en la que se fundamentan las teorías de Tucídides y Polibio (Dewald y Marincola,1987:35). Tucídides, aunque acepta la tradición

[49] El concepto de historíē, es un concepto amplio que va desde la tradición épica, pasando por los presocráticos en sus investigaciones de la *phýsis* y el uso de las escuelas de medicina (Schepens, 2007:40)

[50] Por ejemplo, cuando analiza la importancia de los hombres y de los barcos atenienses contra la formidable amenaza persa, expone de una forma abierta y sin temor, la ira helénica contra la posterior política imperialista de Atenas (Lateiner, 2021,694-698).

oral y visual, como fuentes primarias para confeccionar su relato, aplica un método más riguroso. El examen que realiza Tucídides (*zḗtēsis*), eleva el nivel de rigor en las investigaciones. Heródoto incluyó en su obra narraciones de testigos que no habían visto ni participado en los hechos relatados (relatos indirectos de segunda, tercera, …mano). En opinión de Tucídides, Heródoto escuchó demasiado y vio poco, situándolo en la categoría de los *logioi*. A pesar de esto, Tucídides evitó la polémica abierta con Heródoto y le respetó considerándolo uno de los mejores logógrafos (Schepens, 2007:47). Hemos de tener en cuenta, de todas formas, que Heródoto escribió un tratado de historias basado en la tradición oral y recopiló opiniones de épocas pasadas que, de otra manera, se hubieran perdido[51].

Las herramientas que usó Heródoto, inscripciones, oráculos, obras literarias y relatos orales, son las que todavía hoy se utilizan. Una vez recogido el material, lo evaluaba y aunque el concepto de *légein tà legómena* (explicar lo que le han dicho, tal como se lo han dicho) es muy importante en su obra, él es consciente que no todo lo que ha oído o visto es fiel a la realidad o ausente de prejuicios. La obra de Heródoto está al principio del desarrollo del método que luego otros desarrollarán con más rigor, pero los elementos básicos que utiliza, *ópsis*, *historíē*, *akoḗ*, *gnṓmē*, están en la base de las técnicas usadas actualmente. Es interesante ver cómo articulaba estos y otros conceptos en proceso de evaluación de la información acumulada. La descripción metodológica que realizan Caroline Dewald y John Marincola nos ilustra de forma estructurada como debió ser este proceso, estableciendo que Heródoto utilizaba la evidencia de sus sentidos como base de conocimiento y el deseo de conocer (*boulómenos eidénai*) la realidad, preferentemente con la *ópsis.* Si no es posible hay que recurrir a la investigación *(historíē)* y a los testigos fiables *(autóptai)* que deben ser contrastados mediante la *ópsis*, si es posible, o realizando una estimación probabilística. Si

[51] Como dice Momigliano:

> *"Herodotus' success in touring the world and handling oral traditions is something exceptional by any standard— something that we are not yet in a position to explain fully. The secrets of his workshop are not yet all out. Therefore, we cannot be surprised if the ancients found it difficult to trust an author who had worked on such a basis as Herodotus."* (Momigliano,1958:3).

no es posible aplicar ninguno de estos tres métodos, no se puede realizar un informe sobre el tema en cuestión *(oúk ēkhő eipeîn)* (Dewald y Marincola: 1987:36-37).

Una de las facetas más importante de la actitud metodológica de Heródoto es su gusto por el empirismo y especialmente, su énfasis en el análisis y escrutinio de las percepciones sensoriales que, en definitiva, son las bases de su conocimiento. Como explican Dewald y Marincola (1987:36-40), la aportación de esta preferencia en el pensamiento griego lleva a Müller (1981) a manifestar que, en realidad, Heródoto tendría que ser llamando el "Padre del Empirismo". Los médicos, se esfuerzan en evitar cualquier interferencia del mundo divino en las enfermedades, sin embargo, Heródoto tiene una actitud menos restrictiva, expresando ideas de desgracias que tienen, en su entender, origen divino. Es cierto que el propósito y el público al que va dirigido el discurso médico es radicalmente diferente del que se dirige el historiador, permitiéndole, a este último, ser más laxo y especulativo desde un punto de vista literario. Otro aspecto interesante de la aplicación del método nos la ofrece Schepens (1980), que se focaliza en un aspecto concreto del método, la autopsia. Su opinión es que el escritor utiliza el mismo método para las partes históricas, geográficas y etnográficas, pero el énfasis en los elementos usados es diferente. Por ejemplo, para la investigación geográfica, la *ópsis* es fundamental porque permite visualizar los accidentes geográficos y entender sus características. Sin embargo, la *ópsis*, no tiene el mismo valor en la investigación histórica, ya que esta se provee, principalmente, de los relatos de las tradiciones locales y la *ópsis* es solamente una herramienta de apoyo para verificar el relato. Heródoto explica su proceso, en varias partes y no de una vez (Verdin, 1971) y tanto la aplicación del método como el extenso vocabulario usado difieren según en qué parte del libro estemos. Las primeras explicaciones las encontramos en Hdt.2.99 y Hdt.2.147, cuando nos explica el proceso seguido con la historia egipcia y utiliza términos como autopsia, razonamiento e indagación para referirse a los relatos orales. Adicionalmente, otro aspecto difícil de solucionar es la vaguedad en la citación de algunas fuentes, como por ejemplo cuando expresa: "*…los persas dicen…*" (Hdt.1.133), no sabemos a quién se refiere, si eran realmente persas u otros que tuvieran acceso a la auténtica tradición persa.

Al final, es importante que el método y la aportación de Heródoto sean analizados desde tantos puntos de vista como sea posible y no solamente por la opinión de Tucídides, de forma que seamos capaces de eliminar los prejuicios sobre su obra y emitir juicios basados en análisis que contemplen su obra más allá de un relato político y militar más o menos preciso[52].

2.5 Consideraciones Historiográficas de la Obra de Heródoto.

La recepción de la obra de las *Historias* en el mundo clásico fue un tema de discusión en la que debemos considerar varias facetas y que debe ser entendido en sentido amplio. Entre las consideraciones más importantes para comprender la magnitud de la obra herodotiana, se encuentran los antecedentes historiográficos en que se enmarca la obra. No sabemos cuánto debe Heródoto a sus antecesores: Cadmo de Mileto, Hecateo, Dionisio de Mileto, Caronte de Lámpsaco, Janto de Sardes, para entender que no hubo otro Heródoto antes del autor de las *Historias* (Momigliano, 1958:3). Tampoco podemos decir que sea la obra más rigurosa metodológicamente, como ya hemos comentado, pero sería muy difícil entender el desarrollo de la historiografía griega sin considerar la evolución que representa el trabajo de Heródoto. De hecho, algunos autores, como Jacoby, consideran que no hubo antecesores de relevancia antes de Heródoto y que Hecateo proporcionó un punto inicial que Heródoto sobrepasó ampliamente en su obra. (Dewald y Marincola, 2006:1).

Esto no quiere decir que no hubiera una influencia del pasado. El aumento de la producción en prosa obligó a distinguirla de la poesía[53], aunque la impronta de los poetas épicos se

[52] Como resume Stephanie West:

> *"If [Herodotus] set supreme value on composing narrative which would leave an abiding impression on the minds of a listening audience, both in his own lifetime and, as the composition of a written record would allow, thereafter, while failing to attach what we should regard as due weight to objective enquiry and vigorous argument we ought to allow there are good reasons why his priorities were not ours."* (West, 1985:305, extraído de Dewald y Marincola, 1987:40).

[53] La palabra griega que describe la poesía es *poiésis,* que significa fabricación, creación y el poeta, *poiétés,* que se traduce como fabricante o creador (Marincola, 2006:13).

percibe en la obra de Heródoto. Podemos ver esta influencia cuando Psamético responde a Cambises[54]:

> *"Hijo de Ciro, los males de los míos eran demasiado grandes como para llorar por ellos; en cambio, la desgracia de un amigo, que ha llegado al umbral de la vejez sumido en la pobreza después de haber gozado de una gran prosperidad, reclamaba unas lágrimas."* (Hdt.3.14.10).

También se resalta, habitualmente, el consejo de Artemisia a Jerjes como muestra de la influencia homérica:

> *"En cambio, si te apresuras a librar de inmediato una batalla naval, temo que una derrota de la flota acarree, de paso, serios perjuicios al ejército de tierra. Por otra parte, Majestad, ten presente, asimismo, el siguiente extremo: las personas de valía suelen tener esclavos despreciables, y los seres despreciables suelen tenerlos de valía."* (Hdt.8.68γ)

J. Marincola (2006:14), destaca, en este texto, la frase: "…*ten presente, asimismo, el siguiente extremo…*" ("…*put away in your heart this thing also…*"), como rasgo que muestra la influencia épica. No es evidente detectar estas influencias, aunque suelen estar relacionados con escenas de una cierta vehemencia y solemnidad. Estas similitudes mostrarían que Heródoto, no establece una ruptura total con el pasado, sino que lo incorpora y lo desarrolla dentro de su método y estilo.

La conexión entre Homero y Heródoto se puede constatar, también, por la inscripción que presenta a Heródoto como el "Homero en Prosa de los relatos históricos" (Lloyd-

[54] Sobre este texto, Carlos Schrader comenta:

> *"La expresión, típicamente homérica, significa tanto ≪el inicio de la vejez≫ (cf. Odisea XV 346), como ≪la vejez más extrema≫ (cf. Ilíada XXIV 486), es decir, el momento de la vida humana próximo ya a la muerte." (Libro 3, pág. 44, nota 51).*

Jones,1999:2), refiriéndose a Heródoto, como el Homero en prosa. Esta inscripción se encontró en 1995, en Kaplan Kalesi (antigua Salmacis, en la bahía de Halicarnaso), grabado en una antigua muralla, parte de un edificio donde al parecer había una estatua de Afrodita[55]. Nagy (1987:181) encuentra un paralelismo entre los *logioi* (eruditos de la palabra) y los *aoidoi* (cantores), a través del análisis de unos versos de Píndaro (Pind.*Nem.*6.28-30) en su forma de expresar la gloria (*kléos*), de manera que ambos conceptos deben ser públicamente expuestos (*apódeixis*). En cualquier caso, parece que el autor de la inscripción no sería el primero en calificar a Heródoto como el "Homero de la prosa" (Lloyd-Jones, 1999:11).

Aunque Heródoto fue el primero, hasta donde conocemos, en explicitar la palabra *historíē* en el principio de su obra[56] no significa que el uso de palabras relacionadas, como historíē*n* (relacionado con indagar, preguntar, investigar) o *histór* (juez, experto, testimonio) no fueran usadas con anterioridad a Heródoto. Heráclito de Éfeso (c.500 a.C.) decía que los filósofos (en el sentido clásico) deben conocer muchas cosas y en profundidad. Uno de los filósofos relevantes en el uso de la investigación fue Pitágoras, fruto de la cual se desprendía su sabiduría. Sin duda, también cabe mencionar los tratados hipocráticos[57]. Heródoto no fue el primero en hablar sobre el pasado, Homero y otros poetas también lo hicieron. Tampoco fue el primero en escribir en prosa, Hecateo de Mileto (550 a. C. - 476 a. C.) lo hizo anteriormente. La primera distinción entre dioses y héroes, no la realizó Heródoto, sino

[55] Lloyd-Jones realiza un comentario sobre esta línea de la inscripción:

> *"...John Gould, Herodotus (1989), who on p. 119 quotes Gregory Nagy as presenting Herodotus as the representative of 'a tradition parallel to that of the Homeric epic, a prose tradition which, like epic, has the function of preserving and incorporating the 'renown' (kléos) of heroic actions'. "*(Lloyd-Jones, 1999:10).

[56] En la traducción de Clío por parte de Carlos Schrader en la edición de Gredos de 1992 se traduce como: "*Ésta es la exposición del resultado de las investigaciones de Heródoto de Halicarnaso..."* (Hdt.1.1).

[57] Concretamente, como nos refiere R. Fowler, podemos encontrar en, *Sobre el arte médico* (parte del corpus hipocrático):

> *"There are those who have made a profession (téchne) out of reviling the professions; in so doing they think they are producing a display of their personal research (histories oikeiēs epideixis), though this is not my assessment of their activity."* (Fowler, 2004:30).

Hesíodo en su *Catálogo de Mujeres*. De igual manera, antes que Heródoto, otros escritores habían escrito sobre pueblos extranjeros, el mismo Hecateo en su *Ges Periodos,* describiendo Europa y Asia en dos libros. Tenemos también fragmentos de Escílax de Carianda, cuyo viaje fue mencionado por Heródoto (Hdt.4.44). Estos dos tipos de libros, genealogía y etnografía/geografía, son los únicos, de los que tenemos noticia en prosa, que precedieron a Heródoto, ya que no podemos decir que Dionisio de Mileto fuera más que un etnógrafo (Fowler, 2004:34) y es muy difícil establecer una conexión con Heródoto, al menos tan clara como la que sí hubo entre Hecateo y Heródoto, que se visualiza en las múltiples referencias a Hecateo incluidas en las *Historias*[58]. A pesar de las influencias que Heródoto pudo recibir, su labor de estructuración de diferentes disciplinas del conocimiento (etnografía, geografía, genealogía, medicina…), su espíritu enciclopédico, su visión amplia de las ciudades griegas y bárbaras, sus catálogos, representan el esfuerzo de una vida[59].

Hemos comentado, al tratar las fuentes de Heródoto, la crítica historiográfica que recibió en su época (y posteriormente). Tucídides[60] escribió, en su "pasaje metodológico" (Th, 1.20-22) una crítica sobre la forma de relatar la historia por parte de algunos autores:

> *"Así fueron, pues, según mi investigación los tiempos antiguos, materia complicada por la dificultad de dar crédito a todos los indicios tal como se presentan, pues los hombres reciben unos de otros las tradiciones del pasado sin comprobarlas, aunque se trate de las de su propio país."* (Th,1.20).

[58] La Revuelta Jonia (5.36). La expulsión de los pelasgos de Ática (6.137), donde Heródoto da una versión diferente de la de Hecateo. Las generaciones egipcias (2.99-141), donde expone que Hecateo había estado antes en Egipto y recitado su propia genealogía. (Fowler, 2004:36).

[59] Como R. Fowler sintetiza:

> *"….one not only sees the difference in this or that respect, but the difference resulting from the concentration of the entire arsenal on the historian's various targets; the combination of all these methods is as unique as the combination of subject-matter, ethnography, and history a combination not seen on this scale before or after Herodotus, but necessary to his grandiose task as he conceived it …That is why Herodotus is Father of history."* (Fowler,2004:38).

[60] Se ha tomado como referencia la traducción de Julio Calonge de la ed. Gredos, 1990.

Se considera que también había críticas a Heródoto (aunque no lo nombra), especialmente cuando dice:

> *"Tal vez la falta del elemento mítico en la narración de estos hechos restará encanto a mi obra ante un auditorio, pero si cuantos quieren tener un conocimiento exacto de los hechos del pasado y de los que en el futuro serán iguales o semejantes."* (Th.1.22).

Este criterio es el que prevaleció en la antigüedad, marcando la pauta que otros escritores siguieron. Como nos comenta J. Marincola (2001:1), Dionisio de Halicarnaso, en su obra *Sobre Tucídides*, presenta un proceso en que se realizan crónicas de historias locales, en un estilo sencillo. Heródoto les proporciona un estilo y una forma literaria, dando a las historias una proyección más integral y universal. Tucídides, probablemente influido por Heródoto, toma una dirección diferente, evitando explicar relatos de los hechos acaecidos y centrándose exclusivamente en la guerra propiamente dicha y en los hechos que él vivió. Este modelo evolutivo ha sido criticado por su desarrollo teleológico, ya que pretende indagar en el sentido último de la realidad. A pesar de todo, en el periodo helenístico, las *Historias* sobreviven. Tal vez por su conexión con Homero o por la diversidad etnográfica, el texto es conservado por los intelectuales alejandrinos y probablemente a ellos se debe la división en nueve libros que conocemos en la actualidad. También se han encontrado referencias al primer libro de Heródoto en un papiro donde hay un comentario que se atribuye al helenista Aristarco de Samotracia (Monti, 2021:1276). Sin embargo, el modelo en la época helenística y la romana fue el establecido por Tucídides y Heródoto fue relegado a la categoría de fabulador, cuando no a la de mentiroso[61], a pesar de apreciar su capacidad para desarrollar una obra encantadora y de lectura agradable y placentera.

Al comienzo del siglo XX, encontramos una figura tan relevante para la historiografía como Félix Jacoby (1876-1959), cuyo trabajo enciclopédico y sus contribuciones acerca de la

[61] Como hemos comentado al hablar de las fuentes de varios autores como Plutarco, Cicerón... a los que se puede influir una larga lista de autores en la misma línea.

Historiografía Clásica[62] y la figura de Heródoto, en particular, marcarían el transcurso de la mayor parte del siglo XX. Dentro de la bibliografía de Jacoby cabe destacar tres grandes obras, entre una larga y prolífica lista de libros y artículos. La primera, su propuesta para el desarrollo de la historiografía griega[63], "Ueber die Entwicklung der griechischen Historiographie und den Plan einer neuen Sammlung der griechischen Historikerfragmente." (Jacoby, 1909). Después, el *Suplemento II* sobre Heródoto, que escribió para la enciclopedia Pauly-Wissowa (Jacoby, 1913:205-250), con un detalle preciso de la figura del escritor, origen, fuentes y método entre otros temas. Finalmente, *Die Fragmente der griechischen Historiker* (Jacoby, 1923), comúnmente abreviado *FGrHist* o *FGrH* (Fragmentos de los historiadores griegos), una obra enciclopédica que le acompañará a largo de su vida y que dejará inacabada. Jacoby da una aproximación diferente al tratamiento de Heródoto, huyendo especialmente de las discusiones de los dos siglos anteriores, proporcionando, en primer lugar, una lógica a la composición de la obra y, después, un sentido a toda la obra de Heródoto dentro de la Historiografía griega. La primera se ha comentado anteriormente, en el apartado de la estructura de la obra, tomando como referencia el *Suplemento II* de la enciclopedia Pauly-Wissowa. En su obra sobre el desarrollo de la historiografía griega, traducida en 1956 al inglés con título: "On the Development of Greek Historiography and the Plan for the New Collection of the Fragments of the Greek Historians" (Jacoby, 1956), Jacoby realiza una propuesta, donde podemos ver la evolución de las contribuciones griegas al desarrollo de la Historia. Este artículo, estaba pensado como prolegómeno para su magna obra de los

[62] Jacoby presenta una evolución del modelo de Dionisio de Halicarnaso (Marincola, 2001:1), por el que la Historia comenzó con los cronistas locales en un estilo sencillo, hasta que Heródoto le proporcionó un estilo literario y una estructura y, Tucídides, que, aunque influenciado por Heródoto, no trata los hechos de los griegos y los persas sino la Guerra que él vivió.

[63] Se realizó una traducción al inglés en 1956 (Jacoby, 1956) y, traducida por Mortimer Chambers y Stefan Schor, fue reeditada por Histos Supplement 3 en 2015.

fragmentos y en él aborda cómo se desarrollaron los subgéneros de la historiografía griega[64]. Hecateo sucede a la poesía épica de Hesíodo y representa una innovación al expresar temas eruditos en lenguaje erudito. No debemos descartar, de todas formas, que en el entorno de Mileto hubiera relatos de carácter geográfico-etnográfico antes de Hecateo, aunque sea dudoso que puedan considerarse obras de literatura, *stricto sensu*. Sin embargo, Hecateo, según Jacoby, siembra el germen de tres de los cuatro subgéneros de la literatura histórica del siglo V a.C.: la Genealogía (Mitografía), la Etnografía y la Historia Contemporánea de los pueblos griegos (Jacoby, 1956:9). Desde el punto de vista genealógico, la mitografía genuina puede resumirse en los siguientes autores:

> *"I mean the true genealogists Pherekydes [FGrHist 3], Akusilaos [FGrHist 45.], Eumelos [FGrHist 45], and others down to Anaximandros [FGrHist 9] about 400 BC. At that time genuine mythography comes to an end; "*

En este punto, Jacoby da una especial relevancia a la figura de Helánico de Lesbos[65] (490-405 a.C., también llamado de Mitilene), que realizó el primer intento conocido de formular una historia universal de Grecia, reconciliando tradiciones y descripciones en un relato unificado. Al final, solo pudo preparar unas crónicas de varias ciudades importantes y constituir unos relatos de orografía local (entendida como historia local) con una cierta sistematización, que podríamos considerar que entran en el periodo histórico (como oposición al mítico). La Etnografía es otro de los subgéneros definidos por Jacoby, la forma

[64] Jacoby considera que la Historiografía griega comienza con Hecateo (550-476 a.C.):

> *"Greek historiography—using the word in its broad ancient sense, as we must, since in antiquity there was absolutely no independent science that exactly corresponded to our 'History', specifically dedicated to the research and narration of historical events of the distant or more recent past—begins with Hekataios and his two works, the Γενεαλογίαι [Genealogies] and the Περίοδος γῆς [Journey around the World] …"* (Jacoby,1956).

[65] Su obra más importante es *Sacerdotisas de Hera en Argos*, es una forma externa de horografía muy cercana a la genealogía (Jacoby,1956:13).

en que la articula y relaciona con Heródoto, no es tanto a través de los antiguos *Periodos*[66], sino a través de monografías específicas (*Persika, Lydiaka, …*), en la que se describe a los pueblos bárbaros, sus tierras, su historia con su genealogía y dinastías, las maravillas destacables (edificios...) y los *nómoi* de sus habitantes. El primer trabajo etnográfico de este estilo lo realizó Dionisio de Mileto (vivió en el siglo V a.C. y es contemporáneo de Hecateo de Mileto), en *Persika* [FGrHist 687], que surgió, en la revuelta jonia, como necesidad para que el público entendiera quiénes eran los nuevos dirigentes. La Etnografía tuvo una gran aceptación, especialmente en las campañas posteriores de Alejandro Magno *(Babyloniaka, Phoenikika, Aithiopika, Arabika, Indika, Ioudaïka, Romaïka)* (Jacoby, 1956:18). Los trabajos etnográficos compartían dos características principales: abarcaban todo lo que se puede decir sobre una tierra específica y sobre territorios que eran políticamente independientes y centrado solamente en ellos. El tercer subgénero, que Jacoby etiqueta como Historia Griega Contemporánea, incluye esencialmente monografías, historias universales y trabajos tipo *Hellénika* o bien de los *Logros de los griegos,* lo que relacionaría este subgénero directamente con Tucídides, obviando, por el momento a Heródoto. Este subgénero es el que seguirían otros escritores, como Cratipo, Teopompo y Jenofonte, influidos, en parte, por el estilo de Tucídides; sin embargo, Jacoby ve una forma diferente de entender la influencia de Tucídides. Considera que solamente con Tucídides se alcanza su verdadera naturaleza, que se significa por unas características especiales: la descripción, por parte del historiador, únicamente del tiempo en el que vive, comenzar la descripción del lado de los griegos y establecer, desde el principio del relato, una visión panhelénica (Jacoby, 1956:31). Las fuentes de las que surge este subgénero contemporáneo vienen de una continuación de las *Genealogias* al *spatium historicum* que ya había comenzado Heródoto y que se declara continuador de la literatura genealógica (Hdt.1.1.5). Vemos aquí una conexión entre Heródoto y Tucídides, en la medida en que el último se ve como continuador del primero, a

[66] El comentario de Jacoby es que los *Periodos* y los *Viajes alrededor del mundo* del pasado, aunque incluyan información histórica y costumbres de los pueblos, eran tratados como temas adicionales y accesorios al relato geográfico principal (Jacoby, 1956:13).

pesar de la crítica ejercida. En definitiva, esta conjunción nos permite establecer una conexión entre Hecateo, Heródoto y Tucídides en que muestran los tres subgéneros de la historiografía griega clásica (Jacoby, 1956:35). Pero no solamente debemos considerar la literatura genealógica, también es importante, la influencia de las *Hellenika* en el desarrollo de la historia contemporánea griega. En este apartado, puede observarse una evolución del trabajo de Heródoto sobre el de Hecateo, al proporcionar, más allá de las narrativas etnográficas y de los *lógōi*, una visión histórica de la confrontación Este y Oeste, lo que, con independencia de si fue idea suya o, del nivel de profundidad y rigor con que lo abordó, supone un salto cualitativo y probablemente una disrupción en el desarrollo de la escritura histórica.

Además de la enorme figura de Félix Jacoby en la historiografía griega del siglo XX, hay que considerar también a Wolfgang Aly (1921), que siguió una línea estructural como la de Jacoby, pero cuyo método consistía en dividir las *Historias* en muchas partes, basándose en el criterio de las fuentes usadas para cada relato. A partir de aquí, consideró que las fuentes basadas en el folclore jonio eran fábulas y que las que tenían varias fuentes eran verdaderas. Estas tendencias analíticas iniciadas por Jacoby y Aly dominaron la escena historiográfica hasta finales de la Segunda Guerra Mundial. Durante este periodo aparecen los libros de comentarios sobre las *Historias* de How and Wells (1912), que siguen siendo una referencia, aunque los hallazgos arqueológicos hayan desactualizado algunas partes. De igual manera, cabe destacar interesantes trabajos de Wilamowitz-Möllendorf (1908) y Macan (1927), que intentaban mostrar la complementariedad de Heródoto y Tucídides.

Durante todo el siglo XIX y comienzos del XX, se observa la influencia de las tendencias sociales, filosóficas e historiográficas en la consideración de la obra de Heródoto. Las escuelas historiográficas se multiplican en una amplia diversidad. Derivadas, como hemos comentado, de corrientes filosóficas (positivismo), de una publicación periódica (*Annales*), de un autor (Marx y el materialismo histórico), de una universidad (Bielefeld, en Alemania), de las amenazas del presente (ecología, medioambiente, globalización) o la *microstoria* italiana, entre otros (Sánchez-Marcos, 2020). Si analizamos cuál era en la práctica la situación a principios del siglo XX, nos encontramos con un modelo predominante que

Fernando Sánchez Marcos describe como una Historia de predominio político vista desde arriba[67]. Además, considera que, desde el punto de vista de la historiografía, el siglo XX era una mezcla de las corrientes que ya habíamos visto mayoritariamente en el siglo XIX[68]

La revista francesa de los *Annales*[69] genera una cierta renovación, al ampliar el campo del historiador, estableciendo que el conocimiento histórico nace del planteamiento de hipótesis que incorporan aspectos relacionados con la economía, la geografía y la sociología. De esta forma, huye de falsos objetivismos y en lugar de centrarse en la historia de los gobernantes, se centra en el hombre común europeo. Aunque esta aproximación parece cercana a una visión humanista de la obra de Heródoto, hay que decir que la revista no tuvo demasiado interés por la Historia Antigua (Sánchez Marcos, 2020).

La proliferación de autores que tratan las *Historias* de Heródoto se multiplica en la segunda mitad del siglo XX y en el siglo XXI. Una figura que establece un puente entre la primera mitad del siglo pasado y la segunda en el tratamiento de nuestro escritor es Arnaldo Dante Momigliano (1908-1987). Momigliano ve a Heródoto como sucesor de Hecateo por su actividad como geógrafo, sus viajes y su descripción de las costumbres de los griegos y no-griegos (Momigliano,1975:131), aceptando también la hipótesis de Félix Jacoby sobre el desarrollo de la historia, en que Heródoto comienza como un geógrafo, etnógrafo y, con el tiempo, se convierte en historiador, superando a Hecateo en método y en substancia.

[67] La situación predominante según Fernando Sánchez Marcos a principios del siglo XX :

> "*Hasta la renovación de la escritura de la historia preconizada por la revista francesa Annales d'Histoire Economique et Sociale en 1929, el modelo predominante entre los historiadores podría caracterizarse como "una historia que no descuida el relato, atenta a las grandes figuras, a los destinos ejemplares, a la suerte de las naciones y de los imperios". Una historia de predominio político hecha a través de una cuidadosa crítica de fuentes (sobre todo textos), vista desde arriba, ritmada por los grandes −y no tan grandes− acontecimientos."* (Sánchez Marcos, 2020).

[68] Según Fernando Sánchez Marcos la situación de la Historiografía en el siglo XX era una mezcla de corrientes:

> "*Desde el punto de vista de teoría de la historia (de la historiografía como metahistoria), ese modelo historiográfico dominante era una combinación más o menos armónica del historicismo clásico alemán encarnado por Ranke, del idealismo hegeliano y del positivismo cientificista comtiano."* (Sánchez Marcos,2020).

[69] La revista francesa *Annales d'Histoire Économique et Sociale*, fundada el año 1929 en Estrasburgo por M. Bloch y L. Febvre.

Momigliano considera que Heródoto focalizaba más en aportar nuevos relatos que en juzgarlos (Momigliano, 1966:211-220). Otra consideración importante que hace Momigliano es la separación que realiza Heródoto (aunque de forma no siempre sistemática), entre lo visto y lo oído, con un sentido crítico superior al de Hecateo, considerando que no hubo un Heródoto anterior y que no está todo escrito acerca del escritor jonio, a pesar de que el éxito de Tucídides como historiador de la política y la guerra de Grecia relegaran a Heródoto fuera del sistema predominante en la Grecia y Roma clásicas. Circunstancia que cambió a finales del siglo XVI con la llegada de la Ilustración, los trabajos de finales del siglo XIX y comienzos del XX, revitalizando su figura, a través de una mirada más amplia de la historia (Marincola, 2021) . En la segunda mitad del siglo XVI, la situación cambia con la irrupción de dos fenómenos: De un lado, los viajes se multiplican, entrando en una época de contacto con culturas distintas. Por otro, el apoyo que representan las *Historias* para la Biblia y, en concreto, para la irrupción de las corrientes Reformistas. El siglo XVI nos trae situaciones similares a las que vivió Heródoto, tanto en estilo como en método, los exploradores, misioneros, embajadores, no eran historiadores profesionales y se enfrentaban a culturas diferentes, con idiomas diferentes y con tradiciones orales diferentes, lo que retomo el interés por Heródoto[70] y por su método de enfrentarse a una realidad radicalmente diferente a la de procedencia[71]. Con objeto de mostrar la amplia lista de historiadores actuales que abordan la obra de Heródoto, destacaremos los que consideramos más relevantes. En primer lugar, situaremos a J. Romm, cuya obra sobre Heródoto (Romm, 1998) aborda un análisis amplio en que destaca su aproximación moral a la historia y una buena explicación de los mitos, la historia, la poesía y la prosa; Caroline Dewald (1987), donde destacamos su amplia labor en

[70] La influencia llegó a buenos conocedores del mundo clásico como Pietro Martínez y Francisco López de Gómara, pero también a personajes que apenas conocían el latín como Gonzalo Fernández de Oviedo (Momigliano, 1958:10)

[71] Como expone Momigliano:

> *"What matters to us is that they vindicated Herodotus, because they showed that one could travel abroad, tell strange stories, enquire into past events, without necessarily being a liar. One of the standard objections against Herodotus had been that his tales were incredible. But now the study of foreign countries and the discovery of America revealed customs even more extraordinary than those described by Herodotus."* (Momigliano, 1958:10).

Historiografía griega y sus colaboraciones con John Marincola (Dewald, 2006) y Rosaria Vignolo Munson (Dewald y Munson, 2022) en el uso gramatical de las expresiones del dialecto jonio. Rosalind Thomas (1989,2001,2002) destaca por su excelente contextualización de las *Historias* y su trabajo en los aspectos etnográficos y científicos, así como su análisis de la tradición oral. Rosaria Vignolo Munson (Dewald y Munson,2022) es otra de las figuras relevantes en la historiografía griega, que ha abordado muchos de los aspectos de la obra de Heródoto, especialmente la etnografía, la Persia que describe Heródoto y aspectos políticos de su obra (Munson, 2001b). Cabe también destacar el libro *A commentary on Herodotus Books 1-IV*, de David Asheri, Alan Lloyd y Aldo Corcella (2007), como una obra de referencia traducida al inglés en 2007. En ella, David Asheri nos muestra un Heródoto "curioso" que crea metodologías en el albor de la Historia y reclama para el escritor no solo su posición en la historiografía, sino también en la historia de la ciencia. Se puede mencionar también otros autores actuales que abordan diferentes temáticas sobre la obra de nuestro escritor y muestran la variedad y amplitud de trabajos realizados sobre Heródoto. Entre ellos cabe destacar: Donald Lateiner (1989,2012), Guido Schepens (1980,2007), Charles W. Fornara (1971), Nino Luraghi (1927,2009), Robert Fowler (1996,2006), Jonathan Hall (1998), John Gould (1989), Simon Hornblower (1996,2012), entre otros muchos. El interés que suscita la obra de Heródoto muestra hasta qué punto es un trabajo multidisciplinar y poliédrico, rico en aspectos formales y en contenidos que aborda temáticas universales que le han hecho perdurar en el tiempo. Probablemente, Momigliano tenía razón cuando señalaba que no se ha escrito aún todo sobre las *Historias* de Heródoto.

Es interesante señalar, dadas las menciones realizadas a textos de Momigliano, que hay otras formas de ver la evolución historiográfica en el siglo XX. Además de las aportaciones de Arnaldo Momigliano a la historiografía clásica, debemos considerar el enfoque social de Santo Mazzarino. Ambos, nos traerían una nueva revisión de la consideración historiográfica y por ende de la posición de Heródoto. Santo Mazzarino y Arnaldo Momigliano, se apartaban de la línea tradicional derivada de Theodor Mommsen basada en estudios políticos e institucionales. Dieron un enfoque más amplio al estudio del mundo tardo antiguo, en concreto, Mazzarino, consideró que la antigüedad, incluso arcaica, fue un mundo de grandes transformaciones (Castillo Lozano, 2019:448) que fueron clave para romper el *statu quo*

existente y que solo puede entenderse históricamente en clave teológica (Mazzarino, 1966). De hecho. Mazzarino sostiene que la historiografía en el siglo XVIII sobre el imperio romano nació de la relación entre la cultura imperial y la religiosa, aportando una visión (Marcone, 2001:79) básicamente pesimista de la antigüedad tardía, también que aparece claramente en el denso ensayo de Santo Mazzarino *El fin del mundo antiguo* (Mazzarino, 2002:448). Una de las aportaciones de Mazzarino es la controversia con Theodor Mommsen que consideraba a Augusto el culmen y el fin de la crisis republicano, mientras que Mazzarino veía en Augusto el responsable de los procesos que llevaron al fin del mundo antiguo. Mazzarino, debe considerarse un historiador social que trató también los temas religiosos y su impacto en la sociedad. En concreto, la comparación entre el dinámico mundo cristiano frente al estático mundo pagano que supuso un importante desarrollo de la historia sociocultural del tardo antiguo (Zurutuza, 2013:10) . En su obra *il pensiero storico classico* (Mazzarino, 1966), Mazzarino, muestra una capacidad para manejar material heterogéneo, según Mazzarino, el hombre griego tenía una conciencia específica de su tiempo y las derivaciones que comportaban corresponden a también a metodologías historiográficas. Por su parte, Momigliano enfoca la renovación de forma diferente, centrándose en el estudio de las consecuencias de la religión cristiana como consecuencia de su tradición judía. A pesar de ello, Momigliano aporta sólidos conocimientos sobre la religión pagana romana. Se aprecia que Momigliano pertenecía a una tradición más clásica de la historiografía, afirmando que, aunque podemos aprender de eruditos como Eusebio, todavía somos discípulos de Heródoto y Tucídides (Zurutuza, 2013:59).

Otra consideración estructural importante donde se puede reflejar la influencia del autor es en la formación y especialmente el papel que jugó en la *paideía*, en el mundo griego, y la *Humanitas* en Roma, de donde se desprende el Humanismo como principio espiritual de los griegos, en contraposición al individualismo. El pueblo griego se da cuenta de que progresivamente se crea una conciencia paulatina de las leyes generales que determinan la esencia humana. Posteriormente, intelectuales como Varrón o Cicerón ven en el humanismo la educación necesaria para el hombre, en su verdadera forma humana y en su auténtico ser (Jaeger, 1945:17). Grecia, país pobre por excelencia, basa su fuerza en la virtud, en la *aretḗ* que Heródoto contribuye a ejemplificar:

> *"…, te diré que la pobreza viene siendo, desde siempre, una compañera inseparable de Grecia, pero en ella ha arraigado también la hombría de bien –conseguida a base de inteligencia y de unas leyes sólidas—cuya estricta observancia le permite defenderse de la pobreza y del despotismo"* (Hdt.7.102.1-2).

Se llega a la *aretḗ* a través de ingenio y de la sumisión a leyes severas. Pero hay también enseñanzas prácticas como las de los ciclos de las cosas humana y los cambios que producen en el entorno humano:

> *"…ocupándome por igual de las pequeñas y de las grandes ciudades de los diferentes pueblos, ya que las que antaño eran grandes, en su mayoría son ahora pequeñas; y las que en mis días eran grandes, fueron antes pequeñas. En la certeza, pues, de que el bienestar humano nunca es permanente, haré mención de unas y otras por igual. "*(Hdt.1.5.3-4).

Los poetas jonios expresaron libremente sus sentimientos y sus ideas sobre la vida humana como resultado de una creciente individualidad, pero la irrupción del pensamiento racional se realiza la superación del individualismo, aportando el concepto de 'verdad' cuyo alcance es universal y que debe observar todo pensamiento racional. Heródoto, con sus aportaciones históricas, geográficas, etnográficas, médicas, es totalmente fiel a la aparición del raciocinio como piedra angular para el desarrollo de la naturaleza humana (Jaeger, 1945:144).

3. Los antecedentes a la obra de Heródoto.

Si nos adentramos brevemente, en el mundo griego pre-homérico y en concreto en la cultura micénica, vemos que no se han encontrado documentos escritos que se puedan relacionar con la poesía épica o similar, esencialmente, tenemos documentos transaccionales en Lineal B

que describen la actividad económica de los palacios[72]. Esto no quiere decir que no hubiera una tradición épica oral durante y después del periodo micénico. En este sentido, está comúnmente aceptado que la tradición épica griega se remonta a la época micénica[73]:

Esta consideración es importante porque revela que no todo es tradición jonia. De hecho, la épica jonia[74] comienza a ser conocida solo a partir del 750 a.C., cuando causó una gran impresión en la parte continental griega. Se observan especialmente, cambios en el culto al héroe, a través de manifestaciones artísticas en las sepulturas, probablemente influidos por esta épica jonia de alabar los hechos heroicos. De esta manera, Grecia adopta el género heroico, de la poesía épica transmitida por los bardos jonios. Podemos encontrar trazas de la influencia micénica en la tradición homérica a través de algunas evidencias arqueológicas como el Escudo de Aquiles y las espadas micénicas y la aparición en las tabletas de Lineal B de vocabulario y morfología homérica. Esta conexión entre la cultura micénica y la tradición homérica suscita algunos interrogantes acerca de la elección de los hechos heroicos trasmitidos. En el siglo XIII y XII a.C. hubo en el mundo micénico destrucciones devastadoras como Tebas, Micenas, Tirinto, Pilos, Yolco … de las que aparentemente no llamó tanto la atención como la destrucción de Troya. Una hipótesis es que la historia sobre Troya fuera un compendio de todas las sagas anteriores y que cristalizaran en la epopeya Troyana, atribuyéndole hechos acaecidos en otras conflagraciones que fueran acumuladas por los mitógrafos. Tengamos en cuenta que la conquista de Troya comenzó a ser sujeto de

[72] Como nos comenta Ferrara:

> *"Lineal B was devised solely as a means of keeping records of the economic activities and concerns of the Mycenaean palaces. Rather simplistically, we could claim that all Aegean scripts are mere palatial instruments or scribal devices fashioned to monitor palatially focused economic systems."* (Ferrara, 2010:20)

[73] West lo explica de la siguiente manera:

> *"Almost everyone accepts that the Greek epic tradition goes back at least to late Mycenaean times. In fact, as will be seen, there is reason to assume its existence as early as the fifteenth century, and before that an ancient tradition of poetry, which may have been in some sense heroic, going back to an Indo-European setting. In one sense, then, the rise of the Greek epic will have to be dated no later than the middle of the second millennium"* (West, 1988:151).

[74] La épica Jonia fue precedida y evolucionó desde la tradición Eólica. De hecho, tradiciones como la de Lesbos coexistió con la Jonia, aunque no representó un serio rival para la cultura jonia. (West, 1988:165).

la épica sobre la mitad del siglo XII a.C., tal vez recogido por algún bardo que buscaba nuevos temas. En cualquier caso, no podemos hablar de un desarrollo lineal de la cultura micénica (West, 1988:156-161). La influencia jonia en la épica griega tiene una riqueza cultural que va más allá de los asentamientos marítimos de Asia Menor. Podemos hablar de una Jonia occidental, central y oriental, siendo Eubea, el lugar que tuvo un mayor progreso y prosperidad de Grecia en los siglos X, IX, VIII a.C., con una vasta red establecida con los pueblos vecinos. En Eubea y Attica fue de hecho, donde más proliferaron los actos funerarios de cremación desde al menos el siglo XI a.C., siendo este un elemento diferencial entre las prácticas funerarias de enterramiento propias de la edad de Bronce y las crematorias propias de la época homérica.

A partir de aquí, entraremos en la época homérica analizando las aportaciones, no solo de poetas como Homero y Hesíodo sino también de los pensadores que, posteriormente, desarrollaron sus teorías y que pudieron influir en el pensamiento de Heródoto.

3.1 Homero y su aportación al Concepto de Naturaleza Humana.

Dentro de la amplitud y riqueza de aportaciones culturales e intelectuales del mundo homérico, nos centraremos en aquellos aspectos que sean relevantes para entender cómo se desarrolló lo que entendemos como Naturaleza Humana. Se analizarán elementos sociales, morales y políticos (organización cívica, formas de poder político, liderazgo), económicos (capacidad de generación agrícola, artesana y comercial), culturales (costumbres y hábitos) religiosos (divinidades, mitos), su tipo de conocimientos (geográficos, etnográficos, médicos), la idea del espacio-tiempo (cosmología), su capacidad de liderazgo, su memoria de los hechos acaecidos en el pasado y en definitiva el concepto de identidad colectiva como griegos y su evolución.

Las fuentes de referencia serán principalmente[75] Homero, Hesíodo y los *Himnos Homéricos*. Adicionalmente, hemos considerado conveniente incluir algunos autores más cercanos al siglo V a.C., como Teognis de Megara, Jenófanes de Colofón, y Hecateo de Mileto. Respecto a la Cronología[76] de Homero y Hesíodo, tomaremos como referencia la investigación llevada a cabo por Heródoto que estima que los dos poetas vivieron 400 años antes de su propia era y que fueron los responsables de investigar los dioses que los griegos se habrían apropiado de otros pueblos (Hdt.2,50). Heródoto consideraba contemporáneos a los dos autores:

> *"Pues creo que Hesíodo y Homero, dada la época en que vivieron, me han precedido en cuatrocientos años y no en más."* (Hdt.2.53).

Se le atribuye a Homero la autoría de la *Ilíada* y de la *Odisea*, obras que versan sobre la guerra de Troya *(Ilíada)* y el regreso de Odiseo *(Odisea)* a Ítaca. Son obras que vienen de una tradición oral y están compuestas dentro de las estructuras que se desprenden de la literatura oral. Podemos ver a pequeña escala la estructura de bloques propios de los versos de la tradición oral y, a larga escala, la arquitectura de la narrativa oral. En definitiva, esta era la estructura a la que, tanto los bardos como las audiencias, estaban acostumbrados. Desde el punto de vista social, estas obras podrían haber estado dirigidas a una audiencia popular, planteando los grandes temas de la sociedad humana, como el *timé*, la *xenía*, las leyes y costumbres, el matrimonio, las propiedades, las influencias y el poder, las guerras, los dioses, la realeza y sus obligaciones, temas que se discuten en los lugares públicos y mercados (Dalby, 1995:278). Se ha querido ver en la figura del bardo ciego Demódoco (descrito en el libro octavo de la *Odisea*) la figura de Homero, una leyenda expresada en el *Himno de Apolo* del siglo VI a.C. que posteriormente comentaremos. Esta asociación lleva a pensar que, si

[75] Con anterioridad a estos autores deberíamos nombrar a los legendarios Orfeo, Musaeus de Atenas y Linos, pero Homero y Hesíodo alcanzaron rápidamente la reputación como fundadores del género épico (Cingano, 2009:91).

[76] La cronología de Homero y Hesíodo es un tema controvertido que no abordaremos en este análisis. La hipótesis que asumimos tomando a Heródoto como referencia. Esta cronología tuvo detractores, particularmente en el siglo III a.C. (Stamatopoulou, 2021: 682-683)

los poetas descritos en las obras se parecen a Homero, probablemente la sociedad descrita por él se asemeje a la sociedad existente en la época. Esto podría significar que Homero se dirigía solo a la clase aristocrática (Maehler, 1963:34), sin embargo, en lugar de describir el conflicto armado mostrando las luchas de un ejército y los actos heroicos, la *Odisea* nos muestra tantas acciones de mujeres, niños y servidores como de reyes y guerreros. La *Ilíada* por su parte, muestra principalmente una disputa poco productiva entre reyes y aristócratas. Por tanto, existen abiertas las dos posibilidades de audiencia: la aristocrática centrada en el mundo de los acontecimientos representados en sus nobles estancias o, la popular basada en sus actividades habituales del pueblo llano (Dalby, 1995:272).

Al referirnos a la obra de Homero, debemos considerar que no es un trabajo exento de interrogantes. No sabemos si lo que nos ha llegado es el original o una copia[77]. No está clara la importancia de la *Ilíada* sobre la *Odisea* y viceversa, ni cómo debemos evaluar la guerra y la violencia implícita en ambas obras. También hay controversia respecto al sentimiento religioso de Homero y cómo debe interpretarse, cómo evaluar los temas de género, la influencia de la épica oral y el estilo empleado al reflejarla de forma escrita. Además, se plantean dudas en la forma en la que debe ser traducido Homero y los aspectos culturales que relata. Con todo ello, la pregunta que se desprende es: ¿es Homero una autoridad y un referente para entender su mundo? ¿Tiene su obra recorrido? (Fowler, 2004:4).

En el análisis de la sociedad homérica, debemos considerar que procede de una sociedad organizada alrededor de los palacios con importantes ciudadelas como las de Micenas, Pilos

[77] La cuestión sobre cómo se compuso la Obra de Homero y cómo se preservó es un debate que, en tiempos modernos, podemos situarla alrededor de 1788 con una notas marginales que Villoison publicó sobre la *Ilíada*. En estas notas se conservan restos relevantes sobre el conocimiento que se tenía de la obra de Homero en el siglo III a.C. en Alejandría. Posteriormente F.A. Wolf estableció en 1795, en base a que Homero vivió en una época dominada por el analfabetismo, que Homero era un simple cantor de episodios heroicos y que, los poemas tal como los conocemos fueron compilados posteriormente. La metodología que emplearon para detectar qué parte era original, fue buscar las incoherencias, repeticiones e inconsistencias y derivar de aquí las partes originales. Hoy se considera que estas desviaciones son, principalmente fruto de las exigencias de la representación oral (Fowler, 2004:220). Según Fowler la *Ilíada* y la *Odisea* fueron concebidas como nuevos tipos de texto por sus poeta(s) orales y que es razonable pensar que la recepción de los poemas fue impactante y. por tanto, algunas partes se fijaran como textos (Fowler, 2004:230-231).

y Tirinto, situadas en el Peloponeso. Gobernaban poblaciones que desde principios de la Edad de Bronce se habían organizado en pequeños núcleos de asentamiento ciudadano. Los palacios se construyeron de forma sólida y funcional, usando columnas, con salas de acceso previo a las salas principales, con corredores que comunicaban las estancias, suelos de madera y tejados y paredes de ladrillos y con abundante decoración y frescos. La sociedad en que se encuentra Homero, de todas formas, tiene graves problemas derivados de la pérdida de autoridad del poder político que se experimentó al final del siglo VIII y VII a.C. en el mundo griego, por lo que, aunque la *Ilíada* y la *Odisea* traten de temas morales y teológicos, los principales problemas son de orden político (Osborne, 2004:7). Cuando evaluamos la solidez de Homero como referente válido para ilustrar la sociedad de su tiempo, debemos considerar las expectativas generadas por Heinrich Schliemann usando la *Ilíada* para descubrir el asentamiento de Troya, Micenas y Tirinto. De igual manera, cabe considerar las serias discrepancias entre los hallazgos arqueológicos y el descifrado de Lineal B, con los textos homéricos, como refleja la discusión entre Finley[78] y Snodgrass[79], en que el primero argumentaba que el mundo descrito por Homero era un reflejo directo de la Edad Oscura Griega, mientras que Snodgrass pensaba que la sociedad descrita por Homero no podría asignarse a ninguna sociedad real y, por tanto, la sociedad descrita por Homero no es histórica. Ciertamente, Homero no parece un referente sólido para describir el mundo del siglo VIII a.C., aunque describa algunas prácticas propias de esta época[80].

Los poemas de Homero fueron escritos con anterioridad al siglo VII a.C. y son cercanos, en el tiempo, con la introducción del alfabeto en Grecia (Grethlein, 2010:130). Sorprende la

[78] El modelo de M.I. Finley, tuvo una gran aceptación a mediados del siglo pasado y se consideró una referencia para explicar la Edad Oscura. Esencialmente, Finley pensaba que Homero no representa bien la sociedad del siglo VIII a. C., ya que, está anclada en las instituciones y valores de los primeros años de la Edad Oscura:

> "*Los poetas de la Ilíada y la Odisea, en oposición a Hesíodo, no fueron sustancialmente ni personales ni contemporáneos en sus referencias."* (Finley, 1961:16).

[79] A.M. Snodgrass refiriéndose a Finley comenta:

> *"I would disagree with him over one point: what we have in Homer is surely not just archaism in material culture, but artificial conflations of historical practices"* (Snodgrass, 1974:124)

[80] Describe inhumaciones con enterramiento de los huesos, a diferencia de la inhumación del cadáver de la Edad de Bronce, como una práctica establecida (Osborne, 2004:6).

rapidez con que se escribieron y adquirieron relevancia en la época Arcaica. Hay dos aproximaciones para resolver esta cuestión, la que considera que los poemas están pensados para ensalzar la aristocracia y sus privilegios y otra que reflejan los problemas sociales y políticos del surgimiento de la *pólis*[81]. De ser cierta esta última hipótesis, Homero podría servir, de alguna manera, como referencia en la explicación de los cambios que se produjeron durante el final de la Época Arcaica. Desgraciadamente, tenemos pocas referencias para explicar el surgimiento y desarrollo de la épica en la Época Arcaica, sin embargo, el periodo del 800-600 a.C. tiene un cierto resurgir económico y se generan situaciones de crisis con el desarrollo de la *pólis*[82].

Más allá del análisis de la constatación de los hechos históricos relatados por la *Ilíada* a través de la Arqueología, incluye algunos elementos que deben ser considerados al aportar detalles importantes desde el punto de vista histórico. Por ejemplo, la *Ilíada* presenta hechos del pasado en que los héroes se enlazan con su propio pasado de forma que, se establece un cierto paralelismo entre dichos héroes y su pasado con el narrador de la obra y su audiencia. La *Ilíada* crearía una relación entre un pasado remoto y el pasado más reciente tratando de sugerir la relación entre este pasado más reciente y el presente (Grethlein, 2010:132), De esta forma vemos a héroes como Néstor explicando historias de su pasado y proporcionando material épico de la Edad micénica. Además, curiosamente, los héroes no van muy lejos al explicar su pasado, rara vez más de tres generaciones, lo cual enlaza muy bien con la estructura de las tradiciones orales (Vansina, 1985).

[81] En este sentido Grethlein (2010:130) nos referencia Hammer (2009) que ve en el pasaje del *Ilíada*,153-69 una actividad plebiscitaria como el eje conductor de la *Ilíada.*

[82] Como la referencia de Raaflaub recogida por Grethlein (2010:131):

> *"The formalization of institutions, the enactment of written law and the appointment of mediators and legislators with extraordinary power served as means, supported by the entire pólis, to overcome such crises."* (Raaflaub, 1997:46-59).

Hemos revisado consideraciones generales sobre la obra de Homero[83] que nos permitirán pasar a un análisis más detallado de cuáles son los valores de naturaleza humana que aporta, considerando los anacronismos y la validez del relato homérico, pero sin entrar en un análisis detallado, más allá del que nos permite desarrollar estos elementos básicos. Homero describe sociedades griegas donde podemos ver algunos aspectos sociales, políticos y económicos[84], especialmente en la *Odisea*, donde nos describe que el núcleo básico de la sociedad griega era el *oîkos,* cuyo significado va más allá de "casa", englobando a la familia (esposa, hijos y otros parientes cercanos), esclavos y esclavas, hombres libres al servicio, edificios, tierras, armas, rebaños y tesoro (Pabón, 2016:21). El *oîkos* es como una reproducción en menor grado, durante la Edad Oscura, de la estructura piramidal de los palacios que reinaba en el Periodo Micénico (Cavalli, 2009:70), basada en el principio de autosuficiencia que se fundamenta en dos pilares: la necesidad de salir del modelo micénico, que se consideraba erróneo, y también el desarrollo de una aristocracia que marcará los valores morales de la sociedad. Uno de los valores que introduce es la defensa de la tierra como la propiedad más preciosa. Otro concepto que introducen es la relación centro-periferia, de modo que los bienes no fluyen desde la periferia al centro sino al revés, del centro a la periferia. Esta reorganización de la sociedad da al *oîkos* un papel principal articulado a través de la figura del *basileús*, como responsable absoluto del nuevo *oîkos*. Odiseo es un *basileús* o rey, aunque también pueden usar este título los otros reyes de Ítaca como podemos ver en el canto primero de la *Odisea*:

[83] Se tomará en adelante, como referencia para la *Odisea*, la obra traducida José Manuel Pabón con introducción de Begoña Ortega Villaro, dentro de la Biblioteca Clásica de Gredos (2016).
Para la *Ilíada*, la referencia tomada será la traducción e introducción de Emilio Crespo Güemes de la Biblioteca Clásica de Gredos (1996).

[84] En el *Económico* de Jenofonte, encontramos, en forma de dialogo socrático, una guía que explica cómo debe comportarse el propietario, explicando como deben usarse las riquezas y el bienestar económico. Además, detalla el liderazgo y las virtudes necesarias para que un terrateniente gestione y forme a sus esclavos, la formación de una esposa y conocimientos de economía agrícola. Es curioso constatar que no existe en griego una palabra equivalente a familia, en el sentido que hoy la entendemos, pero sí que tenían un fuerte sentido la propiedad, el *oîkos* y el sentido de autoridad (Finley, 1973:17-18).

> *"Pero hay otros reyes en Ítaca, jóvenes unos y mayores los otros, ya son multitud: que se quede uno de ellos al frente del reino, pues ha muerto Ulises; yo seré soberano en mi casa, mandando en los siervos que ganó para mí en los combates Ulises divino."* (Hom.*Od*.1.394-398).

El carácter hereditario propio de la monarquía que conocemos no forma parte de la figura del *basileús*, Odiseo puede ser considerado rey, pero su padre está todavía vivo y su hijo no habla de heredar el título sino de su patrimonio (Pabón, 2016:25). Una de las funciones básicas del responsable de la célula es asegurar su autosuficiencia material, a través de los cultivos y ganados propios. Adicionalmente, también mediante la aportación de recursos externos como botines conseguidos en las contiendas y empresas llevadas a cabo (Hom.*Od.*11.355-361). Aquellos que ostentaban un cierto grado de poder en la estructura micénica son los que principalmente acabarían siendo *basileús* con propiedades que sustentaron su posición y riqueza. Estas células básicas serían las que por agregación acabarían formando las *póleis* (Cavalli, 2009:70). La similitud organizativa de los *oîkoi* respecto a la estructura piramidal micénica conllevó también problemas asociados. En particular, un exceso de especialización en sectores específicos de la economía y una agricultura extensiva insuficientemente diversificada[85].

El control estricto ejercido por el *basileús* sobre el proceso productivo podría haber evitado la intensificación y diversificación necesaria para evitar la caída del sistema productivo (Cavalli, 2009:71). Para Homero había solo un sistema productivo implementado a dos escalas: el de la granja de Laertes, sistema menos avanzado, y el del *oîkos* que representa el modelo superior. Ambos comparten un sistema de propiedad de la tierra y de relación muy jerarquizada (Finley, 1973:18).

[85] Como expone Sigrid Deger-Jalkotzy: *"As a consequence, excessive exploitation of the soils led to the deterioration of agricultural products, the environment was badly damaged e.g., by excessive wood-cutting. "(*Deger-Jalkotzy, 1991:718)

Desde el punto de vista político, podemos ver en el Canto Segundo algunos elementos significativos como la existencia de una Asamblea (*agoré*) (Hom.*Od*.2.6-14). Su funcionamiento es como el de la época arcaica, los ancianos hablan primero y a continuación habla quien sostiene el cetro, la posición de rey se otorgaba por la acumulación de riquezas. (Reboreda,1998), El acceso al trono era una competición para demostrar quién era el mejor candidato y especialmente el más rico. El reflejo de los temas políticos en Homero es complejo porque la poesía épica no tiene una dimensión crítica, por lo que, es difícil contrastar los aspectos políticos. La descripción que realiza Homero no indica una estructura política sólida. De hecho, se la ha considerado como la descripción de una sociedad pre-política, indicando la falta de instituciones, de roles políticos y de gobernanza con autonomía suficiente para gestionar la vida humana (Hammer, 2009:16). En este contexto, sin embargo, podemos encontrar asentamientos primitivos, base de las futuras *póleis*, formadas por agrupaciones de *oîkoi* que muestran algunos signos de coordinación, necesaria para el crecimiento de población observado en el siglo VIII a.C., como muestran las evidencias arqueológicas[86]. Estas comunidades comienzan a mostrar algunos signos de identidad propia como ritos, oráculos, altares para el culto público. Comparten un cierto sentido de un pasado común y de los fundadores de la comunidad. Las poblaciones comienzan a tener una estructura definida con calles, *ágora*, baños comunes y murallas para defenderlas:

> *"Allá Ulises divino, el de heroica paciencia, dormía de cansancio rendido y de sueño y Atena entretanto dirigióse a la tierra y ciudad de las gentes feacias."* (Hom.*Od*.6.3).

Esta sociedad emergente, no está marcada todavía por instituciones y fronteras territoriales sino por cuestiones identitarias y de formas de organización (Hammer, 2009:21). La relación con el "otro" es un aspecto asociado con el surgimiento de las *póleis.* El encuentro con los

[86] Las evidencias materiales encontradas (Farenga, 2006 38-39), junto con los modelos etnográficos desarrollados para varias culturas, nos permiten acercarnos a la comprensión del mundo por parte de estas comunidades, identificando tipos de asentamiento, niveles de población, modos de producción, grados de estratificación social y formas de autoridad.

"otros" en los viajes de Odiseo, marca su propia identidad al poner de manifiesto las ambigüedades que estos límites comportan (Hartog, 2001:4).

Si consideramos el contenido moral en la poesía homérica, vemos, en primer lugar, que los aspectos morales de la *Ilíada* transcurren bajo el llamado código heroico. Este código es una de las leyes no escritas de lo que se consideraba un comportamiento virtuoso. Es una sociedad sin un poder estatal y, por tanto, sin un código de valores respecto a la justicia, donde la compensación por los agravios recibidos se acaba convirtiendo en actos de venganza. Si la única forma de castigar las ofensas es la venganza, el sistema se vuelve violento y es muy difícil que la sociedad continúe existiendo. Si la sociedad homérica sobrevivió, fue porque debía haber algún sistema de justicia y moralidad derivada de unos valores éticos más o menos compartidos. Actualmente, algunos académicos han realizado análisis de sociedades actuales como la albanesa de Kanun[87] que guarda similitudes con el periodo homérico (Yamamoto, 2002 :696). Como resultado se puede describir una estructura ética basada en varios conceptos: "juramento", "honor", "invitado-regalos" "sangre", "alimento" y "venganza". Asumiendo la similitud entre esta sociedad albanesa actual y la sociedad arcaica griega, podemos encontrar una serie de comportamientos que definirían el código ético que les permitió subsistir como sociedad.

La religión y las relaciones entre los dioses antropomórficos de Homero son un espejo como grupo familiar presidido por el dios Zeus. Los dioses tienen su propio código moral dentro de su amplio poder y libertad de actuación. Los hombres no deben ofenderles en su poder y deben ofrecerles sacrificios, plegarias y establecer ritos[88] . La humanidad debe cuidar la piedad de sus actos, ya que el castigo de los dioses puede ser cruel, como vemos en la ira que despliega Poseidón sobre Odiseo:

[87] Nos referimos a las tribus albaneses Gheg del Norte de Albania cuya sociedad carece de un poder estatal y, por tanto, puede guardar similitudes con las descritas por los poemas de Homero (Yamamoto, 2002:696)
[88] Como explica Begoña Ortega Villaron en la Introducción de la traducción de la Odisea de José Manuel Pabón (Pabón, 2016:25).

> *"Dolidas las otras deidades, disentía Posidón de continuo, enconado en su ira contra Ulises divino, que erraba de vuelta a su patria."* (Hom.*Od*.1.19-21).

En la sociedad homérica existía la figura del adivino, cuya misión era conocer la voluntad de los dioses que permanece oculta para el ser humano. Los adivinos pueden ser míticos como Proteo para Menelao (Hom.*Il*.4.450) o mortales como Haliterses (Hom.*Il*.2.157) y también existen los oráculos como el de Delfos (Hom.*Od*.8.77-81). El culto religioso, sin embargo, es un área en el que pueden realizarse trabajos arqueológicos y contrastar lo que dicen los poemas con los hallazgos encontrados. En este sentido, las tendencias más significativas son dos: las que tienen que ver con la oralidad del poema[89] y las que tienen que ver con un modelo evolucionista[90] (Bierl, 2015:182-195).

Un aspecto relevante en el pensamiento homérico es la concepción que tenía sobre el ser humano y en particular sobre el cuerpo[91] y la mente, especialmente, porque guarda diferencias sobre lo que nosotros entendemos en la actualidad por estos conceptos. La primera observación es que el término *sôma* que, para los griegos posteriores a Homero significará el cuerpo físico, para Homero, sin embargo, significa cuerpo que no está vivo (Renehan, 1981:269) o cadáver (*nekros, nékūs*) y solamente con la muerte el hombre griego se divide en cuerpo y alma (Reale, 1999:13). Para entender el significado homérico, hemos de considerar que el poeta expresó el concepto de cuerpo con una variedad de expresiones

[89] Específicamente, las técnicas de comparación entre culturas. Analizando el emisor y el receptor de la comunicación. Se tiene en cuenta, por ejemplo, que determinadas expresiones se colocan para ajustar la métrica poética (Bierl, 2015:183).

[90] Este modelo intenta evaluar los contenidos culturales como diacronía en sincronía, es decir, mira de comparar la estructura del conjunto de la lengua con la forma específica de hablar de un solo individuo y en ella los elementos diacrónicos, que permiten un análisis más a fondo, de forma sincronizada, por ejemplo, cómo se producen los hechos reales en un momento dado de la historia (Bierl, 2015:186). En definitiva, cuadrar los elementos diacrónicos encontrados con los hechos acaecidos.

[91] Otra cuestión interesante se refiere a la presencia de médicos en la obra de Homero y particularmente de la *Ilíada*. Debemos considerar que el médico en época arcaica se ocupaba de tratar heridas, contusiones, fracturas y dolencias de origen traumático. Sin embargo, Agustín Albarracín (Albarracín, 1970:171) opina que se puede inferir la presencia de médicos en la Ilíada que administran medicinas y abordan problemas de medicina interna, mostrando una habilidad en el tratamiento que va más allá de la intervención quirúrgica (Sierra Martín, 2015:54-55).

diferentes: *démas* (estructura corpórea), *mēléa* (extremidades), *guiā́* (articulaciones extremidades), *chrós* (piel), *phué́* (forma, figura), y *eîdos* (forma, apariencia) que representaban el movimiento dinámico y la forma física de una persona viva (Lye, 2020:143). En realidad, la forma en que nosotros pensamos actualmente el cuerpo es un concepto posterior a Homero[92].

Debemos considerar que solo la muerte otorga al cuerpo (cadáver) un término unitario cuando en vida tiene tanta variedad. Probablemente, la muerte supone la inmovilidad de los diferentes miembros del cuerpo y, por tanto, estos se identifican todos en esta falta de dinamismo, en una sola palabra, *sôma* (Reale, 1999:16). De hecho, si nos fijamos en el arte griego antiguo, observamos una exageración de las articulaciones para unir músculos y partes que se realzan y conseguir así, un todo como la suma de las diferentes partes (Renehan, 1981:271). No es diferente la situación para la mente, la variedad de términos es también amplia incluyendo *thumós, nós, phrḗn, êtor, kardíē, prapídes, mētis, ménos y psyché.* Aparece también, la dicotomía entre mente y cuerpo. Algunos autores[93] describen el cuerpo humano como psicosomático de forma que los procesos mentales están situados en diferentes partes del cuerpo, mientras que otros[94] proponen la idea de un yo fracturado entre cuerpo y mente (Lye, 2020:143). Podemos ver, en los poemas de Homero, que las capacidades de pensar, sentir, hablar y la toma de decisiones se describen como diferentes partes y órganos del cuerpo[95].

---

[92] El concepto actual del cuerpo humano comienza en la época clásica:

> *"L'immagine e il concetto di « corpo » nel senso in cui noi lo intendiamo si impongono solo a cominciare dal sesto e soprattutto dal quinto secolo a.C."* (Reale, 1999:15).

[93]Pelliccia, H. (1995) en, *Mind, Body, and Speech in Homer and Pindar* Vandenhoeck & Ruprecht. Long, A. A. (2015), Greek *models of mind and self*. Harvard University Press.

[94] Snell, B. [1946] 1960. The Discovery of the Mind: The Greek Origins of European Thought. Translated by T. Rosenmeyer. Oxford: Basil Blackwell.

[95]Debemos tener en cuenta que cuando Homero tiene que hablar del cuerpo como unidad, usa el plural:

> *"Per esprimerne in qualche modo l'unita corpórea, usa in revalenza termini al plurale , ossia meae,o gyia, cioè'menbra'."* (Reale, 1999:18).

Una forma en que Homero, nos muestra el cuerpo es cuando habla de las enfermedades o de las heridas en combate que afectan a sus personajes. Homero, tenía un cierto conocimiento de partes internas del cuerpo humano, como ya hizo notar el médico Henry Dunbar (1880:48). No parece que este conocimiento viniera del examen de un cadáver, ya que supondría una profanación y no fue hasta después de Alejandro el Magno que, bajo Ptolomeo Soter alrededor del 313 a.C., se permitió el examen del cuerpo humano (Nutton, 2012:131). Ligado al cuerpo y la mente en Homero, tenemos la enfermedad y, particularmente, la evolución que tuvo este concepto al pasar de la época arcaica a la clásica. En la época arcaica, para referirse a la enfermedad atendiendo a su origen, encontramos cuatro acepciones: traumático, divino, ambiental y demoníaco. Esta misma división la encontramos en Pedro Laín Entralgo cuando se refiere a la idea homérica (Laín Entralgo, 2005:16). de la enfermedad y del tratamiento médico[96]. La enfermedad divina era la que consideraban más extendida y, en resumen, establecía que la enfermedad es una mancha (*míasma*) y que para sanar se requería una purificación (*kátharsis*). Esta era la base de la nosología arcaica. Se trataba de buscar qué divinidad era la responsable de la enfermedad sobrevenida y suponía una situación de culpabilidad en el enfermo, ya que la enfermedad podría extenderse a la comunidad. Debía purificarse mediante abluciones y sacrificios al dios ofendido (Sierra Martin, 2015:48-49), La nosología de la época arcaica y, a partir, sobre todo, de su vertiente más naturalista, dio paso a una nueva forma de nosología en la época clásica, a través del giro epistemológico que supuso la *historíē* jonia (Sierra Martin, 2015:55).

Debemos considerar en la sociedad homérica los aspectos relativos a los viajes, la geografía y el conocimiento de otras culturas más allá de las griegas. En el caso de la *Ilíada* hay menos

[96] Como establece Pedro Laín Entralgo:

> "*Fiel a esta inexcusable y prometedora vía media —que aristotélicamente trataré de convertir en via virtutis— estudiaré sucesivamente la idea homérica de la enfermedad y del tratamiento médico y el papel que la palabra desempeña dentro de éste. I.—Un examen detenido de los textos del epos en que aparece la enfermedad humana permite distinguir en él hasta cuatro modos distintos de concebirla e interpretarla: el traumático, el punitivo, el ambiental y el demoníaco.*" (Laín Entralgo, 2005:16).

riqueza geográfica, pero en el caso de la *Odisea* nos encontramos que Odiseo, en un determinado momento abandona su mundo conocido:

> *"…pero, dando la vuelta a Malea, la fiera corriente con el cierzo me vino a arrastrar rebasando Citera. Nueve días de allí derivé con mortíferos vientos sobre el mar rico en peces."* (Hom.*Od*.9.80-83).

Tal vez el mejor conocedor del contenido geográfico de Homero fuera Estrabón en su *Geografía*[97], influido probablemente por Polibio, no como fuente, sino en la forma de investigar los temas históricos y geográficos (Kim, 2007:373). Estrabón llegó a considerar a Homero como el fundador de la geografía, dibujando al escritor no solo como un poeta épico sino como un consumado viajero y un erudito que conformarían el ideal del geógrafo:

> *"Entre los primeros escritores está Homero, que nos permite tan solo conjeturar sobre la mayor parte de las cosas, y además es necesario investigar críticamente lo que dice éste y lo que dicen otros, pero habiendo descrito antes de forma general las características físicas de estos lugares"* (Strb.*Geografía*.1.1).

Estrabón establece que Homero conocía la existencia de Iberia, de las zonas polares y alguna constelación. El autor evalúa el perfil de Homero como geógrafo dentro de lo que él define como naturaleza filosófica de la geografía. El Homero de Estrabón no es solo un poeta, es una persona también versada en temas políticos, ávido de investigar los hechos para dilucidar cuáles fueron ciertos y dignos de ser transmitidos a las generaciones futuras. Por tanto, ve en el escritor épico una persona con experiencia en la vida, con interés para aprender y con voluntad para viajar a grandes distancias para informarse sobre los hechos y los lugares. Por eso Homero describe a sus héroes como viajeros que visitan muchos lugares y se interesan por el conocimiento de otras ciudades y otras formas de sociedades (Hom.*Od*.1:1-5). El viaje era un desafío y por esto se consideraba heroico. Néstor, según Estrabón, se vanagloriaba de

[97] Desde el primer momento, Estrabón cita a Homero en el primer parágrafo y prácticamente dedica el primer libro de su *Geografía* a las discusiones sobre el conocimiento geográfico de Homero (Kim,2007:363).

haber contactado con otras culturas (Hom.*Il*.1.270). Y Menelao muestra orgullo por los viajes realizados (Hom.*Od*.4.83). El valor de Homero como fuente de conocimiento geográfico fue en su momento, discutida por Eratóstenes. Concretamente, difieren ambos escritores en la precisión que puede ofrecer un poema épico. Según Eratóstenes el poeta pretende solo el placer del espíritu y no la aportación de conocimientos. La poesía, afirma, no es válida debido a sus componentes míticos. Por su lado, Estrabón considera la poesía no solo como entretenimiento sino también como formación e instrucción. Polibio, en línea con Estrabón sugiere que los errores del poeta son licencias poéticas, errores textuales o pura ignorancia (Reyes, 2012:163). De todas formas, la figura de Odiseo fue tomada como referencia por numerosos viajeros (Gómez Espelosín, 2000a:15) que veían en sus hazañas una guía para viajar. Odiseo es la figura que viaja a lugares remotos y sociedades muy distintas, observando otras poblaciones y culturas que le permitieron conocer diferentes formas de vida (Hartog, 2001:4).

La cosmología de la sociedad homérica nos proporciona un marco para entender la estructura y el orden de su mundo. Los griegos no tienen una concepción abstracta o teórica del mundo, su entorno se construye a través del devenir del desarrollo social. Richard Seaford propone una división del espacio en tres categorías. En primer lugar, tenemos el espacio Cósmico[98], donde están Zeus, Poseidón y Hades (los hijos de Cronos) y a diferencia de Hesíodo[99], su división es muy rígida y basada en la herencia recibida: carece de una cosmogonía ni arquitectura cósmica (Seaford, 2012:13-14). El cosmos de Homero es inalterable, ausente de fronteras o límites que dibujen una geografía. El poeta describe un segundo espacio a través de un conjunto de lugares: ciudades, viñedos, tierra de cultivo …, como podemos ver en el escudo de Aquiles, todo está rodeado por el Océano:

[98] Como describe Homero en la *Ilíada*:

> *"Tres somos los hermanos nacidos de Crono a quienes Rea alumbro. Zeus, yo y, el tercero, Hades, soberano de los de bajo tierra. En tres lotes está todo repartido, y cada uno obtuvo un honor"* (Hom.*Il*.15:187-189).

[99] En la cosmogonía de Hesíodo, el principio básico es parcialmente biológico y basado en el conflicto (Seaford, 2012:13-14).

> *"El propio escudo estaba compuesto de cinco láminas y en él fue creando muchos primores con su hábil destreza. Hizo figurar en él la tierra, el cielo y el mar, el infatigable sol y la luna llena, así como todos los astros que coronan el firmamento: las Pléyades, las Híades y el poderío de Orión, y la Osa, que también denominan con el nombre de Carro, que gira allí mismo y acecha a Orión, y que es la única que no participa de los baños en el Océano."* (Hom.*Il.*18:478-489).

Homero continúa describiendo con amplitud la materia y forma del escudo y los elementos incrustados (principalmente pacíficos) que rodean su mundo. Así, nos habla del firmamento, dibuja también dos ciudades, en una de ellas describe gente sencilla, realizando bodas, y festejos, y describe cómo danzan los jóvenes. Nos describe también a los hombres en el *ágora*, con una disputa relacionada con un asesinato (Hom.*Il.*18:499). La segunda ciudad está asediada, mostrando también escenas bélicas, con armas brillantes y población intentando defenderse en la muralla. Muestra también fértiles campiñas (Hom.*Il.*18:478-608), hombres ofreciendo copas de vino, miel… Describe un conjunto de relaciones y procesos sociales, pero no da, en ningún momento, una indicación de la conexión entre los diferentes lugares. Probablemente, la mejor agrupación geográfica la proporciona el *Catálogo de las naves* (Hom.*Il.*2:494-877), aunque la secuencia que sigue y las agrupaciones que realiza no son muy consistentes con la descripción de un espacio geográfico, ya que, las ciudades no están descritas siguiendo un orden geográfico (Seaford, 2012:16). Finalmente, tenemos el Espacio inmediato, el espacio que vemos a simple vista, descripción de lugares, con sus construcciones y símbolos más representativos.

Una de las áreas interesantes para analizar es el concepto de liderazgo de la sociedad homérica y cómo evoluciona hacia el siglo V a.C. En Homero, no podemos describir un liderazgo específico, los aqueos eran un grupo de diferentes tribus que tenían varios modelos de gobernantes y la suma de todos ellos es lo que representan los estilos de liderazgo homérico que no son necesariamente complementarios, aunque si muestran un cierto balance (Sarachek, 1968:39). Agamenón, el primer ejemplo de liderazgo, es el jefe supremo de los aqueos y su autoridad emana de Zeus, de quien en sueños recibió el cetro prometiéndole la victoria:

> *"Ahora atiéndeme pronto, pues soy para ti mensajero de Zeus, que, aun estando lejos, se preocupa mucho por ti y te compadece. Ha ordenado que armes a los aqueos, de melenuda cabellera, en tropel: ahora podrías conquistar la ciudad, de anchas calles, de los troyanos, pues los dueños de las olímpicas moradas, los inmortales, ya no discrepan, porque a todos ha doblegado Hera con súplicas, y los duelos se ciernen sobre los troyanos por obra de Zeus."* (Hom.*Il*.2:34).

Zeus le concede la autoridad para comandar el ejército y conquistar Troya, pero no le concede la arbitrariedad en el ejercicio del liderazgo, ni la obediencia ciega. En segundo lugar, tenemos a Néstor, el consejero por excelencia, que usa su sabiduría para influir en el curso de las acciones y en las decisiones que toma Agamenón. Él no es responsable de las decisiones finales, su función es advertir sobre lo que él entiende por justo e injusto, es el "gran consejero"[100]. Por otro lado, Finley (1961:114) argumentó que Néstor no es el prototipo de sabio anciano, ya que, en toda la *Ilíada* solo hay un consejo suyo que considerara como razonable, la construcción de la muralla en la playa:

> *"Néstor, cuyo plan también antes se había revelado el mejor. Lleno de buenos sentimientos hacia ellos, tomó la palabra y dijo: …. Erijamos un túmulo alrededor de la pira para una tumba común, amontonando tierra de la llanura. Construyamos al lado pronto altas torres, valladar para las naves y para nosotros mismos. Fabriquemos en ellas puertas bien ajustadas…"* (Hom.*Il*.7:325-339)

Odiseo, representa el siguiente modelo de liderazgo. Su forma de actuar se basa en la astucia (*métis*) y las artimañas, actuando, a menudo, de forma tortuosa y engañosa. Odiseo es el perfil de líder superviviente, capaz de enfrentarse a catástrofes y situaciones conflictivas y complejas saliendo ileso (aunque no corren la misma suerte sus acompañantes). Un ejemplo representativo es el relato de cómo escaparon del cíclope Polifemo:

[100] Aunque algunos académicos han querido ver una cierta ridiculización del personaje al ancorar sus consejos en el pasado y proporcionar, en ocasiones, consejos irrelevantes, sin que ello le desmerezca como consejero (Roisman, 2005:17).

> *"Tal diciendo se iban y yo me reí en mis adentros del engaño del nombre y el plan bien urdido. Gemía el ciclope de agudos dolores y andaba palpando con las manos en torno; quitó el pedrejón de la entrada y, sentado a la puerta, los brazos tendía por si a alguno atrapaba dispuesto a escaparse mezclado al rebaño: ¡tal de necio sin duda juzgábame a mí en sus entrañas!"* (Hom.*Od.*9:415-419).

El perfil de Odiseo es tal vez, el perfil más parecido a otros líderes que comentaremos posteriormente como Temístocles y Milcíades. Su éxito se basa en el ingenio, su aproximación a las situaciones no es directa y su actitud muestra que está tramando para sus propios intereses.

El último perfil de líder corresponde a Aquiles que encarna el concepto de Valor, conformando el prototipo de Héroe que lucha por honor, impulsivo, resuelto a actuar, muy emocional y poco reflexivo. No es un estratega, es un guerrero extremadamente valiente que actúa por urgencia y no por planes argüidos (Sarachek, 1968:40), como en el caso de Odiseo. Aquiles es un personaje colérico.

> *"El del linaje de Zeus dejó la lanza allí sobre la ribera, apoyada en unos tamariscos, y se lanzó al río como una deidad, solo con la daga; en sus mientes meditaba malignas proezas y daba golpes a diestro y siniestro; un gimoteo ignominioso surgía de los moribundos por la espada, y el agua enrojecía de sangre."* (Hom.*Il.*21:17-21)

Aquiles es también capaz de tener un cierto momento de pausa o de reflexión cuando accede a que Príamo recoja el cadáver de su hijo Héctor. Tal vez, Aquiles, en su búsqueda del *kléos*, encontró en su gesto magnánimo una razón para sus hazañas.

> *"Dijo, y volvió a la tienda Aquiles, de la casta de Zeus. Se sentó en la muy primorosa silla de la que se había levantado en la pared opuesta y dijo a Príamo estas palabras: «Ya está liberado tu hijo, anciano, como solicitabas; yace en un lecho. Al despuntar la aurora, tú mismo lo verás cuando te lo lleves."* (Hom.*Il.*24,596-601).

Curiosamente, Homero, ofrece también su opinión sobre estos liderazgos. En el caso de Néstor, Homero no realiza una especial desaprobación en la conducta de Néstor.

Sin embargo, cuando vemos la descripción que hace de la forma de reinar y juzgar de Agamenón, se aprecia, en el caso de Briseida, una actuación injusta y vengativa (*hýbris y atimía*) impropia de las cualidades de un líder:

> *"Pero te voy a hacer esta amenaza: igual que Febo Apolo me quita a Criseida, y yo con mi nave y con mis compañeros la voy a enviar, puede que me lleve a Briseida, de bellas mejillas, tú botín, yendo en persona a tu tienda, para que sepas bien cuánto más poderoso soy que tú, y aborrezca también otro pretender ser igual a mí y compararse conmigo"* (Hom.*Il.*1:181-187).

Tampoco Aquiles actúa de forma virtuosa como líder, según Homero. El héroe tiene una actitud pasiva, quizás por el enfrentamiento con Agamenón al principio de la *Ilíada*, pero su comportamiento no es el de un líder valiente. Más aún, permite que Patroclo utilice su armadura para luchar contra los troyanos y es solo cuando Patroclo muere que se rebela y manifiesta su valor impulsado por la colera (Sarachek, 1968:41):

> *"Dame tu armadura para ponérmela en los hombros, a ver si me confunden contigo y renuncian al combate los troyanos, y los marciales hijos de los aqueos respiran de su quebranto."* (Hom.*Il.*16:40-43).

Finalmente, respecto a Odiseo, el uso de la habilidad, los engaños y los trucos para sobrevivir, conllevan un comportamiento muy preciso para que no se descubra el engaño. Cualquier acción inapropiada puede desmontar el argumento o el escenario creado. Por ejemplo, cuando Odiseo anuncia su nombre al Cíclope y permite que este pregunte a Poseidón y actúe el dios contra Odiseo:

> *"¡ Oh ciclope! Si alguno tal vez de los hombres mortales te pregunta quién fue el que causó tu horrorosa ceguera, le contestas que Ulises, aquel destructor de ciudades que nació de Laertes y en Ítaca tiene sus casas."* (Hom.*Od.*9:502-505).

3.2 Hesíodo, una visión más estructurada.

Hemos comentado que Heródoto consideraba a Hesíodo como contemporáneo de Homero y que ambos habían vivido unos cuatrocientos años antes del autor (Hdt.2.53). Existe también una tradición que establece que ambos participaron simultáneamente en el mismo concurso de poesía[101] épica (Richardson, 1981:1), lo cual generó una cierta reputación de competidores entre estos dos *aoidoí* itinerantes. El *Certamen Homeri et Hesiodi*, dataría del siglo II d.C.[102], pero se considera que la mayor parte del texto proviene de una fuente anterior como el *Mouseion* del sofista[103] Alcidamas en el siglo IV a.C. Los papiros encontrados relatarían un hipotético concurso basado en la obra de Hesíodo *Trabajos y Días*, en la que finalmente se da como ganador a Hesíodo. La relación entre ambos poetas se observa también en la métrica y el lenguaje empleados por Hesíodo, que nos llevan a pensar, al igual que en Homero, que ambos provienen de una tradición oral. Sin embargo, hay que destacar que los poemas de Homero se centran en la loa del *kléos*, pero no es así en el caso de Hesíodo (Nelson, 2005:330).

Las fuentes más relevantes para entender el trabajo poético de Hesíodo y su visión de la naturaleza humana son Pausanias del siglo II d.C. y una procedente de la *Suda* del siglo 10 d.C. (eta 593), donde se destacan la *Teogonía, Trabajos y Días, El Escudo, Catálogo de Mujeres Heroínas* entre otras (Cingano, 2009:93). Los poemas de Hesíodo son de una naturaleza diferente de los de Homero. Mientras Homero, tiene una narrativa heroica, la búsqueda del *kléos*, Hesíodo tiene un perfil menos heroico y más cercano a los problemas del quehacer diario. También es más didáctico, estructurador y catalogador, por lo que su narrativa puede resultar menos brillante que la de Homero (Konin, 2010:46). La información

[101] Aunque hay quienes sostienen que Alcidamas inventó esta teoría total o parcialmente. No está claro, en caso de que fuera una invención, con qué propósito lo haría y qué fuentes utilizó (West, 1967:433).
[102] En la línea 32-33 menciona que Adriano ha muerto recientemente (West, 1967:433).
[103] Otros académicos lo consideran incluso anterior y que deberíamos remontarnos al siglo V, VI o incluso VII y VIII a.C. (West, 1967:433).

más relevante de todas formas sobre Hesíodo es la que el mismo nos cuenta en su obra *Teogonía*[104]:

> *"Ellas precisamente enseñaron una vez a Hesíodo un bello canto mientras apacentaba sus ovejas al pie del divino Helicón. Este mensaje a mí en primer lugar me dirigieron las diosas, las Musas Olímpicas, hijas de Zeus portador de la égida: «¡Pastores del campo, triste oprobio, vientres tan sólo! Sabemos decir muchas mentiras con apariencia de verdades; y sabemos, cuando queremos, proclamar la verdad.»* (Hes.*Teog.* 23-29).

Él mismo relata cómo las Musas[105] le entregaron una rama de laurel, simbolizando con el cetro su misión profética. Si examinamos los principales poemas, encontramos, en primer lugar, en la *Teogonía*, que la parte principal de este poema es la genealogía de los dioses y el camino seguido por Zeus para llegar al trono (Hes.*Teog.*424). Contiene una serie de mitos que tiene paralelismo con los textos Hititas y Acadios y, aunque no muestra un estilo muy depurado y contiene algunas incoherencias, el texto en su conjunto tiene mucha fuerza. Por su parte, los *Trabajos* dan consejos para una vida de trabajo y honestidad, utilizando mitos como los de Pandora (Hes.*Op.*42-105) y alegorías. No solo aporta sermones morales, sino también ofrece consejos sobre agricultura, marinería y la conducta social y religiosa. Finalmente, presenta un almanaque con los días del año. En general, el poema es un tratado de vida social en la época arcaica, desde la perspectiva de un perfil conservador poco amante de la vida fácil y, que tenía muy presente la presencia de los dioses a su alrededor. El *Escudo* es una narración breve sobre el nacimiento de Hércules, tomando como referencia la descripción de su desproporcionado escudo (Hes.*[Sc.]*.1-56), que está basado en parte en el escudo de Aquiles (*Il*,18:478-609) y que hemos comentado anteriormente. Por su parte, al *Catálogo de Mujeres,* es una continuación de la *Teogonía* con amplias descripciones de

[104] Se tomará como referencia la traducción de *Obras y Fragmentos* de Hesíodo de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez de Editorial Gredos 2021.
[105] Las Musas, tienen un papel recurrente y principal en la obra de Hesíodo, que es tratado no como un poeta sino como un pastor (Nelson, 2005:332).

genealogías heroicas (West, 2005). Los poemas de Hesíodo están conectados entre ellos. No solamente[106] la *Teogonía* y los *Trabajos y Días*, sino estos también con las obras menores (Burgess, 2005:344-352).

La aportación de Hesíodo al desarrollo de la naturaleza humana es diferencial respecto a la visión homérica, ya que, por un lado, proporciona una visión teológica muy estructurada que permite ver la riqueza y variedad de los dioses griegos y sus funciones, pero también encontramos un Hesíodo más pragmático y cercano a la actividad cotidiana de la población. En cualquier caso, muestra una gran capacidad para ordenar y catalogar los diferentes sujetos que aborda. Hesíodo debió vivir también en la estructura de *oîkos* con sus *basileús* y su conexión con una figura semidivina y controladora como el *wánax* y en una continua transformación hacia la creación de *póleis* en el mundo griego. De esta manera vemos el surgimiento de ciudades como Eretria, Megara, Mileto, Delfos, Calcis, Tesalia, Esparta…, muestra la efervescencia social y que atravesaba la Grecia de alrededor del siglo VIII a.C., con una importante actividad importadora y exportadora[107]. La artesanía y el comercio proporcionan a esta sociedad una alternativa a la tradicional agricultura, para generar riquezas. Además de esta actividad económica y social, la pérdida de poder del *monárkhēs* favoreció también el crecimiento de las *póleis* y también el poder de los nobles que rodean al monarca. De esta manera empezamos a encontrar[108], aristócratas que controlan ciudades a

[106] Estas dos obras ayudan a entender y a ordenar el mundo en que vivía Hesíodo:

> *"La Teogonía es, pues, el poema de los dioses y en su evolución, Hesíodo se muestra optimista. El mito de las sucesiones implica un proceso progresivo desde el Caos hasta el orden perfecto sancionado por la justicia de Zeus. Nos encontramos, finalmente, ante el primer poema griego que busca una, explicación divina al orden del mundo y que basa esa explicación en el triunfo definitivo del bien sobre el mal; la misma dualidad en suma que nos dará la clave a un nivel humano, en los Trabajos, de la miseria y el caos que aqueja a los hombres en sus relaciones sociales."* (Pérez Jiménez & Martínez Díez, 2021:66).

[107] El fuerte crecimiento de exportaciones e importaciones incluye materias primas, cereales, pescado, metales, y también, exportaciones como vino, aceite, artesanía, armas, embarcaciones … (Pérez Jiménez & Martínez Díez, 2021:21-22).

[108] En este entorno, Hesíodo nos presenta una determinada parte de la sociedad:

> *"Hesíodo no representa la clase pobre, el campesino oprimido por los grandes terratenientes que obligará a Solón a tomar, un siglo más tarde, drásticas medidas agrarias y sociales. Lo que Hesíodo representa es esa clase media burguesa que echa en cara ya sus atropellos a los injustos."* (Pérez Jiménez, 2021:25).

los que Hesíodo da el nombre de *basileús* en general: Eupátridas en Atenas, Baquíadas en Corinto**.** Esparta permanece en una situación especial dada la naturaleza de su estructura de dos reyes.

Hesíodo realiza una importante contribución a la definición de naturaleza humana, al mostrar que la sangre ya no es el único camino para llegar a lo más alto de la sociedad y que la *arétè* percibida dependen de la fortuna y del dinero que se posea:

> *"Por los trabajos se hacen los hombres ricos en ganado y opulentos; y si trabajas te apreciarán mucho más los Inmortales [y los mortales; pues aborrecen en gran manera a los holgazanes]. El trabajo no es ninguna deshonra; la inactividad es una deshonra. Si trabajas pronto te tendrá envidia el indolente al hacerte rico. La valía y la estimación van unidas al dinero."* (Hes.*Op.*313).

Hesíodo no intenta ir contra el *statu quo*, sino que acepta el orden establecido de aristócratas y reyes, aunque le molesta cuando estos se comportan injustamente. De esta manera, Hesíodo invoca el comportamiento esperado de Zeus como referente para los reyes:

> *"Todos fijan en él su mirada cuando interpreta las leyes divinas con rectas sentencias y él con firmes palabras en un momento resuelve sabiamente un pleito por grande que sea. Pues aquí radica el que los reyes sean sabios, en que hacen cumplir en el ágora los actos de reparación a favor de la gente agraviada fácilmente, con persuasivas y complacientes palabras. Y cuando se dirige al tribunal, como a un dios le propician con dulce respeto y él brilla en medio del vulgo."* (Hes.*Teog.*80-96).

Hesíodo piensa que sin justicia los hombres se devorarían unos a otros como las bestias[109].

[109] La preocupación por la justicia lleva al poeta a lamentar la pérdida de valores del pasado:

> "*Hésiode, dans Les Travaux et les Jours, se lamente sur la dégénérescence de l'humanité à l'âge de fer après que la justice eut déserté les lieux et que la lutte naturelle de chacun contre chacun l'eut emporté. Il évoque les mêmes violations des liens filiaux et de la morale, les mêmes « mots tortueux » et les « faux serments », le même goût pour le pouvoir et l'argent, la même violence et le désir de détruire."* (Sahlins, 2009:7).

La pérdida de poder de los reyes y el crecimiento de las aristocracias lleva consigo un concepto de competencia y rivalidad que fomenta la igualdad. Jean-Pierre Vernant[110] sostenía que esta situación se extendía a toda la sociedad fomentando un sistema que debilitaba aún más el poder de las monarquías en favor de las aristocracias (Sahlins, 2009:9). Para Hesíodo, sin embargo, la *isonomía* no era para todos y debía ceñirse a aquellos que practican la *aretḗ*. El autor presenta un modelo en el que, como Zeus, el Rey (Plácido, 2007:158) debe ser el que imparta justicia ante los abusos de los *basileî*. Hesíodo incorpora elementos novedosos en sus narrativas que permiten vislumbrar algunos elementos del pensamiento de la época que contribuyen al desarrollo del conocimiento de la naturaleza humana. Como ejemplo, tenemos el mito de Pandora[111] (Hes.*Op.*42-105), en el que muestra su forma de mezclar la tradición con la originalidad y con las influencias orientales, para escribir relatos afines a sus intereses[112]. En este caso, Hesíodo nos habla de la Jarra que contiene todos los males, pero introduce el concepto de esperanza (Sánchez Ortiz de Landaluce, 1988:43). Este concepto da un sentido a su obra, puesto que, aunque los humanos tengan que trabajar duro y de forma honesta, al final siempre hay la esperanza de un futuro mejor.

Desde el punto de vista religioso, Hesíodo proporciona una visión comprehensiva de la estructura divina, principalmente en la *Teogonía*. Por un lado, nos explica la emergencia de Zeus y cómo este reparte los *tīmâi* entre el resto de los dioses del Olimpo, confirmando o denegando estos honores y privilegios para los dioses de generaciones anteriores. En esta

[110] Vernant quiso ver parte de este cambio en la obra de Hesíodo:

> *"El vecino envidia al vecino que se apresura a la riqueza -buena es esta Eris para los mortales-, el alfarero tiene inquina del alfarero y el artesano del artesano, el pobre está celoso del pobre y el aedo del aedo."* (Hes.*Op.*23-27).

[111] El mito de Pandora es uno de los mitos fundacionales de la Humanidad, en los que la mujer es creada después del hombre. El mito de Eva en el Génesis es otra variante de este mito en que Eva es creada a partir de la costilla de un hombre, situación que en el mito de Pandora se resuelve creando la mujer conforme al designio de Zeus en represalia por el robo del fuego por parte de Prometeo (Zeitlin, 2002:58).

[112] Apreciamos en Hesíodo mezclas de diferentes orígenes que reorganiza y elabora de acuerdo con sus intereses:

> "En Hesíodo, en efecto, se mezclan tradición y originalidad: sus relatos proceden de una tradición anterior, en la que destacan las influencias orientales." (Sánchez Ortiz de Landaluce, 1998:43).

labor, Hesíodo realiza una doble función: de un lado proporciona orden y sentido a la cosmología divina al velar la naturaleza esencial del orden establecido por Zeus y, por otro, elige, entre las diversas tradiciones sobre las divinidades, cuál le parece más cierta y apropiada (Nelson, 2005: 336-337). Finalmente, establece que la fuerza e inteligencia que Zeus puso de relieve solucionó la amenaza de desorden personificada en Tifón[113]:

> *"Luego que los dioses bienaventurados terminaron sus fatigas y por la fuerza decidieron con los Titanes sus privilegios, ya entonces por indicación de Gea animaron a Zeus Olímpico de amplia mirada para que reinara y fuera soberano de los Inmortales. Y él les distribuyó bien las dignidades."* (Hes.*Teog.*881–885).

La influencia del cuerpo y de la mente humana tienen en Hesíodo una característica diferente de Homero. Tanto Hesíodo como posteriormente veremos en Teognis de Megara, tratan el tema de la pobreza como una enfermedad universal (Marsilio, 2002) que proporciona grandes penalidades tanto al cuerpo como a la mente. En su obra *Trabajos y Días*, Hesíodo muestra con frecuencia conceptos de pobreza y hambre que indican las dificultades económicas de la sociedad en que vivía el poeta:

> *"Nunca te atrevas a echar en cara la funesta pobreza que roe el corazón de los hombres, regalo de los eternos Bienaventurados.*" (Hes.*Op.*717-719).

Una actitud muy diferente del tratamiento de la pobreza que vemos en Homero (Marsilio, 2002).

Desde el punto de vista económico ya hemos comentado el surgimiento de una actividad comercial y marítima a finales del siglo IX o principios del siglo VIII, actividad que hasta el momento estaba monopolizada por los fenicios, después de la caída de la civilización

[113] Tifón el monstruo en forma de serpiente, hijo de Gea, cuya fuerza y energía hubieran sido capaces de reinar entre los mortales e inmortales, pero fue derrotado por Zeus.

> *"Zeus, después de concentrar toda su fuerza y coger sus armas, el trueno, el relámpago y el flameante rayo, le golpeó saltando desde el Olimpo y envolvió en llamas todas las prodigiosas cabezas del terrible monstruo. Luego que le venció fustigándole con sus golpes, cayó aquél de rodillas y gimió la monstruosa tierra."* (Hes.*Teog.*853-858).

micénica. Se desarrollan los primeros enclaves eubeos en Pitecusa (cerca de Nápoles) y en Al-Mina (costa de Siria). Estas colonias, aunque se iniciaron por motivos económicos, también desarrollaron un papel político y social. La fundación de colonias se extendió rápidamente y calcídicos, eretrios, corintos, megarenses, aqueos, rodios, se establecieron en diferentes enclaves tanto orientales como occidentales (Pérez Jiménez & Martínez Díez, 2021:19). El oráculo de Delfos[114] jugó un papel importante en esta expansión colonial, sobre todo a partir del siglo VII a.C y, por extensión, en la política interna y externa de las *póleis.*

En los aspectos geográficos, Hesíodo nos muestra en la Teogonía algunas partes del libro en que describe partes de la geografía conocidas en la época (Gisinger, 1929:315). En primer lugar, encontramos la catalogación de los dioses del río[115]:

> *"Tetis con el Océano parió a los Hijos voraginosos Ríos: el Nilo, el Al-feo, el Erídano de profundos remolinos, el Estrimón, el Meandro, el Istro de bellas corrientes, el Fasis, el Reso, el Aqueloo de plateados remolinos, el Neso, el Rodio, el Haliacmón, el Heptáporo, el Gránico, el Esepo y el divino Simunte, el Peneo, el Hermo, el Ceco de bella corriente, el largo Sangario, el Ladón, el Partenio, el Eveno, el Ardesco y el divino Escamandro"* (Hes.*Teog.*337-345).

Se puede observar un cierto sentido de orden y estructura geográfica, mostrando primero los límites del mundo conocido y después, región tras región, las corrientes de las diferentes zonas geográficas (Grecia, Asia Menor, Tróade, …).

También encontramos una descripción en los llamados periodos del poeta, concretamente hay una cita de Éforo de Cime (siglo IV a.C.) en que indica que las obras estrictamente geográficas ya existían en su tiempo y que se tomaba referencias de una obra quizá mayor

[114] El oráculo de Delfos, que fue patrocinado inicialmente por los corintos, extendió rápidamente su influencia a los calcídicos, tesalios, y espartanos (Pérez Jiménez & Martínez Díez, 2021:21).
[115] Esta catalogación de los ríos no proporciona una forma de conocer, como entendía Hesíodo, la geografía de la época. Este catálogo es muy interesante, ya que, nos muestra los conocimientos geográficos de Hesíodo. Tres de estos ríos representaban los límites del mundo conocido: Nilo, Fasis (orilla oriental del mar Negro) y Erídano (Po). (Pérez Jiménez & Martínez Díez, 2021:86).

donde estarían los llamados *Periodos* de Hesíodo y que probablemente estaban en el *Catálogo de las Mujeres* (Gisinger, 1929:321).

Además, tenemos una cita en la *Geografía* de Estrabón (7.3.9) que también nos llega a través del papiro P. Oxyrh. 1358 F2 de Éforo (Gisinger, 1929:317), parte del *Fragmento* 151:

> *"Y Hesíodo, en la llamada Vuelta a la tierra, dice que Fineo fue conducido por las Harpías «a la tierra de los glactófagos, que carros tienen por casa». Éforo"* (Estrab. 7.3.9).

De alguna manera, Hesíodo podría considerarse como el primer científico que habló de sus propias preocupaciones y específicamente sobre astronomía, mostrando una idea del universo con el mundo situado dentro de una esfera de cristal tocando el Océano que le rodea. La tierra es una isla circular rodeada por el Océano, el sol se mueve por la esfera de esta a oeste, culminando al mediodía (Wade-Gery, 1949:81). Como podemos ver en el *Fragmento* 290 atribuido a Hesíodo y recogido por Plinio el Viejo:

> *"Hesíodo -pues con el nombre de este poeta también existe una Astrología- cuenta que el ocaso matutino de las Pléyades se produce cuando termina el equinoccio de otoño."* (Plin.*Nat.*, XVIII 213).

En cuanto a la forma de ver el liderazgo por parte de Hesíodo, podemos decir que si Homero buscaba a los líderes en la consecución del *kléos*. Hesíodo busca los referentes en el respeto a la jerarquía y en la aplicación de la justicia; busca equidad y moralidad en el liderazgo. Su estructuración y sus actividades para adecuar a los mortales e inmortales en su lugar, permiten entender la importancia que Hesíodo daba a la jerarquía, no tanto por las diferencias entre unos seres y otros como por la coherencia y sensación de orden. No debemos confundir la jerarquía con una veneración irracional al superior, sino con la necesidad de dar estabilidad y proporcionar un marco cierto para la actuación humana y divina. De hecho, Heródoto crítica a la aristocracia por su maltrato de la clase media, no porque esté en contra de la estructura, sino para conseguir que esta obre con justicia, con honestidad y con la alabanza de una laboriosidad bien entendida. Heródoto no ve valor en las gestas militares ni en los

grandes liderazgos, ni entiende que los grandes señores (malos o buenos) tengan que ser necesariamente líderes (Wade-Gery, 1949,91-92).

3.3 Los *Himnos homéricos*, a la sombra de Homero y Hesíodo.

Los *Himnos homéricos*[116] constan de treinta y un manuscritos (Athanassakis, 2020: xi) que incluyen un total de treinta y cuatro himnos (alguno conservado fragmentariamente) que se habían atribuido a Homero, pero que hoy se considera que poco tiene que ver con la obra de Homero. Son himnos que fueron escritos en un periodo que abarca desde el siglo VIII a.C., aunque alguno es posterior a Cristo (que se introdujo por error). Lo único que tienen en común es que son versos escritos en hexámetros dactílicos, hacen referencia a una divinidad y están influidos literariamente por la poesía épica (Pajares, 2016:9).

Hemos visto, por un lado, cómo Homero y sus principales obras, la *Ilíada* y la *Odisea*, tuvieron un papel decisivo en el desarrollo de la poesía épica en el espacio griego de alrededor del siglo VIII a.C. Hesíodo, por su parte, proporciona una visión, en algunos aspectos complementaria, al desarrollar una estructura de la cosmología de la época, proporcionándonos además detalles de cómo evolucionaba la transición del *oîkos* a la *pólis.* Los *Himnos homéricos* son una tercera fuente para entender la época arcaica, aunque no siempre tuvo la misma relevancia que las obras de Hesíodo y de Homero. Se llegaron a considerar obras menores pertenecientes a una sub-épica o sub-homérica. Probablemente, esta calificación no es correcta y los *Himnos homéricos* aportan una calidad superior de la que representa esta relegación frente a los grandes textos épicos (Sowa, 1984:1). La técnica y la narrativa utilizada son similares a la épica homérica. Tanto la *Ilíada* como la *Odisea* contienen episodios muy similares a los himnos, como podemos ver en la canción del *aedo*

[116] Se tomará como referencia la traducción de Alberto Bernabé Pajares, *Himnos Homéricos*. La "Batracomiomaquia". vol. 8, RBA Libros, 2016.

Demódoco acerca de Ares y Afrodita, en la *Odisea*, que guarda mucha similitud con el *Himno a Afrodita*:

> *"Preludiaba el cantor bellamente en la lira su canto del amor de Afrodita, de hermosa diadema, y de Ares que en la casa de Hefesto a hurtadillas se unieron un día tras pagar ricamente el amante la infamia del lecho del señor del hogar; más el Sol fue a contárselo a éste, pues los vio desde arriba a los dos en amor abrazados."* (Hom.*Od*.8.266-271).

No debemos confundir, a pesar de estas similitudes y que aborden los mismos temas y sujetos, los *Himnos* con la poesía épica (Parker, 1991:2). Por ejemplo, las epifanías divinas se tratan en los dos casos, pero Homero se centra en la reacción de los mortales afectados. En el caso de los *Himnos*, la epifanía sirve para crear un clima de revelación divina que puede incluso llegar a la fundación de un culto. En Homero los dioses sirven para mostrar el sufrimiento y los hechos humanos, mientras que en los *Himnos* dibujan las divinidades y el mortal actúa solo como testigo de su grandeza. Al parecer, los *Himnos*, solían ser preludios que utilizaban los rapsodas, principalmente en competiciones profesionales[117] o festivales religiosos. Entre los temas tratados en los *Himnos*, tenemos invocaciones culturales a una divinidad, la etiología de algún rasgo de un culto, aunque también se ha querido ver conflictos entre la burguesía y la aristocracia, de igual manera que se destaca la posible propaganda délfica (Pajares, 2016:28-29).

Si analizamos los aspectos religiosos, no hay un sacerdocio unificado y autoritario guardián del dogma religioso. De hecho, los rapsodas que viajaban por toda Grecia tenían ya modelados sus cánticos para evitar colisionar con las costumbres locales y permitían fomentar una visión panhelénica de los dioses y del panteón (Strauss Clay, 2013:317-318). Debemos distinguir las actividades relacionadas con el culto y los rituales realizados. Así, por ejemplo, tenemos el Festival de Dionisio en Atenas donde, por un lado, se realiza la

[117] Por un lado, tenemos a Tucídides (3.104) que fue el primero en usar la palabra *prooímion* refiriéndose a ese tipo de poemas. Además, al final de los poemas suele hablarse de "pasar a otro canto" (Pajares, 2016:12).

procesión, los sacrificios, el cántico de los himnos que estarían íntimamente ligados a la adoración al dios y, por otro lado, las actividades cómicas en el teatro, donde el dios puede ser burlado o culpado de los males humanos (ni Eurípides, ni Aristófanes fueron procesados por impíos). En este sentido, los *Himnos* juegan un papel más amplio que el del propio culto y en algunos casos su narrativa puede asimilarse a obras de literatura (Furley, 2001. II:160). En el caso del Himno a Apolo[118] gira alrededor de la lucha contra la Serpiente que, en síntesis, es un mito sobre orígenes que explica la lucha entre el caos y el cosmos, el orden y el desorden, el blanco y el negro, lo bueno y lo malo (Pajares, 2016:98-99), se puede observar la perfección a que había llegado el arte poético y también el cuidado en el culto religioso. El himno se mueve del mundo divino al humano en una progresión natural, comenzando con una asamblea de los dioses en la casa de Zeus:

> *"El padre entonces le ofrece néctar en una copa de oro, saludando a su hijo. A continuación, las demás deidades se sientan allí y se alegra la venerable Leto por haber parido un hijo poderoso y capaz de llevar el arco."* (*HH.Apolo.*10-14).

Y acaba con una escena netamente terrenal, como el festival de los Jonios en Delos (Niles, 1979:39):

> *"Mas tú, Febo, regocijas tu corazón especialmente con Delos, donde en honor tuyo se congregan los jonios de arrastradizas túnicas con sus hijos y sus castas esposas. Y ellos, con el pugilato, la danza y el canto, te complacen, al acordarse de ti cuando organizan la competición."* (*HH.Apolo.*147-151).

En torno a los aspectos sociales y políticos, es interesante analizar el *Himno a Deméter*. En él podemos ver que se tratan dos temas: por un lado, la violación del secreto de Eleusis y,

[118] El origen del mito es incierto. Hay quien le atribuye un origen griego, pero otros ven una influencia oriental anterior. Los que apoyan el origen griego se basan en la procedencia dórica de su nombre *Apéllón*, como dios pastor, otros lo interpretan como "dios fuerte", relacionándolo con *oligopélía* 'debilidad'. Los defensores del modelo oriental argumentan que Homero presenta a Apolo como protector de los troyanos; también ven en su madre Leto una comparación con *lada*, mujer en licio. Finalmente, su entrada aterradora en el Olimpo es poco frecuente y más cercano a un Marduk Babilónico. (Pajares, 2016:85).

por otro, la restauración de los cultivos después de la hambruna sufrida. Los dos temas están interconectados (Parker, 1991:12-13). Deméter, la hermana de Zeus, es una figura conectada con la agricultura y los cereales, y su hija Perséfone está asociada a la fertilidad. Las celebraciones en su nombre estaban asociadas a los ciclos de la cosecha. Deméter está en Eleusis, que es donde la hambruna comenzó y donde ha acabado:

> *"Así habló y no desobedeció la diosa los mensajes de Zeus. Rápidamente, se lanzó desde las cumbres del Olimpo y llegó a Rario, ubre fecunda de la tierra antaño, pero entonces no fecunda en absoluto, sino que permanecía estéril y yerma. Pues ocultaba la blanca cebada, según los designios de Deméter de hermosos tobillos. Mas luego iba pronto a crecerle una cabellera de alargadas espigas, al ir avanzando la primavera y a cargarse en la llanura los pingües surcos de espigas que quedarían atadas con los vencejos."* (*HH.Demeter*.448-457).

En el *Himno* podemos encontrar también consideraciones psicológicas y de género[119], pero la historia tiene connotaciones políticas y teológicas. Podemos decir que el mito refleja los valores políticos de las nuevas *póleis* de cultura griega y cómo armonizaban estos valores con el mundo físico en que estaban inmersos (Al-Maini, 2009:89). La convivencia en las ciudades suponía un vínculo entre los derechos y las obligaciones y lo que suponía comportarse como individuo aislado o como individuo en una comunidad. Esta es una de las facetas del carácter "agonístico" de las *póleis*. Este fenómeno parece que estimula el deseo de competición entre los ciudadanos y, por tanto, la creación de manifestaciones como festivales atléticos (Vernant, 1984:46). Estos factores generan una cultura política más

[119] El *Himno A Deméter*, presenta una clara actuación patriarcal y también una relegación de las mujeres a actividades relacionadas con la fertilidad y los ciclos de la naturaleza:

> *"There is no question that the Hymn offers evidence for a violent patriarchal takeover which has reverberations on relationships between women. Both the overt narrative of the poem and the Mysteries which appear to have used the myth for their text show evidence of a kind of male thinking about women's natural association with fertility and agricultural cycles that puts women in a position of yielding and being dominated."* (Marcia, 1992:49)

relacionada con la persuasión que con la confrontación violenta, mediante el debate de las diferentes ideas en busca no solo de una solución, sino la búsqueda de la verdad en un espacio público. Por tanto, los valores de la *pólis*, los podríamos resumir como la ausencia de una autoridad central, la participación de los ciudadanos, una cierta capacidad de veto a través del debate que conlleva una persuasión que busca solucionar problemas, búsqueda de la verdad y un equilibrio entre el individuo y la comunidad que, finalmente, fomenta una competencia activa en los miembros de una sociedad abierta (Al-Maini, 2009:93). Si nos centramos en el *Himno de Deméter*, vemos parte de estos valores. El *Himno* gira alrededor del rapto de Perséfone por parte de Hades, con el beneplácito de Zeus. Su madre Deméter la busca y al conocer los hechos, vía Hécate, como diosa de la agricultura, arruina las cosechas y los mortales se quedan sin grano para comer y hacer sacrificios. La extinción de la raza humana presiona sobre Deméter y Zeus envía todo el Panteón para persuadirla que ocupe su lugar en el Olimpo. Pero Deméter se niega si Perséfone no es devuelta. Hades finalmente cede, pero tiene que volver a Hades por un cierto tiempo. En este relato, vemos como interaccionan los dioses entre sí y cabe preguntarse hasta qué punto representan una comunidad similar a una *pólis* con humanos. En cualquier caso, las relaciones políticas son similares a las de una ciudad y cabría ver si estas relaciones de los dioses son transportables a los humanos. Podemos observar que, aunque Zeus tenga el poder supremo, no actúa de forma autoritaria, sino que busca un compromiso para que Perséfone permanezca casada con Hades, aunque pasando la mayor parte del año lejos del marido, es una solución de compromiso. Ante la actitud que toma Deméter, Zeus envía a Hermes al inframundo para persuadir a Hades con palabras suaves del regreso de Perséfone. Sin esta mediación no hubiera sido posible que Perséfone saliera. Por tanto, parece que las relaciones y forma de proceder recuerdan las de una *pólis* idealizada (Parker, 1991:16). Socialmente, también es interesante señalar los aspectos de inclusión que vemos en los entornos y clases más marginales. Si observamos el *Himno a Dionisio*, vemos la influencia que Dionisio ejerce sobre mujeres, esclavos, o los extranjeros que ven en el dios un liberador, además de su función en las fiestas populares y en particular las manifestaciones teatrales (Pajares,

2016:37). También, es destacable la conexión divino-humano que nos muestra el *Himno a Afrodita*, particularmente la diosa del amor, de la belleza y del instinto sexual[120].

Es muy interesante analizar la visión de la geografía que nos ofrece el *Himno a Apolo*, mostrando unas rutas geográficas en diferentes partes del *himno*, muy en línea con la épica arcaica (Pajares, 2016:101). Un primer recorrido lo tenemos en los lugares en que Leto, madre de Apolo, acude para traer al mundo a su hijo. Detalla islas y promontorios a través del mar Egeo:

> *"Cuantos pueblos acoge Creta en su seno y la comarca de Atenas, la isla de Egina, Eubea, afamada por sus bajeles, Egas, Iresias y Peparetos, cercana al mar, el tracio Atos y las elevadas cumbres del Pelio, la tracia Samos y las umbrosas montañas del Ida, Esciros, Focea y el escarpado monte Autócane, Imbros, la de hermosas edificaciones, y la brumosa Lemnos, la sacra Lesbos, sede del eólida Mácar, y Quíos, la más espléndida de las islas que en la mar yacen, la escabrosa Mimante y las elevadas cumbres de Córico, Claros, la luminosa y el escarpado monte de Eságea, así como la acuosa Samos y las escarpadas cumbres del Mícale, Mileto y Cos, ciudad de los Mérope, Gnido, la excelsa, y Cárpatos, la ventosa, Naxos, Paros y la rocosa Renea: toda esa distancia recorrió Leto, urgida por el parto del Certero flechador…"* (*HH.Apolo.*30-46).

En todos estos lugares estaba extendido el culto a Apolo. También vemos citas geográficas señalando lugares de Asia Menor (*HH.Apolo.*142-143). Más adelante, en el viaje de Apolo desde el Olimpo (*HH.Apolo.*215-285) cita una lista larga de ciudades donde se podía edificar un oráculo, siguiendo una ruta norte-sur. Finalmente, describe la ruta de los cretenses, que no se adecua a la realidad geográfica (*HH.Apolo.*419-432) y el paso por el reino de Pilos (*HH.Apolo.*422-425).

[120] Afrodita muestra la gran incorporación de otras deidades no griegas al panteón helénico. En este caso, algunas fuentes ya señalan un origen fenicio de los santuarios de la diosa en Chipre y en Citera y con las diosas semíticas de la fecundidad y el amor como Astarté (Pajares, 2016:177).

Si analizamos los aspectos del liderazgo, vemos en el *Himno a Deméter*, un Zeus que, aunque es el dios principal, su forma de proceder parece más orientada a ampliar la comunidad de dioses y la participación de los diferentes miembros, buscando aparentemente una mejor conexión de las regiones que componen el universo: la Tierra, el Monte Olimpo y el Hades. Es, por tanto, un rasgo más propio de la habilidad para convencer y sumar a la causa que de ejercer un liderazgo autoritario (Al-Maini, 2009:98) un Zeus. El plan de Zeus de casar al señor del inframundo con Perséfone supone integrar el inframundo dentro de la comunidad del Olimpo[121].

Zeus intenta manejar con astucia y persuasión. Hay en su comportamiento una actitud paternal que muestra su superioridad, probablemente no solo como dios sino también como padre. Este comportamiento, descrito en el mito, representando intereses divergentes, afirmándose a sí mismos y que abordan la necesidad de buscar alguna forma de compromiso, es muy evocativo del proceso político que debería tener una *pólis* estructurada. Aunque el uso de la fuerza está presente por parte de Hades, su acto no queda impune y es forzado a devolver a Perséfone. Al final, Hades gana un cierto control sobre Perséfone, pero Deméter, también gana un cierto control sobre el inframundo al establecer un culto en su nombre y hacer posible una mejor vida después de la muerte. De igual manera, en la *pólis,* se dirime un equilibrio entre éxitos y fracasos que hace difícil conseguir un equilibrio de todo el sistema (Al-Maini, 2009:100). En definitiva, estamos delante de un mito cuyo origen es probablemente anterior a la formación de las ciudades y en las disonancias entre las normas políticas y la herencia cultural. La competencia entre miembros, la incapacidad del rey en imponer su voluntad, la independencia que van ganando alguno de los miembros más

[121] Sin embargo, la forma en que se realiza disgusta a Deméter:

> *"The circumstance under which this dynastic marriage are conducted-the separation between upper and lower regions- are also those that the marriage is ultimately intended to remedy. Accordingly, the "wedding" cannot follow normal procedure.: Zeus must resort to secrecy and trickery, while the legitimates bridegroom must make use of force."* (Strauss Clay, 2006:213).

prominentes, puede explicar la transformación que se iba llevando a término en las nuevas estructuras urbanas.

3.4 Teognis de Megara y otros poetas en la transición hasta el siglo V a.C.

Además de los grandes referentes señalados anteriormente, hay un conjunto de autores que merecen ser considerados para entender la transición desde la época arcaica hasta la gran transformación de la época clásica. Es el caso de Clonas de Tegea, Ardilo de Trecén, Meles de Colofón, Tirteo de Esparta, Semonides de Amorgos, Arquioclo de Paros, Mimnermo de Esmirna y Calino de Efeso (Konstan, 2009:143-166). Todos ellos autores situados alrededor del 700-650 a.C. y, ya en el siglo VI a.C., debemos consignar a Teognis de Megara.

En estos poetas, en general, encontramos varios temas recurrentes, como la fundación de Colofón (Meles de Colofón) o Esmirna (Mimnermo de Esmirna), o conquistas, como la llegada de los heráclidas a Laconia *(eunomía)* y la conquista de Mesina (Tirteo de Esparta) o los orígenes de Samos y la posible conquista de Amorgos. Encontramos también gestas y batallas, como las de Martinea y Esparta (Clonas de Tegea), las guerras con Argos (Ardilos de Trecén). Son evidentemente, poemas de tradición oral, donde se relatan hechos políticos y militares, cuyo objetivo bien podría ser influir en las audiencias y dejar constancia para las futuras generaciones. Por ejemplo, combatir la tendencia de los mortales a olvidar y reconocer las gestas y hechos relevantes (*cháris*). Hay un intento de inmortalizar el *kléos* de su organización y sociedad actual, pero también de dos generaciones anteriores y mirar de establecer conexiones con los fundadores, mostrando su sagacidad política (*euboulíā*). Su foco era el pasado inmediato, usando el pasado remoto como una fuente de mitificación y referentes que se pueden aplicar posteriormente también a los hechos más inmediatos (Konstan, 2009:156), construyendo una memoria colectiva. Probablemente, existió más narrativa que la expuesta, pero no todos llegaron a tener la permanencia que supone la escritura, y los poemas que se conservaban oralmente sufrían también las variaciones que los cantores o las familias aristocráticas decidían introducir. Algo diferente es la aportación poética de Teognis de Megara. La ciudad de Megara era una ciudad conquistada por los

dorios que, en el siglo VII a. C. (situada de forma equidistante entre Corinto y Atenas), tuvo un importante auge económico que suscitó el crecimiento rápido de la población en un territorio pequeño y poco fértil, creándose desequilibrios entre la población más rica y el resto de los habitantes, muchos de los cuales vivían en la miseria. Teognis se hace eco de esta circunstancia y lo relata en su obra:

> *"Hay que buscar, Cirno, la liberación de la cruel pobreza lo mismo sobre la tierra que sobre el ancho lomo del mar. Para un hombre pobre, Cirno, es mejor estar muerto que vivir angustiado por la cruel pobreza*. " (Tgn.179-181).

Las elegías de Teognis nos han llegado por dos manuscritos medievales, el *Parisinus Suppl. Gr.* 388 del siglo X, y el *Vaticanus gr.*,915 del siglo XII (Páramo, 2001:102). Este, por tanto, un personaje aristocrático que trata de moralizar a la nobleza de su ciudad. Es un noble que rechaza el auge del pueblo y teme la llegada de una tiranía que desplace a la aristocracia de su situación de privilegio. No era este un temor infundado, ya que al final del siglo VII a.C., Megara fue tomada por un tirano[122], Teágenes de Megara (Oost, 1973:188). Este tirano era suegro de Cilón de Atenas y formo parte de una estrategia matrimonial que fue una forma muy eficaz para el éxito de las tiranías arcaicas: los Ortagóridas y los Cipsélidas (segunda mitad del VII a.C.), la relación de Teágenes de Megara con su yerno Cilón (segunda mitad del VII a.C.) y finalmente la de Pisístrato de Atenas y Lígdamis de Naxos (primera mitad del VI a.C.) ((Sierra Martín, 2014:62).

Los *turánnōi*, en general, no eran líderes excepcionales, sino ciudadanos, algunos de ellos incluso eran preeminentes miembros de la asociación de Carreras de Carros Panhelénica, como Clístenes de Sición que fue un notable competidor en los Juegos Panhelénicos. Mantenían, también, relación con otros estados estableciendo contactos entre tiranos y líderes

[122] Nos referimos a personajes como Cípselo y su hijo Periandro (alrededor de 650-680 a.C.), Pítaco de Mitilene (final siglo VII comienzo del siglo VI a.C.), Clístenes de Sición (sobre 600 y 570 a.C.) y el propio Teágenes de Megara, (siglo VII a.C.) y finalmente, Pisístrato de Atenas (alrededor del 607-527 a.C.), con unas características comunes que sin duda influyeron en la marcha de las estructuras políticas y sociales anteriores a la época clásica (Anderson,2005:190).

convencionales e incluso enlaces matrimoniales entre ellos (Anderson, 2005:191). En cualquier caso, se pueden identificar algunas características especiales, por ejemplo, su predilección para las construcciones que ensalzaran su figura, monumentos que necesitaban gran cantidad de mano de obra. Eran, muy proclives a los espectáculos y amenidades populares (Finley, 1970:107). Desde el punto de vista de la evolución en la época arcaica, los *turánnōi* alteraban las reglas establecidas por el poder aristocrático:

> *"The turannoi were usurpers or revolutionaries, who broke the elite stranglehold on power by exploiting popular discontent with aristocratic government.*" (Anderson, 2005:194).

Hasta qué punto los *turánnōi* eran líderes de masas es un tema incierto, pero el descontento que reinaba en algunas ciudades por el comportamiento de las élites era un escenario perfecto para la aparición de líderes que aunaran el descontento popular para tomar el poder y alterar la relación entre la aristocracia y el resto de los ciudadanos[123]. En nuestro caso, Teágenes de Megara, llega al poder de forma violenta, matando el ganado de los aristócratas. El acto muestra, claramente, una predisposición a la subversión popular, sin embargo, lo poco que conocemos de Teágenes de Megara es que, en realidad, era un noble que pretendía eliminar a rivales atacando sus propiedades más que un acto revolucionario (Anderson, 2005:196). Esta tiranía no duró mucho y los megarenses expulsaron a Teágenes de Megara. Sin duda, la antipatía que se ganó con la clase aristocrática (especialmente a los que exiló), podría estar entre las causas de su expulsión. Además, hubo un retorno masivo de exiliados que recibieron el apoyo de las clases medias a consecuencia de los desórdenes e inseguridad causados por las clases bajas. En cualquier caso, dejó entre los megarenses y sus nobles, un cierto miedo a las tiranías que describe Teognis:

[123] No hay, de todas formas, una evidencia de que este comportamiento fuera una constante en el auge de estas figuras. El comportamiento de Cípselo cultivando las relaciones con Delfos y con Olimpia, realizando grandes obras y, en definitiva, comportándose como la aristocracia, parece dar a entender que no estamos delante de una actitud de quebrantamiento institucional de las relaciones de poder existentes (Anderson, 2005:191).

> *"Cirno, esta ciudad está preñada y temo que la engendre un hombre que corrija nuestra funesta soberbia. Pues estos ciudadanos aún son más sensatos, pero los gobernantes están abocados a caer en una gran maldad. Ninguna ciudad, Cirno, arruinaron jamás los hombres de bien; pero cuando a los malvados place ser insolentes, corrompen al pueblo y emiten sentencias a favor de los inicuos, por mor del provecho personal y del poder. No esperes que aquella ciudad permanezca tranquila por mucho tiempo, aunque ahora esté en gran calma, una vez que los malvados tengan querencia por estas cosas, que conllevan provecho con perjuicio público. Pues de todo esto surgen las sediciones, las matanzas entre conciudadanos y los tiranos: que ello nunca sea grato a la ciudad."* (Tgn.39-47).

A la tiranía le sucedió un gobierno moderado, a lo que contribuyeron los matrimonios entre los ricos y los nobles y así lo expresaba Teognis, poco favorable a estas uniones:

> *"Buscamos, Cirno, carneros, asnos y caballos de buena raza, y todo el mundo quiere que desciendan de pura sangre; pero un hombre noble no siente escrúpulo de desposar a una villana, hija de un villano, si le aporta muchas riquezas, ni una mujer desdeña ser la esposa de un villano rico, sino que prefiere un acaudalado antes que a un hombre de bien... Ciertamente, veneran las riquezas; el noble desposa a la hija del villano y el villano a la hija del hombre de bien: el dinero ha mezclado las clases. Por tanto, no te admires Polipaides, de que se debilite la raza de nuestros ciudadanos: en efecto, lo bueno se mezcla con lo malo."* (Tgn.184-192).

El nuevo gobierno de Megara no puede considerarse aristócrata, sino un gobierno oligárquico. El miedo a que se repitiera la situación de Teágenes impulsó probablemente a esta situación, particularmente, porque Teágenes al incorporar a sectores de la población, más allá de las clases altas, genera una especie de democracia intemperada que acabó favoreciendo a las clases medias (Oost, 1973:192) y por extensión incorporó gradualmente a todos los ciudadanos en general. Una de las consecuencias fue el acceso de la población a las leyes que habían estado reservadas solamente para las clases altas. Para Teognis esto era una subversión del orden natural. Los pobres ya no eran dóciles, su servilismo se transformó en arrogancia que provocó tumultos en Megara. Al final, estas convulsiones solo beneficiaron a

la clase media que estaba fuertemente endeudada. Se proclamó un decreto en Megara o *dógma* por el que se devolvían al deudor los intereses pagados. La clase acomodada obtuvo su premio por no haber demandado de forma insolente una parte de la riqueza de los oligarcas. La clase baja también obtiene una mejora, ya que, según Teognis, fueron admitidos en el foro de las leyes y podían participar en los tribunales de justicia y la asamblea (Oost, 1973:193). Se implementó una especie de democracia radical que tenía sus bases en la economía, pero que iba modelando las estructuras políticas de forma que la integración de las clases más bajas en el sistema de leyes les hacía ganar también un cierto grado de conciencia política. Aunque hablemos de *dēmokratíā*, este sistema nada tiene que ver con lo que se entendería por democracia en la Atenas del siglo V a.C. En realidad, los cambios políticos y la apertura hacia más clases sociales obedecen a una necesidad de la oligarquía de controlar las esferas de poder. Teognis estuvo en el exilio[124] y a su vuelta soportó la contrarrevolución:

> *"No hay amigo ni fiel compañero para el desterrado: esto es lo más amargo del destierro. Nunca te hagas amigo de un desterrado con alguna esperanza, Cirno; pues cuando regresa a su casa, ya no es el mismo."* (Tgn.33-36).

Teognis guarda cierta relación con Hesíodo en el tratamiento del cuerpo, en especial sobre la pobreza y sus efectos en el ser humano. Teognis, explica que en una de las revueltas perdió sus propiedades y llegó a ser pobre (Marsilio, 2002) y avisa de no criticar a los mortales por estas circunstancias que es causada por los dioses inmortales:

> *"Cuando hayas estado irritado con un hombre, nunca me eches en cara su pobreza que consume el corazón ni su funesta indiferencia; pues Zeus inclina la balanza unas veces hacia un lado, otras hacia otro, unas veces para enriquecer, otras para no dar."* (Tgn.152-155).

[124] A la vuelta del exilio, Teognis moderó sus expresiones:
> *"No te angustie demasiado cuando los ciudadanos estén alborotados, Cirno, y marcha por el camino de en medio como yo."* (Teognis,219-220).

Aun siendo Hesíodo y Teognis personas pertenecientes a diferentes clases sociales y épocas, ambos reaccionan a los cambios de sus sociedades que les generaban una gran inseguridad y preocupación. A pesar de ello, expresaron las causas de la pobreza de diferentes maneras. Hesíodo considera que la ausencia de trabajo y la injusticia generan pobreza, mientras que Teognis argumenta que la pobreza es la causa que genera actos de engaño e injusticia. Para Hesíodo, el trabajo es la forma de salir de la pobreza, para Teognis solo a través de la muerte se consigue librarse de la pobreza (Marsilio, 2002).

3.5 De Milesios a Sofistas.

En este apartado mostraremos la evolución del conocimiento sobre la naturaleza humana en el periodo que cubre desde el siglo VII a.C. hasta el siglo V a.C. con especial énfasis en las ideas que se desarrollaron y su posible influencia en Heródoto. Basándonos en estos criterios, modularemos el énfasis realizado en cada personaje, procurando visualizar las áreas de influencia en el escritor más que proporcionar un estudio de la historia de la filosofía. Algunos autores (Jenófanes, Pitágoras…) merecerán, aplicando este criterio, una mayor atención, mientras que a otros se proporcionará información básica que facilite la continuidad de la exposición.

Al utilizar el término 'presocráticos' debemos considerar algunos aspectos relevantes. Primero, respecto a los trabajos realizados por este grupo, no ha llegado ninguno de forma completa. La mayoría de las informaciones que tenemos son por vía indirecta, a través de fragmentos y reportes de su punto de vista. Los principales testimonios se deben principalmente a escritores como Diógenes Laercio, Aristóteles, Teofrasto y Simplicio, entre otros muchos[125] (McKirahan, 2011:1-6) . Por otro lado, el término fue acuñado en el siglo

[125] Se han encontrado algunos documentos que muestran el conocimiento de temas filosóficos por parte de los presocráticos, como el Papiro Derveni, probablemente de la segunda mitad del siglo IV a.C. descubierto en Grecia en 1962 y que describe un comentario sobre un poema órfico y muestra una cierta familiaridad con las teorías filosóficas de su tiempo (Bernabé Pajares, 2007:99).

XVIII y pretendía separar a Sócrates, que trataba especialmente de temas morales, de los presocráticos, que trataban temas principalmente cosmológicos y naturalistas. Esta división puede dar lugar a equívocos, como la suposición de que los presocráticos eran anteriores a Sócrates (de hecho, algunos de los presocráticos fueron contemporáneos a Sócrates) o que eran inferiores y más arcaicos que las aportaciones de Platón y de Aristóteles, cuestión en la que algunos académicos no están de acuerdo. Un segundo aspecto para considerar es, ¿hasta qué punto pueden considerarse a estos pensadores 'filósofos'? El tipo de cuestiones que se planteaban y las propuestas que proponían, basadas en sus investigaciones propias, apuntan al establecimiento de las bases de la Filosofía que sus sucesores, Platón y Aristóteles, desarrollarían ampliamente. Podemos decir, en cualquier caso, que su visión naturalística del mundo y de sus principios de funcionamiento son una característica común de estos pensadores (Sassi, 2020:xvi). Al evaluar la posible influencia de los presocráticos en Heródoto, debemos considerar hasta qué punto es el mismo Heródoto un presocrático y si podemos etiquetar a Heródoto, más allá de su papel como historiador, como un filósofo. Por otro lado, cabe preguntarse también si las *Historias* pretenden competir con las conversaciones filosóficas del momento en Atenas. Por ejemplo, el relato de la conversación de Solón con Creso (Hdt.1.28-33) nos aporta reflexiones filosóficas enmarcadas en un contexto de relato histórico que responde a problemas muy actuales de la época, como la búsqueda del conocimiento, la ética, y la posición del hombre en el cosmos (Kingsley, 2024:4).

3.5.1 La filosofía natural y monista de los Milesios.

Según Aristóteles, Tales de Mileto[126] puede considerarse el creador de la filosofía natural (*Met.* 983b 20). Mileto, situada 100 km al norte de Halicarnaso, floreció en el siglo VI y en

[126] Tales de Mileto, 625-546 a.C. (Thibodeau, 2019:57)

este entorno Tales desarrolló los elementos básicos de la filosofía naturalista que podemos resumir en dos conceptos: 'el imán tiene alma' y 'todo es agua' (Barnes, 2000:12). El primero es que las cosas inanimadas también poseen alma:

> *"Aristóteles e Hipias dicen que [Tales] afirmaba que también las cosas inanimadas (ta apsycha) poseen alma (psyché), y que lo dedujo de la observación del imán y del ámbar."* (D.L. *Vida de Filósofos Ilustres.* 1. 24).

El mismo Aristóteles nos dice:

> *"Al parecer y según dicen, también Tales pensaba que la psyché era algo que mueve, si realmente dijo que el imán tiene psyché porque puede hacer que el hierro se mueva".* (Arist. *Del alma* 405al9-21).

Es probable que Aristóteles fuera informado por Hipias, sofista del siglo V a.C., que luego comentaremos. La lógica de Tales se basa en que si todo lo que tiene motor tiene *psyké* y los imanes y el ámbar tienen motor, se deduce que ambos tienen alma. Hay dudas sobre si la construcción de esta lógica fue enteramente de Tales, aunque sí parece que lo era la conclusión (Barnes, 2000:13). En segundo lugar, el filósofo afirma que todo es agua:

> *"Tales ... dice que [el principio material] es el agua, y por esta razón afirma que el mundo está sobre el agua."* (Arist.*Met.* 983120 2).

La forma en que lo expresa parece ser dos sentencias separadas: el agua es el principio de todas las cosas y, la tierra está sobre agua. Tales planteaba que, igual que un tronco flota en el agua, así la tierra descansa sobre el agua, argumento débil ya que si sustituimos la madera por una roca hace que, al hundirse, el argumento sea inconsistente. A pesar de todo, Tales marca el principio de una forma de razonar a través de la analogía, que también veremos en Heródoto (Hdt.1.163-8) cuando parece plantear el relato foceo como una analogía de los peligros de la colonización y expansionismo. También es interesante el planteamiento de Tales porque propone un argumento no mitológico a un problema clásico de la ciencia griega. Ante la paradoja de que la tierra estuviera en el espacio y estuviera parada, Tales argumentó, poco afortunadamente, que la tierra no estaba en el espacio. Respecto a que todo proceda del agua, las argumentaciones que nos han llegado parecen de épocas posteriores dado el

lenguaje que utilizan (Barnes, 2000:18). Otro aspecto interesante para considerar de Tales fue, su contribución a la geometría. En particular, el teorema según el cual, los triángulos ABC y abc son idénticos si AB = ab, ángulo A = ángulo a y ángulo B = ángulo b. Este teorema lo recoge Euclides en sus *Elemento*s I.26. Finalmente, cabe decir que Heródoto nombra a Tales [127] de Mileto en tres ocasiones en su obra. Primero, para referirse al eclipse:

> *"Tales de Mileto, por cierto, había predicho a los jonios que se produciría esa inversión del día, fijando su cumplimiento en el ámbito del año en que justamente se produjo la inversión"* (Hdt.1.74.2-3).

Posteriormente, se refiere a Tales como ingeniero asesor del ejército lidio:

> *"Y cuando llegó al río Halis, Creso, en mi opinión, hizo pasar el ejército por los puentes allí existentes, si bien, según la versión más difundida entre los griegos, fue Tales de Mileto quien le facilitó el paso"* (Hdt.1.75.3-4).

También lo presenta como hombre de gobierno defensor de la federación pan jonia ante los persas:

> *"…propuso Tales de Mileto —que por sus antepasados era de raza fenicia—, pues instó a los jonios a constituir un consejo único que debía radicar en Teos"* (Hdt.1.170.4).

En esta fase inicial de la filosofía naturalista jonia debemos incluir también a Anaximandro[128], un pensador nacido en Mileto, probablemente infravalorado y catalogado por algunos (Aristóteles), de ser un filósofo naturalista considerado como incierto (Rovelli, 2015:3). De todas formas, Plinio en su *Historia Natural* (II,31) dijo que se cuenta que fue Anaximandro el primero en abrir las puertas de la naturaleza: *"Rerum fores aperuisse,*

[127] Además, Tales de Mileto está muy ligado a la predicción del eclipse del año 585 a.C. (Kirk *et al*., 1983:74). Aunque es improbable que lo realizara basado en una predicción teórica. Probablemente recogiera información de los métodos y tradiciones de Oriente (Barnes, 2000:19).
[128] Anaximandro, 610 – 546 a.C. (Thibodeau, 2019:57)

Anaximander Milesius traditur primus". Anaximandro abre las puertas a la física, la geografía, la biología y al estudio de los fenómenos meteorológicos. Retoma el análisis de la imagen que tenemos del mundo y se convierte en uno de los padres del pensamiento científico (Rovelli, 2015:2) , en la medida en que repensar el mundo es un aspecto central de la investigación científica. En realidad, conocemos poco del pensamiento de Anaximandro y la dicotomía entre la mirada del científico y la del humanista no ha beneficiado la credibilidad del escritor en ninguna de las dos esferas. La información doxográfica[129] que nos ha llegado indicaría que escribió[130] (D-K 12 A 2) *Suda*, un *Perímetro de la Tierra*, *Sobre la Naturaleza*, *Sobre las estrellas fijas,* una *Esfera celeste* y algunas otras cosas de las que nos ha llegado, a través de la doxografía. Además, según Temistio, fue de los primeros en escribir un discurso en prosa (D-K 12 A 7). En el único documento que ha sobrevivido (Kahn, 1960:166) de esta época, Anaximandro establece las bases de su pensamiento, introduciendo el *ápeiron*:

> *"Entre los que dicen que es uno, en movimiento e infinito, Anaximandro de Mileto, hijo de Praxíades, que fue sucesor y discípulo de Tales, dijo que el principio y elemento de todas las cosas existentes era el ápeiron [indefinido o infinito], y fue el primero que introdujo este nombre de «principio». Afirma que éste no es agua ni ningún otro de los denominados elementos, sino alguna otra naturaleza ápeiron, a partir de la cual se generan todos los cielos y los mundos que hay en ellos. Ahora bien, a partir de donde hay generación para las cosas, hacia allí también se produce*

[129] Respecto a la información doxográfica sobre Anaximandro, hay que tener especial atención ya que, por ejemplo, en la información que proporciona Laercio:

> *"Anaximandro, hijo de Praxíades de Mileto, dijo que el principio y el elemento es lo indefinido, sin distinguir el aire, el agua o cualquier otra cosa ... fue también el primero en inventar un gnomon y lo colocó sobre los relojes de Sol en Lacedemonia, según dice Favorino en su Historia varia, para marcar los solsticios y equinocios, y construyó relojes. Fue el primero en trazar el perímetro de la Tierra y el mar y construyó también una esfera celeste"* (D.L., *Vidas de filósofos ilustres.* 2.1-2).

Mientras que Heródoto nos refiere lo siguiente respecto al *gnomon*:

> *"Los griegos adquirieron de los babilonios el conocimiento de la esfera celeste, del gnomon, y de las doce partes del día." (Hdt.2.109).*

Hay, por tanto, una discrepancia entre si el *gnomon* fue inventado por Anaximandro o fue importado de los babilonios, atendiendo a estos fragmentos.

[130] Se ha tomado la introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá de 1994.

> *la destrucción, «según la necesidad; en efecto, se pagan mutuamente culpa y retribución por su injusticia, de acuerdo con la disposición del tiempo», hablando así de estas cosas en términos más bien poéticos."* (Simpl. *Fís.* 24.13-25).

Anaximandro fue, por tanto, el primero en incluir el concepto de 'principio' y lo aplicó al *ápeiron,* al que considera la causa entera, el *arkhē* de la generación y destrucción de todo (D-K 12 A 11) Hipól. *I* 6.2. El filósofo, entiende que las cosas no proceden de un solo elemento (aire, agua, fuego, tierra) ni tampoco de algo aparte de ellos. Anaximandro cree que el *ápeiron* genera los opuestos frío y calor que están llenos de poderes. Las acciones de estas poderosas materias producen las cosas del mundo. Los opuestos interaccionan, se dominan y se contienen mutuamente, produciendo una estructura regulada. Con el tiempo, la rotación de las estaciones, los cielos y otros cambios periódicos, se regulan y forman un sistema. Este sistema contrasta con el mundo de los dioses griegos basado en la superstición y el caos.

Otro aspecto relevante para considerar es el desarrollo de la escuela Monista[131] en Mileto y la afinidad de Anaximandro con este movimiento (Curd, 2020:18-19). El monismo se presenta en diferentes formas, incluso más allá del mundo griego. Pero consideraremos principalmente, la escuela de Mileto (Tales con el agua, Anaximandro con el *ápeiron* y Anaxímenes con el aire), Jenófanes, Heráclito hasta llegar a Parménides, explorando posteriormente otras escuelas como los pluralistas. La escuela milesia de monismo descrita por Aristóteles y Teofrasto establece tres doctrinas para el monismo milesio: el mundo surgió de un solo material, el mundo consiste solo de este material y este principio es divino. La influencia de lo divino se considera una reminiscencia de la visión panteística del siglo VI a.C., como puede verse en los versos órficos del papiro Derveni (Finkelberg, A., 1989:258-259).

Debemos también considerar que la forma de entender el Cosmos por parte del filósofo no representa un orden monárquico, sino que constituye una visión geométrica del universo.

[131] Platón consideraba que Jenófanes de Colofón era el fundador de la escuela monista, pero recientes interpretaciones consideran que es incorrecto (McKirahan, 2011:58)

Esta nueva visión supone una reordenación importante, una nueva forma de pensar donde no caben los mitos. Anaximandro, sitúa la tierra de forma estática en el centro del universo y que se sostiene porque está situada de forma equidistante en la bóveda celestial y por tanto no tiene necesidad de moverse hacia ningún lado. En realidad, lo que hace es situar el cosmos en un espacio matemático compuesto de relaciones puramente geométricas, obviando totalmente la necesidad de incluir ningún elemento mítico (Vernant, 1984:121) . Un ejemplo de la forma de razonar de Anaximandro la encontramos en su concepción del origen del hombre:

> *"Dice también que, al comienzo, el hombre se generó de animales de otras especies, [deduciéndolo] de que las demás especies se alimentan pronto por sí mismas, mientras el hombre necesita de un largo tiempo de amamantamiento. Por ello, si en un comienzo tiempo de amamantamiento. Por ello, si en un comienzo hubiera sido tal [como es ahora], no habría sobrevivido"* (Ps. Plut. 2).

La influencia que pudo tener Anaximandro en Heródoto estaría enmarcada dentro de la ascendencia de la filosofía natural que se desarrolló en Mileto sobre el autor de las *Historias*. Hay aspectos, sin embargo, que pudieron tener una influencia directa. Por ejemplo, los mapas y, supuestamente, las teorías geográficas de Anaximandro y de Hecateo dominadas por el principio de simetría y la consideración de Delfos como el centro de la Tierra. En este sentido, Heródoto, se habría apoyado en estos mapas con un ecuador pasando por las columnas de Hércules, Delfos y los montes Tauro, dividiendo el mundo simétricamente en dos partes. De esta manera, Heródoto pudo establecer que el Ister nacía en la región de los celtas y se dirige al Este de Europa y el Nilo, tenía sus fuentes en el occidente de Libia y se dirigía hacia el Este (Myres, John L., 1896:605).

Anaxímenes[132], el tercero de los filósofos milesios, monista como los otros dos milesios, creía que el *arkhē* era el aire*:*

[132] Anaxímenes ca. 585 to 525a.C. (Thibodeau, 2019:57)

> *"Anaxímenes y Diógenes piensan que el aire es anterior al agua, y primer principio entre los cuerpos simples."* (Arist. *Met.* I 3, 984 a).

El filósofo consideraba que el aire está en todas partes y rodea a todas las cosas, con lo que puede considerarse como infinito. Además, el aire puede condensarse o rarificarse con lo que puede formar a los otros componentes del mundo sin perder su propia naturaleza (Kirk *et al.*, 1983:145). Esta posición estaría en línea con el concepto de infinito de Anaximandro[133]. Sin embargo, cabe clarificar que entiende Anaxímenes por aire (*ἀήρ*), tanto en Homero como en la prosa jonia tardía, significa neblina, algo visible y oscuro. Probablemente el filósofo se refería al hablar del aire frio como una niebla húmeda que se solidifica formando una capa de tierra viscosa. También pudo considerar que todas las cosas estaban rodeadas de este viento y aire que en última instancia estaría relacionado con el alma. En cualquier caso, parece que Anaxímenes asumía que una parte, al menos, del aire atmosférico constituía la forma básica de la sustancia (Kirk *et al.*, 1983:144-145). Tenemos también aquí a un científico, ya que estableció el primer proceso físico[134] que explicaba cómo la 'primera causa' creaba el mundo observable, y a un filósofo que estableció que el aire era el *arkhē* del universo y, al igual que Anaximandro, admitía el devenir cíclico del mundo. Su concepción del universo implicaba que la tierra era plana, *"La tierra es plana y se sostiene sobre aire"* (13 A 7, Hipól. *1*. 7.4) y que tenía forma de tabla (13 A 20, Aecio, *III* .10.3). La Tierra es el principio del universo y de esta forma expone la creación de la luna y del sol:

> *"Y el sol, la luna y los demás astros tienen en la tierra el principio de su generación; así, pues, declara que el sol es tierra, pero que, a causa del movimiento veloz, adquiere calor muy adecuadamente."* (13 A 6, Ps. Plut. 3).

---

[133] Anaximandro fue al parecer el maestro de Anaxímenes, según nos relata D.L.:
> *"El milesio Anaxímenes, hijo de Eurístrato, fue alumno de Anaximandro; y según algunos, también fue alumno de Parménides ..."* (13 A 1, D.L., *Vidas de filósofos ilustres.* 2.3).

[134] Proceso descrito por Simplicio:
> *"El aire se diferencia en las sustancias particulares por rarefacción y condensación93. Al enrarecerse se convierte en fuego, al condensarse en viento, luego en nube, más condensado aún en agua, tierra y piedra; las demás cosas se producen a partir de éstas"* (13 A 5, Simpl., *Fís.* 24, 28-31).

Heródoto, era consciente del acarreo de tierra al Delta del Nilo y su gran penetración en el Mediterráneo, a diferencia de las tierras a su alrededor, como Libia que no tenía esta incursión de tierra en el mar. Por otro lado, también alude a la teoría de la regresión de los mares, al observar fósiles marinos tierra adentro (García González, 2007:173), o la aparición de conchas o la existencia de tierras marcadamente salinas (Hdt.2.12). Por ello, no parece que fuera partidario de que la tierra flotara sobre el agua o, tal vez, en otros elementos. Anaxímenes sí tuvo influencia en otros pensadores posteriores, los pluralistas (Kirk *et al*., 1983:54), Anaxágoras y Demócrito contemporáneos[135]de Heródoto:

> *"Anaxímenes, Anaxágoras y Demócrito dicen que lo plano [de la superficie de la tierra] es la causa de su estabilidad, pues no corta [el aire] sino que cubre como una tapa al aire de abajo, lo cual parece que hacen los cuerpos que tienen [superficie] 'plana; pues también éstos se mantienen firmemente contra los vientos por la resistencia [que ofrecen]. Y esto mismo dicen que hace la tierra, por su [superficie] plana, contra el aire que está debajo: al no tener [el aire] lugar suficiente para moverse por estar abajo [de la tierra], permanece compacto, como el agua en la clepsidra"* (13 A 20, Arist. *Del Cielo* 11 13. 294b).

Anaxímenes fue el último de los filósofos de Mileto, ya que la ciudad de Mileto fue arrasada por los persas en el 494 a.C. (Vamvacas, 2009:49). El intento de rebelión de los habitantes de Mileto generó un castigo muy importante que acabó con el centro cultural milesio. La aportación milesia supuso el desarrollo del primer discurso filosófico y científico. Los tres filósofos desarrollaron sistemas cosmológicos diferentes sin que se aprecie una rivalidad entre ellos, sino una búsqueda y un examen crítico de las opiniones de los alumnos y de los maestros que generó un régimen de tolerancia intelectual, estableciendo un sistema para teorizar el mundo basado en el *arkhē*, la aceptación del determinismo de las causas físicas, cuantificación de los fenómenos observados, uso de la geometría , simetría, analogía y la convicción de que la Naturaleza es material, está viva, con alma, es divina y con capacidad

[135] Anaxágoras 500-428 a.C., Demócrito 460-370 a.C. (Thibodeau, 2019:57-58).

para el movimiento autónomo (Vamvacas, 2009:49-50). Aunque después de la destrucción de Mileto se produce una *lacuna,* la escuela de Mileto tuvo algunos seguidores posteriormente como Diógenes de Apolonia[136] que indican que las teorías de Mileto debieron propagarse. También podemos relacionar con la filosofía milesia a Heráclito de Éfeso, ya que, aunque tenga puntos de contacto, como el estudio de los procesos cósmicos y de la naturaleza de las cosas, su peculiar forma de ver la filosofía y la búsqueda de un proyecto filosófico le aparta de la escuela de Mileto clásica (Hussey, 1999:88-89).

3.5.2 Pitágoras, una forma de vida.

Pitágoras[137], uno de los grandes pensadores del siglo VI a.C., fue una figura controvertida de la que popularmente se recuerda el teorema de Pitágoras[138], pero que, en realidad, fue un filósofo más preocupado por temas religiosos, místicos, legislativos, musicales, médicos, astronómicos, y cuestiones metafísicas (Hernández de la Fuente, 2011:69) que, por las matemáticas y la geometría, aunque después de su muerte las escuelas pitagóricas y la lectura que realizaron los intelectuales romanos pusieran de manifiesto su contribución en temas relativos a la geometría, según puso de manifiesto Walter Burkert, Pitágoras es considerado como el ancestro de la escuela italiana, la más importante después de la escuela de Tales, y donde tiene su origen la palabra *'philosophía'* (Burkert, 1972:1). No se tiene demasiados

[136] En un fragmento de D.L. sobre D. de Apolonia decía:

> *"El comienzo de su escrito es éste: «Al comenzar cualquier razonamiento me parece que es necesario presentar una fundamentación que sea indiscutible, y una explicación sencilla y seria"* D.L. *Vidas de los filósofos ilustres,* 9.57.

[137] Pitágoras, ca. 570- 495 (Thibodeau, 2019:57).

[138] El teorema de Pitágoras establece que la suma del cuadrado de los catetos de un triángulo es igual a la suma del cuadrado de la hipotenusa de este triangulo. El Teorema aparece (Robson, 1997:51) en la Proposición 47 del Libro Primero de Euclides *Elementos* (ca 300 a.C.). Walter Burkert estableció ya en 1972 que este era una de las improbables leyendas atribuidas a Pitágoras (Burkert, 1972:401-482). Hoy sabemos que la autoría de este teorema se remonta a Babilonia, entre otras pruebas tenemos la tableta Plimpton 322 que contiene el estudio del llamado teorema de Pitágoras dentro del análisis de los triples de Pitágoras. La tableta está datada entre 1900-1600 a.C. (Mansfield, 2021:977).

datos de su vida y de su actividad, ya que no se le conoce ningún documento[139] escrito por él. Además, en un perfil tan controvertido como Pitágoras es muy importante señalar las fuentes que tenemos, ya que son tardías y dudosas[140] (Hernández de la Fuente, 2019:93). Las versiones sobre la vida de Pitágoras dependen de la biografía que se toma, por lo que el relato cambia en función de la fuente seleccionada (Guthrie, K. S. & Fideler, 1987). El filósofo nació en Samos durante la tiranía de Polícrates y al parecer tuvo que abandonar la isla a causa del tirano[141]. Varias biografías cuentan que viajó por Egipto y Babilonia [142], entre otros países, aunque hay que ser cuidadosos en este punto ya que en muchos casos se atribuyen viajes por Oriente a los pensadores para demostrar que están versados en la sabiduría oriental (Huffman, Carl A., 2014:27). Hay un cierto consenso que fue Crotona[143], en la Magna Grecia, donde se instaló Pitágoras. En Crotona fundaría una comunidad de adeptos que tendría una influencia relevante en la política de la Magna Grecia a lo largo de varias generaciones, hasta que en el 450 a.C. la población se sublevó y la ciudad fue destruida, pereciendo posteriormente Pitágoras en la ciudad de Metaponto (Pàrtulas & Grau, 2011:309).

Respecto a su padre Diógenes Laercio nos cuenta lo siguiente:

> "*…Pitágoras, hijo de Mnesarco, un grabador de anillos, según dice Hermipo, de Sanios, o, según Aristóxeno, tirreno, de una de las islas que dominaron los atenienses tras haber expulsado a los tiranos. Algunos refieren que fue hijo de Mármaco, hijo de Hípaso, hijo de Eutifrón, que lo fue de Cleónimo, un desterrado de Fliunte, y como*

[139] Aunque Diógenes Laercio nos indica que escribió tres tratados:

> *"Hay tres obras redactadas por Pitágoras: Sobre la educación, Sobre el gobierno y Sobre la naturaleza".* D.L., *Vidas de los filósofos ilustres*, 8.6.

[140] Según David Hernández de la Fuente, las biografías más relevantes son: *Vida de Pitágoras* de Diodoro de Sicilia. *Vida de Pitágoras,* Jámblico de Calcis. *Vida de Pitágoras* de Focio de Constantinopla. *Vida de Pitágoras*. Porfirio de Tito. *Vida de Pitágoras.* D.L. *Vida de Pitágoras*. *Suda.* (Hernández de la Fuente, 2011:205-368)

[141] D.L., *Vidas de los filósofos ilustres*. 8.1–3.

[142] Isócrates (Iso.*Bus*. 28).

[143] Al parecer también estuvo algún tiempo, en Metaponto (Huffman, Carl A., 2014:28).

> *Mármaco vivió en Samos; de ahí que llamen samio a Pitágoras"*. (D.L.io. *Vidas de los filósofos ilustres*. 8.1).

Por su parte, Jámblico nos dice que Pitágoras descendía de Mnesarco y Pitaide[144] y la leyenda le atribuye que también era hijo de Apolo:

> *"Pitágoras lo engendró con Apolo, grato a Zeus, Pitaide, que era la más bella entre las samias"* (Jámb. *Vida de Pitágoras.* 6).

Desde su niñez, mostraba signos de que iba a ser una persona excepcional y divina. El hecho de tener dos padres, uno terrenal y otro divino (Apolo), es una clara indicación de que estamos delante de una figura semi-mítica, de un héroe filosófico o de un santón. No le faltó, presuntamente, la instrucción (Hernández de la Fuente, 2019:97)por parte de sabios como Tales, Anaximandro, Ferécides (parece que fue el primero en decir que el alma era inmortal). Parece que también tuvo influencia en Pitágoras un personaje mítico como Orfeo, según Jámblico[145]:

> *"Pues bien, ya no hay duda de que Pitágoras, tomando las aportaciones de Orfeo, compuso su tratado Sobre los dioses, que tituló Sagrado por esta razón, porque está recogido del ámbito más místico de Orfeo"* (Jámb. *Vida de Pitágoras*. 146)

Después de su formación en Samos, hay cierta unanimidad de que viajó desde muy joven e incluso en algunas biografías como la de Jámblico se habla de que permaneció en Egipto durante veintidós años estudiando allí con los sacerdotes; también se dice que estudió de primera mano la sabiduría de los caldeos (Guthrie, K. S. & Fideler, 1987:20) y hay un cierto consenso de que habría viajado por Asia Menor. No está tan claro que estuviera en Persia para conocer las enseñanzas de Zoroastro. Durante estos viajes estuvo en contacto con

[144] Su madre Parténida, nativa de Samos, había cambiado su nombre a Pitaide aconsejada por el oráculo de Delfos antes del nacimiento de Pitágoras. Samos estaba a sólo unos pocos kilómetros de Asia Menor, Pitágoras viajó allí con frecuencia durante su educación. También visitó la isla central de Delos, el lugar sagrado del nacimiento de Apolo (Violin, 1990:122).

[145] La traducción y notas de Jámblico corresponden a Miguel Periago Lorente. *Vida Pitagórica y Protréptico*, de Editorial Gredos. 2003

conocimientos religiosos, místicos, matemáticos, astronómicos, médicos… que conformarían sus amplios conocimientos. Una vez concluidos los estudios, volvió a Samos bajo la tiranía de Polícrates, donde fundo su escuela en una cueva. Finalmente, a la edad de cuarenta años en su *floruit*, decidió marchar hacia el sur de Italia, en la Magna Grecia, fundando su escuela en Crotona, como hemos comentado. La fama como filósofo debía precederle, por lo que fue rápidamente requerido para dar una serie de discursos a la población sobre la conducta adecuada en la vida. Jámblico nos ha proporcionado la esencia de estos discursos y la adhesión a su estilo de vida:

> *"En una sola lección, según dicen, la primera que públicamente pronunció nuestro hombre, nada más pisar Italia, se le adhirieron por sus palabras más de dos mil, siendo ganados con tanta fuerza que ya no regresaron a casa, sino que juntamente con sus hijos y mujeres fundaron un enorme auditorio y poblaron la llamada unánimemente Magna Grecia. De él recibieron leyes y normas, como si se tratara de preceptos divinos, que regían todos sus actos, y se mantuvieron en concordia en toda reunión de condiscípulos, siendo alabados y felicitados por las gentes de su entorno"* (Jámb. *Vida de Pitágoras*. 30).

La población debió quedar impresionada por la sabiduría del filósofo y fue invitado a involucrarse en el gobierno local (Guthrie, K. S. & Fideler, 1987:20). Hay otra cara que también se asocia al Pitagorismo, más relacionada con el secretismo, la falta de testimonios originales, los milagros y las curaciones con la palabra, los aspectos míticos como el muslo de oro. Todo ello con literaturas falsarias genera una dificultad añadida para entender el pensamiento y el legado de Pitágoras.

Antes de evaluar la relación con Heródoto, revisaremos algunos aspectos de la filosofía pitagórica y del estilo de vida que propone el filósofo, como la Inmortalidad del alma, la retórica, la escuela pitagórica y su involucración en los temas políticos, legislativos y de gobierno en general. Es importante recalcar que, si no hay evidencias sólidas acerca de su vida, menos seguridad hay en el contenido de sus enseñanzas filosóficas y religiosas (Hernández de la Fuente, 2019:99). Se le atribuye el establecimiento de una filosofía completa del orden mundial basada en conceptos numéricos, posición y orden de los astros

y planetas divinos. Establece la existencia de una música celestial basada en las matemáticas y el número. Se le atribuye el concepto de Armonía de las esferas, basado en las leyes de la armonía musical (Plinio. *Nat. Hist.* II 20). Pero si algún tema podemos asociar a Pitágoras, es el de la inmortalidad del alma. Uno de los testimonios más fiables (Kahn, 1974:164-165) es el pasaje de Porfirio[146] que nos relata:

> *"Por lo demás, lo que decía a los que con él convivían ni siquiera uno solo puede manifestarlo con certeza, porque se daba un silencio ritual entre ellos. Sin embargo, para todos era especialmente notoria su afirmación de que el alma, en primer lugar, era inmortal y, luego, se trasladaba a otras especies de seres vivos, y, además de esto, que lo que había sucedido en alguna ocasión, en ciertos ámbitos temporales, de nuevo acaecía; y, sencillamente, nada nuevo había. También aseguraba que todo lo que de índole animada existía era necesario considerarlo de la misma parentela. Se cuenta, en efecto, que fue Pitágoras el primero que introdujo en Grecia estas creencias*" (Porfirio, *Vida de Pitágoras*.19).

Esta visión del alma es radicalmente diferente a la visión homérica[147] de la *psyché* (Huffman, Carl, 2009:21). Pitágoras siguió, al parecer, la huella dejada por su maestro Ferécides y, como comentaremos luego, el mismo Heródoto (Hdt.4.95) relata que algunos chamanes como Zalmoxis influyeron en él y Jenófanes también lo cita de forma burlona:

> *"Ahora voy a abordar otro tema, y mostraré el camino. Y una vez, al pasar él por donde un cachorro era castigado cuentan que se compadeció y dijo estas palabras: detente, no lo golpees; pues en verdad es el alma de un varón amigo: la reconocí al oír el sonido de su voz"* (21 B 7, D.L. *Vidas de filósofos ilustres.* 8.36).

[146] Se ha tomado la traducción y notas de Porfirio de Miguel Periago Lorente. *Vida de Pitágoras*. Ed Gredos 1987.
[147] Homero nos describe en el Canto IX cómo las almas se desvanecen después de la muerte y la *psyché* del individuo se dirige al Hades (Hom.*Od*.9).

Las enseñanzas sobre el alma debieron influir en la forma de vida pitagórica, *el bíos*. Una vía basada en la ética y con formulaciones un tanto utópicas, especialmente en los temas sociopolíticos. La *bíos* comportaba una serie de reglas vitales que los seguidores debían observar siguiendo el modelo de los misterios griegos. El seguimiento de estas normas rituales debería comportarles la iluminación y la salvación del alma después de la muerte (Hernández de la Fuente, 2019:101). Hemos comentado anteriormente la fundación por parte de Pitágoras de una escuela[148] pitagórica en Samos y luego en la Magna Grecia. Se ha tildado a la escuela pitagórica de elitismo y de ser una secta[149] aristocrática liderada por un chamán[150] que agrupaba a la clase aristocrática del sur de Italia, fomentando las artes adivinatorias[151] , sin embargo, esto no restaría fuerza ni novedad a las ideas político-científico-religiosas ni a la ética ascética impuesta por las reglas pitagóricas (Bueno, 1974:119-120). El carácter religioso de la escuela marcaba la ética del grupo, que intentaba "seguir a dios). Una de las creencias es que la música era la medicina del alma y el regulador de las pasiones. Aristóteles (*Mag.Mor*. I1) también nos relata que la ética práctica del pitagorismo por la teoría de los números[152] (Hernández de la Fuente, 2019:101). La retórica es una herramienta fundamental en la capacidad de Pitágoras para diseminar sus ideas. En los cuatro discursos que no ofrece Jámblico (Jamb. *Vida de Pitágoras.* 8,37-45; 9, 45-50;10, 51-53,11, 54-57), podemos ver la

[148] Se estima que la escuela se creó ca. 572 a.C. (Bueno, 1974:119).

[149] Pitágoras se presenta, a través de su sabiduría, como un mediador entre lo humano y lo divino, entre lo social y lo político, lo que le otorga un carisma que le permite ser un legislador (*nomothetes*) y arbitro (*diallaktés*) y crear una secta (*hairesis*) utópica de la Magna Grecia (Hernández de la Fuente, 2019:98).

[150] Los conocimientos y aportaciones científicas de los pitagóricos no les evitaron ser considerados como 'chamanes' (Hernández de la Fuente, 2019:100). Los temas científicos estaban revestidos de una influencia sobrenatural y de atribuciones míticas a la figura de Pitágoras. Incluso las matemáticas están relacionadas con la religión, como nos relata Jámblico:

> *"Por todo esto, pues, se hace evidente que aprendió de los órficos que la esencia de los dioses se define por l número. Pero a través de los mismos números efectuaba también una admirable presciencia y un culto a los dioses, de acuerdo con los números, de unas características estrechamente relacionadas con ellos"* (Jámb., *Vida de Pitágoras* 147)..

[151] Hay toda una mántica respecto a Pitágoras que establece que, al parecer, pasó por un proceso de aprendizaje de las artes proféticas que le sirvieron para asentar su autoridad política y como sabio. Parece ser que se formó en Creta en los misterios de Zeus y de los dáctilos a través de una *katábasis* (Hernández de la Fuente, 2011:107).

[152] Esta teoría aplica principalmente a intentos de generar ideas a partir de números y genera discusiones sobre si Platón la tomó de Pitágoras o incluso cómo era la teoría antes de Platón (Burkert, 1972:15).

forma de aplicar la inducción, por ejemplo, cuando habla para que los jóvenes concluyan que deben venerar a sus padres (Eggers Lan & E Juliá, 1994:173):

> *"Dijo estas cosas con el propósito de inducirlos a que valoraran más a sus progenitores que a sí mismos, ya que -afirmó- debían estarles agradecidos tanto como un muerto al que lo devuelve a la vida. Y añadió que es justo amar -y nunca afligir- a los primeros y más grandes benefactores que a todos los demás, y que sólo los padres los precedían para beneficio de su nacimiento"* (Jámb. *Vida de Pitágoras.* 8.38).

Tuvo seguidores muy relevantes, en diferentes épocas y lugares geográficos. Por ejemplo, entre los primeros pitagóricos podemos encontrar a Alcmeón de Crotona, asociado a una escuela médica de la ciudad; Hipasos de Metaponto (que Laercio presenta como maestro de Heráclito). Ya en la época de Platón encontramos a Arquitas, el tirano de Tarento; Hicetas de Siracusa (se ha considerado que fue el primero que planteó la idea de la rotación de la tierra sobre su eje) y Petrón (Bueno, 1974:121). En cuanto a Aristóteles, lo cita pocas veces (*Met.* 985 b 23) y Platón lo cita solo una vez (*Rep.*, 530 D). Los aspectos sociales y políticos son otra de las áreas en la que el pitagorismo tuvo una influencia importante. el carisma personal del filósofo: el proceso seguido fue, influenciar primero a los ancianos (el consejo de gobierno), después a los jóvenes adultos, estudiantes y finalmente a las mujeres. La *República* de Platón es, tal vez, la primera evidencia de la política pitagórica, ya que es anterior prácticamente a otras fuentes (Rowett, 2014:115), especialmente en los aspectos relativos a sus gobernantes filósofos, sus ascéticos y la vida cenobítica, filosofía para la mujer, la formación en geometría, armónica, rotacional, geometría…. Es relevante tener en cuenta que la tradición muestra claramente que Pitágoras habló a las asambleas en el contexto de la religión de la, invocando los cultos de Hera, Apolo, Las Musas, … La emergencia de la política pitagórica no es un golpe ni una revolución. Es un entusiasmo creciente para ciertas ideas e ideales (Rowett, 2014:118). El éxito de las ideas pitagóricas en Crotona duró hasta el siglo V a.C. Pero, la conjunción de reglas muy estrictas y el ansia de tener más libertad, los conflictos personales y la tensión entre diferentes facciones en la zona, acabó provocando una rebelión contra los pitagóricos. Algunos autores mencionan un fuego en la casa de Milón

en Crotona donde relevantes miembros pitagóricos se habían reunido. Según Diógenes Laercio, (*Vida de Pitágoras* 8.39) Pitágoras murió en el incendio, pero Jámblico (*Vida de Pitágoras* 248-9) indica que el fuego se inició después de que Pitágoras estuviera ya en Metaponto.

Heródoto se hace eco directa o indirectamente de la filosofía de Pitágoras, como podemos ver en el siguiente pasaje en que indica la existencia de Pitágoras.

> *"Pero, según he oído decir a los griegos que viven en el Helesponto y en el Ponto, el tal Salmoxis fue un hombre que sirvió como esclavo en Samos: estuvo al servicio de Pitágoras, hijo de Mnesarco."* (Hdt.4.95.1).

También relaciona, supuestamente, a los pitagóricos con los órficos e introduce el concepto de que los egipcios fueron los primeros en hablar de la inmortalidad del alma[153]:

> *"Los egipcios fueron también los primeros en enunciar la teoría de que el alma del hombre es inmortal y que, cuando muere el cuerpo, penetra en otro ser que siempre cobra vida; el alma, después de haber recorrido todos los seres terrestres, marinos y alados, vuelve a entrar en el cuerpo de un hombre que, entonces, cobra vida y cumple este ciclo en tres mil años. Hay algunos griegos —unos antes, otros después— que han adoptado esta teoría como si fuese suya propia; y aunque yo sé sus nombres, no voy a citarlos."* (Hdt.2.123.3).

Aquí hay una inexactitud, ya que la teoría de la transmigración de las almas no procedía de Egipto (Urrutibeheity, 2000:371). Por otro lado, la negativa a mencionar los nombres por parte de Heródoto crea algunas dudas sobre si se refiere a Pitágoras o a sus propios contemporáneos. También la referencia a 'otros más tarde' se ha interpretado como una referencia a los pitagóricos posteriores.

[153] Hoy conocemos que el tema de la inmortalidad del alma no es exclusivo de los egipcios, sino que otras culturas como la cultura Veda ya lo consideraban (Werner, 1978:275).

Encontramos otra referencia comparando los ritos órficos y báquicos con los pitagóricos:

> *"…no introducen ropas de lana en los santuarios ni entierran a nadie con ellas, pues supone una irreverencia. En esto coinciden con los ritos que se llaman órficos y báquicos —que son de origen egipcio— y con los pitagóricos…"* (Hdt.2.81.1-2).

No se ha podido establecer una relación específica que mostrara la influencia del pitagorismo en Heródoto, pero el escritor de Halicarnaso era consciente de la existencia de esta filosofía, de la idea de armonía, de la importancia de los números (como podemos ver en las descripciones de trabajos de obra civil y militar) y el estudio de la naturaleza. Estos conceptos podrían haber influido en un Heródoto interesado en comprender y explicar fenómenos naturales, en su actitud empírica y en el afán por entender las causas de los hechos históricos. También el claro enfoque moral que muestra Heródoto en sus *Historias,* la forma en que este articula el modo de vida parece tener similitudes con la vida austera y ascética que pregonaba Pitágoras. Finalmente, ambos filósofos pretendían la búsqueda de la verdad basada en hechos probatorios articulados de forma racional.

3.5.3 Jenófanes y el escepticismo.

Jenófanes fue un escritor en prosa y en verso nacido en Colofón y que se caracterizó por su capacidad crítica y renovadora en el ámbito divino y en el natural. Vivió alrededor de finales del siglo VI y comienzos del siglo V a.C. (Lesher, 2008:1). Algunos le han considerado como un filósofo eleático, por la relación con dichos filósofos, pero es un tema de debate[154]. Se

[154] Al parecer, Parménides fue discípulo de Jenófanes, del que aprendió que Dios es uno, eterno, inamovible e inalterable. Pero al mismo tiempo, otra corriente sugiere que tesis que pertenecían a los elatas fueron atribuidas retrospectivamente a Jenófanes, produciéndose una cierta 'eleatización'de Jenófanes. Teofrasto fue

conservan algunos fragmentos de sus obras, algunos de ellos sobre la conducta de personas notables. Destacan, siete fragmentos (Lesher, 2008:1) donde se observa el espíritu filosófico-científico propio de los Milesios, abordando temas relacionados con la naturaleza. Fue crítico con las obras de Homero y Hesíodo, especialmente, respecto al tratamiento de las divinidades y las formas antropomórficas con que representaban a los dioses.

Jenófanes escribió también en verso, lo cual es destacable teniendo en cuenta que en el siglo VI a.C. se produce una gran producción en prosa (Granger, 2007:403). Se han formulado varias hipótesis para explicar el motivo por el que Jenófanes escribía también en verso: por un lado, tenemos la influencia de la larga tradición de los poetas anteriores, pero también hay que considerar que el verso permitía, en las grandes celebraciones, abarcar más público. En cualquier caso, es peculiar que mantuviera una cierta producción en verso cuando sus contemporáneos de Mileto (Hecateo) escribían ya en prosa (Granger, 2007:405). Como decíamos, en el siglo VI a.C. se produce una ingente producción de literatura en prosa. Libres de la dependencia del dictado de los Musas, de la que tanto dependían Homero y Hesíodo, los intelectuales escriben sus opiniones en prosa sobre historia, geografía, antropología, teología y el mundo natural que dioses y hombres habitan. Algunos autores consideran (Osborne, 1998:25-28) que no debemos pensar que esta irrupción de la prosa hizo irrelevante la producción literaria en verso, ya que, los primeros autores presocráticos siguieron utilizando el verso hasta bien entrado el siglo V a.C. Los primeros en escribir en prosa fueron los filósofos naturalistas jonios (*physiológōi*) desde mediados el siglo VI a.C. El único fragmento que se conserva de Anaximandro está escrito en prosa (Granger, 2007:412). Posteriormente, comentaremos sobre Hecateo de Mileto y los *logopoioi* que fueron citados

probablemente el primer pensador que vio a Jenófanes como un pensador monista, mientras que Platón y Aristóteles le consideraban un poeta panteísta, pero establecieron conexiones entre Jenófanes y Parménides a través de la ciudad de Elea y el hecho de que Jenófanes fuera el maestro de Parménides. Todo ello pudo llevar, tal vez excesivamente, a pensar a Teofrasto que Jenófanes fuera un filósofo monista y eleático (posición que ni Platón ni Aristóteles se tomaron seriamente), (Brémond, 2020:23). También se ha considerado a Jenófanes como filósofo jonio, ya que procedía de Colofón y no de Elea (Stewart, 2016:123)

por Heródoto (Hdt.5.36), respecto al consejo proporcionado a Aristágoras en relación con la revuelta jonia contra los persas.

Los planteamientos de Jenófanes, aunque rupturistas respecto a lo establecido, eran más filosóficos y científicos que sociales y políticos. Los grandes temas que abordó giran alrededor del monoteísmo, de la visón antropomórfica de los dioses, sobre la posibilidad de que los humanos puedan comprender la divinidad y sobre la relación entre dios y cosmos. Podemos ver su posición respecto al monoteísmo en los siguientes fragmentos[155]:

> *"Uno solo es dios, entre hombres y dioses el más grande, ni un cuerpo parejo a los mortales, ni en entendimiento*.". (21 B 23, Clem. *Strom.* 5.109).
>
> *"Todo él ve, todo él entiende, todo él oye*." (21 B 24 S.E., *Adv. Math*. 9.144).
>
> *"sino que, sin esfuerzo, con la decisión que le da su entendimiento, todo lo conmueve*." (21 B 25, Simpl.*Fis*.23.20).
>
> *"Y siempre permanece en el mismo sitio, sin moverse en absoluto, y no le es adecuado cambiar de un sitio a otro."* (21 B 26, Simpl.*Fis*.23.11-12).

En estos fragmentos vemos su posición sobre un solo dios[156] que no tiene necesariamente forma humana y que puede cambiar el orden del cosmos solo con su pensamiento. Esta idea tuvo seguimiento en el tiempo, incluso Platón lo nombra (Lesher, 2008:3) como pionero del monoteísmo. Parménides de Elea, escritor contemporáneo de Jenófanes, también se manifestó sobre el monoteísmo, posteriormente a Jenófanes, en términos similares. Manifestaba que "todas las cosas son una" (*hen to pān*) y lo argumenta considerando conceptualmente inaceptable e imposible el "no ser" (Mourelatos, 2022:239-240).

[155] Se ha tomado la siguiente traducción: Bernabé Pajares, A. (2008). Fragmentos presocráticos: de Tales a Demócrito. Alianza. También la notación de Referencias y traducción tomadas de Eggers Lan, C., & E Juliá, V. (1994). *Los filósofos presocráticos I*. Gredos. En general, se cita al autor del fragmento, excepto cuando parece más claro y preciso referirse a la notación Diels–Kranz.

[156] Aunque también se ha interpretado como un solo gran dios sin que esto quiera decir que a nivel inferior no haya otros dioses (Lesher, 2008:2).

En cuanto a las formas antropomórficas con que se representaban los dioses, Jenófanes tuvo una posición contraria:

> *"A los dioses achacaron Homero y Hesíodo todo aquello que entre los hombres es motivo de vergüenza y de reproche: robar, adulterar y engañarse unos a otros."* (21 B 11. S. E., Adv. *Math*. I X 193).
>
> *"Proclamaron de los dioses innúmeras acciones fuera de toda ley: robar, adulterar y engañarse unos a otros."* (21 B 12, S. E., Adv. *Math*. 1 289).
>
> *"Mas los mortales se creen que los dioses han nacido y que tienen la misma voz, porte y vestimenta que ellos."* (21 B 14), Clem. *Strom*. V 109).

Jenófanes muestra una visión aparentemente contraria: son los hombres los que han creado a los dioses a su imagen y semejanza:

> *"Los etíopes afirman que sus dioses son chatos y negros, y los tracios, que ojizarcos y rubicundos son los suyos."* (21 B 16, Clem. *Strom*. 8.22).

En realidad, Jenófanes introduce una explicación, basada en la estructura humana, de un aspecto central de la religión (Lesher, 2008:6): la divinidad y la religión tienen que ver con la forma en que la mente humana los concibe.

Un aspecto muy relevante de este autor es la relación de dios con la naturaleza y con el universo físico, con quién identificaba a su dios, aunque esta afirmación no es compartida por todo el mundo. Los fragmentos que nos han llegado son incompletos y hay algunos comentarios sobre la forma esférica del universo que son contrarios a la concepción tradicional:

> *"Este límite superior de la tierra se ve a nuestros pies, colindante con el aire, más lo de abajo se extiende indefinidamente."* (21 B 28, Aq. Tac. I, V 34, 11).

No es muy clara de todas formas la interpretación que realiza de la relación entre dios y la naturaleza, de hecho, Aristóteles interpretaba que Jenófanes identificaba a su dios con el mundo, lo que supondría una visión panteísta. De todas formas, esta interpretación ha sido muy discutida por los académicos. También se consideró a Jenófanes como miembro de la

escuela eleática, al proponer un dios inmóvil y sin miembros. Se considera, sin embargo, que esta similitud es puramente accidental (Bernabé Pajares, 2008:99), ya que, Jenófanes llega a esta conclusión como reacción a la forma antropomórfica de la divinidad. Por otra parte, Jenófanes tuvo curiosidad por el mundo físico, en particular su observación de fósiles que pudo influir en pensar en una alternancia entre épocas húmedas y secas. (Bernabé Pajares, 2008:100). Incluye, también, aspectos éticos y morales sobre algunas concepciones sobre el triunfo deportivo frente a la sabiduría del poeta:

> *"Pues más valiosa que la fuerza de varones o de caballos es nuestra sabiduría."* (21 B 2, Aten, X 413f).

Jenófanes mantiene su posición aristocrática y la defiende por su categoría superior, pero frente a una aristocracia en declive, él propone una nueva serie de valores basados en lo racional y en el interés colectivo de la ciudad, aportando una nueva ética política y ciudadana (Bernabé Pajares, 2008:101).

Uno de los fragmentos del autor que nos han llegado sugieren que el hombre no puede comprender la naturaleza de lo divino (Lesher, 2008:7)

> *"Y es que claro, ningún hombre lo ha visto, ni será conocedor de la divinidad ni de cuanto digo sobre todas las cuestiones. Pues incluso si lograse el mayor éxito al expresar algo perfecto, ni siquiera él lo sabría. Lo que a todos se nos alcanza es conjetura."* (21 B 34, S.E., *Adv. Math* 10.314).

Se muestra en este fragmento un gran escepticismo al manifestar la imposibilidad de conocer la absoluta verdad acerca de lo divino. En definitiva, ningún mortal podrá estar en una posición que le permita conocer, por experiencia directa, la realidad de la divinidad y de todo lo que acontece en el cosmos. La mirada escéptica de Jenófanes sobre la religión podría reflejar una corriente en su época, y no sería de extrañar que Heródoto tuviera conocimiento de ella.

Respecto a la relación entre Jenófanes y Heródoto, podemos decir que hay dos áreas en que vemos una cierta influencia. La primera sería en la actitud escéptica que Jenófanes adopta en muchos casos y que también vemos en Heródoto. En el caso de Heródoto, sin embargo,

muestra una cierta intermitencia, ya que se muestra a veces crédulo y en otras ocasiones muy escéptico. Por ejemplo, cuando habla de los temas referidos a costumbres, suele mostrar una cierta aceptación, mientras que cuando habla de temas geográficos se muestra más escéptico (Pearson, 1941:339). Podría haber, también, conexiones en los temas etnográficos. Pero es más difícil encontrar argumentos dada la variedad de información que circulaba en tiempos de Heródoto sobre estos temas.

3.5.4 Heráclito y la unidad de los opuestos.

Heráclito[157], filósofo nacido en Éfeso de familia acomodada y que nació después de la partida de Pitágoras y Jenófanes de Jonia, por tanto, fue durante algún tiempo el único filósofo conocido de Jonia (McKirahan, 2011:124). Hemos comentado anteriormente que, aunque tuvo puntos de contacto con la filosofía naturalista milesia, esta nunca cuestionó la propia existencia de los seres, ni puso en duda que los sentidos nos trasmitan la verdadera realidad. Heráclito (y luego los veremos también en Parménides), se planteó básicamente tres cuestiones: el problema del 'ser', del 'llegar a ser' y del 'conocimiento'. (Vamvacas, 2009:101). Se conservan unos ciento treinta y nueve fragmentos de su obra, que fue considerada por algunos como oscura y enigmática, mientras que otros, como Nietzsche la consideraron elocuente y luminosa como ninguna (Nietzsche, 1925:294) Algunos incluso consideran que Heráclito fue el más genial de los filósofos presocráticos (Eggers Lan & E Juliá, 1994:311). Se coincide, en general, que su estilo es sentencioso[158], aforístico, alegórico y provisto de una cierta ironía respecto a los intelectuales especialmente.

Escribió un tratado *Sobre la naturaleza* del que tenemos la siguiente referencia:

[157] Heráclito ca. 540 – 480 a.C. (Thibodeau, 2019:57)
[158] Su forma sentenciosa de escribir ha hecho que sea muy adecuado para ser usado por intelectuales posteriores para reforzar sus tesis, usando las citas breves de Heráclito ((Eggers Lan & E Juliá, 1994:312).

> *"El libro que se le atribuye es, por su contenido, Sobre la naturaleza; pero está dividido en tres secciones: una sobre el universal, otra política y otra teológica"* (22 A 1, D.L. *Vidas de Filósofos Ilustres* 9.5).

No nos han llegado suficientes fragmentos para entender su concepto cosmológico, pero sí parece que al ser persona culta podría estar familiarizado con los conceptos milesios. Aristóteles, por este motivo, lo alineó (junto a Parménides) entre los cosmólogos, cuestión que ha sido discutida, principalmente porque su enfoque era sobre temas, éticos, religiosos o metafísicos y tenía, al parecer, menos interés acerca de cuestiones cosmológicas o físicas (Eggers Lan & E Juliá, 1994:314). Probablemente, esta dificultad en entender el pensamiento de Heráclito viene dada porque su esquema cosmológico está íntimamente ligado con el resto de su obra y no puede entenderse de forma independiente; el cosmos es parte de un proceso, como se ve en este fragmento del dualismo del cuerpo y del alma:

> *"Otros dicen que el centro del mundo es el sol, que deciden que es el corazón del mundo entero. Del mismo modo, afirman, en efecto, que el alma del hombre tiene su sede y domicilio en el corazón,"* (22 B 76a, Hisdoso en Calc.*Timeo* 34b).

Su idea principal es el concepto de la 'unidad de los opuestos'. El tema de los opuestos es un tema recurrente en la filosofía presocrática, pero la aportación de Heráclito se basa en dar importancia al hecho mismo de la oposición y no solamente al resultado. Establece que solo la unión los unifica y los impulsa hacia niveles superiores (Bernabé Pajares, 2008:120-121):

> *"Acoplamientos: cosas íntegras y no íntegras, convergente divergente, consonante disonante; de todas las cosas Uno y de Uno de todas las cosas"* (22 B 10, Ps. Arist. *De Mundo* 5. 396b).

La tesis de la unidad, que constituye el núcleo del relato del autor, ha sido vista como extraña y quizá se han tomado demasiado literalmente por algunos filósofos como Aristóteles. Heráclito, solo quería decir que 'todas las cosas son una' (*hen to pān*), ya que todas tienen un componente común que se relaciona a través de la misma estructura y, por tanto, todas las cosas están interconectadas (Barnes, 2000:90)

Por otro lado, Heráclito ha sido visto como un filósofo monista:

> *"Con el fuego tienen intercambio todas las cosas y con todas las cosas el fuego, tal como con el oro las mercancías y con las mercancías el oro"* (22 B 90, Plut. *De E* 388e).

De todas formas, una visión estática del monismo no concuerda con una formulación dinámica de cambio y de proceso continuo propio del pensamiento de Heráclito, que consideraba que el fuego siempre está vivo y que evoluciona como un proceso:

> *"Fases del fuego: en primer lugar mar; del mar, la mitad tierra y la mitad torbellino ígneo. El mar se dispersa y es medido con la misma razón que había antes de que se generase la tierra"* (22 B 31, Clem. *Strom*. 5.10).

Heráclito es ambiguo entre el producto resultante de la transformación de los procesos cósmicos y del proceso de cambio que los genera(Hussey, 1999:99). Otro concepto importante en Heráclito es el del *lógos*, que es la verdad que encontramos cuando buscamos en nuestra propia mente y permite socavar la autoridad de los sentidos como camino para llegar a la verdad (Guthrie, W. K. C., 1964:18). El filósofo lo plantea de forma algo confusa, ya que *lógos* es al mismo tiempo la palabra que pronuncia en el relato que contiene la verdad y la realidad exterior que intenta definir a la que da el nombre de fuego (Guthrie, W. K. C., 1964:47). Veremos cómo este concepto evoluciona cuando hablemos de Parménides.

Respecto a la influencia de Heráclito en Heródoto, no tenemos una línea argumental directa, pero hay un par de aspectos en los que ambos pensadores exhiben coincidencias y similitudes. La primera es respecto al énfasis que ambos pensadores realizan en el proceso de cambio. Según Heráclito, el proceso de cambio es continuo:

> "*Todo se mueve y nada permanece y en el mismo río no nos bañamos dos veces"* (22 A 6, Pl.*Crát*. 402 a).

Por su parte, Heródoto establece que la historia está marcada por un conjunto de fuerzas que hacen que nada sea estático. Por ejemplo, Heródoto, al contrario de sus antecesores incluye en muchos de sus relatos una interpretación o razonamiento propio intentando explicar la dinámica que las genera.

> "*Yo deseaba fervientemente averiguar por ellos por qué el Nilo baja crecido durante cien días a partir del solsticio de verano y, una vez alcanzado ese número de días, vuelve a su cauce y baja el nivel de su corriente…"* (Hdt.2.19.2).

> *"Ahora bien, si después de haber criticado las interpretaciones que han sido propuestas, debo exponer una opinión personal sobre estas oscuras cuestiones, voy a decir cuál es, a mi juicio, la causa de que el Nilo crezca en verano"* (Hdt.2.24.1).

Es posible también que la unidad de los opuestos hubiera influido en Heródoto, particularmente en la forma de referirse a los 'otros' y sus culturas. Heródoto valoraba los diferentes puntos de vista que representan las diferentes culturas y que esta diversidad ayudaba a progresar en el conocimiento de unos y otros. En el relato sobre Egipto nos muestra la importancia de la influencia egipcia sobre la sociedad griega:

> "*Además, las artes adivinatorias que se practican en Tebas de Egipto y en Dodona vienen a ser muy parecidas entre sí (Por cierto, que también ha llegado procedente de Egipto la adivinación por las entrañas de las víctimas.). Los egipcios, asimismo, fueron los primeros seres humanos que celebraron solemnidades religiosas con carácter nacional, procesiones portando imágenes y ofrendas rituales; y de ellos lo han aprendido los griegos"* (Hdt.2.58-59).

Por su parte, Heráclito consideraba que la interconectividad de fuerzas opuesta era necesaria para la armonía del Universo:

> *"Lo opuesto concuerda y de las cosas discordantes surge la más bella armonía"* (Arist. *Ét. Nicóm*. 8.2. 1155b).

3.5.5 Parménides y los eleáticos.

Parménides[159], un filósofo monista[160] y eleático, nacido en Elea, una colonia focea de la Magna Grecia y que formó parte de la escuela eleática junto con Zenón de Elea y Meliso de Samos (Palmer, John, 2009:1) y según algunos autores también Jenófanes, como hemos comentado al hablar de Jenófanes, quien al parecer fue profesor de Parménides (Brémond, 2020:23). Se considera que Parménides escribió una sola obra *Sobre la Naturaleza* de la que no nos ha llegado más que en forma de fragmentos. Según D.L., era un antiguo seguidor pitagórico e intervino políticamente:

> *"De Jenófanes fue discípulo Parménides de Elea, hijo de Pires. (De él dice Teofrasto en su Epítome que fue alumno de Anaximandro). Sin embargo, a pesar de haber sido discípulo, no fue seguidor de éste. Se asoció también, según refiere Soción, a Aminias, el hijo de Dioquetas el pitagórico, que era hombre pobre, pero de noble conducta. A éste prefirió seguir, y, a su muerte, le construyó un templete como a un héroe. Parménides era de linaje ilustre y rico, y se volvió a la serenidad (de la vida teorética) por la influencia de Aminias, no por la de Jenófanes."* (28 A 1, D.L. *Vidas de filósofos ilustres* 9.21).

En la época de Parménides había un cierto consenso de la existencia de un mundo múltiple que surgía de una unidad original. También se admitía el concepto de oposición de los contrarios (caliente y frío, luz y oscuridad, …). Pero Parménides cuestiona que desde el Uno

---

[159] Parménides, ca. 520 – 440 (Thibodeau, 2019:57). Esencialmente, hay dos fuentes para determinar su nacimiento, la que proporciona Diógenes Laercio (D.L., *Vidas de los filósofos ilustre*. 9.20-21) que nos lleva al 540 a.C. y la que propone el diálogo de Platón, que lo sitúa en el 515 a.C.

[160] Debemos considerar que se pueden distinguir varias clases de monismo. Tenemos el monismo material que establece que hay una única materia subyacente que es la que forma el *Kosmos*. Todas las cosas vienen o son modificaciones de este material. Esta sería la forma de entender el monismo por parte de Tales y Anaxímenes. La segunda clase, la numérica, establecería que solo hay una cosa en el Universo, este es el monismo que tradicionalmente se ha asociado con Parménides y Meliso. Habría un tercer monismo que, el predictivo, que establecería que cada cosa solo puede ser una cosa y que viene definida por su predicado. Hay también combinaciones entre estas tres formas de monismo. Respecto a Parménides, es discutible hasta qué punto pertenece al numérico y Patricia Curd considera que es más adecuado asociarlo al predictivo (Curd, 1998:65-66).

se pueda llegar al dos, tres, … Ningún mundo plural puede proceder del Uno en tanto que es un ser sustancial. Esto le lleva a negar el cambio, el movimiento, ya que los considera irreales. Heráclito, por su parte, también había cuestionado el mismo punto, pero él lo abordó de forma diferente; consideró que la sustancia no existía y nada permanece igual, negando la existencia de seres inmutables, rechazó que el Uno existiera permanentemente y estableció que el mundo del devenir procedía de la lucha entre opuestos. La postura de Parménides es bastante antinatural, ya que los seres naturales se mueven. El filósofo, tal vez influido por su formación pitagórica, manifestó su predilección por la unidad, el reposo y el límite y su aversión por la pluralidad, el movimiento y lo ilimitado (Cornford, 2015:71). Parménides desafía la evidencia de los sentidos y del sentido común al afirmar que lo real es uno, ilimitado y permanece en reposo, desarrollando su pensamiento desde esta abstracción (aunque el ser Uno no es una abstracción, ya que es una sustancia que lo ocupa todo en el universo), a través de identificar qué atributos son del Uno y cuáles no. Se considera que Parménides escribió un solo poema que tenía dos partes: La *Vía de la Apariencia* y la *Vía de la Verdad*. En el proemio, Parménides se ve cabalgando en un carro del sol por una carretera y después de traspasar la puerta del día y de la noche (superar los contrarios), se encuentra con una diosa que le dice[161] :

> *"Y ahora es necesario que te enteres de todo: por un lado, el corazón inestremecible de la verdad bien redonda; por otro, las opiniones de los mortales, para las cuales no hay fe verdadera."* (28 B 1, 28-32, Simpl. *el Cielo* 557.25).

La diosa le anuncia dos vías:

> *"Pues bien, te diré, escucha con atención mi palabra, cuáles son los únicos caminos de investigación que se puede pensar; uno: que es y que no es posible no ser; es el camino de la persuasión (acompaña, en efecto, a la Verdad); el otro: que no es y que es necesario no ser. Te mostraré que este sendero es por completo inescrutable; no*

[161] Referencia tomada de la traducción y notas de Conrado Eggers y Victoria E. Juliá sobre los Filósofos presocráticos, 1981. Ed. Gredos.

> *conocerás, en efecto, lo que no es (pues es inaccesible) ni lo mostrarás."* (28 B 2, 1-2, 2-8, Proclo. *Timeo* 1 345.18-20).

Aquí subyace una contradicción entre la *Vía de la Verdad* y la falsa, por cuanto la verdadera establece que 'aquello que es, es, y no puede no ser' y la falsa establece que 'lo que es, no es, y tiene que no ser'. La diosa condena la Vía falsa, ya que una vía que se formula desde la no-identidad cae en la oscuridad y no puede discernirse de ella ningún tipo de identidad (Cornford, 2015:75). Después, la diosa advierte a Parménides para que no confíe en la *Vía de la Apariencia*.

> *"Se debe decir y pensar lo que es; pues es posible ser, mientras (a la) nada no (le) es posible (ser). Esto te ordeno que muestres. Pues jamás se impondrá esto: que haya cosas que no sean. Pero tú aparta el pensamiento de este camino de investigación; …en el cual los mortales que nada saben deambulan, bicéfalos; pues la incapacidad guía en sus pechos a la turbada inteligencia. Son llevados como ciegos y sordos, estupefactos, gente que no sabe juzgar, para quienes 'el ser y no ser pasa como lo mismo y no lo mismo'."* (28 B 6, 1-2, Simpl. *Fis* 86).

La vida de la no-verdad es la *Vía de la Apariencia*, porque opiniones y creencias limitan la interpretación (Cornford, 2015:77). Para los mortales, tanto comunes como filósofos, la realidad es lo que nuestros sentidos nos muestran, apreciando un dinamismo y una diversidad que es y no es, pasando de la existencia a la no-existencia, modificándose y transformándose por medio del cambio. Pero Parménides percibe que esta concepción traspasa los límites de la verdad y que conduce a error. El filósofo establece unas premisas desde las que deducirá los atributos de la Vía de la Verdad: En primer lugar, la ya referida sentencia de 'aquello que es, es, y no puede no ser; lo que es, no es, y tiene que no ser'. Después considera que 'lo que es puede ser pensado o conocido y se puede decir o nombrar de forma verdadera; y lo que no es, no' y finalmente, 'lo que es, es uno y no puede ser muchos'. Partiendo de estas premisas se pueden establecer las consecuencias sobre la *Vía de la verdad* (Cornford, 2015:78-80). La diosa pasa a detallar una serie de negaciones y le proporciona la descripción positiva del Ser:

> *Pero puesto que hay un límite último, es completo en toda dirección, semejante a la masa de una esfera bien redonda, equidistante del centro en todas direcciones; pues es forzoso que no exista algo mayor ni algo menor aquí o allí. No hay, en efecto, no-ente que le impida alcanzar la homogeneidad, ni ente que de algún modo sea aquí o allí mayor o menor, ya que es por completo incólume; igual por todos lados, se encuentra en sus lados. Con esto termino el discurso fidedigno y el pensamiento acerca de la Verdad."* (28 B 8 42-49, Simpl. *Fís*. 145).

Después la diosa le habla de la *Vida de la Apariencia*, negando que se formara el universo con fuego y tierra, tampoco reconoce la luz y la oscuridad, frio y calor, … puesto que el Ser Uno de Parménides es un objeto del pensamiento. Todos los opuestos se parecen a nuestros sentidos y se han admitido erróneamente como reales ya que no se pueden deducir de las premisas anteriores de la *Vía de la Verdad.* El Ser real es un sólido geométrico que ocupa la totalidad del espacio en forma de esfera perfecta y llena el ser continuo y homogéneo (Cornford, 2015:93). Parménides fue, junto a Sócrates, un filósofo que tuvo gran influencia sobre Platón, especialmente en las cuestiones metafísicas que vemos reflejadas en las últimas etapas de su carrera. Por ejemplo, en el *Sofista,* Platón permite que un alumno eleático de Parménides sea el que realiza las preguntas a Sócrates. Se encuentran también similitudes en la descripción de la Belleza en el *Banquete* de Platón la que realiza Parménides en los atributos del Ser recogidos en el Fragmento 28 B 8 (Palmer, John A., 1999:3). Platón escribió un diálogo titulado *Parménides* que constituye una crítica al pensamiento eleático. El tema principal del diálogo es la unidad y la discusión entre lo uno y lo múltiple que según Zenón (otro miembro de la escuela eleática) se excluyen mutuamente. Si entendemos que el Uno es extraordinariamente simple, su relación con las otras cosas se hace muy difícil. Por ello, plantea Platón que, si partimos de un Uno absoluto, todo camino se cierra y si partimos de un Uno de lo que todo se predica, llegamos a conclusiones absurdas (Santa Cruz *et al*., 1988:22).

La influencia de Parménides y del mundo eleático fue muy importante en las futuras generaciones y, por tanto, podemos suponer que Heródoto conocía sus teorías, aunque no las incorporó directamente en las *Historias*. Sí menciona, de todas maneras, la historia de los

foceos que huyendo de los persas (Hdt.1.164-165) fundaron varias ciudades en el occidente lejano, entre ellas en Córcega, donde vivieron durante cinco años hasta que fueron expulsados (Hdt.1.166.1-2) y se dirigieron a Regio, donde fundaron una ciudad griega:

> *"... aquellos que se habían refugiado en Regio, partieron de allí y se apoderaron, en tierra Enotria, de una ciudad, esa que hoy en día se llama Hiele. Y la colonizaron, porque, por un natural de Posidonia, comprendieron que la Pitia les había ordenado fundar un santuario en honor de Cimo, un héroe, pero no colonizar la pero no colonizar la isla."* (Hdt.1.167.2-4).

La ciudad fue fundada como Hyele, pero después se transformó en Elea (la Velia romana).

3.5.6 Empédocles y los filósofos pluralistas.

Empédocles[162] representa una tendencia diferente al monismo de los Milesios y de Parménides que acabamos de ver. Parménides había dado un duro revés al pensamiento monista materialista de tipo jonio, ya no era viable hablar de una unidad primitiva que lo genera un mundo vario y diverso. De todas formas, el sentido común de los humanos se rebelaba a creer que las cosas que podemos ver y tocar no fueran reales; a pesar de esto, era inconsistente con una unidad primitiva, como articuló Parménides. Los filósofos que vienen después de Parménides[163] (de quien se dice que fue profesor de Empédocles), optan por una nueva vía, la de los pluralistas y entre ellos Empédocles (Guthrie, W. K. C., 1964:53). Los pluralistas están representados por Empédocles, Anaxágoras y la filosofía atomista de Demócrito. Empédocles, un siciliano natural de Acragante[164], medio filósofo, místico (del

[162] 490 a 430 a.C. (Thibodeau, 2019:58)1

[163] En los fragmentos que nos han llegado, se puede deducir que conocía e incluso admiraba la obra de Parménides; aunque no fue el único filósofo que influyó en él; los jonios y la filosofía pitagórica fueron corrientes que probablemente le influyeron, como también algunos ritos órficos por la falta de claridad de algunos pasajes. (Bernabé Pajares, 2008:182)

[164] Acragante en la versión griega (Bernabé Pajares, 2008:189), también Agrigento (Cordero *et al*., 2016:136).

tipo pitagórico) y taumaturgo, fue el primero en intentar salvar la situación creada por la lógica de Parménides. Para ello, consideró que los cuatro elementos (o raíces, como dice Empédocles), la tierra, el agua, el aire y el fuego, eran reales y primarios.

> *"...Escucha, primero, las cuatro raíces de todas las cosas: Zeus brillante, Hera dadora de vida, Aidoneo y Nestis, que con sus lágrimas hace brotar la fuente mortal."* (31 B 6, Aecio. *I* 3.20).

> *"Zeus es el fuego; Hera dadora de vida es la tierra, que es la que otorga los frutos que sirven para la vida; Aidoneo es el aire, pues, pesar de que vemos todo a través del aire, él es lo único que no podemos observar; y Nestis es el agua: pues solo ella constituye el vehículo del alimento para los que se nutren, pero por sí misma no es capaz de alimentarlo."* (31 A 33, Hipól.7.29).

No es una nueva filosofía, ya habíamos visto estos términos en los milesios que consideraban que los contrarios eran la evolución de un solo elemento originario, Al contrario de ellos, Empédocles considera a los cuatro elementos como igualmente originarios, ingénitos e imperecederos, con las propiedades de Parménides, excepto la unidad (Bernabé Pajares, 2008:185). Esta teoría, que fue aceptada por los hipocráticos e incluso por Aristóteles, adolecería, presentada de esta forma, de la falta del motor del cambio. Empédocles admite las mezclas entre los elementos, pero ello no explicaría el motivo para cambiar. Para abordar esta dificultad, el filósofo introduce dos motores de cambios eternos: la Amistad (Alegría, Afrodita, Cipris, Harmonía) y el Odio (Discordia):

> *"O, como dice Empédocles, el movimiento y el reposo se dan por turnos, el movimiento cuando la Amistad crea lo Uno de lo múltiple y cuando el Odio crea la múltiple de lo Uno, y el reposo en los tiempos intermedios."* (Arist., *Fís*. 8.1 250b).

La Amistad y el Odio son necesarios y su prevalencia es alternativa, de modo que la Amistad atrae a los desemejantes (aire con agua) y el Odio atrae a los semejantes (agua con agua). Estos motores se interfieren entre los elementos actuando psicológicamente para que se unan o se separen (Bernabé Pajares, 2008:186).

Dentro de la corriente de los pluralistas tenemos también a Anaxágoras de Clazómenas[165], de origen jonio y aristocrático que fue desterrado por impiedad a Lámpsaco, donde realizó su actividad filosófica. El análisis de sus dos supuestas obras, una sobre la naturaleza y otra sobre el escenario teatral, es complejo. ya que el contenido de su doctrina es de una gran diversidad (Bernabé Pajares, 2008:245). Anaxágoras se pregunta, ¿por qué tiene que haber en el principio solo cuatro elementos?

> *"Todas las cosas estaban juntas, infinitas tanto en cantidad como en pequeñez, pues también lo pequeño era infinito. Y cuando todas las cosas estaban juntas, nada era manifiesto, a causa de la pequeñez. El aire y el éter sujetaban a todas las cosas, por ser infinitos; en efecto, tales son las cosas más grandes que hay en el conjunto, tanto en cantidad como en tamaño."* (59 B 1, Simpl. *Fis.* 155. 23-30).

Sim embargo, no considera que los elementos estén en yuxtaposición desde el principio, sino que su concepto de la materia es unitario. Esto crea una contradicción, ya que supone que la materia es unitaria y plural al mismo tiempo. Anaxágoras recurre a un concepto geométrico aplicado al mundo físico: la materia es infinitamente divisible. De esta manera, el filósofo hace regresar el pluralismo de varios elementos a la idea jonia de un solo elemento que es divisible (Bernabé Pajares, 2008246-247). Anaxágoras fue uno de los presocráticos que trató a Platón (junto a Parménides), tratando de encontrar su propia cosmovisión que, en parte, queda incluida en el *Timeo* (Cordero *et al*., 2016:297)

Empédocles y Heródoto eran contemporáneos y de edad muy parecida. Parece ser que Empédocles viajó a Turios en su, *flourit* situado entre el 444-441 a.C., por tanto, al mismo tiempo de la fundación de Turios sobre el 444-443. a.C., como nos relata Diógenes Laercio:

> *"Era hijo de Metón, y a Turios recientemente, fundada, dice Glauco que concurrió."* (31 A 1, D.L. *Vidas de filósofos ilustres.* 8. 51-52).

[165] Anaxágoras, ca. 500 – 428 a.C.

Una de las áreas que tenían en común es el conocimiento del mundo natural. Empédocles se centra en los cuatro elementos, aire, agua, tierra y fuego, y las dos fuerzas de cambio, Amistad y Odio. Heródoto se fija en los elementos, como el tipo de agua y su influencia en las enfermedades, las crecidas de agua del Nilo, la fertilidad de la tierra. Además, comparten los dos un interés por la etnología, analizando pueblos y culturas. Respecto a Anaxágoras, el comentario es similar, tal vez reforzando el concepto de diversidad que está presente en ambos autores.

3.5.7 Protágoras y la Sofística.

Mas adelante, en las aportaciones abundaremos en la relación entre sofismo y Heródoto, por lo que aquí nos centraremos en explicar específicamente la posición de Protágoras y, puntualmente, de Gorgias. Protágoras[166] nació en Abdera como otros filósofos importantes[167]. La importancia de Protágoras viene dada por su papel como filósofo y como retórico. Aunque hablemos de sofistas, es conveniente hablar de cada uno individualmente porque no podemos hablar de un movimiento filosófico estructurado. Los sofistas no son una escuela, como podrían ser los milesios o los eleáticos, sino que son un grupo de filósofos e intelectuales destacados, como Protágoras, Gorgias, Hipias, Pródico, Antifonte, Trasímico, que tienen una visión afín de la vida y el modo de aprender (Barnes, 2000:525). También hay que considerar que las enseñanzas de Protágoras eran muy prácticas y que los sofistas tuvieron un papel muy destacado en la transición desde un tiempo poético y mítico a una cultura más humanística y racional (Schiappa, 2013:12-13). Debemos considerar que el termino sofista tenía una connotación diferente y menos peyorativa que en la actualidad. El propio Heródoto llama sofistas a Solón (Hdt.1.29) y Pitágoras (Hdt.4.95), como elogio a personas sabias (*sophía*) e ilustres. Después la palabra sofista pasó a asimilarse a personas

[166] Protágoras (481-411 a. C. según D.L., *Vidas de filósofos ilustres.* 9.50.
[167] Ciudad donde también nació Demócrito, Leucipo, y Anaxarco. (D.L.. *Vidas de filósofos ilustres,* 9. 30-52).

hábiles y astutas, de esta forma Platón nos proporciona cinco definiciones de sofistas nada halagadoras (Pl.*Sofista* 231D) y el mismo Aristóteles les considera hombres que hacen dinero con una sabiduría falsa: (79 A 3, *Top* 165a22). La siguiente anécdota que Diógenes Laercio nos ha transmitido ilustra la forma de proceder de Protágoras como sofista:

> *"Se cuenta que en una ocasión le reclamaba la paga a su discípulo Evatlo, y al replicar él: «¡Pero si aún no he ganado ningún pleito!», le contestó: «De todas maneras, si yo te lo gano, por habértelo ganado, habré de recibirla. Y si lo ganas tú, porque lo has ganado tú».''* (D.L. *Vidas de filósofos ilustres.* 9.56).

Uno de los aspectos más notables de Protágoras es su contribución a la teoría y práctica de la retórica[168] que era, en definitiva, su forma de ganarse la vida (Barnes, 2000:526). En el diálogo de Platón sobre *Protágoras,* se define esta faceta[169]:

> *"Admito", dice Protágoras en el diálogo de Platón, "que soy sofista, y que educo a los hombres"* (Pl. *Prt.* 317 B).

Los sofistas pretendían educar en la retórica, el arte de la persuasión. La formación se conducía a través del lenguaje que proporcionaba la crítica literaria, que desde Homero formaba parte de la educación. Loa sofistas, aunque no inventaron la retórica ni la crítica literaria, fueron, de todas formas, grandes maestros en estas disciplinas. En concreto, Protágoras era un experto en la Sintaxis (Barnes, 2000:542) y fue el primero en declarar que cada argumento tenía un contraargumento. También, fue el primero en poner de manifiesto las diferencias entre los tiempos de los verbos (pasado, presente y futuro), los géneros de los nombres (masculino, femenino, neutro) y los modos gramaticales (interrogativo, declarativo, …). Respecto a su modo de pensar, analizaremos unos fragmentos que nos proporcionan

[168] Debemos tener en cuenta los referentes para el desarrollo de la retórica para el uso de los ciudadanos en época clásica. Se considera que Corax y Tisias, dos ciudadanos sicilianos, desarrollaron una primera teoría retórica a través de los discursos forenses y la teoría de la argumentación basada en la probabilidad. Posteriormente, apareció una forma más elaborada de enseñar la retórica imitando los grandes discursos, de una forma relativista enfocada al éxito político por encima de todo (Schiappa, 2013:39).
[169] Se ha tomado como referencia a Barnes, J. (2000). *Los presocráticos.* Cátedra Madrid, España.

detalles de sus ideas[170], comenzando por el relativo al hombre como medida de todas las cosas, del que reproducimos el fragmento de Platón y el de Aristóteles:

> "*Tal como decía Protágoras cuando declaraba «el hombre es medida de todas las cosas» [80 B 1], queriendo decir que del modo en que a mí me parecen ser los objetos, de ese mismo modo son para mí. Y del modo en que a ti te parecen, de ese modo son para ti."* (Pl.*Crát.* 385e ss).
>
> *"Muy semejante a lo expuesto es la proposición de Protágoras. En efecto, también él dijo que el hombre es medida de todas las cosas, no queriendo significar con ello más que lo que a cada uno le parece, posee una realidad firme. Y si ello acontece, sucede que la misma cosa es y no es y es mala y buena y así todas las demás afirmaciones conformes a las tesis opuestas, por el hecho de que frecuentemente a unos les parece buena una cosa, y a otros, su contraria, y la medida es lo que a cada uno le parece."* (Arist. *Met.* 11. 6. 1062b 12).

Hay que tener en cuenta la dificultad de interpretar la sentencia 'el hombre es la medida de todas las cosas', frase que está considerada como la forma más habitual de describir a los sofistas. El problema es que la brevedad de la sentencia y la forma en que se traduce "'*Panton anthropos metron*', puede ser interpretada de formas distintas generando controversia (Schiappa, 2013:117). Tal vez el fragmento aportado por Aristóteles nos da una idea del relativismo que impregna los mensajes de Protágoras. Según Platón relata en el diálogo de *Protágoras*, el relativismo del filósofo de Abdera supone que las cosas del mundo son relativas a un marco de referencia particular (Pl. *Teeteto* 152 b). Por ejemplo, el viento puede ser para unas personas frío y para otras, el mismo viento, considerarlo caliente (Schiappa, 2013:126). El siguiente fragmento versa sobre el más fuerte y el más débil:

[170] Se ha tomado como referencia la Introducción, traducción y notas de Antonio Bellido, *Sofistas Testimonios y Fragmentos*. Ed Gredos 1996.

> *"[También en la retórica se da un entimema aparente cuando no se trata de la verosimilitud absoluta, sino de una cierta verosimilitud.]. Y en eso consiste convertir el argumento más débil en el más fuerte. Y ésa es la razón por la que la gente, con toda justicia, soportaba mal la profesión pública de Protágoras: pues no sólo es una falsedad y no es verdadera, sino una verosimilitud aparente, no fundada en ningún arte, sino en la retórica y la erística.*" (Arist.*Ret.*2.24, 1402a).

En definitiva, lo que presenta Protágoras en esta sentencia es cómo hacer que lo peor y lo más débil se transforme en lo mejor y lo más fuerte. También aquí tenemos dos interpretaciones de la sentencia, '*ton hetto de logon kreitto poiein'.* Aristóteles considera esta forma de proceder como negativa, mientras que Heráclito la considera positiva (Schiappa, 2013:103). En el siguiente fragmento se refiere a los dos argumentos:

> *"Fue el primero [Protágoras] en sostener que sobre cualquier cuestión existen dos argumentaciones opuestas la una a la otra."* (D.L. *Vidas de los filósofos ilustres.* 9.51).

Cada argumento '*panti lógōi*', esgrime Protágoras, tiene un argumento opuesto. En cada pregunta se esconden dos argumentos exactamente opuestos uno al otro y, por tanto, todos los temas pueden ser discutidos y contraargumentados. Este postulado puede tener similitudes a la teoría de los opuestos que Heráclito, entre otros, formulaba. Finalmente, una de las cuestiones que se plantean en el diálogo de Platón[171] sobre Protágoras es sobre si es posible enseñar y aprender la virtud. En el diálogo, Sócrates se plantea si la virtud se puede aprender por la práctica o, por el contrario, es una aptitud natural en el ser humano:

> *"Así que yo, Protágoras, atendiendo a estos ejemplos, creo que no es enseñable la virtud. Pero al oírte tal aserto, me doblego y creo que tú lo dices con alguna razón, por conocer que eres experto en muchas cosas, y muchas has aprendido y otras las*

[171] Para los diálogos de Platón se ha tomado la traducción de J. Calonge Ruíz, E. Lledó Íñigo, C. García Gual, *Diálogos I*. 1985. Gredos.

> *has descubierto tú mismo. Así que, si puedes demostrarnos de modo más claro que la virtud es enseñable, no nos prives de ello, sino danos una demostración." (*Pl. *Prt.* 320b-c).

Protágoras cree que todas las virtudes no son formas de conocimiento[172], aunque reconoce que es común enseñarlas y que el mismo las enseña. Los sofistas tuvieron una gran influencia respecto a la importancia de que una comunidad tenga unas virtudes comunes y compartidas que deben ser enseñadas por aquellos talentos naturales en instrucción práctica y verbal (Rawson, 2008:214). Sócrates, por su parte cree que la virtud es esencialmente conocimiento y habilidades técnicas y que, en esta medida, puede ser enseñada y aprendida (Rawson, 2008:224).

Finalmente, también cabría destacar entre los sofistas, la figura de Gorgias[173], de la que Platón escribió también un diálogo. El filósofo, nacido en Leontinos del que fue embajador en Atenas, escribió un tratado sobre retórica del que D.L. proporciona algunos fragmentos:

> *"Afirma Sátiro en sus Vidas que fue médico y excelente orador. En efecto, Gorgias de Leontinos, hombre muy eminente en la retórica, y que dejó un tratado sobre este arte, fue discípulo suyo. De Gorgias dice Apolodoro en su Cronología que vivió ciento nueve años.*" (D.L. *Vidas de los filósofos Ilustres* 8.58).

Una de las cuestiones que plantea el Sócrates de Platón sobre el Gorgias[174] es saber de qué modo hay que vivir. Sócrates intenta mostrar que el placer y el bien no son la misma cosa, ya que unos placeres son buenos y otros malos:

---

[172] Protágoras considera que nacemos con una capacidad natural para la virtud y para el vicio, lo cual modula vuestra capacidad para ser más o menos virtuosos. Por otro lado, la naturaleza humana y la sociedad requieren la virtud. Específicamente, las virtudes del carácter se inculcan mediante una formación práctica que implica imitación, castigos y recompensas. Toda la formación se completa a través de la enseñanza y el estudio (Rawson, 2008:224-225).

[173] Gorgias, ca.485-480. Se ha tomado como referencia la Introducción, traducción y notas de Antonio Bellido, *Sofistas Testimonios y Fragmentos*. Ed Gredos 1996.

[174] Para los diálogos de Platón se ha tomado la traducción de J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo, C. García Gual, *Diálogos II*. 1985. Gredos.

> *"Por consiguiente, ¿no resulta el malo tan malo y tan bueno como el bueno o mejor aún que el bueno? ¿No son éstas y aquéllas de antes las conclusiones que se deducen cuando se afirma que son la misma cosa los placeres y los bienes? ¿No es forzoso esto, Calicles?*" (Pl.*Grg.* 499 b).

Sócrates concluye en el *Gorgias* que el hombre moderado es justo, y el justo, feliz; por tanto, hay que huir del desenfreno y practicar la Justicia (Calonge Ruíz J. *et al.*, 1985:18-19).

3.6 Hecateo y los *logográphos.*

Hecateo fue un escritor nacido en Mileto, hijo de Hegesandro, perteneciente a la antigua nobleza de Mileto y que vivió entre el siglo VI y V a.C. La fecha de nacimiento, aunque se sitúa alrededor de 550 a.C., en realidad, existen muchas dudas ya que, siglos más tarde, Estrabón llamó a Hecateo, alumno de Anaximandro, quien murió alrededor de la fecha de nacimiento de Hecateo y escribió uno de los tratados más antiguos de geografía.

> *"Hombres dignos de mención nacidos en Mileto son Tales, uno de los siete sabios, que inició el estudio de la naturaleza y las matemáticas entre los griegos, su discípulo Anaximandro y el de éste a su vez, Anaxímenes; además Hecateo, el que escribió la Historia."* (Estrab.14.1.7).

Parece difícil que Hecateo fuera discípulo de Anaximandro[175], Pero sí que tomara sus obras como referencia. En cualquier caso, sí parece que su nacimiento no es anterior a 545 a.C.

[175] Hecateo era bastante más joven que Anaximandro:

> *"Now Hecataeus, as we shall presently see, was only a trifle over a generation younger than his fellow townsman Anaximander, and pursued studies in good part at least identical with his."* (Heidel, 1921:243).

(Morritt, 2010:1). Se calcula que el floruit de Hecateo[176] fue alrededor del año 520 a.C. De Hecateo se conocen fragmentos de sus dos obras más importantes, *Periodos Ges y Genealogías*, incluyendo un mapa de la Tierra[177]. En las *Genealogías*[178], Hecateo realizó un reajuste racional de la tradición, aunque no lo podemos considerar, según Jacoby, racionalismo jonio (Bertelli,2001:89). A pesar de ello, guarda, según Heidel, mucha similitud con Jenófanes, en especial por su antitradicionalísimo (Bertelli,2001:94) y su interés geográfico e histórico (Heidel,1921 :249). En cualquier caso, la búsqueda de explicaciones racionales es un primer paso hacia la construcción de un relato que podemos considerar como histórico. Tampoco la transmisión fragmentada que tenemos de sus obras ayuda a establecer una cronología lógica de sus narraciones sobre los mitos.

Otro aspecto importante que introduce Hecateo es la aplicación de la escritura en la clasificación de las genealogías. Según Rosalind Thomas, la construcción de una genealogía completa solo se puede hacer si tenemos escritos que nos facilitan el orden de las genealogías antiguas (Thomas,1989:7). *Periodos Ges* es un tratado sobre etnografía y geografía, del que quedan unos 350 fragmentos (Fowler,2004:3) organizado en dos libros (Europa y Asia), a modo de periplo del Mediterráneo, llegando hasta Escitia (Morritt,2010:2) y dibujando por

[176] Sabemos también, que la revuelta jonia ocurrió cuando él tenía unos sesenta años:
"…and I do not entertain the least doubt that the chronological datum comes ultimately from Apollodorus. In form it agrees perfectly with numerous others derived from his Chronicles: it is obviously intended to fix the floruit of Hecataeus and Dionysius at the year 520 b.c., the year in which Darius, the last Persian king with whom the chronologist could establish a connection, became King of Babylon … Regarding Hecataeus, at any rate, the date, which would make him over sixty years of age at the time of the Ionian Revolt, cannot be far wrong." (Heidel, 1921:260).

[177] que se considera una evolución del mapa creado por Anaximandro:
> *"The former says Anaximander of Miletus, who 'heard' Thales, first had the hardihood to depict the inhabited earth on a tablet. After him Hecataeus of Miletus, a man who had travelled widely, refined his work to the point of admiration."* (Heidel,1921:247).

[178] También llamado *Historias*, "investigación" por algunos autores, es una historia de los héroes griegos que consta de 40 fragmentos (Morritt, 2010:6).

el otro lado la costa meridional de Iberia y algunas ciudades[179] y etnias, por ejemplo, menciona Kalathe (fgr.39, Jacoby), tal vez refiriéndose a la ciudad de Huelva (Albaladejo, 2019:42) y mostrando ser un claro predecesor de Heródoto en este tema geográfico. En el libro asiático sigue el periplo del mar eritreo, Finalmente, tenemos el mapa de la tierra que hemos comentado y que dibuja una superficie circular rodeada por el Océano.

Hecateo muestra un elevado grado de escepticismo (Morritt, 2010:9), particularmente en las *Genealogías*, donde manifestaba que los *lógōi* griegos eran un conjunto de relatos muy poco fiables y muchos de ellos ridículos. No rechazaba el mito, pero sí el exceso de maravillas. De esta manera, sus relatos no son un mero registro de la tradición oral, sino que proporciona una interpretación de los hechos, en definitiva, una cierta inteligencia crítica (Bertelli, 2001:81-83). Hecateo evaluaba la verosimilitud de los relatos y gracias probablemente a su experiencia geográfica y a los relatos de mercaderes que fluían a través de la próspera Mileto, corregía la tradición homérica o hesiódica cuando consideraba que podía ceñirse mejor a la realidad[180]. Al comienzo de las *Genealogías*, en un fragmento que ha sobrevivido, escribía[181]:

> *"Hecateo dice así: escribo esto como a mí me parece que es verdadero, porque de hecho las cosas que cuentan los griegos son variadas y ridículas"* (frg. 1 Jacoby).

Heródoto, menciona varias veces a Hecateo, lo cual es una muestra del interés que suscitaba en el escritor de Halicarnaso. Sin embargo, le consideraba uno de los *logopoioi:*

---

[179] El texto de Ciprés & Cruz (1997:119), proporciona detalle de las ciudades, alguna de las cuales reproducimos aquí:

> *"Elibirgue, ciudad de Tartessos. Hecateo en Europa, del pueblo de los Elibirgios"* (frg. 38, Jacoby);*"Elbestios, etnia de Libia. Filisto, 'alrededor de Libia'. Hecateo en Europa: 'Elbestios y Mastienos'"(frg. 40); "Mastienos, etlmos cerca de las Colunmas de Heracles. Hecateo en Europa. Recibe el nombre de la ciudad de Mastia" (frg. 41); "Mainobora, ciudad de los Mastienos. Hecateo en Europa. Del éthnos de los mailloboreos" (frg. 42); "Sixos, ciudad de los Mastienos. Hecateo 'cerca de la ciudad de Sixos'" (frg. 43)".*

[180] Por ejemplo, respecto al mito hesiódico de *Gerión*, que hemos referido anteriormente, estableció que *Gerión* no vivía en la isla de Eritrea ni en Iberia sino en el territorio de Ambracia (Bertelli, 2001:86)

[181] Referencia tomada del texto Ciprés, P., & Cruz Andreotti, G. (1997). *El diseño de un espacio político: el ejemplo de la Península Ibérica. Los Límites De La Tierra: El Espacio Geográfico en las Culturas Mediterráneas,* 107-132. (1997:121).

> *"Y por cierto que, cuando, con anterioridad a mi visita, el logógrafo Hecateo trazó en Tebas su genealogía y enlazó su ascendencia paterna con un dios en decimosexto grado, los sacerdotes de Zeus hicieron con él lo mismo que conmigo, aunque yo no les tracé la mía*." (Hdt.2.143).

También le nombra logógrafo cuando actúa como consejero del tirano de Mileto Aristágoras en la revuelta jonia contra los persas:

> *"Pues bien, todos los asistentes se mostraron de acuerdo al respecto, pronunciándose por la rebelión; tan sólo el logógrafo Hecateo trató, inicialmente, de impedir que se emprendiera una guerra contra el rey de los persas,"* (Hdt.5.36).

Adicionalmente, en este episodio podemos ver la aplicación del racionalismo de Hecateo, mostrando a Aristágoras, a través de su mapa de la tierra, la desproporción entre el imperio persa y las pequeñas ciudades jonias. Le aconsejó que, si optaba por la guerra, construyera también, una flota naval para huir, aprovechando el tesoro de los Bránquidas del templo de Apolo y mostrando poco respeto por la religión y la tradición (Bertelli, 2001:94).

En este punto es interesante referirnos a la recepción que tuvo la obra de Hecateo y sobre la distinción entre historiadores, logógrafos y mitógrafos. Hemos de considerar que *Logographos*[182] fue el nombre que Tucídides dio a los escritores en prosa sobre relatos históricos anteriores a él. Heródoto usaba el nombre de *logopoioi* para referirse a ellos (Hornblower, 2012:882). Adicionalmente, en Atenas se utilizaba el término logógrafo para indicar, también, a los autores que escribían artículos sobre términos legales y jurídicos. Dionisio de Halicarnaso nos muestra, en su tratado crítico *Sobre Tucídides*, una lista de

[182] Hornblower y Spawforth describen en su entrada del diccionario de Oxford la actividad de los logógrafos como geógrafos de *períploi*, como escritores de mitos, de relatos de los pueblos bárbaros, de costumbres locales y de listas y tablas de crónicas de las personas notables (Hornblower, 2012:880).

logógrafos[183], que nos permite ver la actividad que realizaban[184]. Sin embargo, Félix Jacoby se muestra escéptico respecto a los comentarios que realiza Dionisio ya que, considera que su testimonio es impreciso respecto a la construcción historiográfica que realiza. La forma en que estructura Dionisio a los escritores de antigüedades (*archaíoi sungráphēis*), anteriores a la guerra del Peloponeso, es en relatos de ciudades y de naciones (Toye, 1995:279), considerándolos cronistas locales. Félix Jacoby, por su parte, califica a estos antiguos autores como "Orografía"[185] (Jacoby, 1956:13) y critica que incluyera en una misma categoría a cronistas locales como Helánico de Lesbos y escritores como Hecateo de Mileto, al que consideraba un genealogista que registraba genealogía y mitos heroicos. Por su parte Minerva Alganza Roldán considera que son los receptores los que descalifican a estos primeros exploradores del pasado, no tanto por el tratamiento que dan a héroes y dioses, como por las formas poéticas e imaginativas de su prosa (Roldán, 2015:20)

Heródoto se refirió, también, a la obra de Hecateo al tratar sobre las genealogías, en particular en el pasaje Hdt.2.143 que hemos visto anteriormente y también cuando comenta sobre los pelasgos:

> *"Todo empezó cuando los pelasgos fueran expulsados del Ática por los atenienses; ahora bien, de hecho, no puedo precisar si fue justa o injustamente, sólo exponer lo que al respecto se cuenta. De un lado que Hecateo, hijo de Hegesandro, ha narrado el caso en su Historia afirmando que fue una injusticia."* (Hdt.6.137).

[183] Dionisio de Halicarnaso detalla entre los nombres de los autores anteriores a Tucídides y también los contemporáneos, entre los primeros señala los siguientes:

> *"Eugeón de Samos, Déyoco de Cícico, Bión de Proconeso, Eudemo de Paros, Democles de Fígela, Hecateo de Mileto"* (*De Tucidides*,5).

[184] Dionisio consideraba que los *archaíoi sungráphēis* debían cumplir una serie de condiciones como haber vivido antes de la guerra del Peloponeso, componer historias separadas de griegos y bárbaros relacionando mitos de antiguas tradiciones y de diferentes poblaciones, sus relatos debían ser sobre costumbres locales y finalmente, tenían que estar escritos en prosa (Toye, 1995:281).

[185] La Orografía se considera una actividad diferente de la Historia. La Orografía se centra en escribir crónicas locales y registrar la fundación de la ciudad y los acontecimientos que ocurren anualmente (Toye, 1995:280).

Heródoto siguió una estructura genealógica de treinta y tres generaciones, modificando, probablemente, la cronología de Hecateo que constaba de cuarenta generaciones[186]. De igual manera, el tratado de geografía y etnografía de Hecateo debió influir en Heródoto, aunque en algunos casos trató a los escritores de *peridoi* de forma jocosa:

> *"Pero me da risa ver que ya ha habido muchos que han trazado mapas del mundo sin que ninguno los haya comentado detallada y sensatamente: representan un Océano que, con su curso, rodea la tierra —que, según ellos, es circular, como si estuviese hecha con un compás— y dan las mismas dimensiones a Asia que a Europa."* (Hdt.4.36).

También comentó sobre la estancia de Hecateo en Egipto (Hdt.2.143), donde el autor describe la reacción de incredulidad de los sacerdotes egipcios cuando Hecateo les mostró su ascendencia paterna con un dios en decimosexto grado. Los sacerdotes egipcios la rebatieron mostrándoles las estatuas (colosos) de los sumo sacerdotes egipcios que, en número de trescientos cuarenta y cinco, no enlazaban todavía con un dios o héroe.

Aunque Félix Jacoby al comienzo de su *RE-Suppl* [187], calificó a Hecateo como el fenómeno más importante de la literatura de prosa antigua, desde una perspectiva moderna, la primera impresión, después de leer los fragmentos que han sobrevivido, es decepcionante. Particularmente, cuando confunde lo generalmente admitido en la época con la verdad (West, 2005:144), sin embargo, podemos decir que con Hecateo estamos muy cerca de la construcción de relatos que calificaríamos como historia, ya que, incluye la definición de un estándar de análisis del material transmitido, una crítica sobre la fuente empleada y una

[186] Debemos considerar que este tema ha sido cuestionado por algunos académicos (Varto, 2021:649).

[187] En concreto menciona :

> "*Hekataios ist bedeutendsten Erscheinungen in der Geschichte der älteren Prosaliteratur un der Wissenschaft, der erste Vertreter ionischer historíē auf den Gebieten, die wir jetzt Geschichte und Geographie nennen" (Jacoby,1913)*. Tomado de West, 2005.144.
> *"Hecateo es la figura más importante en la historia de la literatura y la ciencia en prosa antigua, el primer exponente de la historíē jonia en lo que ahora llamamos historia y geografía"*.

búsqueda de una explicación racional, incluso en algunos casos añade una cronología para ordenar los eventos. En particular, la invención de una genealogía cronología, prepara el camino para el nacimiento de la historiografía griega del siglo V a.C. (Bertelli, 2001:94), a pesar de que Hecateo todavía use la tradición y la mitología como precedentes, en lugar de buscarlo en el terreno puramente humano. La sombra de Hecateo interacciona siempre en el intento de entender los objetivos, principios y logros de Heródoto (West, 2005:144), en cualquier caso, Hecateo juega un papel importante entre la poesía de catálogo de Hesíodo con la subordinación de la geografía a la genealogía y la aportación *oikouménē* de Heródoto.

4. Aportaciones de Heródoto al desarrollo de la naturaleza humana.

Hemos visto hasta ahora los precedentes a Heródoto en la sociedad griega y nos planteamos en este apartado exponer, como resultado de la investigación, cuáles fueron las contribuciones que el autor de la *Historias* realizó, bien sea por su propia iniciativa o apoyando ideas y argumentos de su tiempo.

Heródoto, en su proemio[188] (Hdt.1.0), manifiesta cuál es su objetivo al escribir las *Historias*: Se propone evitar que se pierdan en el tiempo la memoria de los hechos humanos. Pero no lo va a hacer de cualquier manera, sino que introduce dos elementos, la investigación de las informaciones que considera relevantes y la pretensión de explicar tanto las empresas llevadas a cabo por los griegos como las llevadas a cabo por los persas, además de otros elementos que, aunque no quedan explicitados directamente en el proemio, tienen un protagonismo importante. Nos referimos al enfoque moral que proporciona en una buena parte de los relatos (Raaflaub, 2002) de forma que la narración sirve también, para dar una

[188] Heródoto establece en su proemio:
"*Esta es la exposición del resultado de las investigaciones de Heródoto de Halicarnaso para evitar que, con el tiempo, los hechos humanos queden en el olvido y que las notables y singulares empresas realizadas, respectivamente, por griegos y bárbaros —y, en especial, el motivo de su mutuo enfrentamiento— queden sin realce."* (Hdt.1.0).

cierta sentencia moral. De igual manera, nos referimos a la aproximación que realiza el escritor como investigador, especialmente su actitud escéptica, relativizando las situaciones y proporcionando, entre otros mecanismos, un balance entre las partes, que contribuye a poner en perspectiva las actuaciones de ambos contendientes. En el apartado de Homero hemos comentado la influencia de la filosofía naturalista aportando un elemento rupturista de investigación y de desarrollo del conocimiento a través de la *historíē* jonia (Sierra Martín, 2015:55), ligada al mundo naturalista que supuso un profundo cambio y un giro epistemológico en la forma de entender los fenómenos naturales. De alguna manera la filosofía naturalista supuso un cambio con la tradición (*akoḗ*). Abordaremos estos elementos, en un primer bloque donde nos focalizaremos en los aspectos morales, religiosos y sociales. En un segundo bloque, que llamamos desarrollo de las capacidades del ser humano, nos centraremos en aspectos más concretos y de aplicación práctica que tuvieron una influencia notable. Estamos hablando de aportaciones en los métodos de investigación (Darbo-Peschanski, 1987a) , de formas de vida diferentes, de geografías analizadas en el contexto de las costumbres y leyes de sus habitantes y, de las interacciones entre el medio y sus habitantes (Schlosser, 2020). El conjunto de estas aportaciones dibuja una obra que proporciona, más allá de los relatos, un conjunto de elementos que, bien sea por aportación del autor o por el entorno que le rodea (Thomas, 2007), un enriquecimiento del conocimiento y de la vida intelectual y moral de las sociedades.

4.1 Aspectos morales y religiosos.

La sociedad griega del siglo V a.C. experimentó importantes cambios en su estructura política, social, religiosa… que configurarían lo que conocemos como época clásica. Heródoto contribuye a este desarrollo, bien sea como promotor de algunos conceptos nuevos o bien siguiendo la estela de pensamiento de la época. Los apartados siguientes pretenden poner de relieve algunas de las aportaciones de las *Historias* que influyeron en el transcurso del siglo V a.C. y posteriormente hasta nuestros días. En este apartado nos focalizaremos en

temas morales, religiosos y también formales, entendidos como la actitud que Heródoto destila en la aproximación a estos temas.

La tesis que se defiende en este apartado establece que Heródoto, actúa no solo aportando relatos y narraciones y realizando investigaciones sino también desarrolla toda una novedosa carga moral muy alineada con las nuevas formas e ideas de la Grecia Clásica. Además, esta posición moral no le impide actuar como investigador mostrando una actitud escéptica y utilizando los mecanismos propios de una actividad investigadora. Heródoto se muestra como un personaje capaz de compatibilizar diferentes ámbitos de una forma natural y didáctica, capaz de interesar a diferentes audiencias. El punto más relevante es su capacidad para fijar el caudal intelectual procedente de las nuevas ideas de la época clásica, También, cabe destacar, como veremos a continuación, su capacidad para moverse en el plano divino, humano, intelectual, investigador, …, con un estilo literario que le permite manejarse con soltura entre los diferentes temas abordados en su obra. Todo ello constituye una serie de aportaciones de las que se han recogido las que parecen más significativas dentro del amplio trabajo del autor.

4.1.1 Piedad o escepticismo.

Las aportaciones de Homero y Hesíodo, en la creación de un imaginario compartido (aun conservando algunas de las tradiciones locales de cada *pólis*) por los griegos del hecho divino y de la religiosidad, supusieron un importante paso para la creación de un espacio griego y de un cierto ideario común en las manifestaciones religiosas y en unos ciertos valores como hemos visto. Homero nos presenta dioses antropomórficos (Grube, 1951:65) imbricados en la acción cotidiana de la humanidad. Los hombres no deben ofenderlos en su poder y deben ofrecerles sacrificios, plegarias y establecer ritos y cultos. La humanidad debe cuidar la piedad de sus actos, ya que el castigo de los dioses puede ser cruel. Con el tiempo, aparecen críticas y visiones distintas sobre el modelo religioso homérico tradicional y su función en el entorno griego. Así, Jenófanes, como hemos visto, tiene su propia idea sobre la religión. Él no niega la existencia de los dioses, es crítico con la forma antropomórfica en que se

presentan y afirma la imposibilidad de conocer la divinidad. Establece, también, su forma propia de tener fe en un dios, pero niega la posibilidad de llegarla a conocer o entender (Dodds, 1951:181). La posición de Jenófanes es un ejemplo que muestra el tipo de debates que probablemente Heródoto encontró respecto al hecho religioso. La posición de Heródoto respecto al tema religioso es un tema que debe tratarse con cuidado, ya que la riqueza de expresiones, situaciones e informaciones que nos proporciona pueden crear diferentes interpretaciones:

> *Por cierto, que he averiguado que los persas observan las siguientes costumbres: no tienen por norma erigir estatuas, templos ni altares; al contrario, tachan de locos a quienes lo hacen; y ello, porque, en mi opinión, no han llegado a pensar, como los griegos, que los dioses sean de naturaleza humana*. (Hdt.1.131).

Este punto se ha interpretado como una muestra de la forma en que Heródoto critica a los griegos situando sus puntos de vista en boca de los persas. Esto acercaría a Heródoto al pensamiento y al escepticismo de Jenófanes (Burkert, 1990:20).

Parece probable que Heródoto tomara también los principios y equivalencias entre dioses griegos y no griegos a partir de sus antecesores, como puede ser el caso de Hecateo, que ilustra bien la dificultad de evaluar la herencia recibida. En este sentido, Fornara, sostiene que Hecateo está en la frontera entre lo que podemos considerar la Era Heroica y el *spatium historicum* (Fornara, 1983:5-7). Hecateo (*FGH, Frg. 1* Jacoby) critica los relatos griegos por ridículos y variados, por su fantasía o porque hay tantas versiones que es difícil saber cuál es la correcta. De igual forma, sucede con la religión, hay tantas versiones que solo podemos entender la herencia que Heródoto recibió, si interpretamos que, de los muchos y variados

cultos a Zeus, podemos tener iconografías y genealogías diferentes, aunque Heródoto y sus contemporáneos consideraban que era el mismo dios[189].

Por tanto, podemos decir que Heródoto recibe un legado de una religión no-dogmática, bastante universal en los roles de las divinidades, particular en los ritos y con cierta causalidad en sus diferentes manifestaciones, lo que hace suponer un nivel de estructura compatible con la permeabilidad entre las diferentes culturas. En definitiva, estamos delante de una religión basada en ritos, ceremonias y cultos con un bajo contenido ideológico (Gould, 2013:193-194) que conserva todavía el esquema culto-castigo, por el que los dioses exigen adoración bajo pena de castigo, como hemos visto antes en Homero (Hom.*Od*.1.19-21), pero que tiene ya una contestación en forma de crítica al antropomorfismo y algunas voces, como la de Jenófanes, que parecen apuntar al monoteísmo y a una cierta causalidad terrenal, de forma que no todo quede en manos de los dioses.

Uno de los temas que más ampliamente se ha debatido es la controversia sobre la piedad en Heródoto. Concretamente, hay una corriente que le considera una persona piadosa y otra que ve en su obra un escepticismo que podría conllevar el uso de lo divino como instrumento para otros fines. El tratamiento del tema religioso[190] es una cuestión central de su obra, ya que, la forma de entender la divinidad forma parte de alguna de las aportaciones que Heródoto realiza. Es importante entender hasta qué punto instrumentaliza la divinidad, puesto que sus referencias no son para alabarla, sino para ilustrar algún aspecto que Heródoto considera relevante. Dentro de la corriente que defiende la piedad del autor, tenemos algunos

[189] Como R. Parker puso de relieve:

> *"Herodotus (and other Greeks too) worked on the assumption that the difference between, say, "Zeus" and "Amoun" was no different from that between the Greek and Egyptian words for "bread"; the god, like the bread, is the same everywhere, and Amoun is not a different god from Zeus but simply the Egyptian word for him"* (Parker, 2011:68-69) .

[190] Hemos de considerar que el término religión no es utilizado por Heródoto. En su lugar, utiliza los términos: divinidades, asuntos divinos, la divinidad, dioses. Heródoto aborda la relación de los diferentes pueblos con los dioses y no concibe el concepto de religión persa, griega o escita, sino sus formas de relacionarse con los dioses universales (Ellis, 2021b:1229)). En general, podríamos decir que la división entre lo religioso y lo seglar es un concepto que no existía en las culturas mediterráneas de la época (Nongbri, 2008:440-441).

intelectuales [191] que defienden que Heródoto da, en múltiples ocasiones, muestras de su piedad (Ellis, 2021b:1231). Por ejemplo, podemos ver varios casos que apoyan esta teoría. En primer lugar, la validez que da al oráculo de Bacis:

> *"Por cierto que no puedo negar la favorable veracidad de los oráculos, pues, cuando reparo en casos como el siguiente, no pretendo tratar de discutir su claridad meridiana:"* (Hdt.8.77).

También podemos ver otra afirmación donde no manifiesta su opinión, pero relata el hecho sobre la intervención de Poseidón:

> *"Por cierto, que, según los potideatas, la causa de la marea y del desastre de los persas se debió a que fueron precisamente esos soldados persas que perecieron por la acción del mar quienes profanaron el templo de Posidón, así como la imagen del dios que se alza en las afueras de la ciudad; y, a mi juicio, tienen razón al atribuir esa causa al episodio."* (Hdt.8.129).

Esta postura es algo más distante y se podría argumentar que Heródoto siente la obligación de relatar el caso en los términos comúnmente conocidos y evitar el enfrentamiento, ofreciendo una visión 'patriótica'. Al final incluye su opinión reafirmando la causa propuesta.

Finalmente, tenemos el caso del templo de Heracles, en su visita a Tiro, donde él mismo opina sobre la idoneidad de los templos erigidos:

> *"Mis averiguaciones, pues, demuestran palpablemente que Heracles es un dios antiguo; y, en mi opinión, obran muy acertadamente los griegos que han erigido, a título personal, templos a dos Heracles; a uno le ofrecen sacrificios como a un inmortal bajo la advocación de Olímpico, mientras que al otro le tributan honores como a un héroe."* (Hdt.2.44).

[191] (Mikalson, 2003:136-139) (Harrison, 2000:192).

Adicionalmente, hay otra corriente[192] que considera que Heródoto era un escéptico radical en temas religiosos. Consideran que relativiza la importancia de la religión y, en parte, utiliza la religiosidad para mostrar sus posiciones, en lugar de dar culto a las divinidades. En su opinión, Heródoto no trata sobre temas religiosos por los aspectos piadosos, sino que la instrumentaliza para obtener argumentos que refuercen su esquema causa-efecto (Ellis, 2021b:1229). En el caso siguiente, Heródoto argumenta sobre la retribución divina ante el caso de *hýbris* de Creso:

> *"Pero, después de la partida de Solón, alcanzó a Creso una terrible venganza que la divinidad le envió por haberse creído —cabe deducir— el hombre más dichoso del mundo."* (Hdt.1.34).

Es importante recalcar que en el argumento se incluye un elemento de duda: "…*cabe deducir*...". Heródoto apela al sistema deductivo[193] y no nos proporciona una afirmación radical.

Por otro lado, el autor muestra la diferencia entre lo que son Actos Rituales (sacrificios, libaciones, plegarias, oráculos…) de las Creencias y Teología (Scullion, 2006). La religión parece ser una herramienta muy útil en la comparación con los *nómoi* de diferentes culturas, identificando similitudes y diferencias, permitiéndole mostrar qué quiere decir "ser griego" (Kindt, 2021:1227). La variedad de *nómoi* que registra Heródoto sirve para definir entidades étnicas. Se puede ver en el caso en que compara el festival de Dionisio en Egipto con el griego, remarcando las diferencias:

> *"Por lo demás, los egipcios celebran la fiesta en honor de Dionisio casi enteramente igual que los griegos, aunque sin danzas corales."* (Hdt.2.48).

[192] (Burkert, 1990) ; (Linforth, 1924).
[193] En la Edición de A.D. Godley de *Perseus*, la traducción al inglés es "*As I guess*", probablemente todavía más dubitativo.

Igualmente, en el tratamiento de los temas sobrenaturales podemos ver un cierto utilitarismo (como comentaremos más adelante), ya que sirven a Heródoto para explicar su idea de retribución divina y de balance divino, como hemos visto en el caso anterior sobre la *hýbris* de Creso.

Dentro de la corriente escéptica hay también un par de objeciones, que deben tenerse en cuenta, respecto a la religiosidad de Heródoto. Por una parte, para algunos autores (Gould, 2013:183-186) parece difícil conjugar los relatos de participación de los dioses en los asuntos humanos, cuando él manifiesta una actitud investigadora en sus planteamientos. Heródoto trata de huir de los temas que no son materiales para la *historíē* y que no presentan argumentos terrenales y evidencias que puedan contrastar. El escritor muestra su escepticismo al entender que cada persona es libre de tener las creencias que le satisfagan mejor, pero no pueden demostrarlas de forma objetiva (Gould, 2013:185) ,(Lateiner, 1989) y esto parece crearle una incomodidad. Parece estar atrapado entre dos fuerzas: es consciente del peso de la religión en la sociedad (que trata con respeto y mesura), pero reconoce el escepticismo necesario para investigar (que parece ser su vocación) de forma racional. Hay otra objeción, que viene dada por la poca claridad con que Heródoto se expresa respecto a los temas religiosos propios, especialmente, considerando la fineza y precisión que muestra en la observación de otras religiones. La duda estaría en si Heródoto tenía un buen conocimiento de la religión (Gould, 2013:197). Los comentarios que realiza Heródoto sobre las religiones persas y egipcias son principalmente sobre sus ritos religiosos y lo que les rodea (altares, enterramientos, vestidos, vasijas…) y no sobre la "ideología" subyacente (Gould, 2013:193-194) en cada una de las religiones. Nos muestra que, en gran parte, la religión era para Heródoto y para la mayoría de los griegos una larga lista de procedimientos y ritos religiosos (Burkert, 1990:1-41). Si la religión griega no tiene una tradición que defina la divinidad, unos credos que codifiquen la creencia y una narrativa divina de la intervención divina en temas humanos al final acaban siendo una serie de rituales y un catálogo de nombres de los dioses (Gould, 2013:197). Heródoto describe lo que los griegos consideran religión y, por tanto, debemos entender la religión en este contexto. Desde esta perspectiva, sí consideramos que Heródoto mostraba un buen conocimiento de lo que se entendía por religión en Grecia.

Estas dos posturas, la piadosa y la escéptica, no tienen fácil reconciliación, puesto que, en la amplia variedad de relatos de Heródoto, se pueden encontrar argumentos que apoyen cada teoría. Además, el hecho de que no expresara claramente su opinión sobre la religión dificulta que podamos entender su posición. Esta actitud podría ser causada por miedo a las consecuencias de expresarse libremente[194], en el entorno de la Atenas[195] del final del siglo V a.C. (Munn, 2006:313-315) o bien, porque no supo aportar coherencia en esta controversia (Harrison, 2000). En esta situación, nos planteamos, hasta qué punto el antagonismo entre el Heródoto escéptico y el piadoso, es la cuestión central en su discurso, o bien si, en realidad, subyace otro mensaje: la coexistencia entre un mundo divino gobernado por la fe en una creencia (que no niega la capacidad humana para emprender las acciones y actos que considere oportunos) y el uso de la razón para evaluar la veracidad de los hechos a través de su investigación y la verificación de las hipótesis predeterminadas (con independencia de la acción de los dioses). Para argumentar este postulado, debemos considerar, en primer lugar, que no hay una descalificación de Heródoto sobre ninguna de las dos posturas (religiosa o secular) y no se observa una polarización que determine su posición. Se podría opinar que, cuando Heródoto califica a los dioses de envidiosos (Hdt.1.32), está emitiendo una crítica, como podemos ver en los consejos de Solón a Creso:

> *"yo sé que la divinidad es, en todos los órdenes, envidiosa y causa de perturbación,"* (Hdt.1.32).

En realidad, solo describe un supuesto atributo, la envidia (*phthónos*), no está negando su existencia, al contrario, el hecho de proporcionar características a la deidad refuerza su

[194] Es conveniente recordar el impacto que tuvo en Protágoras reconocer postulados agnósticos. Diógenes Laercio (D. L. 8.8) nos relata que, por la publicación de su obra, Protágoras fue expulsado por los atenienses y sus libros quemados.

[195] Mark Munn (2006:313) considera que la forma en que Heródoto presenta el tema religioso está pensada para agradar a la audiencia ateniense. Lo fundamenta en el tipo de milagros que presenta, como el terremoto de Delfos (Hdt.6.98).

posición de creyente. De igual manera ocurre cuando en Egipto el autor refuta las teorías sobre la crecida del Nilo:

> *"Ahora bien, si después de haber criticado las interpretaciones que han sido propuestas, debo exponer una opinión personal sobre estas oscuras cuestiones, voy a decir cuál es, a mi juicio, la causa de que el Nilo crezca en verano."* (Hdt.2.24).

Aquí no hay una descalificación del modelo investigador ni del principio de causalidad, simplemente refuta las hipótesis planteadas y sugiere una alternativa a verificar. No hay, por tanto, una descalificación del sistema racional, al no haber encontrado y demostrado cuál era la causa de la crecida del Nilo. En segundo lugar, encontramos también, en la variedad de episodios relatados, una diferencia en el tratamiento de estos dos temas, que nos sugiere que Heródoto se tomaba seriamente los dos postulados. Por un lado, tenemos unas discusiones antropológicas sobre la religión de los pueblos analizados, que nos sugiere un cierto escepticismo sobre la existencia de una teología griega original y, en otras partes de su trabajo, hay una intervención de los dioses en temas humanos, consistentes con el culto de los griegos al uso y que sugiere que está confortable con sus postulados invocando lo divino. (Ellis, 2021b:1229) . Finalmente, hemos de entender la influencia del contexto de la Atenas del siglo V a.C., especialmente, en relación con las aportaciones sofistas y la escuela hipocrática, al mundo religioso y al mundo racional. Aunque el término "sofista" se ha relacionado directamente con la filosofía[196] y con una tendencia filosófica del siglo V a.C., especialmente en la dialéctica y la retórica, podemos decir que mostraron interés en diferentes campos de conocimiento. En el apartado sobre el sofismo abundaremos más en la posible conexión entre Heródoto y el sofismo, propio de las tensiones intelectuales del siglo V a.C.,

[196] Hemos de considerar que los límites la filosofía no estaban bien definidos en el siglo V a.C., como comenta Rosalind Thomas:

> *"It is increasingly clear that there are few demarcations between the various groups who may be categorized by modern scholars as Presocratics, natural philosophers, sophists, doctors - even if you accept, for instance, the distinction that sophists share their wisdom for money, the interests and methods of prominent individual sophists, as conventionally labelled (e.g. Protagoras, Prodicus) are by no means entirely distinct from some of the phlysiologoi or natural philosophers or from certain writers in the Hippocratic Corpus."* (Thomas, 2002:21)

pero es interesante recalcar aquí la similitud entre la forma en que Heródoto recita sus *lógōi* y la manera con que los sofistas se presentan ante los oyentes con sus *akroáśei*[197], abordando, en definitiva, a un público similar. Es también notorio en ambos casos el conocimiento y el impacto que tiene el poder del lenguaje[198]. Si nos referimos específicamente al tema religioso, la posición de algunos de los más destacados sofistas del siglo V a.C. muestra una actitud cuando menos escéptica, cuando no de rechazo de la religión griega tradicional. Así, Protágoras[199] se pronunciaba de la siguiente manera sobre la divinidad:

> *"Sobre los dioses no puedo tener la certeza de que existen ni de que no existen ni tampoco de cómo son en su forma externa. Ya que son muchos los factores que me lo impiden: la imprecisión del asunto, así como la brevedad de la vida humana*." (D.L.IX 51).

El impacto de la sofística se evidencia en múltiples campos de la vida griega. Platón advirtió de esta creciente influencia de la retórica sofista en la sociedad. Son unas posiciones que se generalizaban y podemos ver, por ejemplo, cómo en las artes escénicas, Aristófanes sustituye a los antiguos dioses por nubes (*las Nubes*,423-424), provocando con sus especulaciones un clima de cuestionamiento de la antigua religión hacia una de contenido más filosófico. Podemos verlo también en Eurípides y en Esquilo, que llega a cuestionar la justicia divina o rechazar la ley del Talión, que había sido uno de los principios más sólidos de las épocas anteriores (Melero Bellido, 1996:41). Esto acarreó algunos procesos de impiedad contra Protágoras o Anaxágoras, entre otros, que daban a entender que había un cierto malestar de

---

[197] Las *akroáśei* entendidas como audiciones o conferencias que llevaban a cabo los sofistas y que J. Walker describe como:

> *"It is sometimes asserted that Aristoteles define the audiences of epideictic as "hearers", akroatai, as opposed to the kritai of pragmatic discourse."* (Walker, 2000:332).

[198] En el caso de los sofistas, puede verse reflejado, entre otros, en Isócrates, en traducción de Juan Manuel Guzmán Hermida Ed. Gredos 2007:

> *"...pero ya que la esencia de los discursos es tal, que se puede exponer un mismo asunto de muchas maneras, empequeñecer lo grande, atribuir grandeza a lo pequeño, tratar lo antiguo con un estilo nuevo, y contar a la antigua sucesos ocurridos recientemente, no se debe rehuir un tema que otros trataron antes, sino intentar decirlo mejor que aquéllos."* (Isoc.*Paneg.* 8-9).

[199] Traducción de Antonio Melero Bellido. Ed Gredos 1996.

una parte de la ciudadanía por la crítica tan directa a las creencias ancestrales y que obligó a muchos sofistas a disimular sus ideas. En algunos casos, el análisis sofista llegó a erosionar los fundamentos de la moral de la época, estableciendo que los dioses no son la base de la justicia, relativizando lo legal y lo justo. Protágoras muestra su relativismo al exponer cómo, a través de la retórica, el *lógos* más débil puede llegar a ser el más fuerte (Melero Bellido, 1996:45). El impacto de estas ideas en Heródoto se percibe y observa a través de la recepción de algunos de los conceptos sofistas[200], particularmente un cierto escepticismo y relativismo, que hemos comentado anteriormente, aunque matizados por su estilo. Heródoto podría suscribir, de alguna manera, el escepticismo de Protágoras (respecto a la incertidumbre de lo divino, por otro lado, común en su época), especialmente si tenemos en cuenta su posición sobre el conocimiento de la divinidad:

> *"Ahora bien, las informaciones que escuché relativas a los dioses, no estoy dispuesto a contarlas, con la única salvedad de sus nombres, pues creo que todos los hombres tienen similares nociones sobre ellos."* (Hdt.2.3).

También podemos fijarnos en la forma que el escritor presenta la retribución divina, como injusta y caprichosa, lo cual parece proporcionar una respuesta a la posición de Eurípides[201] cuando expresa que el impío próspera y el perjuro no es castigado (Harrison, 2000:257) .

Por tanto, Heródoto primero hace declaraciones consistentes con la fe a los dioses, como hemos visto anteriormente en (Hdt.8.77 y 129); después, nos recuerda su naturaleza volátil[202] y, finalmente, establece que su objetivo es la investigación, como nos relata en el proemio de su obra. Es decir, manifiesta fe en la divinidad, pero cree en el uso del método

---

[200] En los aspectos religiosos debemos considerar, de todas formas, la falta de uniformidad de los sofistas. Si consideramos a Critias entre los sofistas, por ejemplo, y que el fragmento del *Sisifo* (TrGF 43 F19) fue escrito por él, ve en la religión una creación del hombre para hacerlo más obediente respecto a la autoridad (O'sullivan, 2012:167), posición que no parece compartir Heródoto.

[201] Nos referimos al Fragmento (E.fr-286).
No fue hasta Aristóteles en el siglo IV aC. que se perfilaron las diferentes ramas del conocimiento (Nicolai, 2021:1350).

[202] Como pone en Boca de Solón en su conversación con Creso:
"*yo sé que la divinidad es, en todos los órdenes, envidiosa y causa de perturbación,"* (Hdt.1.32).

de investigación que implica el concurso de la inteligencia humana y de la razón, para determinar las causas de los hechos acaecidos, al punto que llega a instrumentalizar la religión para entender el comportamiento y las costumbres de las diferentes etnias. Hay como dos esferas en la obra de Heródoto que actúan por separado, aunque se producen invasiones de una a otra esfera al adentrarse el escritor en los límites entre ambas y atribuir hechos que pueden ser investigados con la razón a las divinidades o acontecimientos atribuidos a los dioses a los que se busca una cierta explicación racional[203]. Por ejemplo, cuando el ejército persa se dirige hacia Delfos con intención de saquearlo y mostrar las riquezas a Jerjes (Hdt.8,35), entonces sucedió un portento excepcional:

> *"Resulta que, cuando en el curso de su avance, los bárbaros se encontraban ya a la altura del santuario de [Atenea] Pronaya, de repente unos rayos procedentes del cielo cayeron sobre ellos, mientras que del Parnaso se desprendieron dos peñascos, que, en medio de un gran estruendo, se precipitaron sobre ellos, aplastando a gran cantidad de soldados, y del santuario de la Pronaya surgió un clamor acompañado de un grito de guerra."* (Hdt.8.37).

De todas maneras, en la mayoría de los casos podemos decir que hay una cierta reluctancia por parte de Heródoto a mezclar lo divino con la razón y hay pocos lugares en los que la divinidad participa en los eventos humanos (Lateiner, 2021:697). Es en este aspecto, donde vemos la contribución más notable de Heródoto, ya que, aunque la división entre religioso y secular no es propio de las culturas mediterráneas de la época (Ellis, 2021b:1229), Heródoto establece una cierta diferenciación entre los dos mundos, el divino y el humano, aceptando su existencia y practicando su coexistencia. Contribuye, por tanto, a clarificar la

[203] En este sentido, la retribución divina es un buen ejemplo, en la medida en que se intenta establecer una relación causa efecto consistente, de forma que, a toda desviación moral, irremediablemente le sucede un castigo. Esta premisa no es demostrable, particularmente si Heródoto da a entender que no se puede llegar a entender el fenómeno divino (Gould, 2013:185) . Podemos también, considerar la influencia de la doctrina de Némesis en Heródoto, como nos describe How and Wells en el volumen uno (How & Wells, 1912.1:50) , por la que la diosa de la justicia retributiva castiga la *hýbris*, la insolidaridad, la venganza, proporcionando, de esta manera, el equilibrio y la fortuna.

diferenciación entre las esferas de lo divino y de lo humano, entre los ritos y cultos divinos y los procesos de desarrollo humano. Decimos que es imperfecto porque hay trasgresiones de una esfera a otra, como hemos visto, que pueden ser intencionadas, al no querer el autor romper con una tradición cultural que no separa estos dos conceptos, o simplemente por una inercia del pasado dentro de un proceso de cambio en el que no están establecidos los nuevos límites, pero en el que se apuntan cambios a partir de la fuerza que va tomando el uso de la racionalidad para entender los procesos humanos.

4.1.2 La intervención divina y el destino.

Abordamos, en este apartado, los mecanismos que Heródoto muestra como posibles recursos de la divinidad para intervenir en los asuntos de la humanidad. No significa que Heródoto intente probar su existencia, sino que constata algunas acciones y situaciones que pueden ser susceptibles de ser interpretadas como sobrenaturales. Ya hemos comentado alguno de ellos, directamente o a través de ejemplos de las *Historias*, pero ahora nos interesa saber cómo percibe Heródoto la fuerza de estas divinidades analizando los mecanismos que despliegan. Nos centraremos en cuatro supuestas manifestaciones que son centrales en el tratamiento de la divinidad: la retribución divina, los milagros, la adivinación y los oráculos. La manifestación de los dioses, atendiendo al texto de Heródoto, se realiza a través de dos formas: acción directa o por una comunicación. En la primera se encuadra la retribución divina, una forma de reciprocidad aplicada a lo divino y que supone restablecer el equilibrio cósmico por parte de los dioses (Munson, 2021:288). Como hemos comentado, el tratamiento de lo divino en Heródoto suele estar relacionado con alguna explicación sobre un suceso, mientras que en Homero la forma de enfocarlo es diferente. Homero invoca a los dioses desde el primer momento, para que le inspiren, de manera que los hechos que se producen no son más que la implementación de la voluntad divina (Harrison, 2000:31). La retribución divina entraría en este concepto de causalidad. En cualquier caso, aunque Heródoto hace un uso del concepto de retribución divina, no fue el primero en señalar esta actividad de los dioses. Así, Homero nos dice en la *Odisea*:

> *"…altos dioses que suelen hacer del más cuerdo un gran loco y al mayor insensato meter en cordura…"* (Hom.*Od*.23.11).

Se podría desprender de estas palabras, particularmente en situaciones desesperadas, una cierta esperanza de que la situación puede alterarse por la justicia divina a través del mecanismo de la retribución (Versnel, 2011:425) . Incluso, podríamos ver en este principio de reciprocidad una forma de compensación por la que los poderosos deben temer la envidia de los dioses, ya que, estos pueden provocar la alternancia en la prosperidad (Versnel, 2011:275) En las *Historias* hay muchos casos de actos sacrílegos, violación de santuarios y situaciones susceptibles de retribución divina, sin embargo, Heródoto, tiene más interés en los *nómoi* y los ritos que en las consideraciones teológicas, sobre las que muestra una cierta desconfianza. Por ejemplo, la soberbia y la derrota de Jerjes no tienen una retribución muy específica, ni los efectos son comparables al castigo de los troyanos por la violación de la *xenía* (Hdt.2.114) por parte de París (Dewald & Marincola, 2006:194). Heródoto creía que ciertas acciones recibirían inevitablemente el castigo de los dioses, prácticamente sin excepciones[204]. Una vez más, el escritor nos muestra su sentido de causalidad, incluso transgrediendo el mundo de lo racional y aplicando una de sus reglas, la repetibilidad de un fenómeno en las mismas condiciones de contorno, a la esfera divina, mostrando que prácticamente siempre se cumple la regla de la retribución (Harrison, 2000:103). Para Heródoto, estamos delante no solo de un mecanismo divino, sino específicamente de un principio moral que una sociedad debe abordar. El escritor no elabora la parte metafísica ni la llamada a los dioses, sino que ve en este principio una forma de educar a la sociedad a través de la moral.

[204] Solamente en un caso en que los espartanos y atenienses matan respectivamente a los embajadores persas, solo los espartanos reciben castigo, sin embargo, incluso en este caso Heródoto no descarta el castigo:

> "En ese sentido, no puedo especificar qué desgracia llegó a sucederles a los atenienses por haber tratado así a los heraldos, como no sea que su territorio y su ciudad fueron saqueados; con todo, creo que ello no ocurrió por ese motivo". (Hdt.7.133).

Acerca de los oráculos y la adivinación, que entrarían en el capítulo de comunicación por parte de los dioses, hay una cierta tendencia a pensar que el oráculo era principalmente una herramienta política empleada como referencia para las actividades y decisiones humanas, más que una predicción del futuro (Bremmer, 1993:153). Heródoto, se encuentra con una serie de predicciones de oráculos y opiniones sobre unos hechos determinados a los que añade su opinión:

> *"Ainsi en effet il a tout loisir de mettre les prédictions oraculaires en rapport avec les faits accomplis, et de faire jouer entre elles quantité d'opinions qui se sont forgées et transmises. Aucune affinité particulière avec la vérité ni avec la justice ne lui permet de se situer au-dessus de ceux qu'il interroge, et c'est seulement en associant son opinion aux leurs qu'il met sur pied une interprétation du conflit."* (Darbo-Peschanski, 1987b:140).

En cualquier caso, debemos considerar que no todos los oráculos tenían los mismos procesos ni eran iguales, ni todos los medios de adivinación se ceñían a un oráculo. Los sueños[205], los presagios, las profecías de las musas, constituyen formas alternativas de adivinación presentes en las *Historias*. En los oráculos, a diferencia de otros usos religiosos como los sacrificios, las plegarias y otras formas de adivinación, se produce una interacción entre las esferas divinas y humanas, estableciéndose una comunicación a modo de pregunta y respuesta (Sánchez Mañas, 2017:23). La declaración que hace el escritor sobre el oráculo de Bacis es una de las más claras:

> *"En casos como éste, y ante la tamaña claridad con que habla Bacis, yo, personalmente, no me atrevo a plantear objeciones a propósito de sus oráculos; y tampoco las admito en los demás."* (Hdt.8.77).

Esta afirmación muestra también el motivo por el que Heródoto parece dar crédito a los oráculos. La claridad con que se expresan merece el beneficio de la duda. Como vemos, no

[205] Por ejemplo, el sueño de Creso, mostrando los males que caerían sobre su hijo (Hdt.1.34.1).

juzga basado en su origen divino, sino en la 'claridad' de la respuesta. Este planteamiento es de alguna forma limitante y presenta la duda sobre el motivo que lo suscita. Si, al ceñirse a este concepto, lo hizo para evitar la presión de los seguidores de las creencias tradicionales, ya que no plantea objeciones o, la de los sofistas, al mostrar un cierto grado de escepticismo sobre las profecías (Harrison, 2000:131). Igual sucede con los sueños y su racionalización. Artábano y Jerjes se ven inmersos en una serie de sueños de carácter aparentemente contradictorio (Hdt.7.16-18) que se presentan de forma que la controversia lleva a justificar la guerra, sin embargo, no es evidente que dichos sueños tengan un origen divino. Sus sueños, al contrario de Creso que se acabaron cumpliendo, son de difícil comprensión acerca del propósito real y aún más complicado saber si, cualquiera que fuera el propósito, se habían cumplido. La derrota podría también ser consecuencia de la *hýbris* que le llevó de ser grande a convertirse en más pequeño y que el sueño fuera quien lo anticipara (Harrison, 2000:130-137). En cualquier caso, no debemos olvidar que los oráculos realizaban una función muy amplia, de forma que, como expresa David Hernández de la Fuente, no podría entenderse el funcionamiento de la democracia ateniense sin su existencia, al estar presentes en el ámbito social, político y económico propio (en función de las aportaciones recibidas y toda la actividad comercial que se realizaba a su alrededor) como de las empresas coloniales, las campañas militares y decisiones políticas como la fundación de *póleis* (Hernández de la Fuente, 2008:16) o la estructuración del panhelenismo alrededor del santuario de Delfos. Por tanto, la adivinación inspirada (basada en el conocimiento divino del oráculo en cuestión) como la interpretativa (que requería escrutar las señales proporcionadas y sacar las propias conclusiones) vertebraban una sociedad y, en cierta medida, Heródoto, los respetaba.

El caso de los presagios es tratado diferente por Heródoto, ya que, aparecen como más concretos:

> *"Así, no tuvo nada de extraño que Delos, que hasta la fecha no había conocido terremoto alguno, fuera sacudida por un seísmo. Además, en un oráculo relativo a la isla figuraba escrito lo siguiente: «Provocaré un seísmo en la propia Delos, pese a que inmune es a ellos»."* (Hdt.6.98).

Esta es una zona que había tenido varios terremotos en el transcurso de las veinte generaciones que precedieron a Darío y, por tanto, entra dentro de la lógica que pueda repetirse el fenómeno. Finalmente, hay que comentar que hay algunos sucesos que podemos considerar como "milagros con mensaje". Estos sucesos por Heródoto implican situaciones que exceden las leyes de la naturaleza conocidas por la acción directa de los dioses mostrando su poder a través de fenómenos sobrenaturales. Es el caso de la ocupación y destrucción de Atenas por Jerjes:

> *"Pues bien, resulta que dicho olivo fue presa, con el resto del santuario, del incendio provocado por los bárbaros. Sin embargo, un día después del incendio, cuando los atenienses comisionados por el monarca para ofrecer sacrificios subieron al santuario, comprobaron que del tronco había brotado un retoño de cerca de un codo. Eso es, en definitiva, lo que contaron esos sujetos."* (Hdt.8.55).

Son relatos que Heródoto recoge en las *Historias*, sin que haya un patrón o relación entre ellos. El motivo por el que incluye estos relatos puede estar en el aspecto moralizador al mostrar el enorme poder de los dioses, capaces de castigar a quien obra incorrectamente (Harrison, 2000:73).

Heródoto, aporta un gran pragmatismo respecto a procesos y mecanismos divinos. Los mecanismos divinos son lo que le ayudan a mostrar un principio de causalidad omnipresente. Que sea divina o humana no es lo esencial, lo importante es que exista una causa que permita justificar un hecho acaecido, ya sea por experimentación directa o por convención social (como los oráculos). En este sentido, podríamos decir que los mecanismos divinos suplen aquellas situaciones aparentemente sobrenaturales para las que el hombre no encuentra justificación. De esta manera, Heródoto cierra un círculo en que las investigaciones, que no han fructificado por medio de la razón, entran en los mecanismos divinos. Una vez más, Heródoto no tiene interés en buscar la raíz de lo sobrenatural, lo ve inaccesible y no los aborda. Es un escepticismo que surge por la imposibilidad de entender y comprender estos fenómenos. No es un escepticismo filosófico, es un escepticismo pragmático.

Si nos centramos en el destino, observamos que es uno de los aspectos que recoge Heródoto de las épocas anteriores de forma ciertamente ambigua, pero que tiene su espacio en el

devenir de los acontecimientos. Es un tema que Heródoto ya nos apunta en el primer libro cuando habla de Candaules:

> *"Y, al cabo de no mucho tiempo—pues el destino quería que la desgracia alcanzara a Candaules, …"* (Hdt.1.8).

El relato entre Caudales y Giges se ha interpretado como una muestra más del aspecto moralizador de la narración. En concreto, el autor nos desarrolla su propia visión de la felicidad y la desgracia humana, a través de un conjunto de figuras literarias que muestran la fragilidad de la felicidad humana (Camps Vives, 2018:10). Sin embargo, la interpretación que se ha realizado del tratamiento del destino en las *Historias* es diversa. Una de las posturas la representa el establecimiento de unas divinidades especiales, las *Moirai*, que controlan el destino de forma inmutable, como podemos ver en el oráculo proporcionado a Creso después de su captura por Ciro:

> *"Pero cuando llegaron los lidios y transmitieron su encargo, se cuenta que la Pitia se pronunció en estos términos: «Hasta para un dios resulta imposible evitar la determinación del destino… a pesar de que Loxias porfió para que la ruina de Sardes tuviera lugar en el reinado de los descendientes de Creso y no en el suyo propio, no pudo cambiar la decisión de las Moiras"* (Hdt.1.91).

La Pitia les dijo que incluso Apolo había intercedido ante las Moiras para salvar el destino de Creso, pero que ellas se mantuvieron inmutables (Ellis, 2021a:570). A pesar de ello, existe una cierta flexibilidad en el cómo debe producirse este destino. Si Creso hubiera interpretado correctamente el oráculo de la Pitia probablemente no habría tenido el mismo destino, pero, al final, su reinado habría tenido otra forma de destrucción (Harrison, 2000:227-228).

Otra interpretación posible es la que se deriva de las palabras del persa antes de la batalla de Platea:

> *"Amigo —respondió el persa a sus palabras—, lo que por voluntad divina se ha de cumplir, no está al alcance del ser humano evitarlo; de ahí que nadie quiera prestar oídos ni a quienes proclaman hechos dignos de crédito. Y, aunque esto que te digo lo sabemos muchos persas, seguimos adelante, pues somos prisioneros de lo*

> *ineluctable. Por eso, la peor angustia del mundo estriba en tener conciencia de muchas cosas, pero no poder controlar ninguna "*(Hdt.9.16).

Este fragmento sugiere que todo está en manos de los dioses y en ningún caso menciona la posible influencia o supremacía de las *Moirai*. Los relatos en este tema son variados y podemos encontrar situaciones en las que el destino es desafiado e increpado. Como cuando Micerino conoció el oráculo de Buto:

> *Después de la pérdida de su hija, a este rey le sucedió una segunda desgracia; fue la siguiente: le llegó un oráculo de la ciudad de Buto, según el cual iba a vivir sólo seis años y al séptimo moriría. Entonces, lleno de indignación, despachó emisarios al oráculo con denuestos hacia el dios por respuesta, reprochándole que mientras su padre y su tío —que habían clausurado los santuarios, que no se habían acordado de los dioses y que, además, oprimían a sus súbditos— habían vivido largo tiempo, él, que era piadoso, iba a morir tan pronto"* (Hdt.2.133).

La respuesta que recibió de la Pitia fue que, precisamente, se quería premiar su piedad acortándole la vida, circunstancia que aprovechó Micerino para disfrutar, día y noche, de los placeres de la vida.

En la antigüedad, al parecer se consideró que el destino podía estar fijado de antemano, pero que la manera y el tiempo en que se cumpliría eran indeterminados (Harrison, 2000:226-227), introduciendo un elemento de incertidumbre que en algunos casos incluso se actuaba para ayudar a llevar a cabo este destino[206]. En la actualidad, hay diferentes opiniones, pero se tiende a pensar que, en el tema del destino, Heródoto no encontró una fórmula más integrada y coherente para exponerlo, dada la variedad de oráculos, relatos y situaciones que se presentan en las *Historias* (Ellis, 2021a:571). Una de las corrientes de opinión entiende que lo que tiene que suceder como destino es debido a que los caracteres que participan ya

[206] Por ejemplo, Zópiro, cuando conoce por un oráculo la caída de Babilonia, busca una estratagema para engañar a los defensores (Hdt.3.153).

tienen esta facultad para cumplir el destino prefijado, como vemos en la batalla de Platea (Hdt.9.16), en que la fuerza del destino es tan fuerte que tapa las voces sensatas y sabias que proporcionaban alternativas para evitar el desastre. La derrota de los persas se produce porque es la voluntad de la divinidad, contra la que nada se puede hacer (Munson, 2001a:33). Otro grupo de académicos se centra en la fatalidad, de forma que las reglas de la causalidad funcionan de diferente manera en el mundo divino y en el humano. De esta manera, el destino obra de forma autónoma sin necesidad de acciones metafísicas (Versnel, 2011:174). Finalmente, hay una tendencia que indica que la divinidad o las *Moirai* actúan indiscriminadamente para conseguir que ocurra lo predeterminado (Ellis, 2021a:573). Hoy se tiende hacia la versión fatalista o de doble determinación que conllevaría que el destino o "lo que es necesario", se lleva a término, en cualquier caso. Este hecho supondría que la responsabilidad moral del individuo es limitada.

En resumen, hay varias aportaciones que se desprenden de esta situación respecto al destino. Heródoto no deja clara la función que realiza el destino en relación con la divinidad y la humanidad. No niega a las *Moirai*, ni a la divinidad en su participación para llevar a cabo "lo que está predeterminado" y ofrece diferentes perspectivas sobre la responsabilidad del individuo frente a su destino. Estos aspectos podrían indicar el comportamiento de un intelectual que está evolucionando desde un modelo arcaico, del que no se quiere desprender totalmente, bien sea porque cree parcial o totalmente en alguno de sus postulados, o porque era socialmente correcto seguir con las prácticas arcaicas. En cualquier caso, Heródoto muestra un modelo de avance intelectual, basado, no en la ruptura, sino en la capacidad para operar de una forma dual: no se desprende totalmente de las prácticas del pasado, pero continua y profundiza en su modelo de causalidad a través de la investigación racional de los hechos. Representa, a nuestro entender, un excelente y hábil ejercicio del desarrollo de la naturaleza humana, a través de prudencia (que no significa renuncia), de la capacidad intelectual de evolucionar hacia nuevos planteamientos (siempre dentro del sistema) procediendo de una forma respetuosa con el pasado y ante lo desconocido, que no implica ningún freno a seguir progresando de forma racional, como vemos en su interés por conocer y entender los fenómenos naturales.

4.1.3 El liderazgo, moralidad y racionalidad.

La cuestión moral, como hemos visto, tiene una especial relevancia en Heródoto, particularmente, en los aspectos relativos al comportamiento personal pero también colectivo como miembro de una sociedad. Para ilustrarlo, tomaremos el caso del comportamiento moral de los líderes griegos[207], especialmente en el entorno del siglo V a.C. y de los gobernantes griegos que lideraron la causa de las ciudades griegas frente al embate persa.

Analizaremos algunos casos prácticos para ver la valoración moral del autor, más allá de las aptitudes políticas y militares que los líderes demostraron. Los elementos éticos que deben observar los líderes se van desarrollando con el relato de las acciones que tomaron y las consecuencias que supusieron. Veremos cómo subyace un concepto de destino que hemos comentado, de relación con la divinidad y, en definitiva, del papel del ser humano a lo largo de su existencia como agente moral y líder político.

Para establecer el análisis, buscaremos los elementos de moralidad en el ejercicio del liderazgo. Destaca en primer lugar que, a pesar de tener un alto contenido moral en las *Historias*, no hay una gran participación de los dioses, especialmente si lo comparamos con Homero. Podemos decir que, aunque no hay una ruptura con el pasado, hay un esfuerzo por buscar en la racionalidad la herramienta para explicar las causas de los acontecimientos, aun reconociendo que, en última instancia, los dioses de Homero siguen presentes. Parece indicar Heródoto la necesidad de anteponer un código moral a un sistema político, desarrollándolo a través de un progreso continuado y pragmático, en ningún caso disruptivo, que permita

[207] Tomaremos como referencia un artículo ´publicado en la Revista Saitabi, en su número 72 del año 2022, por la Universidad de Valencia (Domingo-Solá, 2022).

asimilar los cambios que se producen de forma paulatina a la población[208]. Por tanto, los dioses están presentes, según Heródoto, pero no interfieren habitualmente en el relato de las *Historias*. El autor plantea los relatos con menos presencias de la divinidad, pero no está lejos de la tradición homérica en su esquema moral básico, simplemente se cuestiona cuál es la verdad detrás de los hechos. Esta posición se verá también en Tucídides y Jenofonte. Tucídides considera que los hechos se desarrollan por la lógica de la razón y no de los mitos y no ve en el comportamiento moral el origen de los hechos sino la consecuencia de la interacción entre seres inteligentes. Su preocupación es el rigor político y social en la descripción de los hechos (López-Eire, 1990:89). El relato de la valoración de líderes como Temístocles varía mucho si nos fijamos en la estima que le tenía Tucídides y, sin embargo, Heródoto[209] lo consideraba un líder moralmente reprobable (Sierra Martín, 2011:81-83).

En Jenofonte encontramos una situación diferente, ya que, desde el punto de vista ético, tiene un comportamiento distinto. Su obra, considerada moralista durante mucho tiempo, se ve hoy como un puente entre la moralización historiográfica clásica y la helenística (Hau, 2016:216). Su conexión con el mundo homérico es importante, especialmente cuando describe las cualidades que deben adornar a un líder: respeto, justicia, piedad, generosidad, dulzura en el trato, obediencia y continencia. Si lo comparamos con Hesíodo, encontramos también diferencias. En su *Trabajos y Días*, Hesíodo, es mucho más pragmático, tal vez impulsado por la crisis agraria de la época arcaica (Alarcón & Iriarte, 1965:117)).Como hemos visto anteriormente, ensalza el valor del trabajo y su modelo de gobernantes son aquellos capaces

[208] Es interesante para ver el marco en que nos movemos para entender el esquema vital de Heródoto, como explica J.S. Romm:

> *"Time and again, he reveals his fundamental sense that the sphere of human life is surrounded by, watched over, and influenced by the gods or by god –Herodotus quite often uses the singular, as though he considered all deities part of a unified divine order– and any action taken within that sphere calls forth a response from that which lies beyond it.*" (Romm, 1998:30).

[209] Esencialmente, entre los dos autores hay una forma distinta de afrontar los relatos:

> *"Heródoto escribe para que las huellas de la actividad de los hombres no carezcan de kléos, no se tornen aklea, no queden olvidadas. Tucídides concibe su relato como ktema, algo "adquirido de una vez por todas". Del kléos al ktema es notorio el desplazamiento"* (Septién, 2008:18).

de liderar en este ámbito. Hay diferencias en la forma de definir el modelo y las cualidades que debe poseer un gobernante, si bien, debemos considerar una serie de elementos comunes básicos: la arrogancia, la impiedad, la crueldad y, también, elementos naturales como la venganza, la reciprocidad, la retribución divina (Hau, 2016:192).

El planteamiento que hace Heródoto está ligado a una formulación previa; el líder debe ser ante todo un sujeto moral. Definido este principio, establece un orden lógico, ya comentado, en que el destino está prefijado y ni siquiera los dioses pueden cambiarlo. Esto lleva inexorablemente al grado de libertad que tiene la humanidad y, por reducción, el que tienen los líderes en las decisiones que toman. Un aspecto relevante es la conexión con la divinidad, los principios morales y los líderes, como podemos ver en el banquete entre persas y tebanos organizada por Mardonio:

> *"En breve plazo comprobarás que, de entre todos ellos, los supervivientes son solo unos cuantos" y, al tiempo que manifestaba ese comentario, el persa se deshacía en llanto. Entonces Tersandro, perplejo ante su afirmación, le dijo: ¿Pero es que no hay que comunicarle estás impresiones a Mardonio y a los persas que le siguen en rango? Amigo –respondió el persa a sus palabras–, lo que por voluntad divina se ha de cumplir, no está al alcance del ser humano evitarlo; de ahí que nadie quiera prestar oídos ni a quienes proclaman hechos dignos de crédito".* (Hdt.9.16).

Cuando ponemos estos mensajes en el entorno de la gobernanza, Heródoto recurre a la *anánkē*, como impulso para explicar la causalidad y afirmando que, aunque el hombre esté limitado e impulsado por estos factores, no por ello debe evadirse de su responsabilidad personal (Domingo-Solá, 2022:30). Este punto es central, ya que no excusa el posible comportamiento amoral de los líderes en un fenómeno externo a la humanidad como los dioses y el destino; el hombre debe asumir su responsabilidad personal. No es, sin embargo, obvio este planteamiento en Heródoto y algunos relatos podrían hacernos pensar de forma diferente, como vemos en el episodio de Polícrates:

> "*Cuando Amasis leyó la carta que llegaba remitida por Polícrates, comprendió que para un hombre resulta imposible librar a un semejante de su propio destino y que*

> *Polícrates no iba a tener un final feliz, porque tenía tanta suerte en todos sus asuntos que hasta encontraba las cosas que quería perder"* (Hdt.3.43).

Pero la cuestión es más compleja, como se desprende del análisis de la historia de Creso, donde vemos cómo es incapaz de aprender de los consejos proporcionados y solo aprende a través del sufrimiento llegando a actuar, él mismo, como consejero (Romm, 1998:72). Da la impresión de que el destino necesita la colaboración humana para llevar a cabo sus planes y que el sufrimiento (*páthēi máthōs*), es un vehículo para gestionar las acciones:

> *"Majestad, ya te dije en cierta ocasión que, como Zeus me ha puesto en tus manos, trataría de evitar, en la medida de lo posible, lo que viera que constituye una amenaza para tus intereses; pues mis sufrimientos, por lo penosos que han sido, me han servido de lección."* (Hdt.1.207).

En este contexto es donde la humanidad tiene un cierto grado de actuación para conservar la dignidad humana en un universo sin sentido aparente (Romm, 1998:74). Los cambios de la fortuna colisionan con el carácter, la educación y la inteligencia de las personas que facilitan o complican el resultado final de los acontecimientos. Es en este marco donde debemos entender la importancia de la integridad en el gobernante (Domingo-Solá, 2022:30). Pero ¿cómo puede ser un gobernante íntegro si sus actuaciones están finalmente predeterminadas por el destino? Ciertamente, hemos visto que el margen de actuación está en los caminos que se toman para llegar a este resultado final ya predeterminado y estos dependen de la forma en que se actúe. Si tomamos la situación de reciprocidad[210] entre un dirigente y su pueblo vemos que está basada, fundamentalmente, en un código de derechos y obligaciones que, a

[210]El principio de reciprocidad (Domingo-Solá, 2022:33) en relación con la divinidad supone el libre intercambio de bienes, servicios, favores y regalos e impone tres obligaciones principales: la obligación de dar, la obligación de recibir y la obligación de devolver (Paterson, 2002:1). En el periodo entre la donación y la devolución hay una obligación que crea una relación entre ambos de gratitud, ayuda y respeto. En tiempos de Heródoto estaba claramente aceptada la obligación de pagar, bueno por bueno y malo por malo. La reciprocidad está presente en toda su obra, de manera que se forman unas cadenas de acción-reacción (Paterson, 2002:9) que estructuran las Historias: basta ver la continua disputa sobre el rapto de las mujeres en el libro primero y las continuas acciones y reacciones entre el este y el oeste (Hdt.1.1-5).

su vez, dibujan el margen de actuación que estas ofrecen. Es la antítesis de la venganza o compensación divina, ya que en la retribución hay diferentes formas de llevar a cabo el cometido, mientras que en la venganza no hay posibilidad de alterar el camino. En el texto de las *Historias* es tan amplio el uso de la reciprocidad y el esquema de moralidad que las imprecisiones, exageraciones y algunas digresiones tienen como objeto reforzar la retribución (Paterson, 2002:11) más que reforzar la exactitud de los hechos relatados. El autor actuaría principalmente como moralista y pedagogo más que como estricto historiador. De aquí la relevancia que otorga al comportamiento ético de los gobernantes (como referentes de la población), mostrándonos siempre perfiles incompletos, carentes de algún aspecto que no está en consonancia con la retribución o de los intereses del pueblo. Heródoto, por tanto, da prioridad al comportamiento moral del que emanan las demás virtudes y cualidades. El caso del diálogo entre Astiages y Harpago, respecto a la subida de Ciro al poder, es ilustrativo de cómo Heródoto presenta estas situaciones. Astiages, hallándose en prisión, pregunta a Harpago si se considera responsable de dicho ascenso al trono, a lo que Harpago contestó:

> *"Entonces Astiages le demostró palpablemente que era el hombre más estúpido e inicuo de todos; el más estúpido, porque, teniendo a su alcance la posibilidad de llegar a ser rey –si realmente lo sucedido entonces se debía a su intervención–, había investido a otra persona con el poder; y el más inicuo, porque, a causa del banquete en cuestión, había sumido a los medos en la esclavitud. Si en realidad era del todo punto preciso investir a otro cualquiera con la corona en lugar de detentarla el propio Harpago, hubiera sido más justo conferir esa dignidad a un medo, antes que a un persa; en cambio, en aquellos momentos los medos, que eran inocentes al respecto, de señores habían pasado a esclavos, en tanto que los persas, que anteriormente eran esclavos de los medos, se habían convertido ahora en sus señores"* (Hdt.1.129).

El texto nos muestra una de las claves de la forma de pensar de Heródoto respecto a la moral, destacando el énfasis al referirse a sus personajes: lo hace de forma breve, centrado en dos

parámetros: la virtud y la inteligencia[211]. No resalta otras particularidades, rasgos o inclinaciones (Pitcher, 2007:104). Si la moralidad no está al nivel correcto, la inteligencia no puede suplir esta desviación. Así, Harpago deja de ser repentinamente el estratega que derroca a un rey déspota y se convierte en un personaje estúpido e injusto. Estúpido porque perdió la oportunidad de que un medo sustituyera a Astiages e injusto porque condena a la esclavitud a los medos (Pitcher, 2007:107). Se percibe también aquí un cierto intento de balancear la posición de Harpago y dar a Astiages su momento de dignidad (Domingo-Solá, 2022:32). Una vez vistas las prioridades en un gobernante (virtud y luego inteligencia), Heródoto recuerda a los gobernantes, la incertidumbre y vulnerabilidad de la vida humana, como expresa en el diálogo de Creso y Solón:

> *Por lo tanto, Creso, el hombre es pura contingencia. Bien veo que tú eres sumamente rico y rey de muchos súbditos, pero no puedo responderte todavía a la pregunta que me hacías, sin saber antes que has terminado felizmente tu existencia. Porque una persona sumamente rica no es, desde luego, más dichosa que otra que viva al día, a no ser que la fortuna, en medio de su completa felicidad, le acompañe hasta llevar a buen fin su vida"* (Hdt.1.32).

Esta advertencia y puntualización muestra una guía para el buen comportamiento moral, al advertirle de no bajar la guardia, ni comportarse de forma impropia, porque los dioses son envidiosos y en cualquier momento la fortuna puede cambiar (Domingo-Solá, 2022:32). No debe ser casual que Heródoto, utilizara a Solón[212] para afianzar la continuidad y solidez que el líder debe observar como referente moral, puesto que en cualquier momento la suerte puede cambiar y destruir una vida feliz y afortunada. Además, no basta con actuar de forma honesta solo en algunas ocasiones. El líder debe mostrar una robustez continuada que le

[211] Esta combinación de factores hace, como veremos posteriormente, al analizar el comportamiento de Temístocles, que sea muy selectivo y extremadamente escrupuloso en la devoción a un gobernante.

[212] Debemos considerar el papel que históricamente jugó Solón en Atenas en la crisis que se desató entre la aristocracia y los nuevos ricos que allí florecían. Solón llevó a cabo una serie de reformas políticas, sociales y legales, pero también éticas, que pretendían aportar un nuevo estándar de excelencia para Atenas y minimizar las disputas entre clases sociales (Lewis, 2009:124).

permita ser un ejemplo de rectitud. Así, al final de sus días podrá mostrar su felicidad por su comportamiento y haber mostrado el camino a los demás.

La aplicación de estos conceptos en líderes concretos nos permite ver cómo trata Heródoto el comportamiento moral de los líderes y específicamente, la aplicación del principio de reciprocidad y las virtudes de piedad y bondad. De igual manera, espera que sepan sufrir con cierta resignación las envidias de los dioses y la divina venganza cuando esta se produce (Domingo-Solá, 2022:34) . Si analizamos el caso de Milcíades, Heródoto lo posiciona desde el inicio como un líder que no se ajusta con los parámetros definidos. Milcíades, había sometido al Quersoneso actuando como un tirano cruel (Hdt.6.39.2). Además, después de la batalla de Maratón, Milcíades convenció a los atenienses para realizar una expedición a Paros para conseguir grandes sumas de oro. Según Heródoto (Hdt.6.133), sin embargo, Milcíades en realidad lo que quería era atacar Paros por una rencilla personal entre Milcíades y el pario Liságoras, quien calumnió al primero en presencia de Hidarnes, gobernador persa de la costa de Asia Menor (Sierra Martín, 2013:255). El escritor hace más énfasis en estos aspectos que en la batalla de Maratón, con lo que nos da a entender que es más importante el comportamiento amoral de Milcíades que su liderazgo en la victoria griega de Maratón. No menos severo es el tratamiento que da a Temístocles, que deja claramente descrito en el libro octavo:

> *"Por otra parte, Temístocles, cuya codicia no conocía freno, envió, por mediación de los mismos emisarios a quienes ya utilizara para comunicarse con el rey, mensajes amenazadores a las demás islas y les exigió dinero, indicándoles que, si no le entregaban lo que les pedía, acudiría al frente de la flota griega, para sitiarlas y arrasarlas. Merced a esas amenazas, reunió elevadas sumas que le entregaron los caristios y los parios, quienes, al tener noticias de que Andros se hallaba sitiada por haber abrazado la causa de los medos, y de que Temístocles era el general de mayor prestigio, se atemorizaron por todo ello y le enviaron dinero. Por cierto, que no puedo precisar si realmente hubo otros isleños que le dieron dinero, pero, en mi opinión, sí que hubo otros que lo hicieron, y no solo los que he citado. Sea como fuere, el caso es que no por ello pudieron los caristios retrasar su desgracia, en*

> *cambio los parios consiguieron propiciarse a Temístocles con dinero y evitaron el ataque de la flota. En definitiva, que Temístocles, tomando Andros como base de operaciones, obtenía dinero de los isleños a espaldas de los demás generales."* (Hdt.8.112).

La habilidad de Temístocles no está en ningún caso puesta en duda, pero su bajo comportamiento moral y su falta de honestidad, hacen que no cumpla con los requisitos que Heródoto esperaba de un líder. Es curioso observar cómo el tratamiento que realiza Tucídides en las *Guerras del Peloponeso* es de respeto hacia Temístocles sin que el aspecto moral enturbie la gesta del líder griego. Si analizamos, como último caso, a Leónidas encontramos un sesgo muy diferente en el trato que le da Heródoto. Leónidas reúne un grupo de soldados ante el temor a que los aliados se pasaran al enemigo (Hdt.7.206) y se dirige a las Termópilas con un grupo muy inferior al ejército de Jerjes. La descripción que recogen las *Historias* es heroica, con una descripción del liderazgo que se ajusta al perfil del autor. Leónidas se encuentra en una situación límite, puede mantener la posición, retirarse o bien, retrasar la marcha del ejército persa en lo posible (Simpson, 1972:6). Leónidas se decidió por esta última, retirando parte de sus tropas de forma ordenada. De esta forma, tan opuesta al relato de Temístocles, describe Heródoto la situación:

> *"Se cuenta también que fue el propio Leónidas quien, preocupado ante la posibilidad de que perdiesen la vida, les permitió que se fueran, mientras que a él y a los espartiatas que le acompañaban el honor les impedía abandonar la posición que expresamente habían ido a defender A título personal, yo suscribo plenamente esa versión, es decir que, cuando Leónidas se percató del desánimo que reinaba entre los aliados y de su nula disposición para compartir con los lacedemonios el peligro, les ordeno que se retiraran, considerando, en cambio, que para él constituía un baldón marcharse; además, si permanecía en su puesto, dejaría una fama gloriosa de su persona y la prosperidad de Esparta no se vería aniquilada. Resulta que, con ocasión de una consulta que, a propósito de aquella guerra, realizaron los espartiatas nada más estallar la misma, la respuesta que recibieron de labios de la*

> *Pitia fue que Lacedemón sería devastada por los bárbaros o que su rey moriría"* (Hdt.7.220).

Sin duda, Leónidas tomó una posición heroica, de todas formas, el *timé* era un valor homérico, no era muy de la época de Heródoto, plagado de *atimía,* pero ¿hasta qué punto no había también una cierta soberbia, al buscar la gloria personal, y un cierto fatalismo? (Simpson, 1972:9). Ciertamente, Heródoto describe a los lacedemonios y a su líder Leónidas como valerosos soldados (Hdt.7.223), pero tiene que cumplir con la profecía del oráculo. Su destino está prefijado y ni los dioses pueden cambiarlo. Por tanto, hay un cierto fatalismo y la inmolación del líder lacedemonio y sus soldados son el reflejo de una forma de llegar al cumplimiento del destino, la que eligió Leónidas. Este modelo encaja en el perfil de líder de Heródoto: aunque el destino esté prefijado, Leónidas busca una forma virtuosa de llevar a cabo la profecía, que es su margen de libertad.

En definitiva, Heródoto, aporta un comportamiento que deben observar los líderes, bien sea, en sus actividades de gobernanza o en sus gestas bélicas. El líder es un referente para la población y sus actos tienen consecuencias en el buen gobierno. En segundo lugar, existen prioridades, no es correcto realizar una gran gesta si se tiene un comportamiento amoral. Primero debe observarse un comportamiento virtuoso y, después, deben ensalzarse las gestas. Este orden permite al gobernante proceder de una forma clara e inequívoca en la manera de llevar a cabo las empresas militares, políticas y sociales. Aunque el punto final esté prefijado, hay muchas formas de acceder a él y no todas son virtuosas.

Si comparamos la forma de liderazgo en el mundo griego con el de los bárbaros, nos encontramos, en general, con un esquema que dado por los valores de cada grupo. Así, los griegos, en general, tienen una visión de comunidad y unos valores que tienden a guiarse por conceptos como la justicia y la *aretḗ* (Hdt.7.102.1), mientras que los bárbaros buscaban

principalmente el poder personal[213] y la conquista como forma de progreso. En algunas cuestiones, como la libertad, se observa un mayor aprecio, en el caso griego, por la libertad individual (Hdt.7.101-104), mientras que en el caso persa vemos una preferencia por el concepto de libertad colectiva respecto a los otros pueblos, como vemos en el debate constitucional (Hdt.3.80-82). Definir la libertad es una empresa difícil, por lo que es preferible entenderla como la antítesis de la falta de libertad; por otro lado, la lista de demandas de libertad es tan amplia, variada y contradictoria entre sociedades que hacen todavía más difícil definir o entender el concepto de libertad. Por tanto, el concepto de libertad se sitúa al nivel de un gran ideal que fue motivo de debate, especialmente en sus aspectos éticos y filosóficos, en la sociedad griega de finales del siglo V a.C. (Raaflaub, 2004:2) ¿Cómo establecieron, entonces, los antiguos griegos las fuentes para definir los derechos, las obligaciones y las sanciones que conlleva la libertad? Una de las acciones clave que llevaron a cabo fue la progresiva desacralización de los aspectos religiosos, aunque se siguieran manifestando externamente (Finley, 1976:22). Podemos decir que los griegos estaban organizados alrededor de principios democráticos con líderes surgidos de la ciudadanía, mientras que, en el caso de los bárbaros, se observa un modo autocrático de ejercer el poder con mecanismos de sucesión hereditarios. Otra cuestión importante que se desprende de los relatos de las distintas batallas descritas por Heródoto es la diferente estrategia y táctica militar. Mientras los líderes griegos arman ejércitos disciplinados, equipados e instruidos en el arte de la guerra, los bárbaros aparecen en los relatos como una fuerza bruta, menos preparados para el arte de la guerra y con aproximaciones tácticas y estratégicas de menor eficacia. De esta manera, los persas esperaban conquistar por el miedo (Hdt.7.235.4) que podía causar un ejército tan grande, lo que pudo llevarlos a desatender los detalles propios de las batallas y de la guerra.

[213] Como expresó Tritantecmes, hijo de Artábano, al enterarse de que el premio consistía en una corona y no en dinero:

> *"¡Ay, Mardonio, contra qué clase de gente nos has traído a combatir! ¡No compiten por dinero, sino por amor propio!"* (Hdt.8.26).

Después de comentar los aspectos morales en relación con el liderazgo, abordaremos a continuación los aspectos más racionales de la actuación de los líderes que, aunque hemos visto, que la *anánkē* (Munson, 2001a) o la *hýbris* (Che, 2015), les impulsan a actuar de forma irracional e irreflexiva, hay, sin embargo, bastantes narraciones en las *Historias* de líderes que muestran solidez y sentido común, tomando decisiones racionales y cooperativas. Estos comportamientos nos ayudan a visualizar el valor de algunos procesos estrictamente humanos a través de debates y decisiones articuladas de una forma lógica. Heródoto quiere mostrar la importancia de los procesos racionales en la gobernanza como una de las formas de evolucionar desde el pensamiento arcaico y construir una sociedad basada, principalmente, en los procesos de carácter estrictamente humano, siempre recordando que los dioses son envidiosos (Hdt.1.32).

El primer caso que vamos a analizar es la información que los sacerdotes de Hefesto en Menfis dieron al escritor acerca del experimento que realizó Psamético I para descubrir cuál era el pueblo más antiguo de la Historia:

> *Entregó a un pastor dos niños recién nacidos, hijos de las primeras personas que tenía a mano, para que los llevara a sus apriscos y los criara con arreglo al siguiente régimen de vida: le ordenó que nadie pronunciara palabra alguna ante ellos, que permaneciesen aislados en una cabaña solitaria y que, una hora determinada, les llevara unas cabras; y luego, después de saciarlos de leche, que cumpliese sus restantes ocupaciones... Dos años llevaba ya el pastor en este menester, cuando, un día, al abrir la puerta y entrar en la cabaña, los dos niños, lanzándose a sus pies, pronunciaron la palabra becós al tiempo que extendían sus brazos. .... Entonces, cuando Psamético los hubo escuchado personalmente, se puso a indagar qué pueblo daba a algún objeto el nombre de becós y, en sus indagaciones, descubrió que los frigios llaman así al pan.* (Hdt.2.2.2-5).

Aquí vemos varios componentes de un método analítico para verificar una opinión. Se establece primero una hipótesis: el pueblo más antiguo de la tierra será el que tenga el idioma más antiguo. Se diseña el experimento: la primera fase consiste en aislar a dos niños para que

no tengan contacto humano hasta que pronuncien la primera palabra; la segunda es verificar a qué lenguaje se parece más la primera palabra formulada por los niños. Finalmente, se establece un resultado fruto de la experimentación: el idioma frigio es el que más se parece a la primera palabra pronunciada por los infantes objeto del experimento. Como resultado, los frigios son el pueblo más antiguo de la tierra. No entraremos en el detalle de la validez de las hipótesis, experimento y conclusiones, ya que lo que consideramos relevante en nuestro caso, asumiendo el relato de Heródoto, es que tres sujetos versados en temas de gobernanza articularán esta narración con visos notables de racionalidad en su forma de abordar la situación. Por un lado, los sacerdotes de Hefesto, por otro, Psamético I y finalmente el propio Heródoto[214]. También se ha considerado por algún autor (Lloyd, 2015:11), que los sacerdotes de Memphis estuvieron de acuerdo en aceptar a los frigios como pueblo más antiguo, para desconcertar a Psamético I y su afinidad al mundo griego. Según esta versión, Psamético I ideó el experimento para demostrar que eran los egipcios el pueblo más antiguo, pero el 'resultado' fue diferente. Lo que es significativo, para nuestro caso, es la preocupación de un gobernante por buscar las causas reales, huyendo de hipótesis relacionadas con fenómenos sobrenaturales.

Un segundo ejemplo que muestra el uso de los procesos racionales en los gobernantes descritos en las *Historias* son los relatos relativos a Artemisia, que actuó en el bando persa, aun siendo quién gobernaba en Halicarnaso debido al fallecimiento de su esposo y de la que Heródoto le profesaba un respeto especial:

> *"Sin embargo, quiero mencionar a Artemisia, una mujer que tomó parte en la expedición contra Grecia y por quien siento una especial admiración."* (Hdt.7.99.1).

Artemisia es nombrada en tres ocasiones, principalmente, por el autor; primero cuando Jerjes pide consejo a sus comandantes sobre si hay que establecer batalla en Salamina (Hdt.8.68-9), después relata la estratagema con la que logró salvarse en la derrota posterior (Hdt.8.87-

[214] Aunque el autor añade otras consideraciones que los griegos habían proferido sobre este tema, como las de unas mujeres que cuidaron a los niños y a las que se les cortó la lengua (Hdt.2.2.5).

8) y finalmente cuando aconseja a Jerjes volver a Persia y dejar a Mardonio a cargo de las operaciones (Hdt.8.101-3). En las tres intervenciones, Artemisia muestra racionalidad e inteligencia en el tratamiento de situaciones, difíciles de aconsejar o gestionar. Además, Heródoto relata el comentario de Jerjes después de la batalla: *"Jerjes manifestó: «Los hombres se me han vuelto mujeres; y las mujeres, hombres»."* (Hdt.8.88.3), reforzando la figura de la gobernante. Delante de esta exposición tan favorable del comportamiento de Artemisia, cabe preguntarse, por qué el escritor le da esta relevancia y esta notable capacidad para mostrar un racionamiento tan lógico e inteligente. Una de las hipótesis que se ha formulado es la voluntad del autor de realzar a un personaje de su Halicarnaso natal, tesis defendida por Jacoby que sustenta que el autor no debe formar parte de la obra, a no ser que sea para propósitos de autentificar la narrativa o para expresar opiniones:

> *"Sonst hätte es H. wohl kaum vermieden, V Il 99 einen Exkurs über das Schicksal des Hauses der Artemisia einzufügen."* (Jacoby, 1913: 216).
>
> *"De lo contrario Heródoto difícilmente habría podido evitar V Il 99, un excurso sobre el destino de la Casa de Artemisia.".*

Estas circunstancias particulares de la relación de Heródoto con Artemisia no deben soslayar la importancia que tiene el personaje para el relato histórico. Al contrario, Artemisia representa una figura análoga y, al mismo tiempo, antitética, del modelo persa (Munson, 1988:93). Por un lado, ella es una mujer asiática, asistente de Jerjes y que Aristófanes asimila al mundo de las amazonas (Ar. *Lys*.671 ff.). Los griegos la identificaban con un personaje bárbaro:

> *"…es más, incluso se había ofrecido una recompensa de diez mil dracmas para quien la capturase viva, ya que consideraban algo inadmisible que una mujer hiciera la guerra a Atenas."* (Hdt.8.93.2).

Pero Artemisia tiene también un lado heleno, es de estirpe griega y gobierna un pueblo de griegos, lo cual le imprime un cierto carácter. Heródoto no muestra ninguno de los comportamientos clásicos de las mujeres asiáticas, ni señala formas de actuar ni trechos femeninos. El personaje que dibuja actúa en la guerra, en la política y en los asuntos de

gobierno como un hombre, con total naturalidad. A este comportamiento dual debemos añadirle una inteligencia y una racionalidad excepcionales. Si tomamos el primer consejo que Artemisia traslada a Jerjes, a través de Mardonio, respecto a establecer batalla con los griegos en Salamina, vemos fundamentos de un pensamiento lógico, racional y ordenado. Es muy interesante analizar la aportación de una estrategia sólida como la de Artemisia y compararla con una más visceral, como la de Mardonio. Artemisia, en estas circunstancias críticas, no muestra su perfil asiático y bárbaro, sino que expone la situación y las consecuencias de las opciones presentadas (Munson, 1988:96). En primer lugar, define el objetivo de su consejo:

> "…*lo que considero más beneficioso para tus intereses*." (Hdt.8.68).

A continuación, expone su propuesta:

> "*Reserva tus naves y no libres un combate naval, pues, por mar, nuestros enemigos son tan superiores a tus tropas como lo son los hombres a las mujeres*." (Hdt.8.86. α-2).

Aporta un análisis de riesgos, sopesando los beneficios de la victoria con los perjuicios de la derrota:

> *"Además, ¿por qué tienes que correr a toda costa riesgos en enfrentamientos navales? ¿No eres dueño de Atenas, por cuya conquista emprendiste la expedición? ¿No eres dueño, asimismo, del resto de Grecia? Nadie te ofrece resistencia; y quienes lo han hecho han acabado tal como merecían."* (Hdt.8.86.2).

Añade, también, los beneficios que le comportaría seguir su estrategia:

> *"los griegos no están en condiciones de oponerse a ti durante mucho tiempo, de manera que lograrás dispersarlos y todos ellos huirán a sus respectivas ciudades."* (Hdt.8.68. β).

Finalmente, expone el impacto que supondría la derrota del ejército persa:

> *"…si te apresuras a librar de inmediato una batalla naval, temo que una derrota de la flota acarree, de paso, serios perjuicios al ejército de tierra."* (Hdt.8.68. γ).

El papel que juega Artemisia y la forma en que lo hace nos permite ver elementos del método de Heródoto y el valor que da a la inteligencia en la toma de decisiones. De igual manera, vemos la capacidad de una mujer en un papel reservado a los hombres y de superarlos en el análisis, aportando atrevimiento y competencia tanto en tierra como en mar, que luego comentaremos con más detalle. El orden y estructura en que se presentan las narraciones y los argumentos es un formato de una gran racionalidad que aporta una forma didáctica para abordar la toma de decisiones.

Hemos visto cómo el escritor aborda un modelo racional en un entorno autárquico. Veremos ahora otro modelo en el que la racionalidad se presenta en un entorno participativo. La batalla de Salamina ofrece un marco único para visualizar las dificultades de crear una lógica para tomar decisiones cuando no hay una autoridad reconocida y unificada. Tomaremos como ejemplo el Temístocles de Heródoto, ya que nos interesa ver cómo el autor plantea los temas de racionalidad colectiva[215]. Temístocles, personaje vituperado por Heródoto (Hdt.8.112), aporta, sin embargo, una nueva forma de ver la vida, un pensamiento estratégico más alineado con la visión de la Atenas de Pericles que la del mundo cerrado de Creso (Ober, 2009:75-6). Temístocles es un personaje dotado de una habilidad natural para comprender las implicaciones, estrategias y tácticas, implementar sus planes, sin recurrir a temas sobrenaturales y activar resortes, como la presión, el miedo, el tiempo, la audacia y una retórica muy efectiva[216]. Su contribución en la victoria de Salamina fue decisiva y dicha gesta fue fundamental para impulsar a Atenas a liderar un imperio. Heródoto trata este episodio destacando la proeza militar, al tiempo que realza la importancia del desarrollo de la

[215] La figura de Temístocles y su papel real en la batalla de Salamina y los sucesos que la rodearon es un tema de debate entre diferentes autores. Especialmente, si tenemos en cuenta el Decreto de Temístocles (ML 23), que planteaba la existencia de un plan predeterminado para evacuar Atenas y presentar batalla posteriormente a Jerjes, cambiaría radicalmente la épica de la historia. De igual manera, algunos académicos consideran que Heródoto se nutrió de fuentes desfavorables a Temístocles, mientras que otros ven en el texto una mezcla de fervor patriótico y de intereses personales. Cabe destacar que Tucídides tuvo alta consideración por Temístocles solo detrás de Pericles (Zali, 2021:1432-33).

[216] Recuerda en la forma en que articula su retórica y su persuasión a métodos sofistas, aunque no podemos considerar a Temístocles como parte de la corriente sofista (Frost, 1980).

democracia y, particularmente, la *isēgoría* o libertad para hablar en público e igualdad de derechos de participación:

> *"Los atenienses, en suma, se habían convertido en una potencia. Y resulta evidente — no por un caso aislado, sino como norma general— que la igualdad de derechos políticos es un preciado bien, si tenemos en cuenta que los atenienses, mientras estuvieron regidos por una tiranía, no aventajaban a ninguno de sus vecinos en el terreno militar; y, en cambio, al desembarazarse de sus tiranos, alcanzaron una clara superioridad."* (Hdt.5.78.1).

Hay en el relato del escritor varios elementos que muestran la fuerza de la racionalidad colectiva. En primer lugar, Atenas había tomado colectivamente una decisión muy racional, al usar la plata de las minas para construir barcos. Aunque Atenas estaba tomada, su fuerza naval estaba todavía intacta. Los griegos habían consultado al oráculo, el cual daba una información (Hdt.7.140-2) confusa, pronosticando a los intérpretes una derrota naval. Sin embargo, los griegos tenían dos elementos muy importantes, el genio de Temístocles que interpretó el oráculo[217] favorablemente:

> *"...el vaticinio pronunciado por el dios se refería al enemigo y no a los atenienses. Por consiguiente, aconsejaba a sus conciudadanos que se apresten para combatir a bordo de sus naves, pues, según él, a eso aludía el muro de madera,"* (Hdt.7.143.2).

Y también tomaron otra decisión colectiva: no abandonar Grecia. Esta decisión fue clave, ya que, les dio una cierta unidad[218]:

> *"Así pues, después de haber recibido el oráculo, estudiaron la situación y, plegándose al mandato divino, decidieron, con todos sus efectivos a bordo de sus*

[217] Hemos de considerar que el oráculo de los "muros de madera" tiene algunas objeciones en forma y cronología (Evans, 1982:24).

[218] Una unión que se fraguó con deliberaciones colectivas, pero sobre todo por la presión y astucia que Temístocles desarrolló con amenazas de huir de Grecia ante los recelos de Euribíades (Hdt.8.57-63). También tuvo que idear una estrategia en última instancia para evitar la desunión (Hdt.75.1-3).

> *naves y en unión de los griegos que lo desearan, hacer frente al ataque del bárbaro contra la Hélade."* (Hdt.7.144.3).

Si comparamos la reacción del autócrata Creso con el oráculo (Hdt.1.46-55) y la forma de proceder con la información recibida del oráculo, nos damos cuenta del valor que aporta la información y deliberación colectiva y que, aun no siendo Temístocles el gobernante supremo de los griegos, su opinión fue aceptada. Heródoto sabía que un público democrático no siempre toma mejores decisiones que un individuo (Hdt.5.97.2-3) pero su narrativa ayudó a que los lectores comprendieran la correlación entre las decisiones democráticas y el éxito de la *pólis* (Ober, 2009:76).

Aunque hemos comentado anteriormente los aspectos morales del líder, si analizamos el caso de Milcíades, debemos destacar, brevemente, dos aspectos que ilustran el comportamiento racional que tuvo en el conflicto de Maratón. En concreto, Milcíades gestiona y controla de forma acertada el tiempo y el espacio, lo que le permite adelantarse a sus conciudadanos de un lado, y a sus enemigos de otro. Cuando llegó a Atenas y recibió la noticia de la amenaza del contingente persa, solo los plateos acuden para ayudar a los atenienses (Hdt.6.108) y aunque se envió desde Atenas un emisario a Esparta, Filípides (Hdt.6.106.1-3), para requerir su ayuda, no obtuvieron apoyo de los lacedemonios de forma inmediata:

> *"Los lacedemonios, entonces, decidieron socorrer a los atenienses, pero les resultaba imposible hacerlo de inmediato, ya que no querían infringir la ley (resulta que corría el noveno día del mes en curso y manifestaron que no emprenderían una expedición el día nueve, supuesto que la luna no estaba llena)."* (Hdt.6.106.3).

Milcíades sabe que el tiempo corre en contra suya, especialmente cuando además el polemarco Calímaco duda sobre si debe presentar batalla o no (Hdt.6.109.1). Milcíades enumera los beneficios potenciales de presentar batalla (conservar la libertad y hacer de Atenas una ciudad importante) y convence a Calímaco de que hay que actuar cuanto antes. Milcíades manejó de forma audaz el tiempo: no esperó al resto de los griegos y consiguió una posición común entre los atenienses (Hdt.6.111.1). Pero le quedaba la batalla del espacio, de la táctica militar, de cómo enfrentarse a un ejército mucho más numeroso. Para ello plantea tres estrategias: presentar una fila lo más ancha posible con la mayoría de los efectivos en los

flancos, luchar desde arriba, con lo que el enemigo no veía la profundidad del contrario y cargar los últimos metros a la carrera (Hdt.6.112.3). Con estos tres movimientos espaciales, Milcíades consigue un efecto muy impactante sobre el enemigo que, a la postre, le serviría para ganar la batalla:

> *"Y, al verse vencedores, permitieron que los bárbaros que habían sido derrotados se dieran a la fuga e hicieron converger las alas para luchar contra los contingentes que habían roto el centro de sus líneas, logrando los atenienses alzarse con la victoria."* (Hdt.6.113.2).

Utilizó de forma excepcionalmente racional los recursos que tenía a su alcance, la rapidez de ataque y el lugar de la batalla.

Un caso diferente se presenta cuando los argumentos racionales se contravienen a los principios o los valores morales. ¿Tienen que ser los valores morales racionales? El relato de Heródoto en la mediación de Alejandro I parece indicar que los valores deben prevalecer a la racionalidad, incluso en situaciones de riesgo máximo. La figura del rey macedonio aparece en varios relatos de las *Historias*, mostrando una aproximación inteligente a las situaciones, además de ser buen conocedor de la cultura, no en balde reclamaba que la dinastía reinante en Macedonia era de estirpe griega [219]. La narrativa de su intervención en Platea (Hdt.9.16) es una de las situaciones que al parecer favoreció a los griegos y aumentara su fama de filo-helénico en algunos círculos. Para nuestro propósito, vamos a centrarnos en el discurso que Alejandro I ofrece a los atenienses en nombre de Mardonio y en el que podemos ver como Heródoto articula la argumentación de Alejandro I en un entorno diplomático. Mardonio recibió un encargo de Jerjes para firmar un armisticio. Decidió enviar a Alejandro I a Atenas para mediar con sus gobernantes y presentarles una propuesta de

[219] La figura de Alejandro I ha sido analizada en la evolución de la dinastía de reyes de Macedonia. Borza nos comenta que muy probablemente la dinastía de los reyes macedonios tenía un origen argivo, de la dinastía Argéada, y que se refugiaron en Macedonia, donde reinaron sobre una población no-griega. La principal fuente que tenemos de Alejandro I, de todas formas, es Heródoto, que recogió información probablemente en su estancia en Macedonia alrededor del 450 a.C. (Borza, 1999:5).

alianza con los persas, evitando la destrucción de Atenas y las consecuencias de la toma de la ciudad. Las motivaciones de Jerjes y Mardonio podrían ser, por un lado, ganar un aliado con una gran potencia marítima y de otro, ser consistente con los oráculos que aconsejaban una iniciativa diplomática (Hdt.8.136). Para ello se dispone una audiencia en la primavera del 479 a.C. a la que finalmente también acudirían los espartanos recelosos (Hdt.141.1-2) de que los atenienses aceptaran dicha alianza. La oferta de Jerjes a Atenas era claramente beneficiosa para los intereses atenienses:

> *"Perdono a los atenienses todos los agravios que me han inferido. Por ello, Mardonio, ahora debes hacer lo siguiente: ante todo, devuélveles su territorio; y, acto seguido, que se anexionen por su cuenta cualquier otro país que deseen, y que conserven su autonomía. Además, si realmente están dispuestos a llegar a un acuerdo conmigo, restaura todos los santuarios que yo mandé incendiar en su patria. "*(Hdt.8.140-1-2).

Alejandro les advierte, además, de las consecuencias de no aceptarlo:

> *"…temo por vuestra suerte, pues os encontráis, mucho más que cualquiera de vuestros aliados, en plena ruta de los invasores, y sois los únicos que en todo momento os vais a ver perjudicados por ser dueños de una tierra idónea para servir de campo de batalla."* (Hdt.8. 140.6).

Si analizamos el riesgo que corren los atenienses y la generosa oferta de Jerjes, desde un punto de vista racional, riesgo-beneficio, parece claro a favor de la oferta del rey. Sin embargo, los atenienses la rechazan:

> *"Nosotros, personalmente, ya sabemos sin ningún género de dudas que el Medo cuenta con un potencial muy superior al nuestro, así que, desde luego; huelga que nos eches en cara esa inferioridad. Pero, pese a todo, prendados como estamos de la libertad…"* (Hdt.8.143.1).

El sistema de valores ateniense es muy claro y les proporciona una forma de comportamiento sólido y de acuerdo con los principios establecidos en la *pólis* griega. ¿Es tal vez un comportamiento arcaico que prevalece en el tiempo? Las respuestas, tal vez, cabrían

buscarlas en el campo de la filosofía, pero la preferencia por la propia libertad, por encima del beneficio, muestra los límites del comportamiento racional cuando se enfrenta a valores. Parece que el autor considera que, dentro de los procesos humanos, debemos tener en cuenta los principios y los valores, cualquiera que sea su origen, ya que, son una fuerza poderosa que actúa en las decisiones humanas al lado de los procesos lógicos y racionales.

Este caso nos lleva a preguntarnos: ¿Cómo debemos entender esta prevalencia de la libertad (*eleuthería*) frente a un futuro racionalmente desfavorable? La respuesta nos lleva a analizar el comportamiento de otro líder, Demarato. Como sabemos, el líder espartano, supuesto hijo del rey Aristón, se opuso a Cleómenes, el otro gobernante de Esparta y, al ser derrotado, huyó a la corte del rey persa, durante la invasión persa. Jerjes requirió sus servicios para informarse sobre la naturaleza de los griegos ante el combate, en la certeza de que los griegos se rendirían sin luchar ante la superioridad numérica del ejército del rey persa. Demarato le da una primera respuesta al rey, refiriéndose a la voluntad de lucha de los lacedemonios:

> *"…los lacedemonios: has de saber, ante todo, que jamás aceptarán tus condiciones que representan esclavitud para Grecia,"* (Hdt.7.102.2).

Esta respuesta manifiesta una prevalencia de la libertad individual, pero ante la risa y la insistencia del rey en la fuerza de su colosal ejército, Demarato aclara:

> *"… son los mejores guerreros de la tierra. Pues pese a ser libres, no son libres del todo, ya que rige sus destinos un supremo dueño, la ley, a la que, en su fuero interno, temen mucho más, incluso, de lo que tus súbditos te temen a ti… deben permanecer en sus puestos para vencer o morir."* (Hdt.7.104.4-5).

La libertad, en el caso de los lacedemonios, no está basado en un código moral de conducta, sino en la obediencia a las leyes: Demarato expone un razonamiento basado en la ley, buscan la libertad, pero son esclavos de la ley. La razón debe entenderse en este caso no en el análisis del suceso en sí, ni en las posibilidades de una salida beneficiosa, sino en la fuerza que proporciona a una comunidad la certeza de que se acatarán las leyes por encima de cualquier circunstancia desfavorable. De hecho, el mito de Esparta, como modelo militar, político y social, educativo, se ha proyectado en el imaginario de la sociedad occidental, como modelo

más eficaz que un régimen popular para salvaguardar la libertad (Fornis Vaquero, 2012334-335). Sin embargo, no todos los líderes griegos, ni los lacedemonios, tenían un mismo registro. Si analizamos el caso de Pausanias, vencedor de la batalla de Platea y regente en nombre de Plistarco (hijo de Leónidas), nos presenta una faceta de los líderes griegos más sorprendente y que explica la complejidad de la naturaleza humana. Pausanias es un personaje tratado por Heródoto y también por Tucídides que le juzga con mayor dureza, aunque aquí no abordaremos la posición de Tucídides ni los conflictos cronológicos de la versión de Tucídides (Fornara, 1966:263)Heródoto nos muestra un personaje con un liderazgo débil y con dificultades para controlar al ejército griego, como en el caso de Amonfáreto:

> *"Todos sus oficiales estaban dispuestos a obedecer a Pausanias, cuando, justo entonces Amonfáreto, hijo de Polladas, que se hallaba al frente del batallón de Pitaña, manifestó que no pensaba huir ante los extranjeros."* (Hdt.9.53.2).

Una vez acabada la batalla, Pausanias realiza algo impropio de los espartanos: levanta un trípode a Apolo con inscripciones de la batalla, atribuyéndose el mérito de la victoria (Th. 1.132.2). Es un comportamiento anómalo en un miembro de la familia real espartana porque sus leyes excluyen este tipo de actos individuales. Además, parece poco respetuoso con los méritos de los otros griegos que participaron en la batalla. Contrasta esta medida con la actitud que tuvo Pausanias con los vencidos, especialmente los de procedencia griega (Hdt.9.761-3). Sin embargo, es interesante ver la evolución de este líder después de la victoria en Platea, que acabaría siendo desposeído del poder como regente de las tropas espartanas y sujeto a varias causas penales en Esparta. Al parecer, la razón del cambio debemos buscarlas en las adulaciones y las tentaciones del poder y del lujo. Hemos de considerar que Pausanias era un hombre joven (algo más de 20 años) que se encuentra en un entorno liberado de las austeridades espartanas y que visualiza y experimenta el estilo de vida de los griegos y los persas. De esta manera, al huir Mardonio, que dejó detrás de sí todos los enseres y riquezas, ordenó Pausanias realizar un banquete al estilo persa y otro al estilo griego:

> *"Una vez lista la comida, y como quiera que la diferencia era sensible, Pausanias se echó a reír y mandó llamar a los generales griegos; y, cuando estuvieron reunidos,*

> *Pausanias les dijo, haciendo hincapié en la suntuosidad de uno y otro festín: «Griegos, la razón de que os haya convocado estriba en que quiero mostraros la insensatez del Medo, quien, pese a disponer de medios de vida como los que aquí veis, ha venido a nuestra patria para arrebatarnos los nuestros, que son tan míseros »"* (Hdt.9.82.3).

De una forma continua, Pausanias se ve inmerso en este mundo de lujo y se va adaptando cada vez más a las costumbres y abundancia persas, vistiéndose y comiendo al estilo persa. Aunque este comportamiento está muy lejos del estándar espartano, debemos buscar la racionalidad del cambio en la vulnerabilidad de la naturaleza humana (Lang, 1967:79). El comportamiento de Pausanias supuso un caso difícil de gestionar para Esparta, ya que era un comportamiento inusual en un miembro de la realeza. La transición de líder espartano a súbdito del imperio persa supuso para Esparta una situación difícil de gestionar, ya que abundaba y se sumaba a situaciones anteriores como la ausencia de los lacedemonios en Maratón, el pobre liderazgo en Platea y el reducido número de efectivos enviados a las Termópilas. Esta situación causó que algunos aliados, como los jonios griegos, se plantearan adherirse a la liga comandada por Atenas (Bolmarcich, 2021:1064).

En las antípodas de Pausanias podemos encontrar a otro líder lacedemonio, Leónidas. La resistencia y valor mostrados por Leónidas en las Termópilas es uno de los hitos épicos de las *Historias*. Pero ¿qué lleva a un líder a desafiar lo imposible? ¿Podemos entender racionalmente que un grupo reducido de unos cientos de guerreros pueda hacer frente a un ejército, varios órdenes de magnitud superior? La decisión de Leónidas fue y es un tema de debate. Para entender la situación debemos considerar, algunos aspectos que podrían haber influido en la decisión del líder espartano, especialmente, las ausencias de los espartanos en batallas y eventos cruciales, como hemos comentado anteriormente. Adicionalmente, el oráculo había expresado lo siguiente:

> *"Mirad, habitantes de la extensa Esparta, o bien vuestra poderosa y eximia ciudad es arrasada por los descendientes de Perseo, o no lo es; pero, en, ese caso, la tierra de Lacedemón, llorará la muerte de un rey de la estirpe de Heracles."* (Hdt.7.220.4).

Cabe destacar, la forma en que Heródoto expresa el designio de la profecía de la Pitia da una sensación de presentimiento a los acontecimientos, siguiendo el estilo homérico de la narrativa de las batallas (Marincola, 2016:219). Leónidas se encuentra delante de una situación imposible, ya que ninguna de las alternativas es aparentemente satisfactoria: puede mantener la posición con todas sus tropas y aliados, pero le llevaría a una situación que finalmente tendrían que retroceder y las bajas serían poco útiles. Se pueden retirar todos los griegos, pero acabarían siendo dispersados por los persas y su acción sería inútil, o podrían dividir las fuerzas y permanecer solo un grupo de griegos cuyo objetivo sería retrasar el progreso del enemigo (Simpson, 1972:6-7). Leónidas opta por la tercera y, si lo analizamos desde una perspectiva racional, podría haber considerado que solo los griegos tendrían un compromiso real de llegar hasta el final. También podría haber considerado la posibilidad de minimizar el daño y reducir a un selecto número los soldados que serían sacrificados. Podría haber considerado también el designio de la Pitia. Pero, ante todo, pudo haber un deseo de luchar por honor, para conseguir que la fama personal de la gesta hiciera más grande el liderazgo de Esparta entre los griegos (Marincola, 2016:232).

Aunque hemos abordado el debate constitucional en su vertiente política, cabe analizar también la decisión que tomaron los persas sobre la forma de gobierno desde una perspectiva racional en los *nómoi* de un pueblo. La forma de actuar de los persas respecto a las costumbres se puede ver implícitamente en la actitud de Mardonio a su llegada a las ciudades jonias:

> *"Costeando el litoral de Asia, Mardonio se presentó en Jonia y entonces — voy a decir algo que causará una profunda extrañeza a los griegos que se niegan a admitir que Ótanes, en la sesión que mantuvieron los siete persas, se mostrara partidario de que en Persia había que instaurar un régimen democrático—destituyó personalmente a todos los tiranos jonios y estableció en las ciudades gobiernos democráticos."* (Hdt.6.43.3).

Este comentario generó mucha incredulidad entre los griegos (Pelling, 2002:123-4), sin embargo, los persas buscaban la conciliación con los pueblos sometidos de forma oportunista y para conseguir que sus súbditos estuvieran tranquilos, no les importaba demasiado el tipo de régimen que tuvieran. Además, los tiranos de Jonia eran propensos a la rebelión y la

democracia no era un régimen extraño en las ciudades jonias (Schrader, 2000:268). Por tanto, los persas aplican una cierta racionalidad basada en las costumbres del lugar que han conquistado para evitar la conflictividad. Heródoto aplaude los lugares en los que se observan gobiernos con estas características y especialmente, cuando incorpora la *isēgoría* o derecho a expresarse y de participar en la Asamblea. En cualquier caso, su último objetivo no es la democracia en sí, sino aquello que los tiranos les restan a los ciudadanos, la libertad (Ostwald, 1991:141). La libertad individual es un valor que forma parte de los *nómoi* de la Hélade y que propicia el crecimiento de las *póleis* (Hdt.5.78). Heródoto ejemplifica este concepto y lo argumenta basándose en los *nómoi* griegos, cuando los espartanos envían a Anaristo y Bulis[220] al rey persa para expiar ante Jerjes el asesinato de los embajadores de Darío en Esparta y ante la pregunta de Hirdanes [221] de por qué los lacedemonios rehusaban ser amigos del rey, estos les respondieron:

> *"«Hirdanes, el consejo que nos brindas no es imparcial, pues nos haces una proposición de conocimiento de causa de una faceta, pero con ignorancia de la otra: sabes perfectamente en qué consiste la esclavitud, pero no has saboreado la libertad y desconoces si es dulce o no. Realmente, si la hubieses saboreado, nos aconsejarías pelear por ella no con lanzas, sino hasta con Hachas.»* (Hdt.7.135.3).

En definitiva, los espartanos alegan que sus costumbres les prohíben inclinarse ante otros seres humanos, mostrando Heródoto la prevalencia de la libertad. En el mundo persa la libertad se ve de forma diferente, no en balde, Ciro II liberó a los persas del yugo de los medos, pasando de ser los esclavos para convertirse en los nuevos señores; esta concepción ayuda a conformar los *nómoi* persas. La libertad de los persas, de todas formas, está entretejida con la dominación que ejercían sobre los otros pueblos, de forma que era un concepto de libertad colectiva basada en su prevalencia sobre los demás (Tamiolaki,

[220] Los espartanos habían lanzado a un pozo a los heraldos del rey persa (Hdt.133.1) y posteriormente, al ver que los oráculos no les eran favorables, decidieron enviar a dos espartanos para dar su vida por Esparta. Anaristo y Bulis, dos nobles espartanos, se ofrecieron (Hdt.7.134.2-3).
[221] Hirdanes era el persa que estaba al mando de las tropas de los persas en el litoral de Asia (Hdt.7.135.1).

2021:585). Si la defensa de la "democracia" la hubiera hecho un griego (como Anaristo y Bulis), probablemente habría sido radicalmente diferente, haciendo énfasis en la libertad individual como valor moral y como la mejor forma para el progreso de la *pólis*. En cambio, la exposición de Darío entra en la lógica persa tradicional:

> *"¿cómo —por decirlo todo en pocas palabras— obtuvimos la libertad? ¿Quién nos la dio? ¿Acaso fue un régimen democrático? ¿Una oligarquía, quizá? ¿O bien fue un monarca? En definitiva, como nosotros conseguimos la libertad gracias a un solo hombre, soy de la opinión de que mantengamos dicho régimen e, independientemente de ello, que, dado su acierto, no deroguemos las normas de nuestros antepasados."* (Hdt.3.82.5).

Su argumento está en el pasado: la libertad colectiva que les dio Ciro II y los *nómoi* tradicionales. No hay ninguna referencia a la *isēgoría* ni a la *isonomía*. Su propósito es *"...alguien se erige en defensor del pueblo y pone fin a semejantes manejos."* (Hdt.3.82.4). Una vez expuestos los tres argumentos, "*a esta última se adhirieron los otros cuatro miembros del grupo.*" (Hdt.3.83.1), no se indica que hubiera una votación, sino una adhesión y que, discutidos los términos en que se realizaría, Ótanes aprovechó para tener un estatus especial. Es, por tanto, un razonamiento basado en su forma, en sus costumbres, donde la figura del monarca absoluto les dio el poder y la libertad, entendida colectivamente como pueblo persa.

En resumen, hemos visto cómo Heródoto nos muestra varias formas de usar la razón y mostrar la causalidad en fenómenos y procesos meramente humanos. La variedad de casos de liderazgo que nos presentan las *Historias* pasa por diferentes situaciones causadas por diferentes elementos humanos que explican la razón de su comportamiento. Así, hemos visto la racionalidad con base en la curiosidad seudocientífica de Psamético I, donde pretende razonar en base a una hipótesis viciada de raíz, pero que acomete de una forma estructurada y consecuente hasta la conclusión. La inteligencia individual de Artemisia y su capacidad para razonar de forma individual en un entorno desfavorable muestra la fuerza que tiene un argumento bien estructurado (aunque luego no se adopte) y el respeto que gana quien lo emite. La búsqueda del *kléos* está en la base de algunos comportamientos, como el de

Leónidas, pero también hemos visto que la libertad no solamente es una cuestión de valores, sino también puede ser un caso de obediencia a las leyes de la sociedad, como muestra Demarato en su consejo a Jerjes. Aunque esta obediencia se puede relajar cuando se contacta con otras culturas de gustos más placenteros, como en el caso de Pausanias. El razonamiento colectivo de los griegos en Salamina es otro ejemplo del poder de la suma de opiniones para mejorar una argumentación racional, a pesar de que se produzcan a través de presión, engaños y astucia para hacer prevalecer una estrategia la de Temístocles que, a la postre, se mostró ganadora. Los líderes griegos también nos muestran la importancia de realizar una gestión del tiempo y del espacio que usados de forma racional fructifique en su beneficio, como vemos en Milcíades. Sin embargo, la racionalidad se encuentra con dificultades que deben ser observadas y analizadas en cada caso, por ejemplo, la generosa propuesta de Jerjes y Mardonio a los atenienses, de la que Alejandro I fue su embajador, choca con los valores y principios de libertad individual del pueblo griego y su firmeza para defenderla. Ningún argumento que esclavizara al pueblo griego podía tener cabida en un posible acuerdo con los persas. Finalmente, el debate constitucional, nos muestra otra forma de razonar, coherente con los *nómoi* persas y en su predilección por la libertad colectiva, basada en su tradición y costumbres establecidas.

4.1.4 Respecto a la Política.

La interpretación de la aproximación de Heródoto a los temas políticos y sociales ha tenido una importante evolución en los últimos años y particularmente desde la última década del siglo pasado. Sara Forsdyke nos señala (Forsdyke, 2006:225) que algunos autores (Ehrenberg, 1950:527), consideraban, a mediados del siglo pasado, que no tenía un criterio sólido y elaborado para discriminar los temas políticos. Esta afirmación estaba basada en pasajes como el siguiente:

> *"Con estas medidas el tal Clístenes, a mi juicio, imitaba a su abuelo materno Clístenes, el tirano de Sición .... Clístenes de Atenas, que era nieto del sujeto de Sición por parte de madre y que se llamaba así en su honor, también debía de sentir,*

> *a mi juicio, cierto desprecio personal hacia los jonios, y, para evitar que los atenienses tuviesen las mismas tribus que los jonios, siguió el ejemplo de su homónimo Clístenes. De hecho, lo cierto es que, cuando, por aquellas fechas, consiguió ganarse para su causa al pueblo ateniense (que hasta entonces se había visto marginado sistemáticamente), modificó los nombres de las tribus y aumentó su número, antes exiguo."* (Hdt.5.67-69).

En ella, en lugar de señalar las claves de la reforma de Clístenes, que sería fundamental para la implantación de la democracia en Atenas, se limita a mencionar exclusivamente el establecimiento de una nueva división tribal. Sin embargo, en los últimos años se ha realizado una nueva lectura de la capacidad de interpretar la política por parte de nuestro autor. Se ha considerado que sus narraciones incorporan elementos que muestran las tendencias políticas con una perspectiva más amplia. El análisis de la interacción entre los *nómoi* y el medio físico nos muestran la influencia en las ideas políticas y sociales que Heródoto nos plantea en sus *Historias.* Especialmente, para explicar los diferentes sistemas políticos y los caracteres étnicos que describe (Thomas, 2002:105-107). De esta manera, las costumbres, las creencias y las ideologías de las diferentes sociedades son las que conformarían los sistemas políticos, en lugar de una narración diacrónica de los actos políticos y militares (Forsdyke, 2006:225). Una de las contribuciones más interesantes de Heródoto fue su examen crítico de los valores políticos básicos de los griegos, como la libertad política, el respecto a la ley, el debate abierto como proceso de toma de decisiones y, el significado de ser o no ser (alteridad) griego. Esta revisión crítica contribuyó a la definición del pensamiento político de la época en Grecia (Forsdyke, 2006:226). Heródoto es, por otro lado, muy consciente de las limitaciones que tiene el ejercicio de la crítica política y también de las implicaciones que se pueden derivar de 'decir la verdad a los poderosos' (Cartledge & Greenwood, 2002:351-352), así como, de las presiones que se reciben como investigador 'independiente' al abordar los temas políticos. De igual manera, era consciente que el poder prevalecía, en muchos casos, sobre la verdad. A pesar de ello, ejercía una crítica sutil, como podemos ver en la conversación de un alto dignatario persa con el tebano Tersandro en el banquete que mantuvieron juntos:

> *"Por eso, la peor angustia del mundo estriba en tener conciencia de muchas cosas, pero no poder controlar ninguna*." (Hdt.9.16).

Aunque en este caso, el persa hablaba del poder de las divinidades, Heródoto es capaz de elaborar un relato donde expone la prevalencia del poder sobre la razón (Cartledge & Greenwood, 2002:351). La forma en que el escritor presenta a los 'Otros', sigue un cierto esquema griego respecto a las categorías culturales y, por tanto, además de darnos información sobre otros pueblos, nos describe, por comparativa, cómo se ven los griegos a sí mismos (Hartog, 1988:7). El análisis de culturas similares a las del siglo V a.C. en Grecia ha dado una perspectiva diferente a la consideración de las ideas políticas de Heródoto. Primero, se tiende a ver en su narrativa posiciones ideológicas más cercanas a las necesidades de la época en que vivía que de las épocas anteriores. El análisis se realiza a través de la comprensión de las posiciones ideológicas en los diferentes relatos de las *Historias* sobre la sociedad griega. Por ejemplo, las descripciones[222] del comportamiento de Esparta y Atenas sirven para visualizar las diferencias existentes y entender las posiciones de ambas ciudades respecto a la hegemonía griega (Forsdyke, 2006:226).

Heródoto nos deja en sus *Historias* una información muy relevante sobre la ideología política ateniense (Martin, 2011:46). Nos da información sobre la de otros gobiernos fuera y dentro del mundo griego que permiten de una forma directa o por comparación entender la importancia de la evolución ideológica y política del siglo V a.C. No es una narrativa histórica clásica sino una forma de diálogos con actores políticos relevantes de su época, compartiendo y discutiendo con los intelectuales las ideas políticas de su época (Raaflaub, 2002:178). Es interesante resaltar que Heródoto no se basa en una idea de democracia o de libertad preestablecida, sino que es la ausencia de tiranía y desigualdades lo que hace al individuo libre (Martin, 2011:46-47). Heródoto considera la igualdad como la base de todo buen gobierno y como el único estado en que una persona puede ser plenamente responsable

[222] Es particularmente interesante tomar los diferentes relatos de las Historias, especialmente porque Heródoto hizo uso de la cultura oral popular, la de las grandes familias y la de los registros públicos existentes, lo cual le permitía tener una visión amplia de la evolución política de ambas sociedades (Forsdyke, 2006:226).

de sus actos, como puede verse en la intervención del Corinto Socles, cuando los lacedemonios intentan restituir al tirano Hipias en Atenas:

> *"A buen seguro que el cielo va a quedar bajo la tierra, y la tierra por el aire, sobre el cielo; y, por su parte, los hombres instalarán su residencia en el mar y los peces donde antaño moraban los hombres, puesto que sois precisamente vosotros, lacedemonios, quienes estáis dispuestos a abolir regímenes políticos igualitarios y a restablecer en las ciudades tiranías, la cosa más injusta y sanguinaria que existe entre el género humano."* (Hdt.5.92).

Esta posición tan clara nos lleva a formularnos la duda respecto a cómo ve Heródoto la figura de tiranos como Teágenes de Megara o el propio Pisístrato. Ambos, separados en el tiempo, pero que llegaron a disfrutar, en algunos momentos, de un cierto apoyo popular. En el caso del tirano de Megara, no tenemos referencias proporcionadas por Heródoto, pero su democracia radical (*palintokia*), favorecía una cierta reconsideración de las clases bajas más cercana a posiciones igualitarias[223]. Esta circunstancia estaría en la línea de lo que Heródoto apreciaba en política, si bien, este tipo de *dēmokratíā* está muy lejos de la versión del siglo V a.C. Si observamos, el caso de Pisístrato, podemos obtener alguna información que nos permite ver la posición de Heródoto:

> *"Desde entonces, y como es natural, Pisístrato se hizo el amo de Atenas, si bien no modificó las magistraturas existentes ni alteró las leyes; rigió la ciudad de acuerdo con las formas constitucionales en un gobierno muy acertado"* (Hdt.1.59.6).

No descalifica al tirano y tampoco lo hace con la tiranía, aunque muestra sus inconvenientes (Martin, 2011:47). Por ejemplo, remarca que en esta forma de gobierno los individuos no son libres:

[223] Como hemos comentado, la clase baja obtiene una mejora al ser admitidos en el foro de las leyes y participar en los tribunales de justicia y de la asamblea (Oost, 1973:193).

> *"Creso averiguó que el ático se hallaba sometido, presa de disensiones, bajo el poder de Pisístrato, hijo de Hipócrates, que por aquel entonces era tirano de Atenas"* (Hdt.1.59.1).

Heródoto individualiza cada uno de los tiranos a los que se refiere y da diferentes opiniones, no necesariamente negativas, como hemos visto. Esta posición, no exenta de ambigüedad, puede ser debida a varias razones. Un primer aspecto podría ser, la pretensión del autor de ir más allá de la pura ideología política y usar el comportamiento de los tiranos para ilustrar, moral y éticamente, los comportamientos correctos e incorrectos. Adicionalmente, se puede considerar que perduran algunas reminiscencias del pasado donde el tirano tenía una connotación diferente (Forsdyke, 2006:236). Debemos considerar también otra característica que se desprende de las *Historias:* la impresión de que los gobiernos democráticos son fuertes y que los tiránicos son débiles. Según Heródoto, la libertad es la causa y raíz que infunde la fortaleza.

> *"…te diré que la pobreza viene siendo, desde siempre, una compañera inseparable de Grecia, pero en ella ha arraigado también la hombría de bien -conseguida a base de inteligencia y de unes leyes sólidas-, cuya estricta observancia le permite defenderse de la pobreza y del despotismo"* (Hdt.7.102.1).

La libertad de Atenas es la causa de su desarrollo como gran potencia, al contrario de Esparta, que persistía en sus esfuerzos para mantener una dinastía tiránica (Martin, 2011:49), aunque hay que tener en cuenta que Esparta alcanzó, por otra parte, la *eunomía* (orden civil bajo buenas leyes).

Uno de los momentos más destacados de la obra de Heródoto[224]es el Debate Constitucional (Hdt.3.80-82). En este apartado Heródoto relata las opciones que tienen los persas después de matar al mago 'falso Esmerdis´ (Hdt.3.78.5) que pretendía ser el hermano después de la

[224] Debemos hacer notar que esta pieza de la obra de Heródoto tiene una cierta controversia acerca de cuándo se elaboró y de las fuentes utilizadas. El discurso de Darío se desarrolló probablemente a raíz de la crítica a concentrar el poder en un solo hombre, por tanto, en tiempos de Pericles (Raaflaub, 1987b:241) .

muerte del rey Cambises. A ello sucedió una gran matanza de magos (*Magofonía*) y, una vez calmados los ánimos, se mantuvo un diálogo entre los que se habían sublevado. Tres figuras destacan en este evento, Ótanes[225], que curiosamente defiende el gobierno democrático, la *isonomía* (Hdt.3.81.1), al ver el comportamiento tiránico de reyes como Cambises o el propio 'falso Esmerdis'. Megabizo enlaza con Ótanes en el peligro de la tiranía, sin embargo, no ve una solución en dar el gobierno al pueblo, básicamente por los peligros que entrañan una muchedumbre inculta (Hdt.3.81.2) y propone dar el gobierno a una oligarquía. Finalmente, interviene Darío, que respalda a Megabizo sobre los peligros de un gobierno popular y, aunque ve que la oligarquía es mejor que el régimen popular, considera muy difícil manejar las disputas entre los oligarcas, ya que, acaban en lucha y asesinatos hasta que uno gana y establece una monarquía (Hdt.3.81.3). De esta manera, demuestra que la monarquía es el mejor sistema. Por otro lado, añade Darío[226], la monarquía dio la libertad colectiva a los persas, por lo que es conveniente seguir las normas de nuestros antepasados. Con este argumento se consideró a Darío ganador y, se le encumbró como Monarca.

Un aspecto importante de este debate es que el autor presenta las constituciones como una forma de negociación y mediación, donde el interlocutor muestra, detrás de cada una de ellas, un modo de vida. Por ejemplo, la forma de abordar la responsabilidad, la sabiduría o la estabilidad está basada en filosofías diferentes en cada caso. Heródoto, en la exposición razonada de cada alternativa, podría sugerir también una idea de constitución mixta (Roy, 2021:318). Subyace también un término que tiene valor y significado diferente en función de la filosofía considerada: la libertad para el persa es la libertad colectiva[227]como pueblo, la

[225] Aunque parezca extraño que un persa defienda la democracia, tenemos el relato de Heródoto, donde explica que Mardonio llegó navegando a Jonia y suprimió todas las tiranías estableciendo, en su lugar, regímenes democráticos en las ciudades (Hdt. 6.43.3)

[226] La narrativa de Darío en el relato de Heródoto coincide con la inscripción de Bisitun, aunque en dicha inscripción no se menciona ningún debate previo. (Roy, 2021:347-349) .

[227] Como puede verse en varios relatos de Heródoto, especialmente cuando narra la biografía de Ciro:

> *"Persas, ésta es vuestra situación: si estáis dispuestos a obedecerme, a vuestro alcance están, sin tener que realizar ningún trabajo servil, éstos y otros mil placeres; pero, si no estáis dispuestos a obedecerme, os esperan innumerables trabajos parecidos al de ayer. Obedecedme, pues, ahora y seréis libres."* (Hdt.1.126.6).

libertad para el griego es la libertad individual[228], como hemos comentado anteriormente ((Raaflaub, 2004:2). Por tanto, si buscamos patrones de comportamiento en el texto del escritor, para diferenciar el mundo persa del mundo griego, hay que ser muy cuidadosos en fijar clichés (Pelling, 2006:154) que identifiquen a los persas en una inevitable autocracia, ya que, esta puede evolucionar en función de las circunstancias (no es lo mismo Darío que Cambises, ni es lo mismo estar en una fase expansiva o defensiva…). Tampoco podemos hacer lo mismo con los griegos, ya que la idea de libertad no es uniforme (Finley, 1976:22) por ejemplo, entre Esparta y Atenas, (Hdt.7.103) y, eventualmente, puede volverse en tiranía (como hemos visto en la propuesta de reinstaurar a Hipias como tirano, Hdt.5.92).

El debate es probablemente una buena síntesis del tipo de discusiones políticas existentes[229] en el siglo V a.C. y nos preguntamos, hasta qué punto esta situación es un reflejo del mundo arcaico, lírico, presocrático que llevaron a vislumbrar y debatir diferentes fórmulas de organización de una sociedad. De hecho, Homero ya deja entrever algunos elementos en la *Odisea*:

> *"Y pienso que nunca os debieron de niños decir vuestros padres ni abuelos cómo era con ellos Ulises: jamás hizo alguna injusticia en su daño ni agravio lanzó de palabra contra nadie entre el pueblo, cual suelen los reyes divinos que se dan a querer a los unos y a odiar a los otros."* (Hom.*Od*.4.687-92).

[228] El relato de los embajadores espartanos ofrecidos para compensar la muerte de los embajadores persas ilustra esta voluntad:

> *"…sabes perfectamente en qué consiste la esclavitud, pero no has saboreado la libertad y desconoces si es dulce o no. Realmente, si la hubieses saboreado, nos aconsejarías pelear por ella no con lanzas sino hasta con hachas…"* (Hdt.7.135.3).

[229] Se ha visto también una conexión con el mundo de los sofistas y de Protágoras (Linderborg, 2019:6) que abordaremos más adelante.

Se produce una cierta devaluación de la figura del monarca[230] (que no debemos confundir con la de un tirano) que se nota especialmente cuando hablamos de los tiranos (Linderborg, 2019:8). No debemos pensar que Homero rechaza la prevalencia de una elite en el poder, sino señalar los peligros que entraña tener un único gobernante. Aquiles cuestiona también la figura del único gobernante en la *Ilíada*, cuando se refiere a Agamenón en estos términos:

> *"De verdad que cobarde y nulidad se me podría llamar si es que voy a ceder ante ti en todo lo que digas."* (Hom.*Il.1*.293-4)

En cualquier caso, la política preclásica griega estaba basada en el gobierno de las personas correctas (élite). La era clásica aporta un nuevo concepto, el gobierno de los mejores, cuestión que centra el debate político en el siglo V a.C. (Linderborg, 2019:12-13). Ya vimos en el caso de Teágenes de Megara una experiencia de democracia radical impulsada por un tirano que se aprovecha del descontento creado por la creciente riqueza en manos de una reducida élite y la miseria de una sociedad pobre muy amplia. No es el caso de la sociedad clásica, ya que los regímenes constitucionales que se formaron comenzaron con un concepto un tanto abstracto de lo que se pretendía hacer y la noción de que había varias formas de llevarlo a cabo. El momento disruptivo en que se estableció por primera vez la democracia es un tema de debate; sin embargo, la opinión más generalizada entre los académicos lo sitúa[231] en el año 508 a.C. a partir de las reformas llevadas a cabo por Clístenes (Linderborg, 2019:14). La conjunción del pensamiento constitucionalista y un desarrollo de la capacidad argumentativa y crítica podrían haber impulsado la emergencia de este nuevo sistema político y social.

---

[230] Los conceptos de tiranía y de monarquía son diferentes y no deben confundirse. Por un lado, la misma tiranía es concebida de forma diferente según el periodo. Antes del 400 a.C. la tiranía era una respuesta al control que ejercían los aristócratas sobre las clases medias y bajas para controlar las ciudades estado. A partir del 400 a.C. La tiranía se vio como un gobierno despótico, arbitrario, y frecuentemente controlado por un déspota cruel que dominaba toda la ciudad-estado ((Ferrill, 1978:385)). La monarquía por su parte tiene una acepción más neutra, de gobernante que procura por el bien del reino y de sus súbditos, aunque con el peligro del uso ilimitado del poder. Hay, sin embargo, en Heródoto muchos pasajes en que la distinción entre tiranía y monarquía es explicita (Hdt.I, 62; III, 143; IV, 137; V, 55, 65; VI, 5, 22, 123; VIII, 142) y no deja dudas que el autor diferenciaba claramente estos conceptos. Por ejemplo, consideraba las monarquías orientales como constitucionalmente legitimas, aunque abusaban de su poder ilimitado ((Ferrill, 1978:391).

[231] Para más información, *Ancient Greek Political Thought in Practice*. (Cartledge, 2009:57-62).

Heródoto, como hemos visto anteriormente, ve en la democracia el sistema donde los beneficios de la igualdad (Martin, 2011:47) pueden desarrollarse de la forma más beneficiosa favoreciendo el gobierno de los mejores. Uno de los beneficios que aporta la libertad que ofrece el gobierno entre iguales la ilustra Heródoto en el caso de Demarato, hijo de Aristón y rey espartano exilado en la corte de Jerjes, cuando es preguntado por el rey acerca de la voluntad de los griegos de luchar ante un ejército tan poderoso como el suyo, responde (no sin antes pedir permiso para hablar libremente):

> *"…has de saber, ante todo, que jamás aceptaran tus condiciones, que representan esclavitud para Grecia…"* (Hdt.7.102.2).

Demarato, relata a Jerjes la voluntad (al menos de los lacedemonios) de luchar cualquiera que sea la proporción de fuerzas, ya que, ellos, pueblos acostumbrados a la pobreza (Hdt.7.102.1), luchan por la libertad.

La aportación de Heródoto, en el contexto del Debate Constitucional, es la incorporación, por primera vez, de la unión de la crítica interna con los diferentes sistemas políticos. En el relato de Heródoto, Darío, llega al poder por el convencimiento argumentativo de que la monarquía es la mejor alternativa. No está sugiriendo que la monarquía sea el mejor sistema político, ni una demostración de la ideología preferida de Heródoto; es la formulación crítica, la manera de llegar a un acuerdo lo que se desprende de su relato. Darío explica lúcidamente los inconvenientes de las otras formas de gobierno y su argumento prevalece sobre los demás. Formula una teoría social en que las diferentes alternativas son argumentadas ampliamente, discutidas y comparadas, con independencia de otras formas naturalistas o divinas del orden humano. Heródoto es capaz de transmitirnos este relato argumentativo donde la autarquía prevalece, aunque personalmente vea en la democracia la forma política en que la libertad elegida entre iguales favorece el gobierno de los mejores y en consecuencia que toda la sociedad se beneficie de su buen gobierno.

Una cuestión que se ha planteado es la relación del autor con Atenas y algunos estados, como el medista Tebas. El autor menciona Atenas varias veces en su obra. Desde el principio, cuando habla de la conversación entre Solón y Creso (Hdt.1.29), se refiere a las dos ciudades líderes en Grecia (Hdt.1.56). Posteriormente, nos aporta el relato de Pisístrato (Hdt.1.56-

64,5.55-78) y descripciones de las murallas de Atenas (Hdt.1.98.5). No menos conocido es el relato sobre los diez talentos que recibió Heródoto en Atenas, descrito por Diulo y por Plutarco (BNJ 73, citado en Plut. *Mor*.862b). También son relevantes las menciones a Heródoto en las obras de Aristófanes (*Acarnienses*.523-529) y de Sófocles (*Antígona*.905-912). Finalmente, las informaciones que proporciona sobre el linaje de Pericles y la mención del gobernante en la obra (Hdt.6.131.2), destacando también el de los Alcmeónidas, parecen indicar, en conjunto, que probablemente Heródoto residió en Atenas alrededor del 440 a.C. (Welser, 2021:192) Respecto a su afinidad con la política de Atenas, hay muestras de celebración y entusiasmo por los avances democráticos de la ciudad (Hdt.5.78), considerando a los atenienses 'los sabios de Grecia' (Hdt.7.139) y los principales responsables de la derrota de los persas y de Jerjes en su intento de conquistar Grecia. Sin embargo, no está exento de crítica a algunas de las decisiones tomadas por el gobierno de Atenas. Por ejemplo, el apoyo que dio Atenas a la revuelta jonia (Hdt.5.97.2-3) y el asesinato de los embajadores persas (Hdt.7.133) fueron acciones merecedoras de retribución, según el autor (Welser, 2021:193). En cualquier caso, no es una tarea fácil establecer las preferencias políticas de Heródoto, como comenta Raaflaub en un texto de T.A. Sinclair *"He does not obtrude his own opinions, but he often lets his sympathies be seen"* (Raaflaub, 1987a:222). La motivación del autor para viajar a Atenas puede ser solamente conjeturada; su pasión por viajar, el clima intelectual de Pericles o visitar los lugares de resistencia de los griegos en su enfrentamiento con los persas, pudieron ser causas que atrajeran a Heródoto a Atenas (Ostwald, 1991:137)

Una cuestión diferente es la relación y opinión que tenía el autor sobre los boecios y sobre Tebas[232], ciudad considerada como filo-persa (Moggi, 2021:1425) y que, en las Historias, el autor la considera como el *éthnos* Boecio[233] (Hdt.5.77). También, aparecen en un oráculo reportado por el autor

[232] Ciudad nombrada por Homero como *heptapylos* o ciudad de siete puertas (Hom.*Od*.11.263).
[233] Heródoto utiliza en su relato los términos tebano y beocio indistintamente (Moggi, 2021:1425).

> *"Resulta que los beotarcas habían hecho que acudieran los asopios de las cercanías, y estos últimos lo guiaron hasta, desde allí, hasta Esfendaleas y, desde allí, hasta Tanagra."* (Hdt.9.15.1).

La relación entre Tebas y Atenas fue difícil. Platea se alineó[234] con los atenienses al final del siglo VI a.C., generando animadversión en los boecios que consideraban Platea parte de su estado y de su plan de expansión. Esta situación generó el comienzo de hostilidades entre Tebas y Atenas. Sin embargo, la situación más relevante es el alineamiento de Tebas con los persas durante las guerras médicas y las desastrosas consecuencias para Tebas después de la derrota del ejército persa. La ciudad fue rodeada y tomada por la coalición griega y los principales líderes fueron ejecutados por anti-helenos (Moggi, 2021:1425).

4.1.5 Sofismo y filosofía en Heródoto. *Phýsis y Nómos*.

Hemos comentado anteriormente algunas de las características del movimiento sofista[235] centrado en los aspectos religiosos. En 1887, Ernst Maass, propuso por primera vez la teoría de la influencia sofista en Heródoto (Maass, 1887), usando como argumento el Debate Constitucional (Hdt.3.80-82) realizado y, en particular, de la influencia de Protágoras. Los argumentos proporcionados se consideraron arbitrarios y con poco fundamento (Lasserre, 1976:66). Sin embargo, Heródoto pudo tener contacto con Protágoras o incluso Lisias en Turios dentro del impulso panhelénico ateniense (Nicolai, 2021:1350). Los sofistas eran expertos en el arte de la retórica y de la dialéctica y, aunque a menudo se les considera en las categorías relativas a la filosofía, tuvieron también interés en otros campos, como la medicina

[234] Según el relato de Heródoto (tiene diferencias con el de Tucidides (Th.3.68.5) en el 519 a.C. los tebanos y platenses tuvieron un conflicto debido al expansionismo tebano que rechazaron los candidatos a gobernantes propuestos por Platea y solo cuando los platenses se acercaron a Atenas encontraron protección a la agresión tebana (Moggi, 2021:1425) .

[235] El sofismo como movimiento carece de una uniformidad estructural que permita definirlo de forma precisa. Son pocos los textos que nos han llegado, a pesar de ello, los conceptos y las lógicas, desarrolladas por ellos, tuvieron una gran influencia en el mundo intelectual clásico (Barrionuevo, 2016:105-117).

(Thomas, 2002:137). Probablemente, Heródoto y los sofistas se influenciaron mutuamente[236]. En cualquier caso, la consideración de Heródoto como parte del movimiento sofista no está de ninguna forma consensuada por los académicos, incluso algunos como Fowler, consideren que Heródoto aportaba una mezcla de racionalismo, alegorías y fantasía (Fowler, 1996:72). Probablemente la apreciación de Hartog (Hartog, 2001) que situaba al autor de las *Historias,* a medio camino entre la corriente sofista y los rapsodas, sea más cercana a una posición de consenso sobre el tema (Thomas, 2002:8). Podemos encontrar paralelismos entre Heródoto y los sofistas, ya que, ambos dedican tiempo a reflexionar sobre las instituciones y las costumbres de diferentes sociedades, mostrando en los dos casos un relativismo antropológico (Nicolai, 2021:1351). Sin embargo, los escasos documentos originales de sus obras y la poca simpatía que Platón, una de las grandes referencias para entender el pensamiento sofista, tenía sobre los sofistas, impiden elaborar un juicio más preciso de su pensamiento y sus influencias. En cualquier caso, si analizamos algunos casos veremos que pudo haber un cierto paralelismo o influencia entre las *Historias* y el legado sofista (Thomas, 2007:67). Por ejemplo, si analizamos la relación entre Protágoras y Heródoto, encontramos un posible paralelismo de las reservas que Heródoto expresa al hablar sobre los dioses con los fragmentos que tenemos de la obra de Protágoras referidos por Cicerón (Melero Bellido, 1996:107), en su obra *De la naturaleza de los dioses,* entre otros autores clásicos:

> *"Ahora bien, las informaciones que escuché relativas a los dioses, no estoy dispuesto a contarlas, con la única salvedad de sus nombres, pues creo que todos los hombres*

[236] Por ejemplo, toda la información geográfica y etnográfica aportada por Heródoto, como los límites de la tierra (Hdt.4.36) o sobre las inundaciones y fuentes del Nilo (Hdt. 2.19-30) son áreas en las que interesaron a intelectuales como Demócrito, entre otros (Nicolai, 2021:1351). Por su lado, las reflexiones de los sofistas sobre las instituciones y costumbres de diferentes pueblos aportadas por los sofistas pudieron influir en el relativismo de Heródoto respecto al ser humano. Particularmente, la idea de Protágoras de tener al hombre como medida de todas las cosas (DK 80 B1) o bien la comparación (Hdt.2.64) entre el comportamiento de los hombres y los animales (Thomas, 2002:2-4).

> *tienen similares nociones sobre ellos; y lo que mencioné sobre el particular, lo haré obligado por necesidades del relato."* (Hdt.2.3.2).
>
> *"Protágoras de Ábdera... el mejor sofista de su tiempo, por escribir al comienzo de su libro «sobre los dioses no puedo decir que existan ni que no existan», fue expulsado, por orden de los atenienses, de la ciudad y de su territorio y sus libros quemados en la asamblea pública"* (Cic.*Nat.D.* I 24.63).

Respecto a las conexiones que se mencionan frecuentemente entre los dos autores es la referida a la posible influencia de Protágoras en el Debate Constitucional (Hdt.3.80-2) que hemos mencionado anteriormente. La argumentación está basada en una serie de situaciones que se plantean y en la estructura del debate, pero no en una evidencia sólida que fundamente la influencia de Protágoras en el Debate Constitucional. En cualquier caso, no podemos descartar la influencia de los nuevos métodos, ideas y vocabulario que introdujeron Protágoras y los sofistas en Heródoto. Dicha influencia, de existir, nunca alcanzó la intensidad, radicalidad ni nivel de escepticismo con que algunos sofistas promulgaban sus ideas.

Hechas estas consideraciones, abordaremos un análisis más detallado que pretende tomar una posición respecto a la pertenencia de Heródoto a la corriente sofista. Para ello conviene establecer qué elementos consideramos clave en dicha corriente. Si partimos de la posición de Roberto Nicolai, comentada anteriormente, podemos decir que la sofística viene determinada por un conjunto de filósofos[237] del siglo V a.C., interesados en varios campos del conocimiento y que estaban especialmente versados en la retórica[238] y la dialéctica. Por tanto, no estamos delante de una Escuela filosófica, sino de un grupo de expertos (aunque

[237] Aunque hemos calificado a los sofistas de filósofos, debemos tener en cuenta que los límites de la filosofía no estaban claramente delimitados. (Thomas, 2002:21)
[238] La palabra retórica parece que fue una invención de Platón en su *Gorgias* (449a5), donde la palabra retórica aparece por primera vez.

tenían escuelas donde enseñaban la retórica) en estas artes. Si atendemos al posicionamiento de Thomas Cole respecto a la retórica en la época clásica, podemos asimilarla al intento de la voluntad para hacer el trabajo de la imaginación (Cole, 1995:20). En este marco encuadraremos nuestro análisis, ya que sería la visión de un griego de la época clásica. De alguna manera, intentaban proporcionar instrucción y razonamientos correctos, en el lugar que había ocupado la inspiración (o el favor de las Musas) e intentaban que la escritura hiciera el papel que había hecho la oralidad. En este sentido, la retórica era a la poesía, lo que la ciencia era a la magia o la filosofía, a la mitología. Un elemento importante para considerar es que la retórica tiene como objetivo persuadir (*Gorgias*.453a), lo que nos añade una cuestión fundamental: la persuasión puede ser para convencer sobre un hecho verdadero o un hecho falso. Si nos fijamos en la obra de Heródoto, no encontramos una definición clara de lo que él entiende por retórica (Nicolai, 2021:1237), ni elementos en sus discursos que muestren un esquema retórico claro. Por ejemplo, el debate constitucional, al que nos hemos referido anteriormente, muestra cómo ve el autor las opciones políticas de su tiempo, balanceando la visión griega de *isonomía* y libertad individual con la persa que propone un modelo jerárquico basado en la autoridad absoluta del monarca y la libertad colectiva como pueblo. Los elementos retóricos que se pueden ver tienen que ver con la falta de una idea de Grecia como un conjunto organizado y las bondades de la libertad personal, visión opuesta a la del modelo persa. No se ve un interés marcadamente especial por parte de Heródoto en persuadir a la audiencia sobre un modelo político concreto. En cualquier caso, es un tema de debate y los aspectos supuestamente retóricos que pudieran verse en este discurso describen una forma muy idiosincrática de ver la retórica por parte del escritor (Zali, 2009:3).

Por otro lado, si nos fijamos en otras partes del texto para buscar indicios, encontramos pasajes en que muestra un cierto gusto por la retórica, como cuando Creso habla con su hijo:

> *"¿Con qué clase de hombre pensará que está casada? Déjame, por consiguiente, ir a la cacería o hazme ver con una buena razón que la adopción de estas medidas es lo más conveniente para mí"* (Hdt.1.37-38).

Aquí se ve cómo Creso liga las buenas razones con sus intereses personales. Algunos relatos del autor se convirtieron, con el tiempo, en un *tópos* de la retórica antigua:

> *"Ahora bien, de acuerdo con las conclusiones a las que he llegado analizando la cuestión, Jerjes ordenó excavar el citado canal por soberbia, ya que deseaba hacer alarde de su poderío y dejar un recuerdo a su persona"* (Hdt.7.24).

También encontramos algunas exageraciones que tienen un claro matiz retórico:

> *"…en concreto, Tórax de Larisa, que con sus efectivos había escoltado a Jerjes en su huida, facilitó abiertamente a Mardonio su acceso a Grecia en aquellos momentos"* (Hdt.9.1).

Esta afirmación tiene como objetivo subrayar la actitud propensa de los Alévadas, ya que es evidente que los persas ya tenían controladas las posiciones.

También encontramos la formulación de algunas hipótesis de tipo retórico:

> *"Sabed, por lo tanto — si es que no lo sabíais ya de antemano —, que, mientras quede vivo un solo ateniense, jamás pactaremos con Jerjes."* (Hdt.8.144.3).

Debemos aclarar que los atenienses ya se habían negado a aceptar el pacto. Encontramos también situaciones hiperbólicas donde se aprecia una cierta retórica:

> *"Además, ¿por qué tienes que correr a toda costa riesgos en enfrentamientos navales? ¿No eres dueño de Atenas, por cuya conquista emprendiste la expedición? ¿No eres dueño, asimismo, del resto de Grecia? Nadie te ofrece resistencia; y quienes lo han hecho han acabado tal como merecían."* (Hdt.8.68.2).

En definitiva, observamos trazas de retórica en la obra de Heródoto, pero no una voluntad de hacer servir la retórica como eje principal de su discurso. Al contrario, si contrastamos la obra de Heródoto con estas premisas, nos encontramos que el autor no está tan preocupado por el silogismo y la voluntad de persuadir, sino, como el mismo explica:

> *"… voy a atenerme a testimonios egipcios tal como los he oído, si bien a ellos añadiré también algunas observaciones mías*" (Hdt.2.99).

Una actitud totalmente diferente a la de un sofista, él no quiere necesariamente convencer, quiere relatar y, aunque añada sus impresiones, no es una forma retórica de articular la

información. Si lo miramos desde el otro gran pilar de la sofística, la dialéctica, nos encontramos que, en el marco de la antigua Grecia (Mouzala, 2023:1-5), pretendía crear argumentos para llevar a la conclusión más probable, a través del diálogo entre personas que tiene puntos de vista diferentes. En el entorno sofista las disputas verbales incluían trucos y falsas asunciones con objeto de ganar, según nos cuenta Platón (*Sofista*, 226a). El autor hace algunos esfuerzos para intentar encontrar las respuestas que potencialmente son las más certeras, pero, aunque contrasta diferentes puntos de vista, su forma de escritura no es el diálogo. Todo el debate sobre las inundaciones del Nilo (Hdt.2.19) es un intento de buscar los argumentos más plausibles para encontrar las causas, aunque encontramos falta de consistencia en esta actitud a lo largo de su obra. Por ejemplo, cuando nos dice que la muralla de Babilonia (Hdt.1.178-83) era de unos cuatrocientos ochenta estadios (ochenta y nueve km.), notamos una falta de cuestionamiento y de búsqueda de argumentos más racionales que permitan mostrar verosimilitud en las informaciones aportadas, incluso aunque no hubiera estado en Babilonia y hubiera hablado con supuestos testigos. Pero, además de los conceptos principales de retórica y dialéctica, hay otros elementos que encontramos en la sofística que merecen ser también analizados. Me refiero a aspectos como el relativismo, la pluralidad de temas, el antropocentrismo, la nueva moralidad, entre otros, que forman parte de las prácticas y del planteamiento sofista. El relativismo, entendido como visión subjetiva del mundo, sin que las verdades sean absolutas, sino dependientes de cada sujeto y situación. Heródoto, describe sus relatos como el viajero que ha visto diferentes pueblos y costumbres y, que intenta mostrarlo a quienes creen que solamente lo suyo es bueno. Por ejemplo, el autor describe las prácticas funerarias de los egipcios y no las prejuzga, a pesar de ser muy diferentes a las que se realizaban en el mundo griego:

> *"Por otro lado, sus expresiones de duelo y ceremonias fúnebres son como sigue: cuando en una casa fallece una persona de cierta categoría, toda la grey femenina de la casa en cuestión se embadurna con barro la cabeza, e incluso a veces la cara, y, acto seguido, dejan el cadáver en casa y ellas recorren toda la ciudad, dándose golpes en el pecho, con el vestido ceñido a la cintura y mostrando los senos, acompañadas de todas sus allegadas."* (Hdt.2.85.1-2).

Los temas que abarca Heródoto son muy plurales, desde temas etnológicos, como el anterior, temas políticos (Hdt.3.80-82), morales[239], militares[240], ingeniería[241], agricultura (Hdt.2.109), entre otros, que iremos comentando en las aportaciones de Heródoto. Observamos también un cierto antropomorfismo en Heródoto, una característica que también forma parte del mundo sofista. El autor pone al ser humano en el centro de su experiencia, poniendo de relieve las emociones y los conceptos morales humanos. La conversación entre Creso y Solón (Hdt.1.28-33) es un buen ejemplo, donde muestra lo efímera que es la felicidad y la fortuna humana. Si analizamos el transcurso de las guerras médicas, vemos que los líderes están siempre en primer plano, analizando sus decisiones, acciones y consecuencias. De alguna manera, Heródoto sitúa las decisiones humanas en el motor de la historia. Finalmente, el sofismo incorpora una nueva moralidad, aunque aquí se manifiesta la dificultad de tratar con un grupo de filósofos que no tiene una unidad clara de criterio, ni representan un proyecto intelectual claro (Barney, 2006:79), sino unas prácticas innovadoras de tipo naturalista y empírico, cuya ética está basada en una especie de cultura social científica, en lugar de una visión concreta compartida. Heródoto tiene una dimensión moral basada en la retribución, en la *hýbris* y *némesis* y en la búsqueda y desarrollo de la *aretḗ*. Por tanto, y como decíamos al principio, no podemos considerar a Heródoto un sofista. Vivió en la época de los sofistas y tiene puntos de contacto, como hemos visto, pero en el punto central, la retórica, las conexiones son pocas y oportunistas y, en uno de los puntos centrales de Heródoto, la moral, hay pocos puntos de conexión más allá de ciertos comportamientos empíricos y naturalistas.

Adicionalmente, hay un aspecto concreto de la sofística que está en la consideración de dos conceptos clave; el n*ómos* (relativo a las leyes de la sociedad) y la *phýsis* (concerniente a las leyes de la naturaleza). Los sofistas, que representaban una corriente de filosofía social, veían

[239] Por ejemplo, en el libro primero toda la narración de Creso es un tratado moral de cómo las decisiones impulsivas arrastran a la guerra, reflexionando sobre la moralidad, el destino y la soberbia. También en el libro tercero tenemos una descripción de las acciones de Cambises y de las consecuencias morales de sus actos.
[240] Los últimos cuatro libros de las *Historias* son un buen reflejo de la descripción de los preparativos para la guerra, las batallas y la forma de gestionar la victoria y la derrota.
[241] Nos referiremos más adelante en este texto a los temas relativos a la ingeniería.

generalmente estos conceptos como antitéticos[242]. Algunos sofistas como Hipias, Antifonte y Calicles, pensaban que la mejor forma de relacionarse entre los humanos era de acuerdo con la naturaleza, la *phýsis*, y con lo que naturaleza nos ha dado, ya que es un criterio universal y absoluto. De esta manera se evitaría la discriminación que las leyes humanas (*nómoi*) imponen. Sin embargo, otros pensadores sofistas, como Critias, pensaban que, si nos gobernamos por el orden natural, reinaría el caos y el desorden. Consideraba que hubo un tiempo en que dominaba la *phýsis*, caracterizándose por ser caótico, animalístico y en el que las personas no encontraban un lugar seguro. Solo el establecimiento del *nómos* permitiría poner orden y establecer un sentido universal de justicia (Gülenç & Petak, 2016:44-48). Por tanto, dentro de los sofistas encontramos defensores de la *phýsis* y defensores del *nómos*. En este sentido, Protágoras establece el mito sobre el progreso humano[243] y considera que cada sociedad debe observar sus cualidades morales, *aidṓs* y *díkē*, que le permitan crear y vivir en una sociedad civilizada y generar sus propios *nómoi* (McKirahan, 2011:417-422). Por su parte, Heródoto se aproxima a estos temas incidiendo en la importancia de la razón, y procurando separar los argumentos racionales de los dictados por las costumbres o leyes sociales *(nómoi*). Así, cuando habla sobre el río Nilo, separa los argumentos (Hdt.2.17.1-2) que consideran razonables de aquellos que los griegos están acostumbrados a creer (Thomas, 2002:125). Heródoto, aborda también este tema, dando relevancia al entorno físico y a los *nómoi,* dando a estos últimos un papel crucial y considerándolos los agentes más importantes. Por ejemplo, Heródoto parece argumentar en favor de un determinismo físico al tratar a las personas como productos del suelo y del clima en que han crecido:

[242] Como podemos ver en el caso de la conversación entre Demarato y Jerjes, cuando el rey sostiene que el miedo mejora la *phýsis* y Demarato que considera crucial el *nómos* (Hdt.7.103.4;104.4).

[243] En resumen, el mito de Prometeo establece que cuando se repartieron las cualidades entre los seres vivos, el hombre estaba desprovisto de ninguna forma de defensa. Prometeo decide robar la sabiduría y dársela al hombre. Esta capacidad llevó a los hombres a luchar entre ellos y ante el peligro de desaparición de la raza humana, Zeus envía la justicia y el sentido de la moral a los hombres. (Plato, *Protágoras* 320c–323a).

> *"…les recomendó también que se prepararan para no seguir impartiendo órdenes, sino para recibirlas, pues en las regiones con clima suave —concluyó— suelen criarse hombres de idéntico carácter …"* (Hdt.9.122.3).

No podemos concluir que Heródoto esté proporcionando una explicación biológica al determinismo físico, sino que muestra que estaba al corriente de los debates sobre el *nómos* y la *phýsis* (Thomas, 2002:103).Podemos ver, en este sentido, cómo considera los beneficios que tiene para la sociedad la implantación de un sistema de leyes y comportamiento democrático:

> *"Los atenienses, en suma, se habían convertido en una potencia. Y resulta evidente — no por un caso aislado, sino como norma general— que la igualdad de derechos políticos es un preciado bien, si tenemos en cuenta que los atenienses, mientras estuvieron regidos por una tiranía, no aventajaban a ninguno de sus vecinos en el terreno militar; y, en cambio, al desembarazarse de sus tiranos, alcanzaron una clara superioridad."* (Hdt.5.78.1).

La democracia es, desde la perspectiva herodotiana, un *nómos*, (Thomas, 2002:114). Otra perspectiva interesante para entender la visión de Heródoto sobre los *nómoi* y la relación con el mundo sofista nos la da el análisis que realiza de las costumbres de los pueblos bárbaros. Las explicaciones que proporciona Heródoto sobre el carácter étnico de los pueblos bárbaros son mucho más fluidas que las que proporciona el determinismo físico, que hemos visto en la discusión anterior (Hdt.7.102.1). No hay solamente la explicación del coraje de los espartanos; hay una forma de explicar el comportamiento humano mucho más elaborada y rica que el mero papel que proporciona una *phýsis* inmutable. El *nómos* no estaría, en ningún caso, circunscrito a una geografía o a una etnia. La evolución de estos dos conceptos, *nómos* y *phýsis*, en el contexto del siglo V a.C., se desarrolla de forma gradual, sin grandes disrupciones (Thomas, 2002:123). Por tanto, establecida la posición de Heródoto y de los sofistas, nos preguntamos si el interés del autor sobre los *nómoi* se puede considerar sofista o si bien son caminos paralelos que, puntualmente, coinciden. Esta cuestión es difícil de discernir, aunque actualmente parece tener menos relevancia de la que tuvo a mediados del siglo pasado, lo cierto es que en algunos casos se acercan mucho las posiciones. Si

analizamos el caso del discurso de Demarato, indicaría una influencia sofista en Heródoto, pero el problema es, hasta dónde podemos establecer esta influencia[244]. En las *Historias*, no encontramos ninguna discusión especifica entre el *nómos* y la *phýsis* donde el autor tome partido por una de las dos. La medicina es uno de los campos en los que podría haber una cierta conexión, en especial entre las *Historias* y el Cuerpo Hipocrático, particularmente con *Aires, Aguas y Lugares.* Heródoto y los escritores médicos utilizaban un método parecido, preguntándose sobre el qué y el cómo de los hechos analizados. Además, la actitud ante la búsqueda de la verdad era parecida: ambos buscaban conclusiones sólidas basándose en los datos y hechos disponibles. También se preocupaban de buscar tendencias y comportamientos en la conducta de los individuos y de las sociedades analizadas buscando patrones (Lateiner, 1986:2). Se han encontrado similitudes en el uso del vocabulario, de la forma de razonar y de la forma de ver el futuro político. Esta similitud puede explicarse como la respuesta a las tendencias intelectuales de la época. Por ejemplo, ambos rechazaban el recurso a lo divino, relativizando y mostrándose escépticos ante teorías que no podían verificarse. Este tipo de paralelismos nos muestra la simpatía de Heródoto con los movimientos y el pensamiento que se desarrolló en el siglo V a.C. (Lateiner, 1986:5).

En definitiva, podemos decir que Heródoto no fue ajeno a las tendencias intelectuales de su época, aunque no se definió en los debates que suscitaban más interés, como el referido entre *nómos* y *phýsis*, el debate sobre las diversas opciones políticas o, la supuesta supremacía griega. No quiere ello decir que no los considerara y que no aportara información relevante (por ejemplo, sobre los *nómoi* propios y de los bárbaros), pero no tomaba partido explícito en ninguna de estas discusiones. Parece más centrado en proporcionar información y tratar de validarla que en mostrar su postura acerca de los hechos relatados. Esta actitud le permite convivir con corrientes que, aunque manifiestan su preferencia, como los sofistas o los escritores médicos de la época, no generan excesiva oposición en el campo político

[244] Aquí, Rosalind Thomas (Thomas, 2002: 124), nos propone varios puntos de vista: Heinimann (Heinimann, 1945) que presenta diferentes usos de los *nómos*, o bien, Immerwahr (Immerwahr, 1954) que consideró que el *nómos* de Heródoto no era suficientemente elaborado para que se considerara sofista.

(recordemos que su residencia en Turios muestra, en parte, una cierta conexión con el colonialismo ateniense que promulga Pericles). En cualquier caso, parece evidente que tenía conexiones con el mundo sofista, especialmente, en la forma racional de abordar el análisis de los hechos.

Finalmente, y por elevación, viendo las conexiones que tenía Heródoto con sus antecesores, nos preguntamos hasta qué punto podemos considerar a Heródoto un filósofo. Al abordar esta cuestión debemos ser especialmente cautos, ya que las líneas que separaban los distintos campos del conocimiento no estaban delimitadas como actualmente y, por tanto, debemos evitar caer en el anacronismo. Pero, es importante establecer un cierto campo de actuación, de lo que llamaríamos filósofos, para poder establecer una conclusión bajo las premisas definidas. Jonathan Barnes nos advierte sobre lo elástico que es el término 'filósofo', especialmente porque los filósofos que precedieron a nuestro autor tenían multitud de intereses y profesiones, pero guardan varios aspectos en común, entre ellos, el uso de la razón: eran intelectuales racionales (Barnes, 2000:10). La razón es omnívora y no es una característica o prerrogativa de las ciencias naturales, aunque la filosofía naturalista que nos legaron los milesios tiene un fundamento sólido en la naturaleza. ¿Quiere esto decir que el filósofo debe obviar los fenómenos considerados 'sobrenaturales'? No debemos presuponer que los filósofos anteriores al escritor rechazaran lo sobrenatural, simplemente hay una evolución en la forma de razonar. Por ejemplo, en temas cosmológicos, parten de un esquema mitológico tradicional, proporcionado principalmente por la *Teogonía* de Hesíodo, y evolucionan, a través de la razón, hacia la ciencia, de forma que lo sobrenatural pasa de ser un tema tratado dogmáticamente a ser tratado racionalmente. Esto no significa que lo racional sea siempre verdadero, puede haber razonamientos perfectamente estructurados y racionales que parte de premisas erróneas o parciales y conducen a conclusiones falsas. Por tanto, que los filósofos anteriores a Heródoto aplicaran la razón no significa que lo que decían fuera verdad (Barnes, 2000:10-11) Si observamos los temas que tratan los filósofos desde Tales a Protágoras, encontramos la preocupación por la cosmogonía, las leyes naturales, la búsqueda del *arkhē*, el monismo, el pluralismo, la geometría y el fascinante mundo de los números, escepticismo, relativismo, las cuestiones eleáticas, el uso de la retórica… Si trasladamos estas inquietudes y áreas de conocimiento a Heródoto, encontramos algunas similitudes, pero

como hemos dicho anteriormente, Heródoto se centra en los hechos que ve y que le cuentan y en la diversidad del mundo, no en el origen cosmológico de los acontecimientos. No hay una cosmogonía propiamente herodotiana ni le podemos adscribir a ninguna escuela en particular, a partir de sus escritos. Sin embargo, si muestra un cierto interés por los temas cosmológicos, en especial por los temas etnológicos y las leyes naturales que rigen el universo. En cambio, sí que podemos relacionarle con la escuela jonia a través del uso de la *historíē* y del gusto, una vez más por el conocimiento de las leyes naturales (medicina, ingeniería, geografía,) y del empirismo propio de la escuela jonia. Encontramos también conexiones en su planteamiento ecuánime y balanceado en el tratamiento del 'otro' en los relatos que nos recuerda la armonía pitagórica, como también conecta con este modo de vida el uso de los números; por ejemplo, el detalle de la construcción del canal de Atos y las explicaciones geométricas de porqué se derrumbaba (Hdt.7.22-24). Encontramos también conexiones con el escepticismo de Jenófanes, aunque de forma intermitente (… *los dioses son envidiosos…* Hdt.1.32). De igual manera, podemos apuntar que las teorías de Heráclito sobre la unidad de los opuestos influyeran en su capacidad para tratar a los 'otros' de forma ecuánime. No vemos, por otro lado, influencia en los temas del Uno de la filosofía eleática, sin embargo, sin profundizar en esta corriente, sí describe la historia de los foceos que fundaron ciudades en la Magna Grecia (Hdt.1.166.1-2) y que a la postre sería donde se desarrollaría la filosofía eleática. Este es un ejemplo de lo que realmente le interesa a Heródoto. Además, no podemos calificarlo de monista y de pluralista, por lo menos de una forma estructural. Es cierto, que describe la estructura de los dioses egipcios y su influencia en los griegos (Hdt.2.50.1), pero esto no indica ningún posicionamiento personal, sino la descripción de unas formas de creencias religiosas y los hechos que las rodean. En definitiva, hay conexiones entre el mundo de la filosofía con Heródoto, pero no podemos hablar de una adscripción a ninguna corriente en particular, ni a considerarlo como un filósofo, aunque sí un historiador, un geógrafo o un etnólogo (aunque la más cercana es de la filosofía naturalista jonia y el escepticismo de Jenófanes), porque estructuralmente aborda los temas con objetivos diferentes: el filósofo tiene como objetivo el análisis de comportamientos

éticos, políticos, religiosos y de origen del *kosmo*s, para lo cual necesita recurrir a herramientas como la analogía de los hechos. Heródoto tiene como objetivo relatar los hechos

y en algunas circunstancias, especialmente cuando habla de moral, entra en aspectos filosóficos y políticos para marcar su impronta sobre el modo de convivencia o para dar contexto a los acontecimientos relatados.

4.1.6 La utilidad en Heródoto.

Una de las características formales de Heródoto es su pragmatismo al abordar situaciones aparentemente complejas. Por ejemplo, la visita que el describe a Egipto representa un choque importante en su concepción de la amplitud de una cultura y su capacidad para recordarla. Una de las claves de este comportamiento lo vemos en su capacidad para discernir lo que es útil de lo que no aporta información. Pretendemos en este caso argumentar que las actuaciones que muestra Heródoto persiguen, en último caso, la aplicación en sus relatos de mecanismos útiles para su propósito final expresado en el proemio, y solo en la medida en que son útiles aparecen como parte del relato. No vemos en Heródoto una posición ideológica ni religiosa que pretenda defender más allá de la lógica de los hechos. La aparición de elementos sobrenaturales o la inclusión de relatos que pueden ser inexactos en tiempo y lugar, serían licencias que el autor se permite para explicar una determinada idea y, por tanto, subyace el concepto de utilidad.

Cuando hablamos de utilidad, no pretendemos realizar un paralelismo con la teoría del utilitarismo del siglo XVIII, sino destacar la capacidad del autor de introducir determinados conceptos morales que tendrían como beneficio mostrar consecuencias y enseñanzas para evitar los errores del pasado, además de conservar la memoria de los hechos acaecidos. La novedad sería que Heródoto no introduce estos consejos de forma dogmática o como parte de una doctrina particular, o de una ideología determinada, sino como resultado de un análisis crítico y de una investigación que utiliza los relatos y las observaciones para mostrar un proceso racional de análisis y las consecuencias de determinados comportamientos. Si Heródoto muestra escepticismo, era porque le era útil serlo, ya que, le permitía investigar sin las ligaduras del dogma. Si Heródoto no obviaba completamente a los dioses, era porque no le molestaban en su pretensión y le resolvía algunos casos en los que la razón no conseguía explicar. Fue de gran ayuda para este propósito su conexión con los sofistas y los médicos,

ya que, por un lado, le permite estar conectado con las discusiones más relevantes de la metrópoli y, por otro lado, le proporciona un refuerzo a su estilo de razonamiento, de forma que el análisis de los hechos toma el papel central respecto a posiciones más arcaicas y dogmáticas. Su foco en el *nómos* le permite participar como actor referente en las discusiones entre *nómos* y *phýsis*, aportando ejemplos concretos de otras sociedades. Todo ello revierte en la capacidad para mostrar una visión relativa de la vida, donde hay un balance divino y una retribución, pero también hay un beneficio moral y de convivencia, basado en la utilidad que proporciona el análisis racional de las situaciones. Para mostrar este argumento, analizaremos fundamentalmente tres casos. El primero sería la conocida conversación entre Creso y Solón y sus derivaciones para mostrar cómo articula Heródoto el mensaje. A continuación, analizaremos el relato de Darío y los *nómoi* de cada sociedad y acabaremos con los sueños de Jerjes.

De la variedad de ejemplos que podemos seleccionar, sin duda el relato sobre Creso y Solón (Hdt.1.28) permite mostrar esta situación, en la que Heródoto nos introduce los pilares fundamentales de su pensamiento. Cabe señalar, en primer lugar, que el relato no lo podemos situar en las coordenadas temporales que Heródoto presenta[245], pero esta circunstancia parece ser poco relevante para Heródoto. Lo fundamental es la enseñanza que se deriva y el impacto que tuvo en la relación entre griegos y persas. En este relato vemos cómo se articula el escepticismo, el poder del destino, la función de los oráculos, los mecanismos divinos en acción la importancia de las leyes y tradiciones y la relatividad que subyace en el mundo de Heródoto. De hecho, se ha sugerido, especialmente en algunos pasajes (Hdt.1.29-34.1), que podría verse a Solón como la autorreferencia de Heródoto (Branscome, 2021:1348). De esta

[245] Hay un cierto consenso de que Creso accedió al poder alrededor del 561 a.C. Algunas interpretaciones muestran que Solón pudo encontrarse con él aproximadamente en el 565+- 10 a.C., pero la fecha es incierta dado que Heródoto no nombra cuando Solón fue Arconte (Miller, 1969:71). El encuentro fue cuestionado desde antiguo (Plut.*Sol.*27.1). En realidad, Solón fue Arconte de Atenas en el 594/3 a.C., lo cual supondría que visitó a Creso, en el mejor de los casos, en edad muy avanzada (Branscome, 2021:1348-9).

manera, el viajero y sabio Solón refleja la personalidad que Heródoto presenta para sí mismo como historiador. En la primera pregunta de Creso a Solón vemos esta formulación:

> *"Amigo ateniense, hasta nosotros ha llegado sobre tu persona una gran fama en razón de tu sabiduría y de tu espíritu viajero, ya que por tu anhelo de conocimientos y de ver mundo has visitado muchos países; por ello me ha asaltado ahora el deseo de preguntarte si ya has visto al hombre más dichoso del mundo"* (Hdt.1.30.2).

Creso, le pregunta a Solón, sobre la dicha, esperando una respuesta basada en la riqueza como medio para conseguirla, puesto que, en el mundo de Creso, solo la riqueza y el poder que confieren pueden generar dicha; Creso utiliza la riqueza para ser dichoso. Sin embargo, Heródoto utiliza un modelo de conducta moral, el relato sobre Telo de Atenas (Hdt.1-30.3) como medio para conseguir la dicha. Telo hizo uso de su vida para tener un comportamiento solidario y virtuoso, siendo venerado hasta su muerte. Son dos marcos mentales, de valores y comportamiento muy diferentes para conseguir un único fin común: la felicidad y poder disfrutar de lo que realmente se desea. Esta diferencia crea un cierto desconcierto en Creso, que pide clarificación con un segundo ejemplo. Heródoto sigue en la misma posición: solo el comportamiento moralmente correcto produce la felicidad, y describe el relato de Cleóbis y Bitón, ambos de Argos, cuyo comportamiento noble con la ciudad y con su madre, llegó hasta las últimas consecuencias, motivo por el que se les erigió sendas estatuas. El uso que hace Heródoto de la utilidad como herramienta discursiva para mostrar determinados beneficios le conduce, en ocasiones, por un camino que plantea un cierto relativismo. Por ejemplo, cuando explica la variedad de circunstancias diferentes que pueden ocurrir en la vida de una persona:

> *"De la totalidad de los días de los setenta años en cuestión, que son veintiséis mil doscientos cincuenta, no hay uno solo que conlleve situaciones totalmente semejantes a las de otro día cualquiera. Por lo tanto, Creso, el hombre es pura contingencia"* (Hdt.1.32.4).

Heródoto, viendo la perplejidad que supone para Creso las respuestas de Solón, entra directamente a valorar la felicidad que dan las riquezas. No descarta que las riquezas puedan dar la felicidad, pero advierte que tienen que ser duraderas y llegar hasta el final de la vida.

Introduce, por tanto, el concepto de que las riquezas pueden ser suficientes para tener una vida dichosa, pero no son estrictamente necesarias, puesto que un comportamiento virtuoso puede producir efectos similares. De alguna forma, Heródoto expresa que no hay nada absoluto, sino que el devenir humano es relativo y contingente.

Además, la utilidad no es solo en el plano humano; cuando es necesario los dioses son también muy útiles:

> *"Pero Solón replicó: «Creso, me haces preguntas sobre cuestiones humanas y yo sé que la divinidad es, en todos los órdenes, envidiosa y causa de perturbación…"* (Hdt.1.32.1).

Otros recursos que Heródoto combina bien son los sueños (que veremos también en el caso de Jerjes), que representan una magnífica forma de introducir un mecanismo entre los procesos humanos y divinos. De alguna manera son una herramienta que sirve como vehículo de conexión entre el plano divino y el humano. En nuestro relato de Creso, la soberbia demostrada y el desdén con que despacha a Solón, uno de los grandes referentes de la antigüedad, no podían acabar sin consecuencias. Heródoto pretende moralizar con sus relatos y Creso debía recibir castigo. El camino usado es el castigo divino:

> *"… después de la partida de Solón, alcanzó a Creso una terrible venganza que la divinidad le envió por haberse creído —cabe deducir— el hombre más dichoso del mundo. Mientras dormía, le sobrevino de improviso un sueño que le revelaba, con arreglo a la verdad, las desgracias que se iban a cernir en la persona de su hijo."* (Hdt.1.34.1).

Es conveniente observar que, en el uso de la divinidad, no está afirmando la existencia absoluta de los dioses, sino que muestra un destello de escepticismo cuando introduce la salvedad del *'cabe deducir'*.

Creso, en los relatos de las *Historias*, se manifiesta como un personaje poliédrico que, lejos de centrarse en el éxito que le producen sus riquezas, es capaz de recapacitar sobre los efectos de la *hýbris* y extraer enseñanzas. Sin duda, hay un gran cambio en Creso después de ser derrotado por Ciro (Hdt.1.86.1), pero también Heródoto da a Creso un sesgo más humano

cuando se cumple la profecía y su hijo muere a manos de Adrasto. Creso entiende el contexto de la profecía y la función divina y actúa con resignación y con prudencia (al menos durante el duelo por su hijo). Heródoto muestra en Creso otro ejemplo de relatividad al modelar en Creso un carácter adaptativo capaz de reflexionar y ajustarse a las circunstancias, de forma que, posteriormente, cuando es derrotado y pierde su reino, extrae las enseñanzas y se adapta a un nuevo orden. De alguna forma, utiliza a Creso también para introducir conceptos relativistas: nada es eterno excepto el cambio y la adaptación al medio es crucial para sobrevivir.

El segundo ejemplo muestra la utilidad del *nómos,* en su pretensión de exponer su visión de la naturaleza humana, utilizando la analogía. El esquema que plantea está basado en demostrar una determinada hipótesis a través de un relato que muestre el beneficio. No utiliza posturas dogmáticas y doctrinales preestablecidas, sino que busca en la naturaleza y en las costumbres humanas la base para sustentar la hipótesis. Es el caso de Darío que pone de manifiesto el poder de la costumbre cuando recrimina el comportamiento de Cambises sobre las costumbres egipcias:

> *"…Darío, este monarca convocó a los griegos que estaban en su corte y les preguntó que por cuánto dinero accederían a comerse los cadáveres de sus padres. Ellos respondieron que no lo harían a ningún precio. Acto seguido Darío convocó a los indios llamados Calatias, que devoran a sus progenitores, y les preguntó, en presencia de los griegos, que seguían la conversación por medio de un intérprete, que por qué suma consentirían en quemar en una hoguera los restos mortales de sus padres; ellos entonces se pusieron a vociferar, rogándole que no blasfemara."* (Hdt.3.38.4).

No hay, en este planteamiento, dogmatismo ni referencias a leyes arcaicas que deban ser observadas. Al contrario, proporciona el autor una alegoría donde queda clara la diferencia e importancia que las costumbres tienen para cada pueblo. Los *nómoi* han servido a Heródoto para explicar un comportamiento humano que es universal: las costumbres de una sociedad no tienen por qué coincidir con las de otras sociedades, y por ello, no son mejores o peores. Hay una relatividad en las costumbres, sin que exista un marco universal de *nómoi,* sino que

su observancia en cada sociedad es lo que define un comportamiento virtuoso en ese entorno. Este ejemplo nos lleva a considerar otro aspecto donde se ve la capacidad del escritor para remarcar un tema que estaba en boga en la época clásica y, particularmente, en los círculos sofistas, acerca de las costumbres de los griegos y de los bárbaros: las *periḗgēsis* jonias habían proporcionado conocimiento a los griegos sobre las costumbres de otras sociedades, por tanto, la discusión no estaba en su existencia sino, cómo debían ser consideradas respecto a las costumbres y leyes griegas. En este caso, el mecanismo que utiliza Heródoto pone a los dos interlocutores al mismo nivel, al exponer ambos sus casos de forma similar. Concluye el autor afirmando que esta es la creencia general y que incluso Píndaro considera que la costumbre es la reina del mundo (Hdt.3.38.4). Esto lleva a Schlosser a formular "*Equality, not man, is the measure of all things*" (Schlosser, 2020:62)). Los diferentes *nómoi* que encuentra Heródoto, son utilizados, entre otras cosas, para establecer, dentro de su diversidad, la igualdad (*to íson*) de consideración, puesto que son el fruto de la interacción de cada sociedad con su entorno humano y físico. No todas utilizan los mismos recursos físicos, ya que su medio físico y etnológico puede ser radicalmente diferente (Grecia vs. India), pero todos se adaptan para conseguir sus fines. En este sentido, Heródoto utiliza la igualdad para reforzar el valor y la diversidad de sociedades humanas.

Hasta el momento, hemos visto alguno de los mecanismos que utiliza Heródoto para transmitir su pensamiento: la función de la analogía y la libre comparación entre iguales. El tercer ejemplo, nos lleva a considerar otro recurso que Heródoto maneja de forma excelente: el sueño. En él, el autor, además de hacer uso de los mecanismos divinos y de las debilidades y miedos humanos, establece un marco donde lo onírico y lo real parecen conversar para tomar una decisión. Un sueño puede ser un agente y una motivación para la acción, en algunos casos irracional (Hollmann, 2021:469). Además, en este caso vemos cómo el escritor maneja hábilmente los mensajes morales y el relato de hechos ocurridos, dándole a su discurso una forma dual. Se transmiten los hechos interpretándolos y se proporciona una sanción moral. El sueño y la aparición nocturna que precede la decisión sobre la campaña de Jerjes contra los griegos (Hdt.7.12-53), es una forma de utilizar el mundo natural y el mundo

racional para justificar una determinada decisión[246]. Ante la intención de Jerjes de atacar a los griegos, Artábano, apoyando que se consideraran diversas opiniones, le interpone un argumento: él había aconsejado a su padre Darío que no atacara a los escítas, por su naturaleza nómada y no pudo derrotarles. Si ahora se enfrentan a un enemigo mucho más preparado, por mar y por tierra, el riesgo es mucho mayor. Jerjes hace muestra de su *Hýbris* respondiendo de forma emocional a Artábano: "*Artábano, eres hermano de mi padre; eso te va a librar de recibir el castigo que merecen tus tonterías"* (Hdt.7.11.1). La discusión podría haber acabado, ya que, Artábano era una persona mayor y no tenía el vigor de personajes como Mardonio, muy favorables a la confrontación. Sin embargo, Heródoto nos introduce un episodio de duda, que podría estar motivada por una narrativa creada por los persas para justificar su fracaso o bien, podría ser una forma de castigo por la *Hýbris* del monarca. En cualquier caso, Artábano, había sembrado la duda en Jerjes que se quedó profundamente dormido. Heródoto[247] utiliza uno de los sueños, que constituyen este relato, para explicar el proceso de toma de decisión y las dudas que asaltan a Jerjes. En el sueño, un hombre de aspecto griego le afea sus dudas para atacar a los griegos:

> *"¿Así persa, que has cambiado de parecer y no vas a dirigir tus tropas contra Grecia, a pesar de haber ordenado a los persas que reúnan efectivos? En verdad que no*

[246] Incluso se formularon en el siglo pasado opiniones, como las de E. Legrand (1951), recogida por Carlos Schrader (nota 105 de la traducción del libro VII publicada por Ed. Gredos) que, en la traducción del libro VII, página 18, apuntaban a que el relato es posterior a la guerra y una forma de justificar la derrota:

> *"… l'intention apologétique est évidente ; l'histoire des apparitions du spectre a été inventée dans les mêmes cercles où l'on rejetait sur les Grecs l'initiative des conflits entre la Grèce et l'Asie ; Hérodote peut la tenir des mêmes logoi perses de qui, tout au début e son ouvrage, il faisait connaître l'opinion et les réflexions sarcastiques "* (*Histories*, 7:18).

[247] Las Historias presentan una serie de casos oníricos que tienen varios puntos en común:

> *"Teniendo presente que todos los sueños que describe el historiador en los tres primeros libros sean de origen bárbaro menos el de la hija de Polícrates, podemos observar ya la particularidad que representa el orden lógico de la obra. A partir de aquí, observamos un cambio de gran magnitud en la descripción de ensoñaciones en Heródoto, con lo cual el libro quinto y sexto narran sueños solo de origen heleno (Hiparco, Hipias, Agarista) hasta finalmente llegar a Jerjes."* (Ojeda Sánchez, 2022:50).

> *haces bien al alterar tus planes, y nadie en la corte te lo perdonará: Mira, como de día te decidiste por la acción, sigue por este camino"* (Hdt.7.12.2).

Tengamos en cuenta que las campañas del imperio persa eran una forma de tener a los nobles y sátrapas ocupados y evitar que fueran contra el gobierno. Particularmente, su primo Mardonio ambicionaba ser un sátrapa de nuevos territorios conquistados y, aunque Jerjes pudo estar más interesado en completar la obra de su padre que en aventuras militares, la presión ejercida sobre él le dejaba poco margen de maniobra (Olmstead, 2022:248). Jerjes no hace caso del sueño y se excusa ante la corte por haber tomado la decisión de iniciar el conflicto, pero la siguiente noche vuelve a tener otro sueño reiterando su disconformidad con la decisión tomada:

> *"¿Así, hijo de Darío, que ante los persas haces caso omiso de mis palabras, como si las hubieses escuchado de labios de un donnadie? Pues bien, ten en cuenta lo siguiente: si no emprendes inmediatamente la expedición, por no hacerlo te ocurrirá lo que voy a decirte: así como en breve plazo te has hecho grande y poderoso, de la misma manera muy pronto volverás a ser insignificante"* (Hdt.7.14.1).

Aquí Heródoto utiliza esta situación para aportar una de sus máximas: los que alguna vez fueron grandes son pequeños hoy y, los que antes eran pequeños fueron grandes en el tiempo de Heródoto. Curiosamente, en este segundo sueño hay otro mensaje importante de Heródoto: la fuerza de los *nómoi.* Si nos fijamos, el sueño no está empujando a Jerjes a invadir Grecia, le está diciendo que, si no hace alguna campaña, Persia se hará pequeña, porque estas acciones forman parte de la costumbre persa y han sido la causa de su poder y crecimiento. Por tanto, está en los *nómoi,* persas la conquista, y forma parte de sus costumbres. Heródoto no está defendiendo la conquista como mecanismo de crecimiento (aunque así fuera para Persia), sino la existencia de unas costumbres que marcan un proceder determinado (Knowlton, 2016:53). De todas formas, Jerjes sigue dudando sobre si el sueño es divino y articula una ingeniosa prueba por la que Artábano suplanta a Jerjes usando sus vestidos y durmiendo en su cama real. De esta manera, quería ver si el sueño se producía también en Artábano. Según cuenta el autor, el sueño se reprodujo en la figura de Artábano:

> *"¿Conque tú eres el sujeto que, so pretexto de velar fielmente por sus intereses, se empeña en impedir que Jerjes ataque Grecia ¿Pero no dejaras de recibir tu merecido tanto en el futuro como en este mismo instante, si intentas oponerte a la voluntad del destino? Que, por lo que a Jerjes respecta, la suerte que le aguarda, si se niega a obedecerme, ya se la revelé a él personalmente"* (Hdt.7.17.2).

Artábano se convence a través del sueño de su procedencia divina y, por tanto, aconseja a Jerjes el ataque (Hdt.7.18.3). En definitiva, Heródoto usa[248] el mecanismo del sueño para desviar el motivo principal de la *Hýbris* del monarca, el designio divino, y por tanto la responsabilidad del monarca cambia. Hay que valorar, también, que este tipo de sueños eran familiares a la audiencia de Heródoto, por su similitud con el mundo homérico[249]. Curiosamente, el escritor parece ignorar la función del destino, puesto que Jerjes puede aparentemente elegir entre atacar o no. El monarca preferiría no iniciar la contienda, pero el sueño le amenaza. Jerjes se ve empujado a cometer *Hýbris* y forzado a atacar Grecia, entrando en el juego del destino, a través de una forma engañosa de aparentar una decisión libre. El relato muestra a un rey luchando débilmente contra el destino del Imperio: el de una Persia invencible. El mismo destino que le amenaza con fuerza, se debía encargar de derrotar a los griegos (Myres, John Linton, 1953:217-218).

---

[248] Debemos tener en cuenta cómo los antiguos griegos experimentaban sus sueños y los incorporaban como parte de su experiencia (Harris, 2009:279): situándonos en la época, sin duda el sueño era un material muy importante para la poesía y el relato de grandes historias, como vemos en Heródoto. El sueño era motivo de exaltación e impulsor de grandes hazañas, en algunas ocasiones, pero también de frustración dado que si viene de Zeus o alguna divinidad era muy difícil entender su significado (Harris, 2009:285) (285)

[249] Así, por ejemplo, en el Libro segundo de la *Ilíada* leemos como Zeus envía un sueño a Agamenón, ordenándole que ataque Troya:

> *"Duermes, hijo del belicoso Atreo, domador de caballos. No debe dormir toda la noche el varón que tiene las decisiones, a quien están confiadas las huestes y a cuyo cargo hay tanto. Ahora atiéndeme pronto, pues soy para ti mensajero de Zeus, que, aun estando lejos, se preocupa mucho por ti y te compadece. Ha ordenado que armes a los aqueos, de melenuda cabellera, en tropel: ahora podrías conquistar la ciudad, de anchas calles, de los troyanos, pues los dueños de las olímpicas moradas, los inmortales, ya no discrepan, porque a todos ha doblegado Hera con súplicas, y los duelos se ciernen sobre los troyanos por obra de Zeus."* (Hom.*Il*.2.20-35).

En definitiva, la aportación de Heródoto fue su capacidad, considerando los medios que tenía en su entorno (divinidad, destino, gestas bélicas, comportamiento de líderes, sueños, oráculos, los otros, la geografía, la etnografía), para, además de trasladar los hechos acontecidos, proporciona, en muchos casos, su posición moral respecto a los mismos. No hay una posición ideológica en su utilización, ni persigue un beneficio material (utilitarismo); simplemente, aporta el valor que tiene, a su juicio, una forma de comportamiento virtuosa y un método de análisis de las informaciones recibidas o experimentadas a través de la razón. No obstante, no tiene reparos en involucrar aspectos sobrenaturales para mostrar el principio de causalidad, si la razón no alcanza a explicarlos. En resumen, el uso que hace Heródoto del recurso de la utilidad se realiza a través de determinados mecanismos (o útiles) que le permiten articular su mensaje. Estamos hablando de la función de la analogía, de la libre comparación entre iguales (griegos y persas), del sueño, del oráculo, de las revelaciones…. Mecanismos cuyo uso no implica impiedad por parte del autor. Son dos planos diferentes, como ya hemos comentado, por un lado, los aspectos religiosos (creencias, ritos, …), por otro lado, el uso de estos mismos y otros relatos a través del mecanismo de causalidad que asocia un suceso a una causa. Aunque siempre, en ausencia de una explicación razonable, se puede asignar al mundo sobrenatural.

4.1.7 Sobre la ecuanimidad en Heródoto.

Hemos comentado anteriormente el trato que se da en las *Historias* a la disyuntiva entre lo racional, lo divino y el poder del destino. Argumentando, la forma pragmática con que el autor aborda estos temas a través de la búsqueda de la utilidad de las narrativas para proporcionar información de los hechos ocurridos, pero también enfatizando en conceptos morales. En esta forma de proceder subyace en su obra una idea de Balance y Equilibrio que se muestra en diferentes formas y maneras. Para mostrar este concepto, se hará uso intensivo del artículo publicado en 2021 en que se toma un concepto concreto, el consejo al líder y se analiza en detalle la casuística para los griegos y para los persas (eventualmente también algún caso escita) con objeto de verificar si Heródoto da un tratamiento ecuanime entre los

dos contendientes principales (Domingo-Solá, 2021). Partiremos de un artículo publicado por Lattimore sobre el consejo al líder en la obra de Heródoto (Lattimore, 1939:24), que hace énfasis en dos tipos de consejos: el trágico donde se procura que el líder no tenga un final desastroso y, el práctico, que, aunque es más difícil de caracterizar, trata de buscar una solución para una determinada situación. No es fácil separar ambos casos, pero nos centraremos en otros aspectos que nos ayuden a entender el equilibrio y el balance que usa Heródoto. Tomando, pues, como punto de partida, la clasificación que realiza Lattimore nos encontramos con unos cincuenta y nueve consejos que servirán de base para el análisis[250] y en las que encontraremos varias características que refuerzan los conceptos que pretendemos poner de relieve.

El primer análisis consiste en evaluar cuántos consejos se relatan en el bando griego y cuántos en el lado persa. El resultado es que hay veintinueve consejos en los griegos, veintinueve en los persas y uno en los escítas (Domingo-Solá, 2021:51-52). Esta primera indicación nos da una base para mostrar que Heródoto consideraba tan importantes relatar los argumentos y conversaciones tanto de uno como de otro de los contendientes. Curiosamente, como se ve en el artículo, no hay una uniformidad por libro, al contrario, hay una gran disparidad entre los diferentes libros. De esta manera, en el libro primero, tercero y octavo hay un número de consejos similar a los consejos procedentes de ambos contendientes, pero en el resto de los libros hay una gran disparidad: por ejemplo, en el libro seis, solo hay tres consejos griegos y, sin embargo, en el cuatro hay tres persas y uno escita. Los libros siete y nueve tienen consejos de ambos, pero dominan claramente el número de consejos persas. De todas formas, cuando los agregamos en una sola obra, nos da el resultado paritario de veintinueve que hemos mostrado al principio. Cabe destacar también, otra lectura en esta característica: si tomamos agrupaciones lógicas de libros (Rutherford, 2012:23)vemos también mucha paridad. Así, el primer libro que trata principalmente de Asia tiene una proporción de seis a

[250] Utilizaremos como referencia el artículo Heródoto y el Consejo al líder que se publicó en la revista Florentia Iliberritana en el Número 32 de 2021 (Domingo-Solá, 2021:47-71).

siete y, si tomamos el bloque de la contienda con los persas, libros seis a nueve, encontramos una relación bastante similar, once a quince. Evidentemente, este resultado es solo un indicador que muestra un dato alineado con nuestra tesis, pero puede ser fruto del azar y, por tanto, no resuelve de forma sólida nuestra afirmación.

Prosiguiendo con el análisis, se ha evaluado una segunda característica: se analiza quién proporciona y quién es el receptor de los mensajes. Si miramos en primer lugar a quién proporciona el consejo, nos encontramos con una gran cantidad de consejeros: un total de cuarenta y uno, contando ambos bandos (Domingo-Solá, 2021:51-52). De ellos, hay un total de veinticuatro trabajando para el lado griego y un total de dieciséis trabajando para el lado persa (y uno para los escítas). Muestra que en ambas partes hay una cantidad apreciable de consejeros. Tengamos en cuenta, como hemos comentado, que, aunque algunos asesores son más habituales, la mayoría de los asesores proporciona una sola recomendación. Por ejemplo, el caso de Creso con Ciro, o el de Artábano, el referente de consejero trágico dado el asesoramiento proporcionado a Jerjes. También encontramos al espartano Demarato, que proporcionó varios consejos a Jerjes, pero, a su vez, aconsejó a Diceo de Atenas (Hdt.8.65) para que no advirtiera a Jerjes sobre la tormenta de arena en las llanuras de Tracia, similar a la situación que encontramos en Creso dando consejo a dos bandos en momentos diferentes. Cabe destacar el caso de Artemisia (Munson, 1988:91-106), como comandante militar y como consejera (además de reinar en Halicarnaso), hecho poco común, más allá de las amazonas o de Tomiris, reina de los maságetas. De igual manera, debemos considerar a Temístocles, con su habilidad para gestionar situaciones difíciles y proporcionar consejos (y amenazas); como la advertencia a Euribíades (Hdt.8.62) de permanecer y luchar en Salamina (amenazando con huir a Siris en Italia y facilitar la entrada de los persas). Hay un número importante de consejeros que dan una sola opinión, pero, entre los que más consejos proporcionan destacan principalmente, Creso, Artábano, Temístocles y Demarato, cuya influencia en los gobernantes a través del consejo fue relevante. Si miramos esta característica (Domingo-Solá, 2021:53-54)desde la perspectiva del que lo recibe, encontramos una gran diferencia entre los dos bandos, fruto de la forma en que sus sociedades estaban estructuradas. Así, en el lado persa, los consejos los reciben pocos líderes, lo cual es consistente con una monarquía cuyo poder se ejerce de forma piramidal. Jerjes, Darío y Ciro

son los principales receptores. Al analizar a los griegos, no tenemos la misma concentración de gobernantes relevantes. Así, nos encontramos con "los espartanos", "el Consejo Jonio", "los atenienses", sin que en muchos casos se detalle el nombre de los que reciben las recomendaciones. Como sabemos, la sociedad griega está formada por instituciones participativas y diseminado en *póleis* autónomas, sin que exista un poder centralizado, más allá de sus intereses en posibles alianzas puntuales. Con esta diferencia estructural, nos encontramos con un total de veintitrés consejos, de los que seis son para los líderes persas, dieciséis para los griegos y uno para los escítas. Hay una cierta desproporción, pero viene justificada por las diferentes estructuras de organización del poder. En cualquier caso, vemos que hay un tratamiento suficiente en ambos bandos en función de su idiosincrasia.

Una vez analizadas las dos características anteriores, nos preguntamos si el esfuerzo de elaborar y proporcionar un mensaje es aceptado por parte del líder receptor. Si revisamos los consejos aceptados (Domingo-Solá, 2021:55-57) en ambos bandos, nos encontramos una cifra similar, dieciocho los persas y diecinueve los griegos y, como consecuencia, el de consejos rechazados son también similares, once en los persas y diez en los griegos. Es, por tanto, un segundo caso (siendo el primero, el balanceado número de consejos por bando descrito anteriormente) en que se observa un comportamiento tan equilibrado entre los dos contendientes, a pesar de la diversidad subyacente entre los dos. Para entender este comportamiento, se analiza el grado de aceptación por consejero y por líder (Domingo-Solá, 2021:56-58). Si tomamos los consejos iniciados por el consejero, nos encontramos una situación similar a la que vimos en el número de consejos por bando, en que, a pesar de que la proporción en cada libro es dispar, cuando los agregamos obtenemos un conjunto equilibrado de aceptaciones por contendiente en los consejos iniciados por el asesor. Así vemos que Creso (cuatro aceptados y uno rechazado) y Temístocles (tres aceptados) cuentan con mayor número de aceptaciones, uno en el lado persa y el otro en el lado griego. Si miramos a Artábano, es el que menos aceptaciones muestra; de hecho, ninguna de sus recomendaciones fue atendida (tal vez esto motivara, en parte, su retorno a Susa y su no participación en la guerra). Es destacable el rechazo a Hecateo (tres desatendidos) en sus consejos a Aristágoras, especialmente si consideramos su sugerencia de no alzarse contra los persas (Hdt.5.36). También le rechazaron la sugerencia de hacerse con el control del mar.

Hay otro grupo interesante formado por Artemisia[251] (uno aceptado y dos rechazados) y Demarato (uno aceptado y dos rechazados), ambos consejeros aportan argumentos muy racionales y sólidos que no fueron considerados. Al analizar, los consejos atendidos en función del gobernante, vemos que, en el caso de aceptación por parte del líder, destaca el caso de Ciro (seis aceptados). No debe extrañarnos este resultado, ya que Ciro había mostrado un talante de persona receptiva a los consejos, asumiendo riesgos basados en los avisos recibidos. Lo podemos ver en la información que Harpago le facilita proponiéndole iniciar la revuelta contra el rey de los medos, Astiages (Hdt.1.123). En el otro contendiente, vemos que los espartanos también muestran una receptividad alta para actuar de acuerdo con las sugerencias recibidas. Destaca en este caso la variedad de consejeros a los que hacen caso: Quileno de Tegea, Cleómenes, Gorgo, Panitas de Mesenia. Podríamos sugerir que el carácter práctico suele buscar soluciones concretas, y específicas: ayudar a los griegos ante Mardonio (Hdt.9.9), expulsar a Maendrio de Samos (Hdt.3.148), atender a un mensaje de Demarato (Hdt.7.239). Cabe subrayar la mejor receptividad de espartanos (cinco aceptados) y atenienses (dos aceptados) comparados con el recelo de los jonios a aceptar consejos. Tal vez, al estar, los jonios, más expuestos tenían un nivel de confianza sensiblemente menor. De igual manera, es interesante hacer notar, la poca receptividad de Creso, actuando como líder y la alta consideración cuando actuó como consejero de Ciro. Podemos argumentar que la experiencia acumulada como máxima autoridad de Lidia y la pérdida de su reino le dieron un bagaje y una experiencia que utilizó como consejero. En conclusión, podemos decir que hay un alto nivel de aceptación, tanto en el lado griego como en el persa, con un número parecido de consejos atendidos de forma favorable en los dos bandos y una ratio entre casos aceptados y rechazados parecida. En definitiva, esta será una nueva evidencia del equilibrio que se desprende de las *Historias* respecto a los consejos. Dada la variedad de situaciones en las que interviene el consejo, se hace realmente difícil prever que la agregación de todos los

[251] La situación de Artemisia es menos clara. Se podría considerar el ascendente que tenía Mardonio sobre Jerjes o su condición de mujer, pero en el caso de Demarato hay una base de *hýbris* en el comportamiento de Jerjes cuando Demarato le expone el coraje de los espartanos (Hdt.7.102).

casos (cuarenta y un consejeros y veintitrés líderes) a diferente nivel, pueda producir un conjunto tan similar y equilibrado entre los dos bandos, lo que abundaría en el concepto de balance que pretendemos ilustrar. Cabe decir, de todas maneras, que la idea de que los líderes atienden o desatienden los consejos forma parte de la construcción del relato del autor. En realidad, Heródoto no sabía exactamente que decían los consejeros, pero la figura del consejero completa el personaje principal creando una situación y un contexto al público que lo recibe.

Una vez vistas la forma de proceder del autor, nos preguntamos cuáles son las claves para entender este comportamiento (Domingo-Solá, 2021:60). Fundamentalmente, vemos tres elementos importantes. Por un lado, la actitud de equilibrio del autor respecto a los hechos narrados, la *hýbris* y la *anánkē* de los reyes persas (Munson, 2001a:40-50) y, el destino personal y colectivo en los griegos (*moîra*), en esta contienda (Müller, 2015). Respecto al equilibrio, no preguntamos si esta es una característica de la ideología de Heródoto. Para analizarlo, nos centraremos en la recomendación que da Amasis a Polícrates, donde hay toda una declaración de balance y equilibrio. Al manifestar Amasis (Hdt.3.40-43) que se alegraba de la buena suerte de Polícrates, añadía que la divinidad es envidiosa y buscará la manera de equilibrarlo. Amasis le dice al rey que se desprenda de algo valioso para compensar su buena suerte y evitar acabar sus días de forma penosa. Polícrates sigue el consejo y se deshace de un sello de oro. Después de un tiempo, Polícrates recupera el sello de forma poco creíble; sin embargo, el relato sirve para explicar que Amasis comprendiera que es imposible librarse del destino. Heródoto nos pone de manifiesto la ley del equilibrio o balance divino, pero también, y este aspecto es fundamental, la imposibilidad de los humanos para cambiar el destino. Nos da, por tanto, una recomendación moral y una muestra de su pensamiento. No debería sorprendernos que, en su obra, los consejos estén tratados de forma equilibrada cuando los agregamos, porque este concepto está en la misma base del pensamiento de Heródoto. El concepto de balance divino actúa no solamente entre humanos, sino también entre humanos y el mundo material, como podemos ver en el análisis de Schlosser sobre Heródoto (Schlosser, 2020:42). También podemos destacar la declaración de Ótanes en defensa de la democracia (Hdt.6.43), donde asocia el concepto de equilibrio y democracia con un mensaje moralizador.

Si analizamos la clave relativa al comportamiento de los reyes persas, nos encontramos con otra situación: la relación entre la *hýbris* y la *anánkē.* Si analizamos las gráficas del artículo de referencia (Domingo-Solá, 2021:57), y, particularmente, las recomendaciones que no fueron atendidas por Jerjes, nos preguntamos cuál fue el motivo que generó este rechazo. Artábano le planteó consejos basados en la experiencia y Artemisia le propuso planes racionales y de gran habilidad. Sin embargo, Jerjes desatiende el aviso, como hemos visto anteriormente (Hdt.7.14). Por un lado, Jerjes debía seguir la estela y el proceder de sus predecesores y engrandecer el imperio, lo cual debió generar una cierta predisposición y una necesidad (*anánkē*) de cumplir un destino prefijado. Además, si unimos esta necesidad imperiosa de dejar su huella y la *hýbris* que demuestra en su puesta en escena son una combinación que puede explicar por qué los sabios y hábiles consejos fueron desatendidos. Vemos también este proceder en el caso de Demarato: sus tesis están fuera del esquema persa. Jerjes, valora la capacidad de los persas y sus virtudes por encima de cualquier otro pueblo. Ellos son, en definitiva, los elegidos. En combate ellos son los inmortales, los elegidos. Jerjes, se fija solamente en la lealtad hacia su persona y en el grado de compromiso con su proyecto. Por eso, los argumentos de Mardonio, que muestra una afinidad total con estos postulados (en busca probablemente del botín que le podría proporcionar), son atendidos (Konijnendijk, 2016). Tampoco, la inteligencia de Artemisia es considerada en la corte persa, tiene el respeto de Jerjes, pero no está alineada con su visión y la de su ejército: dominar el mundo conocido solo con su presencia, y su destino como único príncipe. Respecto a Demarato, forma parte de otro mundo, él no es parte de la *anánkē* ni de la *hýbris* de Jerjes (a diferencia de Mardonio).

Finalmente, la última clave está relacionada con el destino personal y colectivo de los griegos (*moîra*). Aquí hay un cambio notable, no encontramos, por ejemplo, ante un nivel de aceptación importante de los consejos de Temístocles. Cuando analizamos la situación en lado griego, vemos que no hay una necesidad imperiosa de crear un imperio. Por supuesto, el mundo griego está también lleno de casos de *hýbris* como el tratamiento de los embajadores persas en Atenas y Esparta y otros que podríamos describir (MacDowell, 1976), sin embargo, no parece ser el elemento dominante en el conjunto de los aliados griegos. Al contrario, los griegos, están frente a una situación límite y, por tanto, su necesidad es la supervivencia y no el crecimiento como imperio. Desarrollan, por tanto, estrategias y artes

diferentes, su *anánkē* de supervivencia le lleva a una forma de meritocracia natural y a desarrollar habilidades basadas en la astucia y el engaño. De esta forma, su destino (*moîra*) está determinado por su resolución y el buen uso de las capacidades de sus líderes. De esta forma podemos entender la figura de Temístocles, personaje de moralidad dudosa, pero con una capacidad de supervivencia en situaciones límite excepcionales. Así, no solo interpreta correctamente el oráculo (Hdt.7.143) y consigue que los atenienses resistan en sus barcos (Cardó, 2017:111), también consigue convencer a Euribíades para permanecer en Salamina y determinar el inicio de la batalla. El destino de Atenas, y de los griegos en general, estaba articulado a través de un hombre y en su virtud para acertar. En este sentido, podemos decir que *la moîra* de Temístocles fue la de los atenienses y del pueblo griego en general (al menos durante estas contiendas), haciendo de la *anánkē* virtud y afrontando las situaciones con decisión y precisión. Por tanto, el lado griego empujado por la *anánkē* de sobrevivir se desarrolla con una *moîra* implementada por un líder que ejecutaba con precisión.

En resumen, podemos concluir que Heródoto nos aporta un relato equilibrado en el fondo y en la forma, entre los dos contendientes. Podemos observarlo a través de una serie de evidencias si miramos el tratamiento que da a los griegos y a los persas en los numerosos relatos sobre consejos. La primera evidencia es el número de consejos por ambas partes: veintinueve (Domingo-Solá, 2021:65-67) . Curiosamente, cuando agregamos los libros sexto al noveno, que describen el conflicto armado entre persas y griegos, encontramos un número parecido de sugerencias entre las dos partes. Una particularidad interesante la vemos en quién inicia el consejo. Aquí, Heródoto, nos muestra una diferencia estructural entre los dos bandos. Los líderes persas se concentran en pocas personas y los griegos están más dispersos. Esta diferencia se corresponde con el mundo autárquico persa y con las sociedades griegas mucho más participativas en la gestión del poder. Respetando esta salvedad estructural, vemos que hay más consejos iniciados por los asesores (cuarenta y uno) que los pedidos por los líderes (veintitrés). Una segunda evidencia de equilibrio en el consejo, la encontramos en la aceptación o rechazo de los consejos recibidos. De nuevo, encontramos una situación balanceada, ya que, encontramos casi la misma cantidad de casos aceptados en el lado persa (dieciocho) como en el lado griego (diecinueve) y, por tanto, una ratio similar en ambos bandos entre consejos aceptados y rechazados. Esta evidencia es particularmente interesante,

porque con la variedad y cantidad de asesores y líderes es muy improbable que nos encontremos, de forma fortuita, una proporción parecida de aceptación y rechazo en ambos lados. Hemos comentado también las claves que generan esta situación de balance y equilibrio: el equilibrio en Heródoto, la *hýbris* y la *anánkē* en los reyes persas y el destino (*moîra*) personal y colectivo en los griegos en esta confrontación. Heródoto usa el equilibrio como elemento ideológico y moralizante y permite ver su posición respecto a estas facetas en el Universo. La *hýbris* y la *anánkē* de los reyes persas muestra la incapacidad humana de cambiar el destino (*moîra*) y cómo la divinidad utiliza sus mecanismos (por ejemplo, el sueño) para llevarlo a cabo. Finalmente, el destino de los griegos tiene un matiz diferente, ellos luchan por sobrevivir, no para reinar en un vasto imperio. Esta situación genera habilidades y artes diferentes de los persas, basadas en la meritocracia y no en la ascendencia y, por tanto, ligando su destino al de la habilidad y capacidad de sus líderes.

4.2 Desarrollo de las capacidades del ser humano.

El autor muestra un interés muy significativo en el desarrollo de las capacidades desarrolladas por humanos y que durante el siglo V a.C. tuvieron una época de especial crecimiento en muchas de las áreas del saber humano, como la geografía, la ciencia, la ingeniería, la medicina, el comercio... El escritor aborda estos temas con dos características principales. En primer lugar, un enfoque multidisciplinar, del que se desprende una habilidad para abordar temas relacionados con la actividad humana de una forma amplia. Así, vemos relatos en los que nos detalla accidentes geográficos, construcciones de puentes y canales, nos expone temas sobre medicina o nos muestra detallados aspectos etnográficos relacionados con otros pueblos. Por otra parte, él mismo practica con el ejemplo, incorporando algunos de estos elementos en su narrativa, es el caso de la adopción del lenguaje de los médicos pragmáticos que permite establecer un discurso que tiene, en algunos casos, claras similitudes con los textos de la medicina hipocrática. La práctica de estas nuevas capacidades permite progresar, de una forma paulatina pero sólida, hacia una nueva concepción de la causalidad en los fenómenos humanos.

4.2.1 La *Historíē* una nueva forma de ver el mundo.

La irrupción del pensamiento jonio en el Mediterráneo oriental aporta una cultura naturalista de la que en cierta medida Heródoto es heredero. Sus narraciones en las *Historias* son una de las fuentes sobre el pueblo jonio y, sin nombrarlo, nos informa sobre la migración doria:

> *"Por cierto que, durante todo el tiempo que, en el Peloponeso, ocuparon la región que en la actualidad se denomina Acaya —antes de que Dánao y Juto llegaran al Peloponeso—, los jonios, al decir de los griegos, recibían el nombre de pelasgos egialeos, pasando a llamarse jonios en memoria de Ión, hijo de Juto."* (Hdt.7.94,1).

Tucídides aporta otra teoría; según el escritor, las tierras más fértiles (Tesalia, Beocia y gran parte del Peloponeso) experimentaron continuos cambios de población, ya que la fertilidad de las tierras generaba conflictos que provocaban la ruina de los pueblos y los dejaban expuestos a ataques desde el exterior. La zona del Ática estaba despoblada debido a la aridez de sus suelos, sin embargo, se fue poblando de gente poderosa hasta llegar al punto que tuvieron que migrar:

> *"En efecto, los hombres más poderosos, al ser desterrados del resto de Grecia debido a guerras o a disensiones internas, se refugiaban en Atenas por aprecio a su estabilidad y, convirtiéndose en ciudadanos, desde los primeros tiempos acrecentaron todavía más la población de la ciudad, hasta el punto de que más tarde, al resultar el Ática insuficiente, incluso enviaron colonias a Jonia"* (Th.1.6).

Jonia es una zona geográfica y una entidad política y cultural (Thomas, 2021:747) que Heródoto tiene interés en mostrar y que circunscribe a las siguientes ciudades:

> *"Por cierto que estos jonios no emplean la misma lengua, sino cuatro formas dialectales. Mileto, su ciudad más importante, se halla hacia el sur y, a continuación, están Miunte y Priene; estas ciudades se asientan en Caria y hablan el mismo*

> *dialecto. En Lidia se encuentran las siguientes; Éfeso, Colofón, Lébedos, Teos, Clazómenas y Focea; ciudades éstas que, lingüísticamente, no coinciden lo más mínimo con las citadas anteriormente, si bien ellas hablan un dialecto común. Y todavía quedan tres ciudades jonias, dos de las cuales están sitas en islas, Samos y Quíos, y la tercera se asienta en el continente, Eritras."* (Hdt.1.124.3-4).

La filosofía natural jonia incluye nombres tan relevantes como los milesios, Tales, Anaximandro, Anaxímenes, … (Long, 1999:363). En algunos casos, como el de Anaximandro, vemos elementos que después Heródoto también tratará: la descripción de la Tierra, la geografía, la etnología y los elementos culturales. Con independencia de las propuestas presentadas, desarrolló formas de explicar la cosmogonía, el desarrollo de los humanos en el territorio, la distribución de las naciones, los orígenes de la civilización. Especialmente importante es la perspectiva universal que Anaximandro propone y su libertad respecto a una orientación antropogénica, proporcionando una aproximación impersonal que aplica al describir los sucesos (Cherniss, 1951:323). Esta es la base de la 'historia' jonia, la *historíē*, entendida como la investigación de lo que existe sin confinarlo en especializaciones ni compartimentos. Anaximandro, en este sentido, es a la vez astrónomo, geógrafo, cosmólogo, genealogista, meteorólogo, biólogo, antropólogo e historiador, al servicio de un único objetivo: conocer el mundo tal como es (Cherniss, 1951:324).

La forma en que Heródoto utiliza la *historíē* tiene en la actualidad varias interpretaciones (Darbo-Perchanski, 2021:699) que contrastan unas con otras en la forma de aproximarse al uso que le dio Heródoto, pero que se complementan entre sí. Por un lado, tenemos la línea que lo explica como narrativa, una segunda opción que se basa en las características epistemológicas y finalmente, una interpretación basada en el contexto intelectual. La *historíē* vista como narrativa nos plantea las cuestiones relativas a la definición de quién es el objeto o la 'persona' a la que se dirige la narración y cuál es su posición y autoridad. Todo ello define el *kléos* que proporciona las enseñanzas se desprenden de la narración. Canfora nos indica que fue precisamente Heródoto el que realizó una cierta caracterización de los

personajes[252] que, posteriormente, Tucídides elaborará de forma más precisa (Canfora, 1971:656). En esta hipótesis sobre la narración, la verdad se encuentra a través de la búsqueda e indagación humana apoyada en mecanismos históricos peculiares, por ejemplo, la psicología de los caracteres envueltos, las motivaciones que podían tener (Baragwanath, 2008:7). Además, cabe considerar los diferentes tipos de narración que hay en las *Historias*. Encontramos leyendas, mitos, razonamientos en los que el autor puede o no formar parte. En este punto, es importante considerar que, dado que Heródoto fue uno de los primeros en usar y practicar la *historíē,* estaba creando un nuevo género literario basado en su *praxis*, incluso antes de que se acuñara el término[253]. En cualquier caso, el material usado por el autor para crear la narrativa es también la base para poder analizar los hechos ocurridos. Otro aspecto de la narrativa se refiere a la escala de tiempo tomada; el escritor hace uso de los mitos (Darbo-Perchanski, 2021:700), aunque intenta separar el material verificable del no verificable (especialmente cuando son narrativas relativas a mitos). Tomando como ejemplo el caso de Creso (Grethlein, 2013:1), el autor recurre a narrar la historia de Creso y Solón para explicarnos qué conclusión debemos esperar en cada suceso y, para saber si ha acabado bien. Este relato, acontecido unas generaciones antes, podía haberse sustituido por alguna otra narración del mismo siglo V a.C. Sin embargo, el autor usa la retrospectiva y escribe sobre acontecimientos que están separados de su propio presente por una brecha de dos generaciones o más (Grethlein, 2013:185).

Una segunda hipótesis es considerar la *historíē*, como un modo de adquirir conocimiento. El autor pudo estar influenciado por las teorías jonias sobre la naturaleza, pero lo aplicó a un nuevo campo de estudio: los hechos humanos del pasado. Su estilo no fue la aplicación

[252] Es muy poco probable que los autores, por ejemplo, de las *Genealogías,* asumieran un papel narrativo de epopeya, que también vemos en Heródoto (Canfora, 1971:656).

[253] El término *historíē* se cree que fue acuñado por Aristóteles o Cicerón (Darbo-Perchanski, 2021:700) Sin embargo, en el Fragmento 129 de Heráclito (22 B 129) ya aparece el término ἱστορίην, que en la traducción de Alberto Bernabé (Bernabé Pajares, 2008:131) quedaría como:

> *"Pitágoras, hijo de Mnesarco, practicó la investigación más que ningún otro hombre y, tras haber escogido estos escritos, configuró su propia sabiduría: erudición, malas artes."*

sistemática de los procesos epistemológicos jonios, sino la búsqueda de la verdad a través del sentido común, evitando categorizar las evidencias y centrándose, principalmente, en el análisis de las fuentes directas e indirectas. Las herramientas que Heródoto despliega las hemos considerado en la introducción[254], permitiendo seleccionar y organizar los relatos incluidos en la *Historias*, en función del grado de convencimiento del autor y del nivel de aceptación por parte de la audiencia. Esto supone que la verdad, en los relatos de Heródoto, es también un producto del consenso de su tiempo (Darbo-Perchanski, 2021:700). En definitiva, para Heródoto, la *historíē* no consiste en hacer de la Historia el objeto de su estudio (la historiografía, escribir sobre la historia, no es su objetivo), sino que es una herramienta intelectual y una actividad de comunicación más relacionada con una idea verbal que con la raíz verbal *-graph* (Bakker, 2002:3). Esta forma de proceder, entre otras cosas, no está totalmente alineada con la noción moderna de la Historia[255], aunque es en el uso de la *historíē*, donde podemos conocer la forma de proceder del autor (Bakker, 2002:6). De esta manera, mientras otros autores posteriores, como Tucídides, ven su trabajo como una obra, pulida y autorizada, y como un estándar para analizar los acontecimientos del futuro, Heródoto, con su *apódexis* no rehúye el dialogo y mira hacia la audiencia del futuro (Bakker, 2002:32).

[254] Esencialmente, estamos hablando, entre otros, del ó*psis* (visualización personal del fenómeno, autopsia si es visto por el propio sujeto), el *akoḗ* (información que le han proporcionado o escuchado), la indagación e investigación (la *historíē* en sentido estricto), el *gnṓmē* (juicios propios o ajenos) (Darbo-Perchanski, 2021:700).

[255] Este concepto de la historia moderna debería tenerse en cuenta, no solo el modelo oficial sino otras consideraciones que pueden aportar valor al conocimiento del pasado:

> *"Modern professionals historians take their cue from nineteenth-century historicism, which taught that the past should be studied on his own terms, 'as it was'. However, this more detached approach to the past can put historians in a conflict with people who feel their cherished version of the past are under threat."*(Tosh, 2022:1)

Finalmente, la última aproximación a la *historíē* considera que compartió espacio intelectual, en el siglo V a.C., con sofistas, médicos y los últimos filósofos naturalistas jonios y, por tanto, tenían coincidencias en la forma de presentar (*apódexis*), razonar y debatir[256].

Heródoto se comunicaba con su público de forma efectiva. Utilizaba palabras, nombres, sucesos, situaciones o pensamientos relacionados con problemas que eran familiares o que preocupaban a la audiencia. En estas situaciones, Heródoto supo cómo enlazar experiencias del pasado con las del presente para conectar con la audiencia (Raaflaub, 1987b:224-225). No hay duda, por otro lado, que Heródoto y Tucídides estuvieron fuertemente influenciados por ideas sofistas. Los métodos por los cuales Heródoto publicó su trabajo no fueron muy diferentes de las declamaciones de Lisias o Protágoras que conocemos por los diálogos de Platón. Los historiadores compartieron con los sofistas el objetivo de transmitir conocimientos útiles para la vida política y social (Schepens, 2007:17). De todas formas, ninguno de los estudios contextuales ha podido explicar cuál es la estructura de la noción de *historíē* que permitió usos tan diferentes y en diferentes contextos, antes y después de Heródoto (Darbo-Perchanski, 2021:700-701).

Para poder entender el uso que realizó Heródoto de la *historíē,* analizaremos algunos ejemplos que puedan mostrar la forma en que lo articulaba. Comenzaremos, por su alusión a las fuentes que le proporcionan información y a su propia observación. Así, en su viaje a Egipto visitó Crocodilómpolis y su laberinto y realizó el siguiente comentario:

> *"…ordenaron la construcción de un laberinto, que se halla algo al sur del lago Meris, aproximadamente a la altura de la ciudad que se llama Crocodilómpolis; yo lo he visto personalmente y, desde luego, excede toda ponderación"* (Hdt.2.148.1).

[256] Como dice Rosalind Thomas:

> *"The Histories clearly answered in many ways to various contemporary ideas, fifth-century political and imperial developments, and the use and misuse of the Persian Wars as justification"* (Thomas, 2007:60-61).

Este es un caso claro de autopsia en el que el autor ha visto personalmente el hecho narrado y lo explicita de forma patente en el texto. Sin embargo, más adelante y comentando la misma visita, comenta respecto al laberinto:

> *"Pues bien, nosotros personalmente pudimos ver y recorrer las estancias del primer piso y de ellas hablamos por nuestras propias observaciones; de las subterráneas, en cambio, tuvimos que informamos verbalmente, pues los egipcios encargados de ellas no quisieron enseñárnoslas bajo ningún concepto, aduciendo que allí se encontraban las tumbas de los reyes que ordenaron el inicio de las obras de este laberinto y las de los cocodrilos sagrados. Por lo tanto, de las estancias de abajo hablamos por los datos que obtuvimos de oídas; en cambio, tuvimos ocasión de contemplar personalmente las de arriba, que exceden toda obra humana."* (Hdt.2.148.5-6).

Esta es una situación diferente donde el autor informa detalladamente lo visto (*ópsis*), lo que le contaron (*akoé*) y cuál es el motivo por el que no pudo ver personalmente algunas partes de la construcción. En algunos casos ambos términos entran en conflicto, pero el escritor deja margen para diferentes interpretaciones (Schepens, 2007:43).

Una vez establecido el marco de la fuente, Heródoto procede a la indagación (la *historíē* en su sentido más estricto) a través de los mecanismos de pregunta y cuestionamiento de la información, tal como establece respecto a su viaje a Egipto:

> *"Todo cuanto he dicho hasta este punto es producto de mis observaciones. consideraciones y averiguaciones personales;"* (Hdt.2.99.1).

El mismo escritor nos relata la dificultad de encontrar respuestas a sus preguntas (*historíē*), cuando busca la causa de las crecidas del Nilo:

> *"...pues, no logré obtener ningún informe de ningún egipcio, cuando les preguntaba qué poder tiene el Nilo para seguir una conducta opuesta a la de los demás ríos. Yo hacía esas preguntas, porque, como es natural, deseaba saber lo que acabo de decir y también por qué es el único río del mundo que no da lugar a la formación de brisas."* (Hdt.2.19.3).

Al final, Heródoto emite juicios propios o ajenos y sentencia en base a las informaciones acumuladas (*gnṓmē*):

> *"Ahora bien, si después de haber criticado las interpretaciones que han sido propuestas, debo exponer una opinión sobre estas oscuras cuestiones, voy a decir cuál es, a mi juicio, la causa de que el Nilo crezca en verano."* (Hdt.2.24.1).

Debemos considerar que la forma en que Heródoto describe y conceptualiza sus fuentes no es la que utilizamos actualmente en la historia moderna. Actualmente, el método histórico tiene como objetivo buscar evidencia respecto a la realidad pasada, excluyendo los medios y capacidades subjetivas. En el método de Heródoto hay, también, una consideración importante de los aspectos subjetivos (Schepens, 2007:44) . El autor hace un uso amplio de términos como: en mi percepción, de acuerdo con mi juicio y en mis investigaciones… De alguna manera y a pesar del uso de la *ópsis, historíē y gnómos*, nos viene a decir: de acuerdo con mis indagaciones y juicio, esta es la conclusión. Es cierto que la práctica de la *ópsis* le lleva a conocer inscripciones, costumbres, *nómoi* de diferentes pueblos, fenómenos naturales, accidentes geográficos, climas, fauna y flora y que su capacidad de investigación le permitió obtener abundantes informaciones (unas más rigurosas que otras). Pero también debemos considerar que el *akoḗ* comporta incorporar mucha tradición oral que resta claridad y nitidez a las evidencias históricas expuestas. Probablemente, en este sentido, sería más correcto decir que los griegos inventaron la figura del historiador en lugar de la Historia, en el sentido que la entendemos actualmente (Schepens, 2007:45). A pesar de ello, si algo define a Heródoto es su constante referencia a las fuentes usadas y cómo verificarlas. Lo que le distingue notablemente de sus contemporáneos y predecesores es su inmensa curiosidad que le lleva a realizar singladuras como las de Tiro (Hdt.2.44) .y la de Tasos (Hdt.2.102), a pesar de que son travesías largas (Romm, 1998:51).

En definitiva, cualquiera que sea el método que el historiador use para encontrar la verdad, es siempre un ejercicio de búsqueda del informador correcto que se atenga a la verdad de los hechos observados. Como dice Paul Veyne al final del prefacio de la obra de Darbo-Peschanski:

> *"La meilleure façon de savoir la vérité est encore de se la faire raconter par ceux dont on juge in petto qu'ils la savent et qu'ils ne mentent pas. L'essentiel est donc de séparer le bon informateur du mauvais : Hérodote l'a fait, sans trop nous dire comment il s'y est pris ; il a préféré prêcher d'exemple. L'enquêteur n'est pas la bouche des Muses infaillibles, à la différence du poète ; mais ce n'est pas davantage, à la différence de nos historiens, un professionnel, un expert qui doit déposer des conclusions nettes et les justifier ; ce n'est pas non plus un acteur politique, à la différence de Thucydide dont les conclusions ont une netteté d'épure pour que cette épure soit utile aux politiciens futurs. A notre avis, l'enquêteur est un homme de bonne volonté qui s'adresse å des lecteurs qui sont ses semblables ; il a fait un tri préliminaire des témoignages et, en homme de bonne compagnie, il laisse å ses lecteurs, qui sont d'aussi bon jugement que lui, le soin de tirer eux-mêmes les dernières conclusions et de faire le dernier pas vers la vérité. Voilà dans quelle mesure, à notre avis encore une fois, Hérodote ne prétendait pas atteindre la vérité et s'en tenait à l'opinion : par une réserve de bonne société, il laisse à ses lecteurs le soin de décider de la vérité, à laquelle lui-même croit et vers laquelle il a tout fait pour les orienter. "* (Darbo-Peschanski, 1987a:10).

Finalmente, Heródoto aporta una formación basada en la cultura jonia que le permite desarrollar alguna de las herramientas que los filósofos naturalistas esbozaron. La práctica del *historíē* (en sentido amplio) le proporcionó una manera de apartarse de la influencia de formas religiosas y míticas, de analizar el pasado y de transitar una nueva senda en la que desarrolló las técnicas de observación, de búsqueda y selección de las fuentes. La construcción de un sistema de preguntas que fueran relevantes al hecho observado y la construcción de alternativas a verificar, constituyeron un entramado que le permitió emitir juicios cuando consideró que había base para ello y proporcionar no solo los hechos sino también su interpretación de las causas que lo originó. En esta labor, Heródoto incorporó informaciones de la tradición oral difícilmente verificables y también argumentó una serie de conclusiones que no eran netamente soportadas por la evidencia, provocando una cierta reacción en el tiempo. Pero, como Paul Veyne nos refería en el párrafo anterior : "… *il laisse à ses lecteurs le soin de décider de la vérité… "*.

4.2.2 La Ingeniería en Heródoto.

Las construcciones y las obras de ingeniería civil y militar ocupan una parte de las *Historias*, en las que su autor demuestra interés, no solo por la funcionalidad y grandiosidad de la obra sino también, en proporcionar detalles de su construcción y constitución. Los griegos, en general, fueron deudores de las civilizaciones anteriores y, en el caso de Heródoto, se señala cómo los griegos aprendieron geometría de los egipcios (Hdt.2.109.3). Sin embargo, fueron más que alumnos y desarrollaron una actitud científica a través de la observación y la experimentación (Bushnell, 1956:105). En su viaje a Egipto, Heródoto nos relata lo siguiente:

> *"Los sacerdotes también me dijeron que este rey repartió el suelo entre todos los egipcios concediendo a cada habitante un lote cuadrangular de extensión uniforme; y, con arreglo a esta distribución, fijó sus ingresos, al imponer el pago de un tributo anual. Ahora bien, si el río se le llevaba a alguien parte de su lote, el damnificado acudía al rey y le explicaba lo sucedido; entonces el monarca enviaba a algunas personas a inspeccionar y medir la disminución que había sufrido el terreno para que, en lo sucesivo, pagara una parte proporcional del tributo impuesto. Y, a mi juicio, para este menester se inventó la geometría, que pasó luego a Grecia.* "(Hdt.2. 109.1-3).

También tomaron conocimientos astronómicos de Babilonia, como cita el propio Heródoto:

> *"Pues el polo, el gnomon y la división del día en doce partes los griegos lo aprendieron de los babilonios"*. (Hdt.2.109.3).

La lista de evidencias que demuestran el interés del autor por la ingeniería y la construcción puede ser bastante larga. De esta manera, Heródoto, describe obras de ingeniería civil y militar, incluyendo sistemas hidráulicos y de irrigación, sistemas de transporte fluvial, marítimo y terrestre, así como, elementos de ingeniería mecánica. ¿Hasta qué punto la racionalidad introducida por la *historíē* Jonia pudo influir en la elaboración de métodos sistemáticos de resolución de problemas técnicos? Es difícil de afirmar, pero ciertamente la búsqueda pragmática y empírica de los procesos adecuados se realiza a través de la razón y

la aportación de evidencias. Por otro lado, ¿cuál es el interés de Heródoto en mostrar tantas y tan variadas obras de ingeniería? Podría haber descrito los hechos del pasado sin necesidad de dar detalles ni mostrar asombro sobre las construcciones e ingenios que vio o que le relataron, pero no fue así. Para intentar abordar esta cuestión, formularemos varias hipótesis: la primera, sería el principio de realidad y veracidad, en que el autor intentaría convencer a su público de la veracidad de sus relatos con base en proporcionar detalles que hicieran creíble la narración. Esta tesis cobraría fuerza *a posteriori*, especialmente, por las críticas sobre la veracidad esgrimidas por Plutarco y una larga serie de autores. De los múltiples ejemplos que podemos destacar, analizaremos el caso del canal de Jerjes que Heródoto nos relata de la siguiente manera:

> *"Ahora bien, de acuerdo con las conclusiones a las que he llegado analizando la cuestión, Jerjes ordenó excavar el citado canal por soberbia, ya que deseaba hacer alarde de su poderío y dejar un recuerdo de su persona. Lo cierto es que, aunque los persas podían haber arrastrado sus naves a través del istmo sin ningún esfuerzo, el monarca ordeno excavar, de mar a mar, un canal lo suficientemente ancho como para que dos trirremes pudiesen navegar por él bogando a la par."* (Hdt.7.24.1).

Como nos explica Heródoto (Hdt.7.22.1), los desastres que habían sufrido otras expediciones anteriores, al navegar cerca del monte Atos, fueron el detonante que impulsó la excavación de un canal que los persas labraron a fuerza de latigazos[257]. Heródoto se podría haber limitado a explicar el hecho, pero nos proporciona un buen detalle de la construcción y de su entorno, mostrando interés y gusto por las características del plan de construcción y de su ejecución:

> *"Trazaron a cordel una línea recta, que pasaba por la ciudad de Sane, y, cuando el canal alcanzo cierta profundidad, unos, situados en las zonas más hondas del mismo, prosiguieron la excavación, mientras otros, a medida que se iba extrayendo la tierra,*

[257] Aunque en los persas era común el uso del látigo (Hdt.7.103.4), era una práctica muy repulsiva para los griegos locales que fueron tomados también, como fuerza para excavar el Istmo (Hdt.7.22.1).

> *se la pasaban a un grupo diferente de obreros que se encontraban algo más arriba, sobre unos andamios, …"* Hdt.7.23.1).

Este nivel de detalle puede resultar poco útil para explicar el resultado de la contienda, pero es muy útil para sentirse identificado con la historia al aportar detalles muy comprensibles para la audiencia, dando sensación de veracidad. En el año 2001 (Karastathis *et al*., 2001:29), se publicó la noticia del descubrimiento de un antiguo canal enterrado cuya existencia se discutía[258] ya en la antigüedad: el descubrimiento se realizó por métodos sísmicos modernos de la geofísica. Sus dimensiones coinciden con las descritas por el historiador antiguo Heródoto[259], un canal de dos kilómetros de largo y treinta metros de ancho, en la península Calcídica, en el norte de Grecia, construido hace unos 2.500 años por el rey persa Jerjes.

Otra posibilidad, sobre el propósito de Heródoto, podría ser reforzar el método histórico, en el sentido de dar validez a las fuentes y autoridad para construir una visión fiable y creíble de los hechos relatados. Encontraríamos, bajo esta hipótesis, el caso de su digresión sobre Egipto y de sus conversaciones y contactos con los sacerdotes egipcios:

> *"… voy a atenerme a testimonios egipcios tal como los he oído, si bien a ellos añadiré también algunas observaciones mías. Los sacerdotes me contaron que Mina, el primer rey de Egipto, protegió Menfis con un dique."* (Hdt.2.99)

Heródoto atribuye mucha autoridad a los sacerdotes, aunque no de forma absoluta (Moyer, 2021:490), mostrando a veces una cierta incredulidad:

> *"En cuanto a las fuentes del Nilo, por otra parte, ninguno de los egipcios, libios o griegos que entraron en conversaciones conmigo pretendió estar informado, a excepción del escriba del tesoro sagrado de Atenea en la ciudad de Sais en Egipto,*

[258] Por ejemplo, Estrabón, en su *Geografía* (7, fr35), se refiere a Demetrio de Skepsis quien dudaba de la descripción de Heródoto, afirmando que la existencia de una meseta rocosa, con una longitud de un estadio (185 metros) y muy cerca de la costa de Tripiti, habría hecho imposible cualquier intento de construir un canal; en cambio, propuso que hubiera una grada corta en el extremo de Tripiti, que une el mar con el canal (Karastathis *et al*., 2001:30).

[259] Cabe decir que Tucídides también nombra el canal de Jerjes (Th.4.109).

> *si bien a mí me dio la impresión de que ese individuo bromeaba al afirmar que su información era exacta."* (Hdt.2.28.1).

En cualquier caso, Heródoto siempre advierte que él escribe de forma precisa lo que le contaron y que este será su comportamiento a través de toda su obra:

> *"En fin, que admita estos relatos de los egipcios quien considere verosímiles semejantes cosas, que yo, a lo largo de toda mi narración, tengo el propósito de poner por escrito, como lo oí, lo que dicen unos y otros."* (Hdt.7.123.1).

El escritor también nos explica que había habido relaciones entre Grecia y Egipto desde la época de los doce reyes y añade los contactos que había ya desde Psamético I (Moyer, 2021:490). Además, había buscado también informaciones fuera de Egipto como las de Dodona (Hdt.2.55) o los sacerdotes del templo de Hércules en Tiro (Hdt.2.44). Desde el punto de vista metodológico, hay un aspecto en la digresión de Egipto muy relevante: Heródoto desarrolla una forma de evaluar las evidencias de manera que no todas son iguales. Considera que la autopsia es más relevante que los rumores y lo refiere cuando considera las informaciones sobre el Nilo, especialmente más allá de Elefantina, donde él asegura que pudo observarlo y hacer preguntas a otros. Esta observación le permite emitir un juicio (*gnṓmē*) y posterior investigación (*historíē*) de los relatos egipcios combinado con sus propias observaciones (Moyer, 2021:490). Habría, pues, un intento metodológico para contrastar las informaciones y también para buscar las fuentes en los personajes considerados como relevantes en el Egipto de la época.

Una tercera hipótesis estaría relacionada con un intento por parte del autor de mostrar el progreso técnico en otras partes del mundo e ilustrar al oyente y lector con las posibilidades que ofrecía la comprensión del medio natural y la aplicación racional del ingenio humano. Podemos verlo cuando nos describe la irrigación y la gestión del agua para fines humanos. El escritor documentó el uso de sistemas de riego en regiones como Egipto y Mesopotamia; describió la construcción de canales, diques y embalses para controlar el flujo de agua y distribuirla a los campos agrícolas. Aunque se centró más en la importancia y el impacto del riego que en los elementos de ingeniería, señaló también la existencia de prácticas de ingeniería relacionadas con la gestión del agua. En el caso de Babilonia, aunque no lo expone

de forma explícita, menciona que tenían prácticas de irrigación muy avanzadas basadas en un sistema de canales que les permitía controlar el flujo del agua y sustentar una agricultura productiva en la región:

> *"Babilonia, al igual que Egipto, está parcelada con canales; el mayor de estos canales, que está orientado hacia el sureste, es navegable y se comunica, desde el Éufrates, con otro río, el Tigris, a orillas del cual estaba situada la ciudad de Nínive. Y de todas las regiones que conocemos ésta es, con ventaja, la mejor productora del fruto de Deméter."* (Hdt.1.193.2).

Donde más información nos proporciona el autor es en los sistemas de irrigación de Egipto. El sistema de irrigación, por canales que salían del Nilo, que eran clave para la agricultura, la regulación de la crecida del río y servir como vía de tráfico comercial, fue una obra iniciada por Sesostris pero que continuaron otros monarcas:

> *"Sesostris empleó la masa de prisioneros que se habla traído de los pueblos cuyos territorios había sometido, en las siguientes tareas: fueron ellos quienes, por orden suya, arrastraron las piedras —unas piedras de enormes dimensiones— que, durante su reinado, fueron llevadas al santuario de Hefesto, y quienes se vieron obligados a excavar todos los canales que hay, en la actualidad, en Egipto"* (Hdt.2.108.2).

Así, sin proponérselo, se habilitó un sistema de canales fluviales que permitió el desarrollo de la agricultura en Egipto. Por otro lado, es muy interesante la descripción que hace de las técnicas constructivas de Babilonia (Singer *et al.*, 1954:468), utilizando cañas como material aglutinante para la construcción:

> *"A medida que abrían el foso, iban convirtiendo en ladrillos la tierra extraída de la excavación y, cuando hubieron moldeado un número suficiente de ladrillos, los cocieron en hornos; posteriormente, utilizando asfalto caliente como argamasa e intercalando cada treinta hileras de ladrillos esteras de cañas, construyeron primero los paramentos del foso y después, y de la misma manera, el muro mismo."* (Hdt.1.179.2).

El detalle que proporciona Heródoto es suficiente para replicar esta tecnología, por lo que no es descartable la hipótesis de que Heródoto tuviera interés en mostrar avances técnicos en diferentes áreas a los oyentes y lectores de sus *Historias.*

Otra hipótesis estaría relacionada con la relevancia y admiración que produce el relato de las grandes construcciones y, por tanto, generar un atractivo para la lectura o audición de las Historias. En este apartado, cabe nombrar las Pirámides egipcias. Dentro de los monumentos que reporta en su obra sobre Egipto, podemos clasificarlos en los que manifiesta que vio y los que simplemente describe sin que se haya realizado ninguna autopsia. En las pirámides, Heródoto realizó algunas acciones relativas a la autopsia (Lloyd, A. B., 1995:274). y nos describe las siguientes pirámides: la gran Pirámide de Guiza (Hdt.2.124–6); una pirámide adjunta a la Gran Pirámide (Hdt.126); la Segunda Pirámide (Hdt.2.127–8); la Tercera Pirámide (Hdt.2.134); y la pirámide de Hawara (Hdt.2.148.7). Además, nos indica que visitó la Gran Pirámide:

> *"Esta pirámide se construyó sobre la colina en una sucesión de gradas, que algunos denominan repisas y otros altarcillos; después de darle esta primera estructura, fueron izando los restantes sillares."* (Hdt.2.122.2).

Proporciona muchos detalles sobre cómo se construyó la pirámide, subrayando el esfuerzo que supone, los conocimientos, las personas necesarias, la logística de aprovisionamiento, … también nos dice que tomó medidas de la Segunda Pirámide:

> *"Los egipcios decían que el tal Keops reinó cincuenta años y que, a su muerte, heredó el reino su hermano Kefren. Este rey se comportó, en general, igual que su antecesor y también mandó construir una pirámide que, sin embargo, no alcanza las dimensiones de la de Keops (pues, como en el caso de aquella, también realizamos su medición personalmente), ya que en su subsuelo no hay cámaras subterráneas, …"* (Hdt.2.127.1).

La construcción de las pirámides proporcionó una serie de detalles que interesaron a Heródoto, tales como recursos, tecnología y estructuras de gobierno (Dillery, 2021:1195). Al analizar la información proporcionada por el escritor sobre las pirámides, debemos ser

prudentes y cuidadosos considerando todas las circunstancias y sus posibles consecuencias. En primer lugar, no debemos tomar las descripciones de forma aislada; es conveniente situarlas en contexto. Por ejemplo, las pirámides tomadas exclusivamente como monumento no nos proporcionan tanta información como si las ponemos en la situación histórica en que se construyeron y de los personajes que las envuelven (Lloyd, A. B., 1995:294) . Cabe considerar que las pirámides estaban en una zona donde había más población de origen griego y probablemente estos grandes monumentos les habían impactado y habían propagado estas maravillas y, aunque, la descripción de Heródoto pueda ser más completa en unas partes que en otras, en ningún caso estaba creando una guía de viajes. En general, con independencia de las medidas y de las descripciones, si Heródoto sitúa un monumento egipcio en un lugar, es altamente probable que así sea y que las informaciones aportadas sobre el constructor y las descripciones sean aceptables (Lloyd, A. B., 1995:296).

Otra forma de ver el interés de Heródoto por difundir las construcciones y obras de ingeniería, podría ser el valor estratégico y militar que proporciona el conocimiento de los elementos estructurales para ataque y defensa de las ciudades y el papel que juegan las construcciones en estas circunstancias. Podría ser el caso de la descripción de la toma de Babilonia por parte de Ciro. El escritor nos proporciona un detalle (Hdt.1.178-182) de la ciudad y sus fortificaciones que bien podrían ser un análisis militar para la toma de la ciudad:

> *"Primero la circunda un foso profundo y ancho, lleno de agua, y luego un muro altura de doscientos codos… En lo alto del muro también levantaron, a lo largo de sus arcenes, unas casamatas de un solo piso, situadas las unas frentes a las otras; y entre ellas dejaron espacio para el paso de una cuadriga. En el circuito del muro hay, además, cien puertas, todas ellas de bronce, lo mismo que sus quicios y dinteles…que tiene una anchura de cincuenta codos reales y una De esta manera, pues, estaba fortificada Babilonia. La ciudad, por otra parte, tiene dos sectores, pues por su mitad la divide un río, cuyo nombre es Éufrates, que procede del país de los armenios; es un río grande, profundo y de curso rápido que desemboca en el mar Eritreo."* (Hdt.1.180.1).

Hay algunas dudas de que Heródoto estuviera en Babilonia y pudiera contar lo que había visto (MacGinnis, 1986:67). Por ejemplo, hay un par de casos que Heródoto dice que los ampliará posteriormente[260]y no lo hizo, al menos, en el texto que nos ha llegado. La cuestión de la estancia de Heródoto en Babilonia es compleja y tiene divididos a los académicos (MacGinnis, 1986:81). A medida que se adelanta en los análisis de las tabletas de escritura y en arqueología mesopotámica podremos cotejar la descripción de Heródoto con las evidencias encontradas. De momento, ni las excavaciones realizadas por un equipo alemán, ni las tabletas confirman las descripciones de Heródoto (Henkelman *et al*., 2011:450). Con independencia de esta situación, nuestro interés reside en los motivos por los que Heródoto proporciona un nivel de detalle tan alto, describiendo su gran entramado defensivo. El mensaje llegó alto y claro al mundo griego; la descripción tan amplia de la ciudad, su topografía y sus defensas impresionaron no solo a los contemporáneos de Heródoto, sino también a muchas generaciones[261] posteriores (Henkelman *et al*., 2011:449). Heródoto creó una imagen fascinante, con importantes elementos literarios que ensalzan la fuerza que atesoraba Babilonia y la amplia fama de que disfrutó Babilonia en la segunda mitad del siglo V a.C. El mundo griego fue consciente del potencial de Babilonia y de su capacidad para plantear la defensa de una ciudad.

Las hipótesis anteriores muestran diferentes motivos por los que nuestro autor pudo tener interés en detallar los avances tecnológicos y las espectaculares construcciones de ingeniería que observó o tuvo noticias en sus viajes y contactos a través de diferentes países del mundo conocido. Una de las características que se observa es la ausencia de referencias a la divinidad ni a acontecimientos sobrenaturales. Heródoto, describe los hechos con naturalidad y profusión de detalles, busca e indaga posibles causas dentro del marco de los procesos

[260] Nos referimos a la captura de Nínive (Hdt.1.106.2) y el '*lógōi* Asirio' (Hdt.1.184.1, 1.106.2) que se incluyen en el primer libro en el que el autor promete que abordará más adelante. El relato de la captura de Nínive probablemente habría acabado en el *lógōi* asirio, pero es una mera conjetura. Lo cierto es qu estos dos supuestos pasajes no se encuentran en ninguna parte de su obra. (MacQueen, 1978:284)

[261] Aristófanes mencionaba las dimensiones gigantescas (Ar.*Ave.552*) y Aristóteles decía que las dimensiones de Babilonia desafiaban a la razón (Arist.*Pol.* 1276a 25–31), (Henkelman *et al*., 2011:449) .

humanos y articula hipótesis dentro del marco natural. A ello se une la combinación que realiza de esfuerzo físico, de empleo de recursos humanos, pero también de la razón, explicando, en ocasiones, los cálculos y estrategias para llevar la obra a cabo. Uno de los casos en que resalta este último aspecto es el túnel de Eupalino en Samos:

> *Y por cierto que me he extendido ampliamente a propósito de los samios, debido a que son ellos quienes han llevado a cabo las tres obras más grandiosas de todo el mundo griego: en un monte -un monte de unas ciento cincuenta brazas de altura- abrieron un túnel que comienza en la falda y que presenta una boca en cada ladera. La longitud del túnel es de siete estadios, mientras que su altura y su anchura tienen, respectivamente, ocho pies. De un extremo al otro del mismo hay excavado, además, otro túnel, de veinte codos de profundidad y tres pies de anchura, a través del cual llega hasta la ciudad, procedente de una gran fuente, el suministro de agua, que va encauzada por unos conductos. El ingeniero del susodicho túnel fue el megareo Eupalino, hijo de Náustrofo.* "(Hdt.3.60.1-3).

Heródoto realiza una descripción minuciosa de la obra, procurando ser preciso en el detalle y mostrar, por deducción, el esfuerzo humano, tanto físico como intelectual, que la obra lleva consigo. Es una obra[262], para cubrir las necesidades de los habitantes, pensada, ejecutada y disfrutada por los ciudadanos de la isla de Samos. Además, para realzar la importancia de la obra, proporciona el nombre del ingeniero: Eupalino.

Nos preguntábamos, al principio, cómo es posible que un moralista y un historiador como Heródoto tuviera tanto interés en los detalles constructivos de las obras referidas. La conclusión, probablemente, debe buscarse en el principio de causalidad que forma parte del

[262] Las *Historias* no recogen el método y las herramientas que se utilizaron para su construcción, pero podemos intuir algunos elementos, considerando el estado de la tecnología en la época:

> *"The tools which were used for surveying and sighting are basically three: the groma, the chorobates, and the measuring pole or rod. They were all invented in Egypt before the construction of Eupalinos' tunnel and were all still in use in Roman times."* (Rihll & Tucker., 1995:410) .

discurso de Heródoto. En la diferenciación entre causas motivadas por sucesos naturales y causas metafísicas o sobrenaturales, Heródoto encuentra en la ingeniería un escenario magnífico para reforzar su método esgrimido desde el proemio:

> *"Herodotus' Promise in the first sentence of the Histories to relate "events derived from men" (ta genomena ex antrophón) and to investigate "the reason why" (aitié) ..."* (Munson, 2021:286-289).

En definitiva, buscar la veracidad, desarrollar un cierto método para tratar los hechos históricos, proporcionar relevancia a los grandes obras, ilustrar las estrategias urbanas de defensa que utilizan otras ciudades, y mostrar el progreso existente en otras partes del mundo conocido, son mecanismos que permiten al autor reforzar su principio de investigación y causalidad, reforzando el papel de los procesos humanos en el desarrollo de la humanidad.

4.2.3 Descubrir otras culturas como forma de desarrollo cultural y social.

La voluntad de narrar aspectos culturales de otras sociedades no-griegas, forma parte de la misma estructura de la obra de Heródoto, como el mismo nos advierte al comienzo de su obra: *"...que las notables y singulares empresas realizadas, respectivamente, por griegos y bárbaros..."* (Hdt.1.1). El bárbaro, el 'otro', sorprendentemente, tiene una relevancia especial en todo el relato, proporcionando amplias descripciones que destilan una actitud de aportación de conocimientos más que de demostraciones de superioridad. Esta situación lleva a preguntarnos cuál era el objetivo real que perseguía el autor de las *Historias* con esta actitud respecto a las otras culturas. Podríamos suponer que obedece a la voluntad de entretener y de ilustrar al oyente y lector, haciéndole ver que no están solos y que las otras culturas son también muy importantes. Pero también se podría considerar que, además, pretendía evolucionar desde el mundo arcaico y relativizar las viejas recetas que todavía dominaban la cultura y la sociedad griega, exponiendo a su audiencia a relatos de otras culturas. De esta manera, Heródoto, habría utilizado a los 'otros' para modular el etnocentrismo griego y evolucionar a base de lo que otros han hecho, activando la búsqueda de nuevas formas de

convivencia social y cultural. El trato hacia el 'otro' es, la mayoría de las veces, respetuoso hacia sus costumbres y tradiciones. Heródoto hace muestra de tolerancia hacia el 'otro' que, por otro lado, es una prueba de la modernidad de las *Historias* (Soares, 2001:49). El esfuerzo que realiza el autor para, de una forma bastante objetiva, mostrar las individualidades étnicas de los dos pueblos, contrasta con la tradicional imagen de un mundo dividido entre griegos y bárbaros (Soares, 2001:82). Ciertamente, usa la palabra bárbaro y el concepto de barbarie, aunque la palabra, muy probablemente, no es una invención griega (Kim, 2021a: 216), y su origen no está claro[263]. Pero raramente, utiliza el término bárbaro en sentido peyorativo y solamente aparece en situaciones extremas de violencia o *hýbris*[264]. Heródoto describe, tal como nos indica al principio de las *Historias*, las formas culturales persas y nos señala que la causa del conflicto, según los persas, debe buscarse en las diferencias en las actitudes culturales entre naciones diferentes:

> *"Los persas, asimismo, alegan que los asiáticos no habían hecho el menor caso a los raptos de sus mujeres; en cambio, los griegos, por una mujer lacedemonia, reunieron una poderosa flota, pasaron, acto seguido, a Asia y destruyeron el poderío de Príamo."* (Hdt.4.4).

---

[263] La palabra *bárbaros* es probablemente de origen externo al mundo griego, aunque su origen está poco claro. Podría ser sumerio/acadio, antiguo persa, Aparece por primera vez en la *Ilíada* en el Catálogo de Barcos:

> *"Nastes iba al frente de los carios, de bárbara lengua, que poseían Mileto y el monte, de espeso follaje, … "*(Hom.*Il*.2.867).

Recientemente se formuló una hipótesis (Kim, 2021a:217)diferente para el origen del vocablo, atribuyendo a trágicos como Esquilo la autoría y su significado, como parte de la retórica para designar a los 'otros' en la contienda persa. También es importante subrayar que Heródoto nos muestra que la palabra *bárbaro* no es un término exclusivamente griego, ya que los egipcios usaban también este término y que consideraban ellos mismos *bárbaros* a los griegos, cuando relata la construcción del canal desde el mar Eritreo y el Mediterráneo en el reinado de Neco en Egipto:

> *"Neco suspendió a mitad la excavación, pues un oráculo se opuso a ella alegando que estaba trabajando en provecho del bárbaro. (Los egipcios llaman bárbaros a todos los que no hablan su misma lengua.)"* (Hdt.2-158.5).

[264] Por ejemplo, lo usa cuando Jerjes observa la destrucción del puente en el Helesponto y ordena que lo azoten y arrojen al agua un par de grilletes:

> *"Sea como fuere, lo cierto es que ordenó a sus hombres que, al azotarlo, profiriesen estas bárbaras e insensatas palabras…"* (Hdt.7.35.2),

A medida que el texto avanza, el autor nos muestra aspectos que van más allá de las diferencias culturales (Rood, 2007b:290) y se adentra en la descripción de prácticas y costumbres de los diferentes pueblos, así como de su geografía, avances en diferentes áreas, construcciones y singularidades que proporcionan una visión muy amplia para la época. Estas amplias descripciones nos llevan a pensar que tal vez Heródoto pretendía algo más que recordar los hechos notables. En su vertiente más didáctica, podría aportar elementos que mostraran la variedad de comportamientos y prácticas que facilitaran la apertura de sus mentes a los procesos humanos y disminuyeran la influencia del pensamiento sobrenatural de épocas anteriores, bien por comparación con otras culturas o, mostrando las aportaciones de otras culturas al mundo griego. De ser así, la importancia no solo está en el hecho en sí, sino también en la evolución de las ideas que puede generar. Se han seleccionado varios casos para poder analizar los elementos más significativos de la forma de tratar al 'otro' y mostrar cómo el autor abordaba las otras culturas en relación con la griega.

El análisis de los egipcios es bien conocido y, ante todo, hay que subrayar que el autor, muestra un gran respeto hacia la cultura egipcia:

> *"Voy ahora a extenderme en detalle sobre Egipto, porque, comparado con cualquier otro país, tiene muchísimas maravillas y ofrece obras que superan toda ponderación; por esta razón hablaré de él con especial detenimiento"* (Hdt.2.35.1)

No solo había una gran admiración por sus obras, sino que consideraba que los griegos eran deudores en algunos aspectos de la cultura egipcia:

> *"Por otra parte, los nombres de casi todos los dioses han venido a Grecia procedentes también de Egipto. Que efectivamente proceden de los bárbaros, constato que así es, merced a mis averiguaciones; y, en ese sentido, creo que han llegado, sobre todo, de Egipto, pues, en realidad, a excepción de Posidón y los Dioscuros —como ya he dicho anteriormente—, y de Hera, Hestia, Temis, las Cárites y las Nereidas, los nombres de los demás dioses existen, desde siempre, en el país de los egipcios (y repito lo que dicen los propios egipcios)"* (Hdt.2.50.1-2).

Sin embargo, en la digresión sobre Egipto[265] y, como hemos comentado, aunque Hecateo fue crítico con las tradiciones míticas griegas (*BNJ* 1 F1a), subyace también una crítica hacia las tradiciones griegas recibidas y lo presenta a través de una revisión de la línea cronológica que divide los relatos humanos de los divinos (Moyer, 2002:83). Como se detalla en las *Historias*, cuando Hecateo estuvo en Egipto, expuso en Tebas, su genealogía enlazándola en decimosexto grado (dieciséis generaciones humanas) hasta encontrar un dios (Hdt. 2.143.4). Los egipcios le hicieron entrar en el templo y le mostraron (al igual que posteriormente a Heródoto) las estatuas de trescientos cuarenta y cinco colosos (Hdt.2.143.4), cada uno nacido de otro coloso (*pírōmis*) y a continuación comentaron:

> *"Los sacerdotes, en suma, me hicieron ver que todos aquellos a quienes pertenecían las estatuas eran simplemente hombres y que estaban bien lejos de ser dioses; sin embargo, con anterioridad a los hombres que reinaron, fueron dioses —decían— quienes imperaron en Egipto conviviendo con los humanos…"* (Hdt.2.144.1-2).

Lo que es relevante para nuestra hipótesis, es que los egipcios trazan las trescientas cuarenta y cinco generaciones de pasado humano, sin nombrar ninguna divinidad o héroe. Sobre esta base, Heródoto calcula los años transcurridos y lo cifra en once mil trescientos cuarenta años sin que apareciera un dios en forma humana[266]. Los cálculos de Heródoto no son correctos (Moyer, 2002:83) sin embargo, la perspectiva que ofrece respecto a la conciencia egipcia de su pasado antiguo, es una crítica sobre los relatos genealógicos griegos y, especialmente, de los relatos mitológicos griegos del pasado. Heródoto critica la posición de Hecateo (Hdt.2.143.1-4), a pesar de que este también había expresado su crítica ante los numerosos y disparatados *lógōi* de los griegos. Pero donde Heródoto ejerce una mayor crítica es respecto a los aspectos mitológicos griegos. La larga lista de gobernantes egipcios le permite hacer

[265] La descripción sobre Egipto es una digresión que el autor incluye en su narrativa sobre el periodo aqueménida persa, es el relato más amplio y ocupa todo el segundo libro. Heródoto consideraba Egipto, su cultura y sus maravillas un tema de gran relevancia para los griegos (Hdt.35.1).

[266] Heródoto basa su cálculo en las informaciones que le proporcionaron los egipcios y sus sacerdotes. Para obtener el número total consideró las estatuas de los colosos y otros tantos de sumos sacerdotes y reyes. Además, asumió que tres generaciones humanas representan cien años (Hdt.2.142.1-3).

uso de este pasado humano de forma retórica y reflexionar de forma crítica respecto al pasado griego, estableciendo una conciencia histórica griega diferente (Moyer, 2002:84). Si consideramos, por ejemplo, el *lógos* egipcio del rapto de Helena dentro de la cronología egipcia, nos encontramos con una versión alternativa en la que Helena nunca fue a Troya. También refuta el mito griego de Heracles por el que fue sacrificado a Zeus, alegando que los egipcios no sacrificaban humanos sino solamente animales:

> *"Y por cierto que, entre las muchas tradiciones que, sin fundamento alguno, cuentan los griegos, se encuentra también esta disparatada historia que cuentan sobre Heracles. Dicen que, cuando llegó a Egipto, los egipcios lo coronaron y se lo llevaron en procesión para sacrificarlo a Zeus; momentáneamente él adoptó una actitud pasiva, pero cuando, junto al altar, comenzaban los preparativos para su inmolación, recurrió a la fuerza y los mató a todos. Ahora bien, a la vista de su relato, se me antoja que los griegos tienen un total desconocimiento del carácter y las costumbres de los egipcios. Pues, ¿cómo unos individuos a quienes la ley divina ni siquiera permite sacrificar animales —a excepción de ovejas, bueyes, becerros que sean puros, y gansos— iban a sacrificar seres humanos?"* (Hdt.2.45.1-2).

Hemos visto la crítica que Heródoto realiza a los mitos de la cultura griega y, por comparación, la credibilidad que le ofrece un proceso humano, como es el de erigir una estatua por cada gobernante, visualizando de una forma más racional el paso del tiempo y dando relevancia al tiempo humano.

Si consideramos la cultura de los persas, nos encontramos primero, con una descripción del mundo persa, costumbres, tradiciones, conocimientos, … y después, el contacto con el

mundo persa, a través de las contiendas de Darío, Jerjes y la enajenación de Cambises[267]. La descripción de Heródoto es muy amplia y muestra cómo una cultura austera y de tono militarista evoluciona hacia formas y costumbres más laxas y opulentas a medida que van conquistando nuevas tierras(Bichler, 2021:1096). Dentro de la amplia descripción de las *Historias* nos centraremos en dos episodios que pretenden mostrar la posición de Heródoto de usar a los 'otros´ para criticar los relatos y mitos de la cultura arcaica griega.

Uno de los mitos extendidos en Grecia era que los niños persas mataban a sus padres biológicos (Bichler, 2021:1095), sin embargo, el informante de Heródoto sobre este tema desmiente esta versión:

> *"Cuentan que, hasta la fecha, nadie ha matado a su padre o a su madre y pretenden que, en cuantas ocasiones anteriores ha tenido lugar algo semejante, una investigación descubriría indefectiblemente que los autores eran hijos ilegítimos o adulterinos, pues sostienen que es realmente inadmisible que un padre verdadero muera a manos de su propio hijo."* (Hdt.1.137.2).

Sin duda, la forma rotunda en que se expresa y la selección de este relato en concreto por parte del autor, muestra una versión claramente expuesta a los mitos griegos sobre los persas en este tema.

Hay también otro relato en el que el autor expone las diferencias entre persas y griegos. En concreto, cuando Ciro pregunta a los griegos acerca del carácter de los lacedemonios:

---

[267] Heródoto, dibuja un rey Cambises enajenado y lo contrasta con otros reyes similares, como nos recuerda Manel García Sánchez:

> "Sin *lugar a dudas, Heródoto esbozó un retrato de Cambises por oposición a los otros reyes que aparecen en las Historias, excepción hecha de Jerjes, que, por su desmesura, se asemejaba mucho a aquel. Así, si Ciro fue el padre …. y Darío I el mercader…, Cambises y Jerjes fueron el modelo del déspota oriental…, e incluso los dibuja con toda una serie de rasgos no verbales que les imprimen la gestualidad propia del tirano. Su actitud habitual fue definida por Heródoto (Hdt.3.89.3) como cruel y desdeñosa…, y se ha llegado a hablar de la aplicación de una damnatio memoriae de Cambises y de que su figura respondía al retrato de un personaje de tragedia griega que paga su hýbris con un castigo divino que restablece lo justo".* (García Sánchez, 2009:108).

> *"Y al ser informado, replicó al heraldo espartiata: «Jamás he temido a ese tipo de hombres que, en medio de sus ciudades, tienen un lugar a propósito para reunirse y engañarse unos a otros con sus juramentos. Si yo gozo de salud, esos individuos no tendrán como tema de sus conversaciones las desgracias de los jonios, sino las suyas propias». Ciro lanzó esa bravata contra todos los griegos, porque cuentan con mercados y se dedican a la compra y a la venta, ya que, por su parte, los persas no suelen tenerlos y ni siquiera poseen plazas de ningún tipo."* (Hdt.1.153.1-2).

La forma en que el escritor expresa esta narrativa refleja un cierto grado de negatividad en las costumbres griegas, entre ellas la práctica de técnicas como faltar a la verdad con propósito de sacar beneficio económico[268]. Pero también muestra las virtudes del sistema democrático ateniense, al compararlo con el sistema despótico persa. Este contraste jugó un papel importante, no solo a nivel panhelénico, sino también a nivel interno en las *póleis*, a medida que varias ciudades estado afirmaron sus identidades políticas (Forsdyke, 2006:233), a través de su participación en la guerra contra los persas:

> *"Los atenienses, en suma, se habían convertido en una potencia. Y resulta evidente — no por un caso aislado, sino como norma general— que la igualdad de derechos políticos es un preciado bien, si tenemos en cuenta que los atenienses, mientras estuvieron regidos por una tiranía, no aventajaban a ninguno de sus vecinos en el terreno militar; y, en cambio, al desembarazarse de sus tiranos, alcanzaron una clara superioridad. Este hecho demuestra, pues, que, cuando eran víctimas de la opresión, se mostraban deliberadamente remisos por considerar que sus esfuerzos redundaban*

[268] El beneficio mercantil no era tampoco un tema bien visto en época homérica, donde el *timé* y la *aretḗ e*ran los valores centrales:

> *"Technical progress, economic growth, productivity, even efficiency have not been significant goals since the beginning of time. So long as an acceptable life-style could be maintained, however that was defined, other values held the stage."* (Finley, 1973:147)

:

> *en beneficio de un amo; mientras que, una vez libres, cada cual, mirando por sus intereses, ponía de su parte el máximo empeño en la consecución de los objetivos"* (Hdt.5.78).

También permite al autor mostrar los beneficios del nuevo sistema político, en comparación con el modelo persa y, en consecuencia, sobre el antiguo modelo de los *turánnōi*. No obstante, Heródoto también sigue utilizando el relato persa para criticar algunos aspectos del sistema democrático ateniense. Entre otros, se sirve, en este caso, de la conversación entre Artábano y Mardonio a propósito del consejo que dan a Jerjes sobre la invasión de Grecia (Hdt.7.8-11). La exposición de Artábano evoca argumentos que los críticos de la elite ateniense proferían respecto a la democracia ateniense. Se refiere al uso que realizan los oradores en la asamblea de los halagos, de las falsedades y del egocentrismo, incitando a los atenienses a tomar decisiones políticas que finalmente les perjudican (Forsdyke, 2006:234).

No solamente el escritor se nutre de la crítica directa o velada del pasado y de las costumbres griegas, sino que también nos muestra los beneficios y cambios que el contacto con otras culturas proporciona. Para ver esta faceta, es relevante analizar el caso de la relación con los fenicios, por su capacidad innovadora y por su impacto en el mundo griego, a pesar de no ser un gran imperio como los persas o los egipcios. En tiempos de Heródoto, vivían en ciudades-estado que formaban parte del imperio asirio en los siglos IX a VII a.C. Fueron conquistados por egipcios y babilonios en el siglo VI a.C. y, finalmente, formaron parte del imperio persa. Son conocidos sus asentamientos en diferentes partes del Mediterráneo y sus habilidades como comerciantes y marineros[269]. Heródoto los presenta como un puente entre el mundo griego y el Oriente Próximo, actuando como canal de transmisión de ideas del Este al Oeste

[269] Las referencias a los fenicias como grandes marineros son múltiples en las historias. Quizá una de las gestas más destacadas sea el encargo del faraón de circunnavegar África:

> *"El rey de Egipto, Neco … envió en unos navíos a ciertos fenicios, con la orden de que, a su regreso, atravesaran las Columnas de Heracles hasta alcanzar, el mar del norte y llegar de esta manera a Egipto. Los fenicios, pues, partieron del mar Eritreo y navegaron por el mar del sur, …cuando habían transcurrido dos años, en el tercer año de travesía doblaron las Columnas de Heracles y arribaron a Egipto"* (Hdt.4.42.2-4).

(Demetriou, 2021:1123). Las aportaciones fenicias son numerosas en tecnología y en el campo de la escritura, al ser los introductores del alfabeto en Grecia. Al considerar las aportaciones tecnológicas, tanto en obra civil como en construcción naval, vemos que Heródoto relata sus obras con gran lujo de detalle, tanto en el canal que rodea el istmo del monte Atos:

> *"Los fenicios, en cambio, también hicieron gala, en la obra que nos ocupa de la habilidad que caracteriza todas sus empresas…"* (Hdt.7.23.3).

Como en la construcción del puente después de la derrota de Salamina, en la que el rey confía solo en los navíos fenicios:

> *"Pero, como no quería revelar sus planes ni a los griegos ni a sus propias tropas, mandó que, a través del Estrecho, se intentara construir una escollera en dirección a Salamina, que se ensamblasen gaulos fenicios para que sirvieran de pontón"* (Hdt.8.97.1).

Además de las aportaciones tecnológicas, el autor refleja también la tradición sobre la aportación a Grecia del alfabeto por parte de los fenicios, cuando el fenicio Cadmio hijo de Agenor migró a Beocia:

> *"Y por cierto que, al instalarse en la región que he citado, esos fenicios que llegaron con Cadmo — entre quienes se contaban los Gefireos— introdujeron en Grecia muy diversos conocimientos, entre los que hay que destacar el alfabeto, ya que, en mi opinión, los griegos hasta entonces no disponían de él"* (Hdt.5.58.1).

En definitiva, Heródoto describe a los fenicios como hábiles mercaderes, grandes marineros, expertos constructores y con una gran capacidad de innovación (Demetriou, 2021:1124), elementos que le permiten exponer a su audiencia las capacidades humanas para innovar y para desarrollar ingenios y procesos basándose en la habilidad y el razonamiento para entender las causas del comportamiento del medio natural.

Los ejemplos anteriores nos ilustran una voluntad constante, por parte de Heródoto, de mostrar las capacidades que tienen otras culturas. Esta demostración es la antítesis de algunos

comportamientos de superioridad de la cultura griega y muestran la diversidad del ser humano para gobernarse, organizar la sociedad, relacionarse, solventar los problemas que conlleva la supervivencia, adaptándose al medio natural en función de sus exigencias. Esta actitud de progreso, que repetidamente proyectan las *Historias*, conlleva una cierta crítica, en algunos casos, hacia el mundo sobrenatural que predominaba en el pensamiento arcaico y, también, una demostración palpable de que los procesos exclusivamente humanos son posibles, permitiendo que las causas y las soluciones de los fenómenos naturales se puedan abordar de forma racional.

4.2.4 La Medicina, nueva perspectiva antropológica.

Entre las diversas áreas en que se ve la evolución de la sociedad griega están los procesos referidos al cuidado de la salud y a la aplicación de prácticas derivadas de la medicina higiénica y de curativos derivados de elementos naturales con propiedades medicinales. Heródoto muestra, en repetidos casos, su interés por los temas médicos. En particular, por la relación de la salud y la enfermedad con el clima, la geografía y la cultura, aspectos que también encontramos ampliamente comentados en los escritos hipocráticos (Dasen, 2021:875). Pretendemos mostrar el interés y las posibles motivaciones de Heródoto por esta disciplina de carácter marcadamente humano. A tal efecto, analizaremos la relación entre la historia y la medicina, el tránsito hacia una medicina que supera las creencias y aspectos divinos en esta materia. Finalmente, comentaremos la medicina, más allá del entorno griego, como forma de ilustrar la variedad etnológica y las diferentes formas de enfocar una misma cuestión.

El inicio de separación entre la historia y la medicina se desarrolló en el siglo V a.C. (Momigliano, 1985:767). Heródoto y la medicina hipocrática fueron aportaciones contemporáneas, que buscaban causas naturales de los eventos, a través de una aproximación descriptiva y un detalle secuencial de los sucesos. Autopsia *e historia*, son dos términos que doctores en medicina e historiadores tienen en común, diferenciándose en que ambas disciplinas abordan diferentes campos de interés y, también, en el nivel de rigor aplicado era

superior en el caso de los médicos. Sin embargo, ambas disciplinas consideraron la importancia del clima y de los alimentos en la calidad de la actuación humana. Las narrativas biográficas y psiquiátricas son, de igual manera, aspectos que ambos practicaron, así como la búsqueda de causas naturales, sin excluir la interpretación divina de la naturaleza. Aunque hubiera menos intervenciones sobrenaturales, no era fácil distinguir, en ocasiones, la medicina del templo y las prácticas mágicas, de procesos más 'científicos' (Lloyd, G., 1975:1-3). De esta manera, encontramos casos de personas que eran al mismo tiempo historiadores y médicos al mismo tiempo, como Ctesias de Cnido[270] y el cirujano Calimorfo[271]. Tanto Heródoto como Tucídides dedicaron parte de su obra a temas relacionados con la medicina, aunque con un enfoque distinto. Durante el pasado siglo se suscitó el debate sobre si Tucídides veía en el lenguaje de la medicina el origen del concepto de causa. Esta discusión potenció el vínculo entre la Medicina y Tucídides, a través de la conexión entre el método de investigación y la causalidad. En cualquier caso, la descripción de la peste de Atenas nos muestra cómo Tucídides abordó el espacio común entre historia y medicina (Sierra Martín & Antela Bernárdez, 2019:2-3). Heródoto abordó de forma diferente esta conexión, proporcionando un balance entre una perspectiva amplia y una serie de ejemplos más concretos. La demencia de Cambises es un caso específico que da el autor para describir la enfermedad sagrada:

> *"Estas fueron las locuras que Cambises cometió contra sus más allegados, bien fuese realmente por causa de Apis o por otra razón cualquiera, porque muchas son las desgracias que suelen afectar a los hombres. Y, en este caso, incluso se afirma que Cambises padecía de nacimiento una grave dolencia, esa que algunos denominan*

[270] El cario Ctesias de Cnido, era un médico que escribió sobre historia y, en concreto, realizó una obra sobre la India que tenía pretensiones de veracidad, pero que fue muy criticada ya desde la antigüedad (Gómez Espelosín, 1994:143-153).

[271] Calimorfo, el doctor literario (Nutton, 1969:265) escribió una historia sobre la guerra de los partos en 162-165 d.C., explicando que es adecuado para un cirujano escribir historia, ya que Asclepio fue el hijo de Apolo (Momigliano, 1985:769).

> *«enfermedad sagrada». Por lo tanto, no sería nada extraño que, si su cuerpo sufría una grave dolencia, tampoco estuviera en su sano juicio."* (Hdt.3.33.1).

Heródoto conecta con la medicina hipocrática en este punto, al apoyar tesis similares a las que recogía el tratado *Sobre la enfermedad sagrada* de la colección hipocrática, en contraste con otras tesis que defendían las tradiciones egipcias acerca del castigo divino infligido a Cambises por su actuación contra Apis. Este comportamiento, alineado con las tesis hipocráticas, que en el caso de Tucídides estaba siempre en la línea del pensamiento de los nuevos médicos, no se observaba siempre de esta forma en Heródoto (Hdt.1.105.4). En las *Historias* vemos otros relatos en que el autor considera más adecuada la explicación basada en una posición religiosa. Es como si pretendiera buscar un balance o una posición intermedia entre el mundo arcaico y las nuevas tendencias del siglo clásico (Sierra Martín & Antela Bernárdez, 2019:3-4). Las *Historias* van más allá del análisis de enfermedades y proporcionan una visión etnográfica donde se conecta la enfermedad, la geografía, la diversidad natural, y los diferentes *nómoi.* Podemos ver cómo describe las costumbres de los egipcios, a quien consideraba el pueblo más saludable después de los libios (Hdt.2.77.4) que creían que el alimento era la principal causa de las enfermedades:

> *"Y el régimen de vida que observan es el siguiente. Se purgan tres días consecutivos cada mes, tratando de mantener su salud con vomitivos y lavativas, pues creen que, a los hombres, todas las enfermedades les vienen de los alimentos que constituyen su sustento."* (Hdt.2.77.2).

No debemos entender la conexión entre la historia y la medicina en el siglo V a.C. como una formulación definida y estructurada. En realidad, se generó una ebullición de ideas que aparecieron en diferentes campos y que interaccionaban entre sí, sin unos límites de contorno bien definidos. Esta situación favoreció un crecimiento cultural y social de las diferentes disciplinas del conocimiento, de forma que unas se beneficiaban de las aportaciones de las otras, siendo la conexión entre la historia y la medicina (Laín Entralgo, 1970:12-18)un caso más de la explosión cultural y social del siglo clásico (Sierra Martín & Antela Bernárdez, 2019:7-8).

La medicina que recogen los tratados hipocráticos y los relatos incluidos en las *Historias*, muestran la evolución hacia una medicina que no se basa en las creencias y aspectos divinos, sino que busca entender la causa real de la enfermedad y aplicar mecanismos y procesos puramente humanos para su curación. Heródoto, como hemos comentado anteriormente, juega un papel intermedio en el que no abandona la influencia de lo divino, aunque introduce elementos de racionalidad que nada tienen que ver con lo sobrenatural, como hemos visto en el caso de Cambises. Podemos decir que Heródoto enseña un paso de la evolución en que, sin abnegar del pasado, es capaz de incorporar las nuevas tendencias sin que se produzca necesariamente una ruptura. Esta consideración del pasado arcaico respecto a temas médicos la podemos observar en la descripción sobre el mundo de los escítas:

> *"Pues bien, a los escítas que saquearon el santuario de Ascalón y a sus sucesivos descendientes la diosa les hizo contraer una enfermedad propia de mujer. Así es como los escítas justifican que los rezagados en cuestión contrajeran al unísono la enfermedad; y quienes llegan a Escitia pueden constatar personalmente qué síntomas presentan aquellos a quienes los escítas denominan «enareos»."* (Hdt.1.105.4).

Tratamiento muy diferente del que hemos visto anteriormente con la enfermedad sagrada de Cambises[272].

Podríamos decir que Heródoto proporciona explicaciones en línea con el pensamiento hipocrático cuando nos encontramos frente a enfermedades propias de la vida cotidiana y que asocia los problemas estructurales o genéticos de salud a la permanencia de alguna falta grave que se manifiesta generación tras generación (Dasen, 2021:876). De esta forma podemos entender la lógica de Heródoto al proporcionar un espacio para las nuevas ideas y

[272] Como Rosalind Thomas expone:

> *"One of the most important tenets of Hippocratic medicine was that there were natural causes to illness and health. On the Sacred Disease aimed to show that there were always physical explanations for illness, even for epilepsy or The Sacred Disease', and that no disease was any more `sacred' than another."* (Thomas, 2002:32).

procedimientos en medicina sin abdicar de la influencia de la divinidad en determinados casos. Donde Heródoto proporciona una amplia variedad de ejemplos e información en las prácticas sobre los procesos de curación y la medicina en diferentes lugares. Estas descripciones constituyen una forma efectiva para que los oyentes griegos percibieran la diversidad etnográfica, climática y de costumbres de los diferentes pueblos. Heródoto nos muestra información relacionada con la medicina, en una variedad de pueblos con diferentes costumbres, donde el tratamiento de las enfermedades es muy amplio. Por ejemplo. el caso de los indios padeos:

> "*Otros indios, que habitan al este de estos últimos, son nómadas, comen carne cruda y se llaman padeos. Y, según dicen, poseen las siguientes costumbres: cuando un miembro de la tribu —sea hombre o mujer— enferma, si se trata de un hombre, los hombres más allegados a él lo matan, alegando que, si dicho sujeto acaba siendo consumido por la enfermedad, sus carnes se les echan a perder. Y aunque niegue estar enfermo, ellos, sin darle crédito, acaban con él y luego se dan un banquete a su costa."* (Hdt.3.99.1).

También en la India encuentra otras prácticas radicalmente diferentes, ya que sus habitantes no realizan ningún intento de recuperar su salud:

> *"Y si uno de ellos cae enfermo, se va a un despoblado y se tiende en el suelo, sin que nadie, ni a su muerte ni durante su enfermedad, se cuide de él."* (Hdt.3.100.1).

En el caso de los maságetas, consideran que ofrecerse como sacrificio es el final más feliz:

> *"Pero cuando uno llega a muy viejo, se reúnen todos sus parientes y lo inmolan; y, con él, inmolan también muchas reses; luego, cuecen sus carnes y celebran un banquete."* (Hdt.1.216.2).

Sin embargo, la información más detallada proviene de las descripciones de las prácticas de Libia, Egipto, Babilonia y de los Escítas. Los comentarios del autor sobre la salud en Libia son significativos, ya que, considera a los libios el pueblo más sano del mundo.

> *"A decir verdad, los libios son, que nosotros sepamos, los hombres más sanos del mundo."* (Hdt.4.187.2-3).

Esta afirmación ha supuesto una cierta controversia (Thomas, 2002:35) especialmente, cuando consideramos el proceso de cauterización de las venas en la parte superior de la cabeza *(phlébes)* de los niños para prevenir la mucosidad de la flema que desciende de la cabeza, además de incluir otras prácticas:

> *"Y si, al cauterizar a los niños, les sobreviene un espasmo, tienen resuelto el problema con un remedio específico: los rocían con orina de macho cabrío y así los salvan. Y me limito a repetir lo que cuentan los propios libios."* (Hdt.4.187.3).

La polémica surge entre los que creen que encontró información sobre el proceso y los que consideran que fue el resultado de una observación etnográfica, en el mejor de los casos. En cualquier caso, Heródoto se expresa en vocabulario hipocrático y acepta sus preocupaciones por el efecto de la mucosidad en el cerebro (Thomas, 2002:35).

El relato más amplio es sin duda el egipcio, donde hay una posición de partida de Heródoto que ya hemos visto anteriormente (Hdt.2.77.2), al considerar el escritor que los egipcios son los segundos más sanos después de los libios y que ellos lo atribuyen a su dieta. Sin embargo, Heródoto tiene su propio punto de vista al respecto:

> *"En realidad los egipcios son, después de los libios los hombres más sanos de todos; pero ello, a mi juicio, se debe principalmente a su clima, ya que el paso de una estación a otra no comporta cambios climáticos, pues las enfermedades aquejan a los hombres sobre todo en los cambios, en los cambios de todo tipo y, especialmente, de clima."* (Hdt.2.77.3).

En cualquier caso, el tema se plantea en cómo puede, dadas las condiciones científicas del siglo V a.C., afirmar que un pueblo es más saludable que otro y, en cualquier caso, cuál es el mejor sistema de salud. También en este caso encontramos reminiscencias hipocráticas, particularmente, cuando se refiere a los cambios de tiempo y el clima existente que conectaría con *Aires, Aguas y Lugares* del corpus hipocrático, donde se exponen diferentes teorías

respecto al efecto de los cambios climáticos sobre la salud[273]. En general, podríamos decir que Heródoto es muy consciente de que cualquier cambio puede afectar a la salud. Por ello, cuando declara que en Egipto no hay prácticamente estaciones, está aportando un argumento que señala el impacto positivo en la salud; al no haber cambios estacionales, la salud es, por tanto, mejor y no debe atribuirse a la dieta, como sostenían los egipcios. La discusión entre dieta y cambios de tiempo atmosférico (Corcella, 1984:250) se desarrolló también dentro del entorno griego y no sabemos hasta qué punto Heródoto formaba parte de estas conversaciones. En concreto, la antigua escuela de Cnido [274], compuesta por médicos griegos, sostenía que las enfermedades eran ocasionadas por la alimentación. No parece de todas formas que estuviera el escritor influido por estas teorías, dado que su posición estaba más cerca de la forma hipocrática de entender la enfermedad. Un ejemplo en que se visualiza mejor la influencia de las teorías de los hipocráticos en Heródoto es la descripción de la retirada del ejército de Jerjes:

> *"En el curso de su avance, fuera cual fuese el lugar en que se hallaran y el pueblo con que se encontrasen, los soldados, para alimentarse, se apoderaban de sus productos agrícolas; y, si no daban con producto alguno, cogían la hierba que crece en el campo, o arrancaban la corteza o las hojas de los árboles —tanto de los frutales como de los silvestres—, y lo devoraban todo, sin dejar nada de nada, pues el hambre los obligaba a hacerlo. Además, una epidemia que se declaró en el ejército, unida a la disentería, iba diezmando a las tropas por el camino."* (Hdt.8.115.2-3).

También hizo referencia al cambio de aguas:

> *"Mientras permanecían detenidos en aquella zona, contaron con más víveres que durante el viaje, pero, por atiborrarse sin moderación alguna, además de por*

[273] También encontramos otras referencias dentro del corpus hipocrático, tales como *Epidemias I y II* que relaciona la estación y los cambios de tiempo atmosférico y la enfermedad. De igual manera, en la *Enfermedad Sagrada*, también menciona el riesgo de ataques epilépticos en diferentes estaciones del año (Thomas, 2002:37).
[274] Las escuelas de Cos y Cnido fueron famosas en su época, aunque Heródoto no las menciona en sus *Historias*, quizás por rivalidades locales (Dasen, 2021:876)

> *cambiar de aguas, muchos soldados de lo que quedaba del ejército encontraron la muerte."* (Hdt.8.117.2).

Podemos apreciar en estos relatos la conexión que el escritor hace entre la alimentación y los diferentes tipos de agua y las epidemias y enfermedades, muy en la línea con el pensamiento médico, como podemos ver en *Enfermedades II*, donde se describe enfermedades provocadas por exceso de bebida, o cambios de aguas. No creemos que Heródoto, a través de sus narraciones, quisiera participar en el debate médico de las causas de las enfermedades, pero sí que tomó prestado alguno de los argumentos que formaban parte del debate en Grecia sobre este tema (Thomas, 2002:40). Otro de los ejemplos de terminología hipocrática, la podemos ver, cuando contrasta implícitamente, la organización de médicos egipcios por especialidad con la griega:

> *"Así mismo, tienen especializada la medicina con arreglo al siguiente criterio: cada médico lo es de una sola enfermedad y no de varias. Así, todo el país está lleno de médicos: unos son médicos de los ojos, otros de la cabeza, otros de los dientes, otros de las enfermedades abdominales y otros de las de localización incierta."* (Hdt.2.84.1).

Si analizamos el caso de Babilonia, encontramos también una medicina naturalista de la que Heródoto nos proporciona información sobre sus costumbres y también detalles etnográficos que podemos ver en la descripción que realiza en el primer libro:

> *"Después de ésta, la costumbre más acertada que rige entre ellos es esta otra. Sacan a los enfermos a la plaza (pues resulta que no tienen médicos). Así, los transeúntes —si alguno de ellos ha sufrido en su persona un mal semejante al que padece el enfermo o si ha visto afectado de él a otra persona— se acercan al enfermo y le dan consejos sobre su enfermedad; se acercan a él y le aconsejan y recomiendan todo cuanto ellos, personalmente, hicieron para recuperarse de una enfermedad semejante o vieron hacer a otro para recuperarse. Y no les está permitido pasar junto a un enfermo en silencio, sin preguntarle, antes, qué mal le aqueja."* (Hdt.1.197.1).

Heródoto consideró muy adecuada esta costumbre babilónica, aunque se sabe que no corresponde exactamente a la realidad[275]al tener constatada la existencia de médicos babilónicos. En cualquier caso, se pueden ver dos aspectos importantes; primero, la no intervención divina en todo el proceso y después, la actitud pragmática y empírica del análisis de la dolencia y, también, una solidaridad con el enfermo que contrasta con el modelo indio al que nos hemos referido anteriormente (Sierra Martín, 2012:400-1).

Los escítas son otro pueblo sobre el que Heródoto nos da información acerca de sus costumbres médicas y su forma de proceder con las enfermedades. Heródoto compartía con los griegos la imagen de los escítas como un pueblo nómada que vivían en el norte del Ponto Euxino*, "…los cimerios, expulsados de sus predios por los escítas nómadas, llegaron a Asia"* (Hdt.1.15). Homero ya nos habla de los escítas como nómadas y nobles ordeñadores de yeguas (Hom.*Il*.13.5-6). También podemos ver referencias a los escítas en Hesíodo[276] y Estrabón[277] (Kim, 2021b:1304). Los tratados hipocráticos proporcionan una imagen de los escítas como personas grotescas, (*Air*.19.1-2), débiles, impotentes e infértiles (*Hipoc.Air*.21.4-5), debido al ejercicio a caballo y usaban ropa de mujer, por lo que se les consideraba afeminados y (*Hipoc.Air*.22.24). Heródoto pudo haber tenido un contacto directo con ellos o con gentes de las zonas controladas por ellos. Hay que tener en cuenta, además, que los escítas eran usados como policías por los atenienses (Kim, 2021b:1307). El *lógos* escita ilustra el aspecto dual del escritor respecto a la enfermedad (*nósos*) y sus causas. Aunque, hemos visto anteriormente, el relato de una casta de chamanes, los escítas enareos (Hdt.1.105.4), pero también tenemos descripciones del Heródoto más hipocrático (Sierra Martín, 2012:4) de igual manera, tenemos que considerar que, en las *Historias*, los aspectos médicos y etnológicos se entremezclan, hasta el punto de desarrollar el concepto de 'etnología médica' (Thomas, 2022:54). El mundo escita debió ser un foco de interés para los

[275] Este tema ha suscitado discusiones sobre la veracidad de la afirmación de Heródoto. Entre ellas podemos citar la hipótesis mediante la cual, la ausencia de médicos puede ser debida a una fase decadente que precede a la posterior conquista por parte de Ciro (Sierra Martín, 2012:400)

[276] Lo reporta en su *Catálogo de Mujeres* (Hes.*Cat*.150.15): "…*libios y escítas que sus yeguas ordeñan*.".

[277] Se puede ver en Estrabón: *"…tribus célticas, tracias y escítas…"* (Estrb.3.C165).

griegos, por sus costumbres y sus peculiaridades especiales que llevaron a Heródoto a dedicar prácticamente el libro cuarto a describir su origen legendario, sus divisiones, geografía, estilo de vida, religión y ceremonias relacionadas con la salud y la guerra (Huntingford, 1935:785) . Esta amplia descripción de Heródoto muestra el papel que tuvo Escitia para la ciencia y la cultura griega[278]. De hecho, los académicos no tienen muy claro, hasta qué punto Heródoto utilizó los escritos médicos, o bien, eran los escritores médicos quienes tomaron como referencia a Heródoto (Thomas, 2002:56). Los escítas eran grandes amantes de la libertad[279], con conocimientos en medicina y anatomía suficientes como para conocer la existencia de venas que unían la matriz y las mamas de las yeguas, en el proceso para ordeñarlas:

> *"Toman unos canutos de hueso muy similares a unas flautas, los introducen en las vaginas de las yeguas y, acto seguido, soplan con la boca; así, mientras unos soplan, otros ordeñan. Y aseguran que la razón de esta operación es la siguiente: con el aire expirado, las venas de la yegua se hinchan y sus Ubres se ponen turgentes."* (Hdt.4.2.2).

Una de las costumbres que Heródoto atribuye a los escítas es la bebida del vino sin mezclarlo con agua. Al parecer, esta costumbre trascendió a alguna parte de Grecia (o en la Esparta de Cleómenes) por la influencia escita:

> *"Pues bien, según los lacedemonios, cuando los escítas llegaron con ese propósito, Cleómenes mantuvo con ellos unas relaciones demasiado familiares, y, en ese trato más estrecho de lo debido, aprendió de ellos a beber vino puro, siendo esa, a juicio de los espartiatas, la causa de que se volviera loco. Y, a partir de entonces — siguen*

[278] Podemos ver un aspecto de cómo eran considerados los escítas en Atenas, a través de la comedia de Aristófanes, *Las Tesmoforias*, en la que los guardas escítas son representados como personajes incapaces de entender las artes ni las virtudes griegas y, por tanto, considerados como simples y lascivos (*Tesm.*1129-32).

[279] Los Escítas, según Heródoto eran muy conscientes del valor de la libertad y se enfurecían solo de oír la palabra esclavo:

> *"El heraldo, en suma, se puso en camino para transmitir esta respuesta a Darío. Entretanto, los reyes de los escítas, al oír la palabra esclavitud, montaron en cólera…"* (Hdt.4.128.1).

> *diciendo—, cuando quieren beber un vino bastante fuerte, exclaman: «¡Sirve a lo escita!».”* (Hdt.6.84.3).

Tanto Heródoto como los hipocráticos hicieron uso de las características etnográficas escítas que, a su vez, formaba parte de una visión etnográfica más global, auspiciada por parte de algunos escritores médicos. Heródoto realiza suposiciones similares a las del movimiento hipocrático, tal vez porque compartían información hipocrática o tal vez, por el interés médico hacia las costumbres escítas que ambos compartían (Thomas, 2002:61).

En resumen, las aportaciones de Heródoto a la medicina pueden evaluarse en dos áreas diferentes. De una parte, el uso de un vocabulario nuevo, más preciso respecto a la enfermedad y su proceso de curación. Además, la forma de estructurar la información separando la autopsia del diagnóstico y su cercanía al mundo hipocrático, permiten al escritor acercar a los oyentes y lectores una nueva forma de entender la medicina, más relacionada con la búsqueda de las causas y remedios que a fenómenos sobrenaturales. Por otra parte, el escritor, aporta procedimientos y prácticas de otros lugares que, en algunos casos, particularmente la medicina egipcia, pueden enriquecer el catálogo de prácticas médicas en el mundo griego. Sin embargo, Heródoto no se desprende de la medicina ni de las tradiciones curativas arcaicas, sino que las incorpora al sistema de detección y curación de la enfermedad. Heródoto, en este sentido, ejerce de puente, entre lo antiguo y lo moderno, pero también parece darle una cierta lógica para asimilar ambos conceptos para definir un sistema médico más amplio. Así, hay que indicar que los temas más relacionados con la actividad del día a día, deben ser tratados con la medicina hipocrática y las enfermedades más ignotas. Finalmente, el escritor contribuye a proporcionar una visión amplia de la variedad de formas de detectar y curar las enfermedades como parte de las costumbres de sus numerosos y variados vecinos.

4.2.5 Los relatos de viajes de Heródoto y la coexistencia cultural.

Sin duda, uno de los elementos más atractivos de las *Historias* son sus relatos sobre los diferentes países, pueblos y accidentes geográficos. Los viajes son un tema recurrente en la

literatura griega clásica desde el mismo Homero que describió lugares y geografías en diferentes partes de su obra. Particularmente, los viajes de Odiseo son una muestra de la literatura de viajes anterior a Heródoto:

> *"Musa, dime del hábil varón que, en su largo extravío, tras haber arrasado el alcázar sagrado de Troya, conoció las ciudades y el genio de innúmeras gentes. Muchos males pasó por las rutas marinas…"* (Hom.*Od*.1.1-4).

Por su parte, Heródoto estableció su propia forma de explicar los viajes, aunque mostrando la influencia de sus predecesores y, en concreto, de Homero:

> *"…seguiré adelante en mi relato ocupándome por igual de las pequeñas y de las grandes ciudades de los diferentes pueblos, ya que las que antaño eran grandes, en su mayoría son ahora pequeñas; y las que en mis días eran grandes, fueron antes pequeñas. En la certeza, pues, de que el bienestar humano nunca es permanente, haré mención de unas y otras por igual."* (Hdt.1.5.3-4).

La lista de lugares descritos por Heródoto es muy larga. Sin duda destaca Egipto, Libia, Escitia, India, Siria, y dentro de Grecia lugares como Atenas, Esparta, Tebas, Tempe, Las Termópilas, Olimpia, Delfos… y por supuesto, Halicarnaso, Samos y la costa griega de Anatolia y sus islas, entre otros lugares. Estas descripciones son una de las grandes aportaciones de Heródoto (Gómez Espelosín, 2000b:17). Dentro de la extensísima información que Heródoto nos proporciona hay un aspecto especialmente destacable para entender la variedad cultural y geográfica de los diferentes pueblos. Nos referimos al conflicto cultural entre sociedades diversas y las consecuencias que puede tener cuando una o más de estas sociedades entran en contacto. Antes hemos comentado los beneficios para el desarrollo cultural basados en la información sobre otras culturas. Ahora pretendemos mostrar, en este apartado, que el autor, no solo quería entretener o, incluso, formar a su audiencia, a través del relato de los viajes, sino que pretendía mostrar algunos elementos que

facilitan la coexistencia entre diferentes culturas[280]. Viajar suponía para los antiguos una actividad no exenta de riesgo, por lo que cada empresa debía aportar algún beneficio que superara el miedo a las contingencias propias de un viaje. No solo eran peligrosos por las vicisitudes del propio viaje, sino por el choque cultural que se producía al regresar a la ciudad de origen, como Heródoto nos cuenta acerca de la suerte que corrió Anacarsis en su viaje cultural por Escitia:

> *"Anacarsis se adentró, digo, en esa región y celebró con todos sus ritos la fiesta en honor de la diosa; es decir, con un timbal en la mano y con imágenes sagradas colgadas de su cuerpo. Pero un escita lo vio mientras estaba realizando el ritual e informó al rey Saulio. Se llegó entonces el monarca en persona y, al ver a Anacarsis haciendo aquello, lo mató de un flechazo."* (Hdt.4.76.4-5).

Entonces, como ahora, había dos tipos de viaje, los relacionados con el comercio y la guerra y los relacionados con un enriquecimiento cultural o simplemente puro turismo. Es en este último aspecto donde debemos considerar la obra de Heródoto, que nos proporciona trazos de las diferentes culturas[281] que describe y del medio y entorno que les rodea. Los viajes en el mundo griego tenían también la fascinación por lo nuevo y diferente, de hecho, Tucídides[282] nos cuenta que la expedición a Sicilia fue en parte debido al empuje de los jóvenes por ver monumentos y maravillas:

---

[280] Un ejemplo lo podemos ver en el discurso de Socles. En esta ocasión, Esparta ve con recelo el establecimiento de la democracia en Atenas y la posibilidad de que les disputen la hegemonía en Grecia. A tal efecto, Esparta propone a sus aliados restablecer a Hipias como tirano en Atenas. La respuesta de los aliados se resume en el discurso de Socles (Hdt.5.92) a través del cual, Heródoto habla a sus contemporáneos realizando un esfuerzo para evitar que la extrema ignorancia de la audiencia les hiciera cometer los mismos errores del pasado (Stadter, 1992:782).

[281] Aunque hay algún intento de considerar a Heródoto no solo el padre de la Historia, sino también el Padre de la Antropología, no podemos considerar que los elementos que proporciona el autor sean suficientes para considerarlo la descripción de un sistema o de "un todo complejo". Heródoto proporcionó algunos trazos de las culturas que visitó, pero no proporcionó una información funcional ni estructural. Mario Orellana, de todas formas, señala a Heródoto como el Padre de la Antropología por la descripción que realiza de los pueblos bárbaros y helenos (Orellana, 2006:77)

[282] Se ha tomado como referencia la traducción de *Guerra del Peloponeso* de Juan José Esbarranch de la Editorial Gredos de 1992.

> *"Y de todos se apoderó por igual el ansia de hacerse a la mar: los más viejos porque pensaban que conquistarían el país contra el que zarpaban o que un poder militar tan grande no podía sufrir ningún fracaso; los jóvenes en edad de servir por el afán de ver y conocer aquella tierra lejana y en la esperanza de regresar sanos y salvos, ..."* (Th.6.24.3).

La búsqueda de las maravillas y de la *theōria* es para Tucídides una debilidad, pero para Heródoto es una muestra de sabiduría y de esta forma debemos entender la inclusión de Solón en el *lógos* de Creso, ya que el sabio hizo de la *theōria* su razón para abandonar Atenas[283]. Heródoto, además, de mostrar interés por las maravillas y los monumentos, describió también el estilo de vida de las personas, fijándose, especialmente, en la *díaita*, *éthea* y *nómoi*. La *díaita* tiene que ver, con un estilo de vida, la comida y bebida (Hdt.3.23) lo que consumen (Hdt.1.202) y con su sustento (Hdt.1.157). La personalidad está ligada a los *éthea* de las gentes y de si son más o menos salvajes (Hdt.4.106). El *nómos* es algo más explícito como mandato o prohibición, leyes, costumbres (Redfield, 1985: 98). En la descripción de los *nómoi*, Heródoto busca los extremos entre las prácticas griegas y las locales, lo cual favorecía la fuerza del relato y proporcionaba diversión a su audiencia, creándose una cierta dicotomía entre el 'salvajismo' de los pueblos remotos y la idealización de un mundo primitivo. Es digno de destacar la relativización que realiza de las costumbres, describiéndolo de forma que se crea un cierto 'etnocentrismo inverso' (Albaladejo Vivero, 2007b:269). De todas formas, Heródoto realizó un intento sólido para aceptar los *nómoi* de cada cultura y sus valores.

La separación entre géneros literarios como la geografía, la etnografía y la historia no estaba establecida de forma rígida en tiempos del escritor. Encontrándonos con digresiones sobre otras tierras que estaban integradas en los relatos sobre la contienda entre griegos y persas

[283] Aunque algunos añaden el comercio como otra causa para abandonar Atenas (Redfield, 1985:98)

(Albaladejo Vivero, 2007b:268). Por otro lado, desde el punto de vista geográfico, es el primero en mostrar la división tripartita entre Europa, Asia y Libia:

> *"Por consiguiente, me extraño de que se haya podido delimitar y dividir el mundo en tres partes, Libia, Asia y Europa, cuando las diferencias entre ellas no son exiguas."* (Hdt.4.42.1).

Claramente, se diferencia el tratamiento que Heródoto otorga a los diferentes pueblos: tenemos a las ciudades griegas[284], a los Imperios como el egipcio, el persa, el de babilonia y el resto de los pueblos descritos como etíopes, libios, árabes, indios, escítas y pueblos del norte y finalmente, los pueblos de la Europa Occidental. A diferencia de Hecateo, sus *periḗgēsis* no eran solo una descripción total de la tierra; sus objetivos eran más amplios (Gómez Espelosín, 2000a:177). Heródoto construyó un mapa cultural y una imagen del mundo físico que, tomando como base los trabajos geográficos de Hecateo de Mileto, entre otros[285], permitieron mostrar a su audiencia cuál era su situación en el mundo, tanto cultural como física (Rood, 2007a:291). Todo ello nos lleva a preguntarnos sobre cómo adquirió el escritor tan ingente cantidad de información. En algunos casos no tenemos información, en otros casos utiliza de forma genérica la expresión: "los egipcios dicen" que no tiene por qué ser una conversación real, sino la existencia de una tradición. Pero en algunos casos, como el egipcio, el escritor afirma haber visitado físicamente el lugar, en este caso Egipto:

[284] Ciudades de la Grecia continental pero también de la insular, las ciudades de Anatolia y las colonias.

[285] Como comenta Gómez Espelosín:

> *"Ciertamente, Heródoto se hace eco de numerosas expediciones de exploración que se llevaron a cabo en su época o en los tiempos precedentes, tales como la de Escílax de Carianda por el indico, la de los nasamones hacia el centro de África, la de Aristeas hacia el norte del mar Negro, de los foceos hacia el extremo occidente, la de los griegos del Ponto hacia las regiones del interior, la de unos marineros fenicios que realizaron la circunnavegación de África a las órdenes del faraón Necao, la del persa Sataspes en su intento de realizar la misma experiencia, la del samio Coleo hasta Tartesos, o la de los cartagineses por las costas occidentales africanas. Sin embargo, parece que en muchos casos hizo caso omiso de estas informaciones o no las consideró del todo relevantes a juzgar por las escasas noticias que nos ha transmitido sobre el lejano occidente que constituye una auténtica laguna dentro de la obra de Heródoto."* (Gómez Espelosín, 2000a:180)

> "*En cambio, del otro Heracles, el que conocen los griegos, no pude oír hablar en ningún lugar de Egipto"* (Hdt.2.43.1).

Al mirar el entorno griego, es sintomático observar que Heródoto aplica la misma actitud etnográfica a las ciudades griegas que a los no-griegos (Brock, 2021a:1153). Si tomamos la descripción que realiza de las instituciones de Esparta, vemos este tratamiento:

> *"Los lacedemonios — que en sus manifestaciones no coinciden con poeta alguno— aseguran que fue Aristodemo (que era hijo de Aristómaco, nieto de Cleodeo y bisnieto de Hilo) quien, en tiempos de su reinado, los condujo personalmente a esa región que en la actualidad ocupan, y no los hijos de Aristodemo."* (Hdt.6.52.1-2).

Relata también las costumbres espartanas (Hdt.4.146), su lenguaje (Hdt.1.67) y las formas de interrelación entre las *póleis* (Hdt.5.71). En el caso de Tebas, la capital de Beocia, la descripción no es tan amplia, pero nos explica la anexión de Platea por Atenas bajo la presión que ejercieron los tebanos sobre los habitantes de Platea. De igual manera, cobra singular importancia la batalla de Platea del 479 a.C., que Heródoto describe de forma amplia (Hdt.9.19-85). Por supuesto, el escritor se refiere también a Atenas; la primera referencia de Atenas que aparece en las *Historias* es cuando habla de Solón:

> *"...y entre ellos Solón, un ateniense, quien, después de haber dictado en Atenas leyes a petición de sus habitantes, se había ausentado de su patria por espacio de diez años, embarcándose so pretexto de ver mundo, pero en realidad para no verse obligado a derogar ninguna de las leyes que habían promulgado."* (Hdt.1.29.1).

Heródoto se refiere muchas veces a Atenas, tal vez atraído por el clima intelectual de la Atenas de Pericles, pero también, probablemente, por su pasión por el viaje y el deseo de visitar los focos de resistencia frente a los persas. Parece verosímil que Heródoto viajara a Atenas sobre la mitad del 440 a.C., cuando se le concedió un premio de diez talentos en honor a sus lecturas (Ostwald, 1991:137). Esta forma de proceder de Heródoto no implica que no

considerara a la variedad de griegos un solo pueblo[286], a pesar de que su implantación iba desde Iberia hasta el Cáucaso, sino una manera de mostrar que, aunque las disputas entre griegos eran constantes, tenían elementos en común y un nivel de coexistencia basada en los intereses individuales de cada una de las *póleis*, tratándolas por igual desde el punto de vista metodológico (Brock, 2021a:1153).

Más allá de la Grecia continental, cobra especial importancia el relato sobre los lidios y, en especial, sobre Creso que el autor coloca al principio de su obra. En este relato inicial, se muestran ya las características de la estructura (Rood, 2007b:291) que el autor seguirá en sus relatos sobre viajes: la descripción de maravillas (*thómata*), grandes monumentos (*érga*) y costumbres (*nómoi*) de los lidios:

> *"En comparación con otros países, Lidia no posee muchas maravillas dignas de mención, a excepción de las arenas auríferas que bajan del Tmolo. Presenta un solo monumento, muy superior en dimensiones a cualquier otro, salvedad hecha de los monumentos egipcios y babilonios… Los lidios, por otra parte, tienen costumbres muy similares a. las de los griegos, con la excepción de que prostituyen a sus hijas. Fueron los primeros hombres, que sepamos, que acuñaron y utilizaron monedas de oro y plata y, asimismo, los primeros en comerciar al por menor."* (Hdt.1.93-94.1).

Este patrón se va repitiendo y permite a la audiencia entender no solo el accidente geográfico, sino también comparar y divertirse con las maravillas, monumentos y costumbres de otras culturas de forma respetuosa y, por tanto, sin ánimo de ridiculizar a los pueblos que describe.

Si tomamos el caso de Egipto, podemos ver cómo desarrolla estas facetas de forma amplia. Observamos cómo el autor describe y calibra lo que los sacerdotes le comentan usando su sentido común (Africa, 1963:255). Según él mismo describe o se infiere de sus narraciones,

[286] De acuerdo con Heródoto, hay cuatro elementos que establecen la pertenencia a pueblos griegos: el origen común (el mito de Deucalión y Helena), los lugares comunes de culto (Olimpia, Delfos, Istmos y Nemea). La lengua común, el griego, (con pocos dialectos para la dispersión geográfica que cubrían) y, finalmente, unas tradiciones y costumbres comunes, *tò hellenikón* (Hdt.7.144), como moneda común, recitales de Homero y la construcción de templos perípteros (Hansen, 2006:37).

visitó ocho localidades en el Bajo Egipto[287] y cinco en el Alto Egipto [288]. La admiración de Heródoto por Egipto quedó establecida en la frase: *"…la zona de Egipto a la que los griegos llegan con sus naves es, para los egipcios, una tierra ganada al mar y un don del río…"* (Hdt.2.5.1). La descripción de Egipto es amplia, aunque no tuviera un impacto relevante en el desarrollo de las guerras con los persas. El escritor puso especial foco en algunos lugares, como el Nilo; las teorías y discusiones sobre fuentes del Nilo (Hdt.2.28) y las inundaciones del río (Hdt.2.19) ocupan una parte importante donde el autor muestra parte de su método y de su forma de proceder con los fenómenos naturales. En cualquier caso, el autor divide el *lógos* egipcio en tres partes; en primer lugar, trata sobre la geografía de Egipto (Hdt.2.5-34), donde se refiere a la estructura y tamaño del país, realizando un análisis de las fuentes y crecidas del Nilo. Posteriormente, nos describe sus *nómoi*, donde trata desde cuestiones raciales y religiosas a comportamientos y costumbres de los egipcios (Hdt.2.35-98). Finalmente, dedica una parte importante a describir la historia del país basada en lo que le relataron los sacerdotes (Hdt.2.99-141), como la construcción de pirámides y relatos de los primeros reyes. Incluye también, lo que le contaron testimonios locales, y en las evidencias e investigaciones que él pudo realizar (Hdt.2.142-182). El escritor abordó temas dinásticos y, especialmente, la dinastía saíta. En estos tres bloques encontramos los *thómata, érga y nómoi* que constituyen la base de su estructura narrativa respecto a la geografía y la etnografía de los pueblos descritos. Se puede también observar la aproximación de Heródoto a estos temas, al comparar lo que ve y le dicen en Egipto con otras culturas, especialmente, la griega:

> *"Y por cierto que, cuando el Nilo inunda el país, solo las ciudades se ven emerger del agua, poco más o menos de un modo muy similar a cómo lo hacen las islas del mar Egeo, pues el resto de Egipto se convierte en un mar y solo las ciudades emergen."* (Hdt.2.97.1).

[287] Pilusio, Bubastis, Buto Occidental y Oriental, Sais, Papremis, Heliopólis y Menfis (Lloyd, A. B., 2015:72)
[288] Moeris, El Laberinto, Panópólis, Tebas y Elefantina (Lloyd, A. B., 2015:73)

Estas comparaciones geográficas, de costumbres y prácticas egipcias con otras culturas se realizan sin prejuicios, lo cual permite a la audiencia griega comparar y visualizar las diferencias entre culturas de una forma más neutral y, por tanto, favorecer la coexistencia con otras culturas diferentes. Una de las narraciones donde se pone de relieve la interacción cultural y religiosa, es cuando Heródoto escribe sobre la procedencia de los dioses griegos, "*Por otra parte, los nombres de casi todos los dioses han venido a Grecia procedentes también de Egipto*." (Hdt.2.50.1). Esta es otra muestra de aproximación cultural y de proyectar a los egipcios, no como bárbaros salvajes, sino como un pueblo más antiguo del cual Grecia importó muchos conocimientos, prácticas y ante todo los nombres de los dioses. Podemos decir, con base en las *Historias,* que había un nivel de relación y coexistencia entre egipcios y griegos desde antiguo, como vemos en el primer y segundo libro, basadas esencialmente en temas comerciales y en la adopción por parte de Grecia de modelos religiosos, conocimientos y prácticas de los egipcios. Un elemento importante para facilitar la coexistencia está basado en que Egipto, parece ejercer, no solo para Hecateo y Heródoto, sino para Grecia en general, una gran fascinación (Gruen, 2011:76), por las leyendas, y maravillas y también, por la riqueza que le proporciona el Delta del Nilo, que contrastaba con la árida geografía griega.

Si nos centramos en los posibles viajes a zonas del imperio persa, nos encontramos una amplia descripción de su mundo, tan grande como la dedicada a la propia Grecia. Debemos resaltar, en primer lugar, que la forma en que Heródoto presenta a los persas es muy diferente de la imagen que, por ejemplo, se dibuja en *Los Persas* de Esquilo. En las Historias, no hay triunfalismo griego, ni enemigos débiles. Al contrario, trata a los persas como trata a los griegos (Flower, 2006:275), lo cual no quiere decir que Heródoto evitará referirse a Persia como una autocracia:

> "*Entonces Jerjes, irritado, le respondió en los siguientes términos: Artábano, eres hermano de mi padre; eso te va a librar a recibir el castigo que merecen tus tonterías…"* (Htd.7.11.1).

El relato de maravillas, monumentos y costumbres es muy amplio. El escritor relata la capacidad de los persas para realizar puentes inverosímiles como el de Darío sobre el Istro

(Hdt.4.89.1-3), o el de Jerjes en los Dardanelos (Hdt.7.36-36) y la construcción de un canal en el istmo del monte Atos (Hdt.7.22-24). Pero probablemente la descripción de Babilonia es de los relatos más asombrosos. La ciudad que fue capturada[289] por Ciro II (Hdt.1.188-91) fue descrita por el escritor proporcionando detalles de las murallas de la ciudad (Hdt.1.178-83):

> *"Está situada en una gran llanura, forma un cuadrado y, en cada lado, tiene una extensión de ciento veinte estadios; así, el perímetro de la ciudad tiene en total cuatrocientos ochenta estadios. Esta es, por consiguiente, la enorme extensión de la capital de Babilonia y, que nosotros sepamos, su trazado no era comparable al de ninguna otra ciudad. "*(Hdt.1.178.2-3).

También nos relata sus costumbres (Hdt.1.192.200), explicando detalles sobre la prostitución, los matrimonios, la vestimenta y las prácticas médicas, entre otras:

> *"…reunían a todas las doncellas que aquel año habían alcanzado la edad de casarse, las llevaban a todas juntas a un lugar determinado y a su alrededor se situaba un sinnúmero de hombres. Entonces, un pregonero las hacía levantarse una por una y las iba poniendo en venta:"* (Hdt.1.196.1-2).

La narración sobre Babilonia ha suscitado amplios comentarios sobre si Heródoto realmente visitó la ciudad y, en cualquier caso, qué fuentes utilizó para construir el relato[290]. En el *lógos* persa, se produce una de las comparaciones culturales más interesantes que ilustra el ánimo

[289] Babilonia fue capturada en el 539 a.C. (Hornblower *et al*., 2012:423).

[290] Ya desde Rawlinson en 1880 (Rawlinson *et al*., 1859), se estableció una polémica sobre si Heródoto estuvo realmente en Babilonia. El origen de esta discusión está, por un lado, en algunas inconsistencias. Por ejemplo, la promesa de algún material que después no aparece en las Historias: la caída de Nínive (Hdt.1.106) y el relato sobre Asiria (Hdt.1.184). Incluso Félix Jacoby, llegó a formular la hipótesis de que este relato fuera parte de otra narración anterior (MacGinnis, 1986:67). Desde el punto de vista arqueológico, es difícil reconciliar la ciudad descrita por Heródoto y los resultados de las excavaciones. Por su parte, Fehling considera imposible que Heródoto estuviera en Babilonia (Fehling, 1989:243)Estas divergencias se han analizado (Wiesehöfer, 2021:212-3) y se han considerado varias hipótesis: primero, fallos de memoria en el autor, información inadecuada de sus informantes griegos y persas o, cambios drásticos en la ciudad.

de Heródoto de conseguir ilustrar las diferencias entre culturas y, los problemas de coexistencia que en algunos casos se pueden presentar. Nos referimos a las costumbres de los otros y a la comparación con las griegas:

> *"…durante el reinado de Darío, este monarca convocó a los griegos que estaban en su corte y les preguntó que por cuánto dinero accederían a comerse los cadáveres de sus padres. Ellos respondieron que no lo harían a ningún precio. Acto seguido Darío convocó a los indios llamados Calatias, que devoran a sus progenitores, y les preguntó, en presencia de los griegos, que seguían la conversación por medio de un intérprete, que por qué suma consentirían en quemar en una hoguera los restos mortales de sus padres; ellos entonces se pusieron a vociferar, rogándole que no blasfemara. Esta es, pues, la creencia general; y me parece que Píndaro hizo bien al decir que la costumbre es reina del mundo."* (Hdt.3.38.3-4).

Para entender la coexistencia con los persas, nos fijaremos en el litoral de Anatolia. Los inmigrantes jonios y eolios (Hdt.1.1491-2) procedentes de la Grecia continental fundaron una serie de ciudades en la costa occidental de Anatolia, creando una zona llamada la Caria, y que, a pesar de las relaciones comerciales, acabó resultando en conflictos con sus vecinos de la Lidia regidos por la dinastía Mermnada. De esta manera, Giges, rey de Lidia, hizo incursiones en las ciudades jonias de Esmirna, y Mileto tomando Colofón (Hdt.1.16.1-2). Su hijo Ardis tomó Priene y realizó una incursión en Mileto. Ya en tiempos de Creso, la caída de Sardes a manos del rey persa Ciro II, abrió otro episodio de enfrentamiento, esta vez con el imperio persa. Ciro conquista toda la zona hasta que se produce la revuelta de los jonios (Hdt.5.28-126), auspiciada por Aristágoras que encuentra apoyo en Atenas, causando la animadversión de Darío hacia los atenienses (Hdt.5.105.1-2).

El *lógos* sobre Escitia es uno de los más interesantes, aportándonos, también elementos comparativos muy significativos y que debieron ser de especial interés para la audiencia, dado que algunos escítas ya participaban de la sociedad ateniense como fuerzas de orden público (Kim, 2021b:1307). Heródoto nos describe ampliamente la geografía, destacando accidentes geográficos, ríos y los diversos pueblos que habitan estos lugares:

> *"Y han resuelto esta contingencia debido a que su territorio se presta a ello y a que sus ríos cooperan con ellos. En efecto, dicho territorio es una llanura que posee abundancia de pastos y de agua, y a través de él corren una serie de ríos que, por su número, desde luego no son muy inferiores a los canales de Egipto."* (Hdt.4.47.1),

También describe su organización territorial:

> *"Efectivamente, dado que esas gentes no tienen construidas ciudades ni recintos amurallados (sino que, con su casa a cuestas …, que no viven de la labranza, sino del ganado, y que tienen sus viviendas en carros, ¿cómo no habían de ser semejantes individuos a la vez invencibles e inaccesibles?"* (Hdt.4.46.3).

Un aspecto que ilustra el caso escita es el tema de las fronteras. Si los escítas son nómadas, ¿dónde comienza y acaba su territorio? Darío sufrió directamente esta falta de definición de los lugares de asentamiento escítas y su forma de luchar, no tanto como guerreros sino como cazadores. Es, por tanto, complicado coexistir con un enemigo que aplica reglas tan diferentes en el establecimiento y desarrollo de las hostilidades. Darío fue derrotado sin llegar a ver los ojos de sus adversarios (Hartog, 1988:61). Esto no quiere decir que los Escítas no conocieran los límites de su cultura y de los territorios por los que circulaban. El caso ya referido de Anacarsis, que fue abatido de un flechazo por el rey escita Saulio, ilustra un fuerte sentido de propiedad de sus costumbres y de una cierta animadversión sobre 'otras costumbres' (Hdt.4.76.4-5). Es interesante destacar la dificultad de discernir cuál era, realmente, cultura escita o bien cuál era la percepción que los griegos tenían de ella. Por ejemplo, Heródoto nos especifica que eran un pueblo de arqueros montados a caballo; *"…sino que, con su casa a cuestas, todos son arqueros a caballo…"* (Hdt.4.46.3). Sin embargo, las piezas de arte de los escítas muestran que luchaban a pie (Braund, 2018:427). El contraste entre la cultura griega y la escita es una constante que Heródoto nos muestra principalmente en dos comunidades, los griegos escítas:

> *"A partir del puerto comercial de los boristenitas (pues dicho puerto ocupa el lugar más céntrico de las costas de toda Escitia), a partir, repito, de ese lugar, los primeros habitantes son los calípidas, que son escítas helenizados;"* (Hdt.4.17.1).

Y, los nativos griegos de Gelono:

> *"Por su parte, los budinos, que constituyen un pueblo potente y numeroso, tienen todos los ojos intensamente azules y la tez rubicunda. En su país hay edificada una ciudad de madera, cuyo nombre es Gelono". Cada lado de su perímetro defensivo tiene una longitud de treinta estadios; es, además, alto y todo él de madera, al igual que las casas y los santuarios de sus habitantes; pues resulta que en esa ciudad hay santuarios consagrados a dioses griegos y construidos según los modelos griegos …. Estas gentes hablan una lengua medio escita medio griega"* (Hdt.4.108.1-2).

Vemos, por tanto, ejemplos de coexistencia entre griegos y escítas basados en el mestizaje y en el intercambio de conocimientos e incorporación de elementos lingüísticos y sociales en ambos sentidos. La incorporación de algunos elementos seudocientíficos comunes en la Grecia clásica [291], como el nomadismo, el salvajismo y la simpleza de vida sobre los pueblos de la Estepa Póntica, podrían crear dudas sobre los relatos de los escítas incluidos en las *Historias* (Hartog, 1988), sin embargo, la arqueología y la historia comparativa, muestra que muchos de los detalles aportados por Heródoto sobre los escítas están basados en hechos y no en imaginaciones (Kim, 2021b:1306). En definitiva, Escitia representó un contrapunto de la cultura griega y una forma clara y directa de expresar la alteridad y las diferentes formas de vida que deben ser entendidas en su hábitat y dentro de la sociedad, en lugar, de crear imágenes idealizadas que poco contribuyen a la coexistencia de las diferentes culturas. Esto nos lleva a un tema muy interesante sobre cómo debe ser explicada una cultura y un ecosistema a una audiencia de diferente cultura y entorno (Hartog, 1988:212-3). Uno de los recursos habituales es describir al 'otro' con una figura de inversión, generando una cierta

[291] No olvidemos que los escítas ya son mencionados por Hesíodo y por Homero, aunque no les nombre como tales:

> *"Zeus, tras acercar a los troyanos y a Héctor a las naves, los dejó junto a ellas soportando los quejidos y la fatiga sin desfallecer, y desvió lejos sus brillantes ojos para contemplar las tierras de los tracios, pastores de recuas, los misios, luchadores cuerpo a cuerpo, los nobles hipemolgos, que se nutren de leche, y los abios, las personas más justas."* (Hom.*Il*. 13.5-6).

animosidad que facilita visualizar a la audiencia las particularidades de la otra cultura. Por ejemplo, cuando Heródoto se refiere al clima y ríos egipcios:

> *"Los egipcios, en correspondencia con su singular clima y con su río, que presenta un carácter distinto al de los demás ríos, han adoptado en casi todo costumbres y leyes contrarias a las de los demás pueblos."* (Hdt.2.35.2).

Donde, como se ve en otros casos, '…*los demás pueblos…*' se refiere a los griegos. Pero no podemos decir que el uso de la figura de la inversión sea suficiente para explicar la visión etnográfica de Heródoto sobre los escítas. Además, desde el punto de vista de la coexistencia, el escritor nos muestra una relación específica basada en las habilidades de los escítas. Es una relación de especialistas que fue establecida en el año 476 a.C. Nos referimos a la creación del cuerpo de policía que antes hemos nombrado brevemente. Los atenienses se hicieron con el servicio de arqueros escítas. Los mismos arqueros atenienses que formaban al lado de los hoplitas utilizaban las costumbres escítas (Hartog, 1988:53).

Como hemos comentado, la riqueza que aportan los relatos de Heródoto es muy alta y variada. Se han apuntado brevemente alguno de los más relevantes para ilustrar nuestro objetivo de coexistencia. Adicionalmente, el autor nombra, también una gran variedad de otros pueblos que ilustran diferentes formas de coexistencia con el mundo griego y otros aspectos dignos de mención. En primer lugar, tenemos a los etíopes[292], que diferenció claramente de los indios en su *lógos*[293]. Encontramos aquí también una forma de coexistencia basada en territorios y facciones de los pueblos vecinos que comparten costumbres. Así, tenemos los etíopes que vivían en la zona intermedia y cerca del borde con Egipto, que

[292] Los etíopes fueron ya mencionados por Homero en varias ocasiones. (Hom.*Il*.1.223-4, Il.23.205-7, *Od*.4.81-4, *Od*.5.281-287). Una de las referencias muestra un cierto nivel de conocimiento de los etíopes:

> *"Dolidas las otras deidades, disentía Posidón de continuo, enconado en su ira contra Ulises divino, que erraba de vuelta a su patria Mas, atento a grandiosa hecatombe de toros y cabras, embargaban al dios esta vez los lejanos etíopes, que poseen los fines del mundo formando dos pueblos, el del lado en que nace Hiperión y el del lado en que muere. Allá estaba sentado gozando el festín y los otros entretanto reuníanse en las casas de Zeus el Olimpo."* (Hom.*Od*.1.21.25).

[293] Heródoto se refiere a los etíopes orientales ubicados en el Beluchistán que tienen un idioma diferente y un cabello lacio a diferencia de los etíopes occidentales africanos. (Albaladejo Vivero, 2007b:271)

rendían vasallaje a los persas, enviaban tributos y formaron parte del ejército de Jerjes. No era así en el caso de los etíopes de la zona más meridional; estos etíopes recibían el nombre de 'macrobios', dada su longevidad[294] además de su altura y de su belleza (Albaladejo Vivero, 2007b:271-2). Un tema interesante del relato etíope es la llamada 'Mesa del Sol' que consistía en una pradera[295] que amanecía cada día repleta de carne cocida y que los macrobios podían disponer para su alimentación. Este episodio es muy interesante, ya que, Heródoto, evitó la presencia divina y, después de exponer la versión de los macrobios, respecto a que era la propia tierra la que la que proporcionaba los alimentos, aportó una explicación racional para este fenómeno: los funcionarios locales eran los que reponían los alimentos durante la noche:

> "*Por cierto que, según cuentan, la Mesa del Sol consiste, poco más o menos, en lo siguiente: en las afueras de la ciudad hay una pradera repleta de carne cocida de toda suerte de cuadrúpedos, en la que, durante la noche, todos los ciudadanos que ocupan un cargo público se encargan de colocar la carne, mientras que, de día, el que quiere puede ir allí a comer…"* (Hdt.3.18.1).

Según los locales, los bienes eran un regalo de la tierra, pero Heródoto insinúa otra alternativa, no tan ligada a la Edad de Oro, sino como una forma precursora del estado de bienestar (Rood, 2007a:24-5). La narración sobre los indios incluye el relato de Escílax de

[294] Al parecer, la longevidad se la proporcionaba un manantial con esencia de violetas (Skinner, 2021:530).
[295] En la nota 102 de la traducción de las *Historias* de Carlos Schrader del libro tercero, nos explica que la Mesa del Sol se encontraba cerca de la capital etíope en Méroe. o Nápata. y tenía similitudes con el templo solar dedicado a Ra en Heliópolis. En la mesa se acumulaban ofrendas alimenticias destinadas al dios-sol. (Schrader, 2000:51).

Carianda[296], expedición ordenada por Darío I en el siglo VI a.C. También aquí Heródoto distingue entre los indios gobernados por los aqueménidas y los más remotos:

> *"Y hay otros indios que observan un régimen de vida distinto; se trata del siguiente: no matan a ningún ser vivo, no siembran nada, y no acostumbran a tener casas; ... "*(Hdt.3.100.1).

El autor menciona el relato sobre el oro custodiado por hormigas gigantes (Hdt.3.102.2) que al parecer estaban situadas en los desiertos (*éremíai*). Al parecer, la arena era aurífera y los buscadores de oro locales aparecían en las regiones más orientales a primeras horas del día, cuando el calor es excesivo y las hormigas permanecían en las cuevas[297]. Es interesante en este relato la teoría acerca de la 'relatividad de las costumbres humanas' que hemos comentado anteriormente (Albaladejo Vivero, 2007b:275), en el sentido que, si se pudiera elegir entre las costumbres más perfectas, cada cual elegiría sus propias costumbres (Hdt.3.38.3-4).

Respecto a la coexistencia, encontramos el mismo patrón. Heródoto nos explica que había dos partes de la India, la más cercana, gobernada por los aqueménidas, y otra más remota y salvaje:

> *"Estos indios residen, en dirección sur, más allá de los persas, y jamás han sido súbditos del rey Darío."* (Hdt.3.101.2).

---

[296] Heródoto nos relata como Darío sometió a pueblos indios con los que estableció relaciones comerciales:

> *"...despachó a bordo de unos navíos a varios exploradores, que le merecían garantías de que le iban a decir la verdad; y, entre ellos, a Escílax de Carianda. Los exploradores partieron de la ciudad de Caspatiro y de la región Páctica y navegaron, río abajo, en dirección al lejano oriente, hasta llegar al mar."* (Hdt.4.44,1-2).

[297] Esta parte conecta con la antigua creencia de que la tierra era plana y a las regiones más orientales les daba primero el sol (Albaladejo Vivero, 2007b:275)

Libios, árabes y otros pueblos de la Europa Occidental, forman parte también del relato de viajes de las *Historias*. Respecto a los libios, debemos tener en cuenta que Libia incluía Egipto y Etiopía. El autor nos describe una importante variedad de pueblos como los nasamones, garamantes, los macas, … (Hdt.4.168-191). También describe faunas fantásticas (leones, elefantes), especialmente, al oeste del río Tritón, donde hay bosques frondosos[298]. Respecto a los árabes, de donde se nutrían los persas de incienso que lo cobraban como tributo (cuyo árbol era guardado por las serpientes aladas), encontramos también la obtención de canela y el pájaro del cinamomo (Hdt.3.107-113). Más allá del Istro, Heródoto no proporciona demasiada información, aunque establece algunas dudas sobre si el Océano rodea a Europa (Hdt.3.115-116). Dedica algunas informaciones a hablar de las colonias griegas y, en concreto, de los foceos que se asentaron en el Mediterráneo occidental:

> *"Los habitantes de Focea, por cierto, fueron los primeros griegos que realizaron largos viajes por mar y son ellos quienes descubrieron el Adriático, Tirrenia, Iberia y Tarteso. No navegaban en naves mercantes, sino en penteconteros."* (Hdt.1.1631-2).

Al parecer, a su llegada a Tarteso, hicieron buena amistad con el rey Argantonio, que financió la muralla de Focea, dada la amenaza del medo y a establecerse en los lugares que consideraran oportunos (Hdt.1.163.3-4).

Finalmente, hay que destacar la figura de Coleo de Samos, que, aunque esté incluido en el relato de la colonización de Cirene (Albaladejo Vivero, 2019:43), el escritor nos describe cómo la nave de Coleo fue arrastrada por los vientos, en su viaje a Egipto, más allá de las columnas de Heracles (Hdt.3.115).

Hemos podido ver la variedad de relatos sobre viajes que Heródoto nos proporciona en sus *Historias* que tienen amplitudes e intensidades diferentes. Sin duda, el relato de Egipto,

[298] Esta cuestión, como comentamos inicialmente, sobrevuela constantemente sobre algunos de los relatos de Heródoto y, en particular, las zonas más meridionales del Mediterráneo (Albaladejo Vivero, 2007b:272).

Persia y Escitia marcan las diferencias culturales con el mundo griego, destacando las maravillas (*thómata*), grandes monumentos (*érga*) y costumbres (*nómoi*) de los diferentes pueblos con una actitud de igualdad, de balance, con algunas exageraciones, propias probablemente de la cultura oral en la que se formó Heródoto, pero que en ningún momento pretenden hacer escarnio de otras culturas ni ridiculizar sus comportamientos. El escritor da un mensaje global al actuar de esta manera. Hay un solo mundo y en él hay muchas formas de vivir, por lo que estar preparado para afrontar estas diferencias y coexistir es probablemente la mejor forma de racionalizar el choque cultural entre diferentes. Más allá, de los grandes relatos, el autor refiere una cantidad ingente de otros pueblos, de los que hemos intentado hacer un resumen en este apartado. Permiten visualizar hasta qué punto llega la variedad de sociedades humanas y las distintas formas de sobrevivir y adaptarse al territorio, su geografía, su fauna y los pueblos vecinos. Sin duda, después de las lecturas de Heródoto, la audiencia no debió permanecer indiferente ante la variedad humana y, en algunos casos, les debió hacer reflexionar sobre la riqueza que supone para el progreso de la naturaleza humana. Coexistir con esta variedad de pueblos no es sencillo, pero se genera un conjunto de intereses mutuos que permiten desarrollar una cierta conexión. Por un lado, tenemos la relación comercial y de fascinación por la otra cultura que observamos con los egipcios. Cuando miramos hacia Oriente, el litoral donde residían las ciudades jonias y eolias generó actividades comerciales, pero la relación fue convulsa: entre lidios y carios, entre griegos y persas y entre las ciudades de origen griego entre sí. Los escítas nos muestran otra faceta: la coexistencia por especialización. Las características para la guerra y para mantener el orden público hicieron de los escítas un perfil adecuado para los intereses griegos. Respecto a los otros pueblos, observamos un patrón de tierra de frontera donde se realiza un mestizaje de costumbres y personas que probablemente contribuían a proporcionar una cierta estabilidad entre vecinos.

4.2.6 La personalidad de las mujeres en las *Historias*.

El tema de género y, en general, el papel de la mujer en sociedad es un área que Heródoto trató en su obra, mostrando una actitud que fomentaba el desarrollo del papel de la mujer en

la sociedad. No solo es la cantidad[299] de referencias a mujeres que realiza el autor, ni la variedad de papeles[300] que juega en los relatos de las *Historias*, sino un tratamiento respetuoso que, en muchos casos, lejos del papel sumiso de la mujer en la antigüedad, llega a mostrar mujeres con un papel relevante y de liderazgo comparable al masculino, en algunos casos. Homero nos refleja, en sus poemas, información de la vida social de las mujeres, pero son poco clarificadoras del papel de la mujer. Por ejemplo, se ha discutido bastante que el matrimonio descrito por Homero no refleja la realidad histórica, ya que presenta una enorme y misteriosa variedad de formas matrimoniales. Después de décadas de debate, los arqueólogos han perdido la esperanza de encontrar en los poemas una imagen directa de lo que era una sociedad micénica o la representación del mundo arcaico en la Edad Oscura (Pomeroy, 2006:54). En Hesíodo encontramos el *Catálogo de Mujeres* que nos ha llegado en forma de fragmentos, pero en general, en sus obras, muestra la ansiedad acerca de la vida en general. Así, Afrodita es la urgencia procreativa para la raza humana. Pandora supone la inevitabilidad de las dificultades y de la miseria; lo cual le lleva a una dualidad entre la naturaleza imprevisible y la forma engañosa de Pandora como mujer, mostrando que la incertidumbre de la vida está ligada con la feminidad (Marquardt, 1982:291). Por su lado, Heródoto tiene un papel enormemente variado para representar la función de la mujer en la sociedad. Cabe destacar que el autor no refleja en su obra un modelo de mujer definido, sino que las mujeres que describe tienen su propia personalidad y pertenecen a capas de la sociedad muy diversas. Así tenemos reinas, concubinas, guerreras, consejeras, esposas,

[299] En el caso de las *Historias* tenemos 375 referencias a mujeres, mientras que en la *Guerra del Peloponeso* de Tucídides son 34. Dado que ambos escritores son de la misma época, la diferencia puede ser debida a cuestiones de perspectiva y tema, más que a una diferencia en los períodos en los que vivieron los dos hombres (Georgiou, 2002:16)

[300] Si agrupamos las diferentes situaciones en las que Heródoto presenta a las mujeres, encontramos la siguiente distribución (Dewald, 2013:95):

a) 35 casos de mujeres en papeles femeninos y dependientes.
b) 128 casos de roles pasivos en el contexto de la política familiar.
c) 212 casos en los que muestra a las mujeres como actores que determinan el resultado de los acontecimientos.

prostitutas… (Albaladejo Vivero, 2007a:300). Pretendemos mostrar la variedad de perfiles que Heródoto introduce en sus Historias, pero también mostrar el poder y la relevancia descritos por el autor y que le permiten mostrarse, al menos en algunos pasajes, no solo en papeles secundarios sino también, en roles de liderazgo y de referencia para las mujeres y para la humanidad. Como hemos dicho, los perfiles mostrados por el escritor son realmente variados, de mujeres griegas y bárbaras (Pomeroy, 2006:353). El papel de las mujeres en las diferentes contiendas es importante, en el primer libro y desde el primer momento. Heródoto introduce un relato sobre el origen del conflicto basado en el rapto de mujeres relevantes, como Ío, Europa, Medea (Hdt.1.1-3) y por supuesto Helena (Hdt.1.3.2). El papel que juegan en tiempos de guerra no es solo pasivo, sino que el autor muestra una variedad de comportamientos muy significativa. Vemos, por ejemplo, el comportamiento de las mujeres atenienses cuando Lícides, un embajador ateniense que se sometió a los persas fue apedreado por los atenienses:

> *"Ante el tumulto que se produjo en Salamina con lo de Lícides, las mujeres de los atenienses se enteraron de lo que ocurría e, instigándose las unas a las otras y solidarizándose entre sí, se dirigieron espontáneamente a la residencia de Lícides y lapidaron tanto a su mujer como a sus hijos."* (Hdt.9.5.3).

La violencia de la mujer está presente como complemento y espejo de la violencia del hombre, no como su antítesis (Georgiou, 2002:41). De esta manera, encontramos temas de venganza y crueldad, como el caso de Amastris al descubrir la infidelidad de su marido, el Gran Rey Jerjes:

> *"Amastris, la esposa de Jerjes había tejido un gran manto, de vistosos colores y realmente llamativo, y se lo regaló al monarca, que se lo puso, complacido …. Amastris, sin embargo, se enteró de que Artaínta tenía en su poder el manto y comprendió lo que estaba sucediendo; pero, en lugar de abrigar rencor contra esta mujer, supuso que la culpable y la instigadora del asunto era su madre, y decidió acabar con la esposa de Masistes."* (Hdt.9.109-110).

Este comportamiento que implicaba sacrificio humano no significa que fuera una práctica común de los persas, pero creaba un cierto desasosiego entre los griegos (Albaladejo Vivero, 2007a:308).

Heródoto nos explica también cómo era considerado 'lo femenino' en ciertos lugares. Es el caso de Sesostris que erigía pilares para mostrar aquellos países que se le resistieron explicando la batalla, mientras que en los países que no presentaban resistencia construía pillares donde inscribía los genitales femeninos (Hdt.2.102). Hay, sin embargo, una importante representación de las mujeres en un plano mucho más activo respecto a su participación en los temas bélicos de los que el autor hace una especial y respetuosa mención. Relatos como el de Tomiris, reina de los maságetas, que venció al gran ejército del invicto Ciro II, batalla en la que falleció el rey, según la versión de Heródoto. Esta reina muestra su inteligencia y su capacidad militar ante Ciro II, realizando una lectura correcta de la situación:

> *"Ciro despachó un mensajero para solicitar su mano, so pretexto de que quería hacerla su esposa, pero Tomiris, comprendiendo que no pretendía su mano, sino el reino de los maságetas, le prohibió la entrada."* (Hdt.1.205.1).

Tomando la iniciativa en la definición del escenario de la batalla:

> *"Pero si tanto deseas medirte con los maságetas, de acuerdo, suspende el trabajo que te tomas al pontear el río y pasa a nuestro país, que nosotros nos retiraremos a tres jornadas de camino del río;"* (Hdt.1.206.3).

Y finalmente, ganando la batalla que supuso la muerte de Ciro II:

> *"El grueso del ejército persa fue aniquilado allí, en el campo de batalla, y también perdió la vida el propio Ciro, después de un reinado, en total, de veintinueve años."* (Hdt.1.214.3).

Otro caso es el de Feretima, reina de Cirene, madre de Arcesilao y esposa de Bato el Cojo. Cuando le tocó reinar a Arcesilao se negó a reconocer las normas establecidas por Demonacte, intentando restablecer las que tenían sus antepasados (Hdt.4.162.1-2). Arcesilao es derrotado y huye a Samos. Por su parte, su madre Feretima huye a Salamina de Chipre,

donde solicita al rey Eveltón un ejército para recuperar el trono de Cirene. Eveltón responde con una actitud condescendiente del hombre convencional (Georgiou, 2002:53)proporcionando a Feretima un regalo para una mujer:

> *"Eveltón le envió un obsequio consistente en un huso de oro y una rueca, que, asimismo, tenía adosado su copo de lana; y cuando Feretima volvió a repetir la misma frase, Eveltón le dijo que a las mujeres se las obsequiaba con objetos como aquellos, pero no con un ejército."* (Hdt.4.162.5).

Arcesilao tomó Cirene con un ejército reclutado en Samos, pero fue asesinado en Barca, donde residía (Hdt.4.163-166). Feretima, que actuaba de regente en ausencia de su hijo, mostró tenacidad, determinación y perseverancia, buscando refugio en Egipto a la muerte de su hijo, y pidiendo a Ariandes, el sátrapa persa, un ejército para atacar a los barceos y vengar a su hijo. Los persas derrotaron después de un largo periodo de sitio y a través de varias estratagemas a los barceos y los entregaron a Feretima. La reina acabó teniendo un comportamiento de extrema crueldad, empalando a los culpables de la muerte de su hijo y cortando los pechos de sus mujeres (Hdt.4.202.1). Feretima, se convirtió en el 'monstruo' en el que los hombres pensaban que podría convertirse una mujer cuando tiene poder en sus manos. Finalmente, Heródoto aprovecha para recalcarnos la fuerza de la retribución divina:

> *"Tampoco Feretima terminó felizmente su vida, pues resulta que, nada más regresar desde Libia a Egipto después de haberse vengado de los barceos, murió atrozmente: cuando todavía estaba con vida, se vio llena de gusanos, porque no hay duda de que las venganzas demasiado crueles de los hombres resultan odiosas para los dioses."* (Hdt.4.201.1).

Otro caso significativo de la participación de la mujer en temas bélicos y de construcción de una sociedad es el caso de las amazonas. Heródoto nos proporciona un relato y varias

alusiones al tema de la amazonas[301], en el que describe que los griegos, después de derrotarlas, las llevaron prisioneras en barca, pero estas sometieron a los griegos y los echaron por la borda. De esta manera quedaron a merced del mar, ya que no tenían experiencia de navegación. Llegaron a Cremnos en el lago Mayátide tierra de los escítas libres (Hdt.4.110.1-2). Se estableció una relación íntima y social entre las amazonas y los jóvenes escítas, sobre la base de no tener relaciones con las mujeres escítas y buscar un lugar más alejado para convivir. Formaron de esta manera la tribu de los saurómatas:

> *"Desde entonces las mujeres de los saurómatas siguen fieles a su antiguo género de vida: a lomos de sus caballos suelen salir de caza, tanto con sus maridos como sin ellos; también van a la guerra y llevan el mismo atuendo que los hombres."* (Hdt.4.116.1-2).

Es un curioso caso de adaptación a las normas del 'otro' en beneficio de una convivencia común. Las mujeres se adaptan, en parte, porque los hombres aceptan algunas de las condiciones expuestas por ellas (Dewald, 2013:102). Las amazonas aprenden escita, pero fijan una línea roja: no convertirse en mujeres escítas. Es una situación en la que nadie domina el proceso de asimilación. No es un proceso de incorporación de las mujeres al mundo de los hombres escítas, sino una convergencia que funciona de forma natural gracias al respeto mutuo. Ambos evitan las situaciones de confrontación, desafío y enemistad. La historia de los saurómatas, aunque pueda no ser real y tratarse de un mito, muestra un aspecto de Heródoto al no diferenciar a los sexos por roles y buscar formas de convivencia que sean mutuamente satisfactorias, creando conjuntamente un conjunto de valores que definirá su cultura (Dewald, 2013:103).

El caso, de todas formas, más llamativo es el de Artemisia, del cual hemos ya hablado con anterioridad al analizar los tipos de liderazgo. Pero a riesgo de repetirnos, destacaremos su

[301] Heródoto nos aporta el nombre y significado que les daban los escítas:

> *"…los escítas, por cierto, llaman a las amazonas Eórpata, nombre este que, en griego, significa «matadoras de hombres», ya que eor quiere decir en escita, «hombre», y pata, «matar» …"* (Hdt.4.110.1).

sentido de estado, que brilla, especialmente, ante dos personajes como Jerjes, llevado por la *hýbris* y Mardonio, llevado por la ambición. Su habilidad no es táctica, es pura estrategia, pura inteligencia y sentido común; no tiene el peso de la ambición desmesurada ni del *hýbris*, pero tiene la actitud jonia de intentar buscar la causa y, la capacidad intelectual para encontrar soluciones. Cabe notar que la procedencia de Artemisia, Halicarnaso, pudo modular la expresividad de Heródoto con el personaje, pero los elementos descritos muestran un perfil de estado, una capacidad de actuación precisa y una inteligencia muy importante, de la que Heródoto no escatima su realce. El caso de Artemisia nos señala que Heródoto no muestra solo mujeres que intentan sobrevivir y protegerse, sino mujeres audaces, con un alto sentido de la responsabilidad respecto a las sociedades en que viven (Dewald, 2013:112)

No solo describe Heródoto a las mujeres en situaciones de guerra, sino también a mujeres que ejercieron de forma directa su poder e influencia. Es el caso de la esposa de Candaules, que como sabemos fue expuesta desnuda en sus estancias privadas por su mismo marido a su guardián Giges (Hdt.1.7-13). La esposa se da cuenta y emerge todo el poder de esta reina:

> *"Giges, de entre los dos caminos que ahora se te ofrecen, te doy a escoger el que prefieras seguir: o bien matas a Candaules y te haces conmigo y con el reino de los lidios, o bien eres tú quien debe morir sin más demora para evitar que, en lo sucesivo, por seguir todas las órdenes de Candaules, veas lo que no debes."* (Hdt.1.11.2).

La disyuntiva deja maniatado al soldado que al final accede a matar a su rey. Especialmente, porque ella actúa fuera del plan del rey, desarrollando un plan propio que, finalmente, será el que se lleve a cabo. El autor también nos muestra la capacidad de las mujeres para administrar una sociedad, en concreto, explica el caso de la reina de Babilonia, Semíramis:

> *"…Semíramis mandó construir a lo largo de la llanura unos diques que merecen contemplarse, mientras que antes el río solía desbordarse por toda la llanura."* (Hdt.1.184.1)

No menos notable es el caso de su sucesora Nitocris que sucedió a Semíramis:

> *"Por su parte, la reina que vivió con posterioridad a la susodicha, cuyo nombre era Nitocris y que fue más perspicaz que la que le había precedido en el trono, dejó unos*

> *monumentos que yo pasaré a describir con detalle, y, de paso, viendo que el imperio de los medos era pujante y que no permanecía inactivo, antes, al contrario, que, entre otras ciudades, se habían apoderado, incluso, de Nínive, adoptó contra ellos todas las precauciones que pudo."* (Hdt.1.185.1).

Nos encontramos casos también en que la mujer desempeña una función clave, aunque no tan activo, en las relaciones entre los pueblos. Es el caso Gigea, la hermana de Alejandro I y e hija de Amintas I, cuando se casó con Búbares el persa para calmar el ánimo de los persas después del asesinato de sus emisarios en la corte de Amintas I. En este caso, asegura la buena relación con los persas:

> *"Cuando Mardonio leyó lo que, en concreto, decían los oráculos, envió acto seguido a Atenas, en calidad de embajador, a Alejandro de Macedonia, hijo de Amintas; y lo envió tanto porque con él se hallaban emparentados los persas (el persa Búbares estaba casado con Gigea — hermana de Alejandro e hija de Amintas— , con la que había tenido al Amintas de Asia, que se llamaba como su abuelo materno y a quien, por cierto, el rey le había concedido el gobierno de Alabanda, una importante ciudad de Frigia), como porque Mardonio había averiguado que Alejandro era próxenos y evergétes."* (Hdt.8.136.1-2).

Hemos visto con anterioridad, al hablar de los consejos al líder, la función de consejera de Artemisia. No es la única en las *Historias,* de hecho, hay una larga lista de consejeras, de la que podemos destacar casos como la espartana Gorgo, hija de Cleómenes. Cuando Aristágoras llegó a Esparta en busca de ayuda para su revolución jonia, el rey espartano rehusó enviar tropas. Aristágoras aborda de nuevo a Cleómenes en su camino a casa, intentando sobornarle. La escena fue vista por su hija Gorgo:

> *"Aristágoras fue aumentando progresivamente la cifra, hasta que llegó a prometer cincuenta talentos, momento en el que la niña exclamó: «Padre, si no te alejas de aquí, el extranjero acabará por sobornarte». Entonces Cleómenes, a quien, como es natural, le había hecho gracia la sugerencia de la niña, se retiró a otra habitación, por lo que Aristágoras abandonó definitivamente Esparta."* (Hdt.5.51.2-3).

Hay situaciones en que las mujeres se hacen cargo de la situación, como el caso de las mujeres escítas, cuyos maridos se ausentaron mucho tiempo de sus casas:

> *"Ahora bien, tras haber estado ausentes de su patria durante veintiocho años, y cuando, después de tan prolongado espacio de tiempo, pretendían regresar a ella, a los escítas les esperaba una dificultad no menos ardua que la superada en Media: se encontraron con que un nutrido ejército salía a hacerles frente, pues las mujeres de los escítas, debido a que sus maridos habían estado ausentes durante mucho tiempo, convivían con los esclavos."* (Hdt.4.1.3).

Hay también toda una narrativa sobre las costumbres de las mujeres en Babilonia referidas al matrimonio y a la promiscuidad. También se detallan las prácticas matrimoniales egipcias y las tareas que realiza la mujer, así como las espartanas. Pero es interesante resaltar la función que realiza la mujer en las prácticas religiosas y, en concreto de las Pitias. Como Carolyne Dewald dice:

> "*If we were to count number of appearances as the principal criterion, the Pythia would be the most important woman in the Histories;"* (Dewald, 2013:113).

Aparecen en todos los libros de las *Historias*, excepto en el segundo, contabilizando cuarenta y cinco intervenciones. Aconsejan a griegos, no-griegos, reyes, tiranos, aristócratas, mercaderes, plebeyos. Hablan sobre el resultado de la guerra y determinan decisiones sobre la fundación de las colonias. Las pitias representan una mezcla entre la moral y la política, corrigiendo malas conductas, buscando el interés colectivo y no el individual y fijando de esta manera los límites y controles culturales de una sociedad próspera. La pitia no es un perfil como las otras mujeres que vemos en Heródoto, es la intermediaria de Apolo y, por tanto, lo que ella dice debe entenderse como lo que dice un dios. El autor, a través de las múltiples intervenciones de las pitias, nos quiere trasladar un modelo de comportamiento en el que hay un continuo entre la naturaleza, la cultura y sobre todo la moral y la causalidad determinada por las divinidades. Representa, en definitiva, la conexión entre la humanidad y el orden cósmico que controla y modela el mundo. Los sucesos tienen una forma que puede ser explicada en términos morales o causales. El problema, en parte, está en que no podemos entender lo que ella nos transmite porque actuamos al mismo tiempo y estamos sujetos a sus

limitaciones. Solo más tarde, cuando recordamos el presagio de la pitia, podemos comprender lo que realmente nos transmitía (Dewald, 2013:114), como vemos en el episodio de Solón y Creso (Hdt.1.30-33).

Además de estos casos notables descritos en las *Historias,* nos encontramos también un conjunto de descripciones de las actividades y situación de las mujeres. Las descripciones etnográficas de Heródoto nos muestran las costumbres matrimoniales babilónicas, basadas en la exposición pública de las mujeres y la adquisición por parte de los hombres, de forma que por las más hermosas tengan que pagar y que el dinero recogido vaya a los maridos de las menos hermosas (Hdt.1.196.1-5). También nos muestra las prácticas de copulación pública de los pueblos del Cáucaso (Hdt.1.203.2) o de poligamia de los maságetas (Hdt.1.216) que también puede ocurrir en Egipto, aunque allí la norma es la monogamia y matrimonios dentro de una misma clase social (Georgiou, 2002:143). Es también interesante la descripción de los roles de los dos sexos en Egipto, de forma que algunos de los cometidos y prácticas de cada sexo están invertidas respecto a Grecia (Hdt.2.35-36). En algunos casos, describe pueblos en que los derechos de las mujeres eran iguales al de los hombres; es la situación de los isedones:

> "*Por lo demás, los isedones, según cuentan, son también personas justas y las mujeres tienen los mismos derechos que los hombres, sin distinción de sexo."* (Hdt.4.26.2).

Es interesante constatar que, aunque hay muchas referencias a las mujeres bárbaras, hay poca descripción de las mujeres griegas y en especial de las atenienses. Esto pudiera estar causado, en parte, por la reticencia de las mujeres atenienses a ser nombradas en público; incluso cuando se hacía se detallaba quién era su esposo. Una situación diferente encontramos con el tratamiento de las mujeres espartanas que representaban el 'otro' respecto a las atenienses, ya que, eran mujeres que disfrutaban de mayor libertad personal, financiera y sexual, desarrollando su vida fuera de la casa y hablando libremente con hombres (Fantham *et al*., 1994:63). El autor también nos presenta una descripción de las mujeres persas: explica la existencia de la poligamia y la composición del harén, donde coexistían las reinas (la madre del rey y la reina), esposas legales y concubinas. Esto no quiere decir que no hubiera mujeres

poderosas en la corte persa; es el caso de Atosa, la más influyente de las esposas de Darío, que, afectada de una enfermedad en su pecho, llama al doctor griego Democedes que promete ayudar a la reina solo si ella jura concederle todo lo que desee. Atosa se cura y tiene que pedir a Darío que conquiste Grecia, para contentar a Democedes:

> *"Majestad, con tanto poderío como tienes permaneces inactivo, sin anexionar nuevos países, ni aumentar el potencial de los persas, Sin embargo, es conveniente que un hombre, que es joven y, al tiempo, dueño de inmensos recursos, se dé a conocer mediante alguna hazaña, para que, de paso, los persas se enteren perfectamente de que están regidos por todo un hombre."* (Hdt.3.134.2).

Finalmente, mencionar la existencia de mujeres cuyas actividades son más periféricas o en estratos más bajos de la sociedad, tales como las concubinas, las prostitutas y las esclavas. Las concubinas que Heródoto nos describe en Persia son un grupo particular, como nos explica después del ataque de los persas a las ciudades jonias:

> *"…nada más conquistar las ciudades, escogían a los muchachos más apuestos y los castraban, convirtiéndolos en eunucos, con la pérdida de su virilidad; por su parte, a las doncellas más agraciadas las deportaban a la corte del rey."* (Hdt.6.32.1).

En el relato egipcio, también nos explica la situación de las concubinas al relatar la muerte de la hija del rey Micerino:

> *"Cerca de esa vaca, en otra sala, se alzan unas estatuas que, según me dijeron los sacerdotes de la ciudad de Sais, pertenecen a las concubinas de Micerino; en dicho lugar hay, efectivamente, unos colosos de madera, en número de unos veinte aproximadamente, que representan a unas mujeres desnudas; no obstante, aparte de lo que he dicho, no puedo determinar quiénes son esas mujeres."* (Hdt.2.130.2).

Respecto a las prostitutas, el tratamiento y la posición del escritor no son de repulsa hacia ellas, sino, ya que no es una decisión libre, hacia los hombres que las obligan a prostituirse por motivos financieros o personales. Finalmente, el autor menciona solo tres casos de mujeres esclavas: una es esclava de nacimiento, otra es una *hetaírā* y la tercera es una princesa egipcia reducida a la esclavitud como consecuencia de la guerra (Georgiou,

2002:197-205). En general, Heródoto no da un tratamiento de estatus bajo a estas tres categorías de mujeres e incluso les proporciona una cierta respetabilidad, especialmente en el caso de pertenecer a familias reales.

Heródoto fue un viajero excepcional en su tiempo y manifestó, en toda su obra, su libertad de actuación respecto a un etnocentrismo estrecho. Su originalidad permite que no haya trasmitido los tópicos sobre las mujeres de su tiempo ni conceptos predeterminados por la tradición, sino que aporte una visión propia que permite vislumbrar una cultura de la humanidad versus una cultura de hombres y mujeres (Dewald, 2013:115). Heródoto usa el rol de las mujeres, también para poner de manifiesto algunas de las peligrosas inclinaciones de los hombres, al tiempo que las muestra cómo actores con sus propios derechos (Roberts, 2011:65-75). De esta manera, podemos ver como el autor explora algunos de los temas más relevantes de sus relatos a través de la función de la mujer en la sociedad. Los casos de propensión de los autócratas a maltratar a las mujeres, los peligros del exhibicionismo que Candaules nos muestra, la relevancia, el valor y la inteligencia de la parte femenina que podemos ver en el caso de la esposa de Candaules y en Amestris, donde la mujer juega el papel de la 'reina inteligente' (Soares, 2014:228), culminan con las brillantes actuaciones de Artemisia. En definitiva, Heródoto muestra a unas mujeres con personalidad y fuerza, proporcionándoles una relevancia que contrasta con el papel que la mujer tenía en su época.

5. Conclusiones.

La variedad e intensidad de temas abordados por Heródoto proporciona un marco para despertar la curiosidad de profesionales de diferentes campos (historia, arqueología, etnografía, medicina, arquitectura, ingeniería…) y contribuye a construir el relato histórico que les precedió como disciplinas. Dentro de esta variedad, hay sin embargo una serie de aspectos que consideramos relevantes y dignos de mención para entender las aportaciones que realizó tanto en los aspectos morales como en los más pragmáticos, relacionados con los procesos netamente humanos. Hemos descrito aquellos rasgos que consideramos

fundamentales y que proporcionan una descripción del personaje, de su obra y de su aportación al desarrollo de la naturaleza humana.

Una cuestión preliminar relevante que sobrevuela sobre la figura y la obra del autor es su posible conexión con la sofística. El interés que el escritor muestra por las formas de gobierno y la búsqueda de la mejor convivencia podría considerarse como una preocupación de tipo sofista. Pero nuestra posición es contraria a considerar a Heródoto como un sofista más. La razón principal está en su uso prácticamente oportunista de la retórica y la dialéctica. Ya hemos analizado que, en algunos casos puntuales, el autor se expresa de forma retórica, pero en ningún caso es el tono de su obra, ni que su finalidad sea la persuasión ni el afán por convencer a un público determinado. Entendemos que la actitud de Heródoto está más cerca de mostrar lo que él considera como una moralidad correcta, que facilite la convivencia con los humanos, de proporcionar información para que cada cual forme su propia opinión, (como nos recuerda en Hdt.2.123.1) y de actitudes más propias de algunos de sus predecesores que de los sofistas. Dicho esto, Heródoto vivía en un entorno intelectual que mostraba una gran exuberancia de nuevas ideas y es lógico, pensar que algunas de las prácticas (utilidad, relativismo, pluralidad de temas, antropocentrismo…) sofistas pudieran hacer mella en el autor de las *Historias*. Por tanto, en lo fundamental, no consideramos a Heródoto parte de la sofística, pero sí le atribuimos algunas prácticas propias del sofismo. De igual manera, cuando hemos analizado si Heródoto pudiera considerarse un filósofo, hemos considerado las múltiples conexiones que había con los filósofos que le precedieron o fueron coetáneos antes de Sócrates. Por ejemplo, la filosofía naturalista, las leyes naturales, el empirismo, la *historíē* jonia, la armonía y la ecuanimidad, el uso de los números, el escepticismo, el tratamiento del ´otro', pero no hemos visto estructuralmente una clara adscripción a ninguna de las corrientes. Podría argumentarse la afinidad por la filosofía jonia por motivos personales y por el uso que hace de una buena parte de sus conceptos, pero estructuralmente son diferentes y no hemos visto elementos que le describan como monista. En definitiva, la filosofía usa los hechos para explicar orígenes y estilos de vida, Heródoto utiliza los aspectos filosóficos y morales para explicar hechos y acontecimientos. No hay en Heródoto la búsqueda de un *arkhē*, sino la voluntad de explicar unos hechos para que no caigan en el olvido (Hdt.1.0).

5.1 La aversión a la tiranía como motor de cambio.

Uno de los relatos más interesantes referenciados anteriormente es el debate constitucional (Hdt.3.80-82) que desarrolla un relato sintético de las opciones y forma de gobierno que Heródoto considera. El relato expone las tres opciones de gobierno, de forma que al final todas acaban convergiendo en un modelo autocrático, dada la incapacidad del pueblo para autogobernarse y la lucha entre los oligarcas para conseguir el poder. Sin embargo, Darío apoya la autocracia porque les ha hecho libres como pueblo (aunque sean súbditos como individuos) y porque es su *nómos*, su costumbre. Retomando el debate constitucional, cuando miramos al entorno griego, la costumbre es diferente, especialmente en Atenas, donde la tiranía, dejó una marca profunda en la población. Heródoto nos relata [302] profusamente el proceso por el que el pueblo ateniense pasa de convivir con un tirano como Pisístrato a odiar la tiranía dado el comportamiento de sus herederos. Heródoto es capaz de explicar los beneficios de un buen dictador y al mismo tiempo condenar la tiranía como forma de gobierno. Esta ambivalencia es una muestra más de su sentido utilitarista y pragmático. La democracia, aunque implique nominalmente la ausencia de un autócrata, no necesariamente tiene que ser buena para el pueblo, si está mal organizada o el pueblo no tiene criterio formado, o hay agentes que distorsionen la realidad. Por otro lado, un autócrata puede tener intereses personales (expansión comercial, construcción de la ciudad, …) que pueden ser beneficiosos para la sociedad. ¿Quiere decir esto que Heródoto es tolerante con la tiranía? En absoluto, aunque acepta que algunas prácticas de los tiranos puedan ser beneficiosas para la población (pragmatismo), no acepta, como principio, la prevalencia del despotismo sobre la libertad (prioridad moral). Heródoto utiliza los casos de los tiranos para mostrar las consecuencias que tienen las tiranías y para entender por qué se genera un cambio en la

[302] Algunos relatos como el de Pisístrato en Atenas (Hdt.1.59-64) y el de Periandro de Corinto (Hdt.3.48-53) son muy extensos. En total, Heródoto proporciona unas cincuenta referencias a tiranos en Grecia, Asia Menor, Sicilia y sur de Italia (Brock, 2021b:1511).

percepción de los ciudadanos, generándose una aversión a la tiranía en Atenas. Los ciudadanos quieren libertad y la democracia[303] representa un vehículo hacia la busca de la libertad, individual y colectiva, como valor supremo. Además, lo realiza de una forma razonada, presentando los beneficios potenciales a corto plazo (orden, estabilidad, …) y los problemas a largo plazo (sucesión, justicia, …) de la tiranía. Moses Finley decía que definir la palabra 'libertad' es muy complicado, pero que definir su antítesis, la ausencia de libertad (Finley, 1976:1) es más factible y la tiranía se acerca conceptualmente a la imagen de esta antítesis. Podemos decir, en este sentido, que la actividad humana para ganar la libertad individual y colectiva se concentra en eliminar los aspectos de la tiranía que nos impiden actuar libremente. De esta manera, la búsqueda de la libertad en las sociedades griegas se realizaría a través de la aversión a la tiranía… Pero, asumida esta dinámica, ¿había uniformidad en la búsqueda de la libertad en todas las *póleis* griegas? Ciertamente, no había la misma uniformidad ni la búsqueda de la libertad en las ciudades que lo pretendían, tenía la misma forma. Tomemos, por ejemplo, el caso de la *isēgoría*, como libertad para votar en órganos de poder como la Asamblea. En Esparta las decisiones se tomaban por aclamación. Demarato clama por el sentimiento de libertad del griego, ante Jerjes, pero su libertad queda limitada profundamente por las leyes inspiradas por Licurgo. Incluso, aunque nominalmente los miembros de la Asamblea ateniense tenían el derecho de *isēgoría*, solo unos pocos ejercitaban este derecho[304]. Por tanto, aunque el sentimiento de aversión a la tiranía y la búsqueda de la libertad pudiera estar extendido en algunas de las *póleis* griegas, la forma de abordarlo era diferente, no había nada parecido a una uniformidad helénica, en este sentido. Aquí vemos también el sentido de equilibrio y de realismo del autor, al diferenciar las personas (Pisístrato, Periandro, …) de las instituciones, de modo que separemos a los buenos gobernantes de los que no lo han sido con una cierta independencia del sistema en el que actúan y, al revés, ser capaz de cualificar a un sistema político con independencia de la

[303] Entendida como la suma de la *isonomía, isēgoría* e *isokratia*.
[304] Al final, los atenienses estaban más interesados en las propuestas que se presentaban y el *demos* actuaba sancionando con el principio de un hombre, un voto, las propuestas (Finley, 1976:9).

calidad de sus líderes o representantes. Heródoto debió ser consciente de las dificultades y complejidades que tiene la implantación de un sistema que garantice la libertad individual y colectiva. La *isonomía*, al final, se vuelve en un juego de vana retórica y la *isēgoría* en una asamblea que acaba siendo un terreno donde se dirimen los temas sobre propiedades e injurias. La libertad se enfrenta, también, a un tema crucial: la desigualdad. Curiosamente, la tiranía puede establecer unas dosis de igualdad ante el poder, muy altas, probablemente injustas y apelando solo al beneficio del tirano, pero no entre la población que debe seguir las normas establecidas bajo pena de castigo. ¿Debe, por tanto, la Asamblea establecer límites a la libertad? ¿Hay alguna enseñanza en la tiranía que un sistema democrático deba considerar? Heródoto no aborda directamente el tema de la libertad, pero hay múltiples ocasiones en que los ciudadanos atenienses ejercen sus derechos y deberes (representación en la Asamblea, militares, tribunales de justicia, …) proponiendo una variedad de relatos en los que el tema aparece, estableciendo la importancia de mantener un sistema equilibrado de deberes y obligaciones. La tiranía puede producir a corto plazo una sensación de estabilidad y orden que puede beneficiar la actividad económica y reducir la tensión. De la actitud de Heródoto respecto a los líderes se puede derivar que aboga por un sistema en que la autoridad moral proporcione también a la población los beneficios de estabilidad y orden. Finalmente, aunque Heródoto muestra su desaprobación de los sistemas despóticos, reconoce el rol de la tiranía como antítesis de la búsqueda de la libertad; y como es muy consciente de la dificultad de la implantación de un sistema cuyo propósito sea garantizar la libertad individual y colectiva de los ciudadanos de una forma estable, espera que la aversión a la tiranía permita establecer regímenes democráticos moralmente sólidos.

5.2 El balance, una actitud más allá de la *Hýbris* y la *Némesis*.

Las narraciones sobre la *hýbris* y la *némesis* son continuas en las *Historias*. Ya desde el relato de Creso se pone en perspectiva que el orgullo y la soberbia tienen su compensación divina, ya que los dioses son envidiosos (Hdt.1.32). El autor da a entender un cierto automatismo, de modo que a una acción de *hýbris* acaba sucediendo, en el tiempo, una de *Némesis*, que

compensa la ofensa inicial. Heródoto plantea este tema, primero, desde un punto de vista moral, en el que desaprueba los comportamientos poco éticos o soberbios de alguno de los líderes griegos como Milcíades y Temístocles y también de los persas, en particular de los reyes Cambises y Jerjes. Heródoto espera que un líder sea moralmente justo y que se guíe por la virtud; reprueba las actitudes poco éticas, incluso en casos en que los líderes griegos fueron los artífices de la victoria frente a los persas. Por otro lado, encuentra en líderes como Leónidas un reflejo de lo que se esperaría de su posición y también ve gratamente figuras como Alejandro I que saben mediar en circunstancias complicadas. Ante esta situación, el autor contrapone al mecanismo compensatorio *hýbris/némesis*, una tendencia a la búsqueda del equilibrio y del balance que despliega de muchas maneras y que constituye, a nuestro entender, uno de los rasgos más significativos del escritor. Este fenómeno es una forma con la que la divinidad corrige la desmesura humana, actuando como una fuerza para mantener la civilización. Hay muchas situaciones en que este principio toma forma. Si analizamos, por ejemplo, los consejos en las *Historias*, como hemos visto, hay cuantitativamente una igualdad entre el número de consejos que los líderes griegos reciben respecto a los que los equivalentes persas proporcionan al rey. Incluso se ve esta misma igualdad en la demanda y aceptación de los consejos. Esto muestra, explícita o implícitamente, un interés en conocer la situación en ambas partes y considerar a ambos contendientes, arropados por un grupo de consejeros sólido y capaz de proporcionar opciones y estrategias a sus líderes o reyes. El tratamiento que el autor da a estos líderes y monarcas es también otra muestra de balance en la que, además, manifiesta un respeto similar hacia estos personajes. Por otra parte, Heródoto fue calificado de pro ateniense; de hecho, él no deja constancia en su obra de que hubiera estado en Atenas. Bien es cierto que tiene un buen conocimiento de la topografía del Ática y de Atenas (Hdt.4.99) y que, en algunos relatos, parece dirigirse a la audiencia ateniense (Hdt.1.98.5). Manifiesta, en cualquier caso, un buen conocimiento de su historia (Hdt.1.56.2). Por otro lado, también ha sido atacado por filo bárbaro, especialmente por Plutarco. Heródoto manifiesta, especialmente en el libro primero, que está usando fuentes de procedencia persa y fenicia, particularmente en el relato de Ío (Hdt.1.1.2), donde el escritor se refiere ‘al decir de los persas’. Esta dualidad se produce, a nuestro entender, por la capacidad que tiene el autor de aportar detalles que muestran su preocupación por buscar

fuentes en ambos bandos, pero también de poner la información en perspectiva, evitando, en lo posible, el partidismo y las emociones que pudieran distorsionar el relato. No queremos decir que siempre lo consiguiera, pero sí que, estructuralmente, su obra no tiene un tinte marcadamente parcial. Otro aspecto que muestra el talante del escritor viene del propio debate constitucional (Hdt.3.80-82); no es fácil imaginar una escena en la que se produce una discusión comparando la autarquía, la oligarquía y la democracia, en un entorno y en el seno de un ambiente tradicionalmente autárquico. Heródoto lo incluye proporcionando argumentos a favor y en contra de las tres opciones. En definitiva, describe un proceso preconstitutivo en que un imperio decide cuál ha de ser su forma de gobierno. La forma en que lo presenta es equilibrada para las tres ideas, aunque discutido al modo griego y con un entorno autárquico para el que la opción de Darío parece la forma más natural de gobierno para Persia, en aquel momento. En las descripciones etnográficas, el escritor también muestra una actitud muy balanceada desde el punto de vista del tratamiento de las diferentes culturas, no las ridiculiza ni exhibe una superioridad cultural y étnica de los griegos, explica los aspectos que más le han llamado la atención e incluye testimonios que, aunque él no siempre está convencido de su veracidad, deja al lector que evalúe la situación. También busca y establece paralelismos entre el norte y el sur, como cuando compara el Istro con el Nilo (Hdt.2.33.1-4). Finalmente, cabe destacar la forma en que Heródoto trata los temas de género. No podemos decir que adopte una forma balanceada, ya que la posición de la mujer en general distaba mucho de la del hombre, pero, en aquel contexto y en ese marco, Heródoto proporciona una serie de relatos que muestran un pequeño avance en el tratamiento de la mujer en general. Por ejemplo, la descripción de grandes líderes femeninos como la reina de los maságetas Tomiris, que venció a Ciro II (Hdt1.214.3), o bien Artemisia, que gobernaba en Halicarnaso y que luchó al lado de los persas, aportando valor, consejo e inteligencia (Hdt.7.99.1). De igual manera, Feretima reina de Cirene que, a pesar de su forma de proceder, demostró perseverancia y constancia (Hdt.1.162.1-2). Hay, sin embargo, dos casos en los que Heródoto se acerca a una forma balanceada de tratar a ambos géneros. En la descripción que realiza de Egipto hay un momento en que el escritor compara simultáneamente las costumbres y las formas en que se organizan las tareas (Hdt.2.35.2) proporcionando al lector una idea de la repartición de las tareas propias de la vida cotidiana. Así, nos explica que los

hombres se quedan en casa tejiendo y las mujeres van a la compra, entre otros ejemplos (Hdt.2.35.2). Tal vez, el relato donde se aprecia mejor un tratamiento de género balanceado es en la creación del pueblo de los saurómatas, fruto del acuerdo mutuo entre las amazonas y los escítas jóvenes, donde cada parte establece sus condiciones y las acuerdan mutuamente (Hdt.4.116.1-2). Por tanto, podemos decir que Heródoto promueve el equilibrio y el balance como una forma moral, práctica y más adecuada que la derivada de la soberbia y la consecuente retribución divina, que proporciona la dualidad *hýbris* y *némesis.*

5.3 El desarrollo de capacidades humanas como impulso para alcanzar una incipiente racionalidad.

Una de las facetas más importantes de Heródoto es su capacidad para mostrarnos la oportunidad que tienen los humanos de utilizar la razón como herramienta para tratar de entender el mundo que nos rodea y actuar en consecuencia, mostrándonos, de una forma clara, la influencia de la filosofía naturalista en el escritor. Los mecanismos racionales permiten buscar las causas de los fenómenos y elaborar escenarios que guíen nuestras decisiones a través de un proceso ordenado y deductivo. La forma en que el autor nos presenta esta faceta humana es, una vez más, a través de relatos que utiliza para ilustrar la creación de procesos puramente humanos que sirven para alcanzar sus logros. Estos procesos permiten el desarrollo de capacidades que acaban formando parte de las costumbres y de las leyes. En el centro de este cometido, Heródoto nos presenta un método que probablemente conoció en su juventud en tierras jonias, la *historíē*, que nos permite sistematizar, hasta cierto grado, la forma de investigar la causa de un fenómeno. Este proceso de investigación puramente humano proporciona al historiador una forma, en apariencia simple, para desarrollar una estructura y un orden que le permite formular y examinar los fenómenos y sucesos a través de la observación y las evidencias que se puedan encontrar. Con esta herramienta, nos va presentando una amplia variedad de aplicaciones en geografía, etnografía, ingeniería …, donde ha desaparecido el componente divino y, en su lugar, vemos descripciones de posibles causas para los fenómenos descritos. La cantidad y relevancia de las capacidades que hemos descrito se formulan a través de procesos, técnicas, estructuras, formas de sanar, de

relacionarse, de descubrir el mundo, de crear y construir, de salvar los obstáculos de la geografía …, que realimentan y refuerzan la potencia y la utilidad del uso de la razón para resolver problemas humanos, en lugar de asociarlo a causas divinas.

Hay, sin embargo, varias consideraciones importantes en el tránsito de una percepción popular basada en lo divino a otra de estructura diferente basada en la razón. La primera tiene que ver con la validez de la cultura oral dentro del proceso racional. ¿Puede ser considerada como elemento de información válida la cultura oral, entendida como aquello que el testigo ha visto directamente, lo que alguien le contó, o el acervo cultural propio de una sociedad? Sin duda, el proceso racional es más potente cuando las premisas tienen evidencias y testimonios sólidos y de primera mano. ¿Debemos, entonces, descartar aquellas informaciones que no han sido observadas directamente por el testigo o que son meras costumbres o reminiscencias del pasado? Creemos que en ningún caso deben ser descartadas, sino clasificadas y cualificadas. Hay informaciones que nos permiten un proceso racional sólido y otras que deben ser entendidas como indicaciones. Por ejemplo, Heródoto nos indica que Babilonia tenía cien puertas de bronce, sus murallas tenían ochenta y nueve metros de altura, veinticinco de anchura y ochenta y cinco kilómetros de perímetro (Hdt.1.178-179). No sabemos si Heródoto lo vio, se lo contaron y quién se lo pudo relatar. Es una información que no cualifica para un proceso racional, pero sí para dar una indicación de que debe ser analizada por la arqueología y evaluar posibles proyectos arqueológicos. En ocasiones, Heródoto es consciente de la poca consistencia de algunas informaciones (Hdt.3.16.7) pero decide aportar la información recibida, aunque él mismo dude de su veracidad, como manifiesta en algunos casos. La siguiente consideración tiene que ver con el uso que realiza Heródoto de la *historíē*. El método desarrollado permite un uso multidisciplinar, de forma que puede ser empleado en temas históricos, etnográficos, … No es un impedimento que los contenidos sean diferentes; la estructura del *ópsis, akoḗ, gnṓmē* e *historíē* que Heródoto detalló para analizar la cultura egipcia (Hdt.2.99), es también aplicable a otros campos. Otra cosa es, si siempre Heródoto aplicó este método. Por ejemplo, ¿utilizó Heródoto este método para elaborar la descripción de la batalla de las Termópilas o la de Platea? No lo sabemos. En cualquier caso, esta presentación estructurada de mecanismos racionales nos parece especialmente importante, primero porque la repetición del uso del método en la audiencia

produce una familiarización de los oyentes con el método racional, pero también porque se desarrolla en medio de episodios entretenidos y con un tono que, aun siendo prosa, tiene reminiscencias del verso y puede llegar a influir en la audiencia de una manera cercana a su modo de vida. Otra consideración tiene que ver con la forma de aproximarse a los fenómenos y acontecimientos. Heródoto, como hemos visto, aporta un cierto grado de escepticismo, particularmente en todo lo relativo a la intervención divina en los acontecimientos humanos, y lo aborda a través de una aproximación basada en su experiencia y percepción de la naturaleza. Muestra, en definitiva, un importante grado de empirismo en su forma de abordar el conocimiento humano, lo que era relativamente novedoso en la Grecia continental. Sin embargo, a pesar de este escepticismo, no tiene una posición radical. En algunos casos, admite que ni los dioses pueden escapar a su destino (Hdt.1.90), mostrando de esta manera una dualidad y una coexistencia en una misma persona de actitudes racionales con la aceptación de que hay aspectos que se escapan al razonamiento humano y son propios de la divinidad o del destino. La forma en que lo aborda es también muy original; considera que los aspectos más a largo término de conformación estructural y grandes cambios en la naturaleza son debidos a la divina providencia y, por otro lado, los procesos y acontecimientos que tienen que ver con la actividad normal del ser humano corresponden al mundo de la razón y deben ser tratados con métodos y procesos puramente humanos. Esta ingeniosa forma de plantear la causalidad de los fenómenos permite, con un cierto grado de independencia, seguir conectado con el pasado arcaico y sobrenatural y, al mismo tiempo, encontrar un espacio, el humano, para poder desarrollar las capacidades de la naturaleza humana. En definitiva, el desarrollo de las capacidades estrictamente humanas actúa como un refuerzo para el desarrollo de la actividad racional basada en su utilidad y pragmatismo. Como última consideración, debemos tener en cuenta la incorporación de tres elementos clave dentro de la obra de Heródoto, para el desarrollo de capacidades racionales. Nos referimos a la diseminación de estas habilidades, al rol del lenguaje y a la función que realiza la utilidad. Vemos cómo Jerjes encarga a los fenicios la construcción del canal para salvar las corrientes del monte Atos (Hdt.7.22-24), también Mardonio valora incorporar a los atenienses por sus conocimientos y flota naval (Hdt.8.136.2), hay también conocimientos médicos que se van diseminando en diferentes lugares como el caso de Democedes

(Hdt.3.131-2). Hay sociedades, por tanto, que desarrollan centros de conocimiento sobre determinadas materias y que luego diseminan más allá de sus fronteras. El uso que hace Heródoto del lenguaje técnico y específico ayuda a fijar en las mentes de los oyentes las novedades y los cambios que vienen a través del contacto entre estas sociedades. El uso de lenguaje propio de los sofistas e hipocráticos, da solidez a los nuevos conceptos que Heródoto introduce entre la audiencia. Todo ello conforma un conjunto de capacidades basadas en un uso de lo que es verdaderamente útil para sobrevivir y para mejorar como individuos y sociedad.

5.4 La importancia de la interrelación entre sociedades.

Heródoto dedica a los aspectos etnográficos, una parte muy importante de las *Historias*, similar al tiempo dedicado a describir el propósito principal de relatar la guerra entre griegos y persas. Su estilo didáctico y cercano a los esquemas de la cultura oral nos lleva a pensar su propósito de mostrar a los griegos que no estaban solos en el mundo. Hay, sin embargo, un aspecto que cabe destacar en sus múltiples y variadas descripciones de sociedades humanas: la interrelación entre estas sociedades, que le llevó a desarrollar los primeros análisis etnográficos, sin temor a exponer la diversidad humana. Esta faceta se manifiesta de muchas maneras, pero especialmente por el impacto que las acciones de unos producen en los otros. Este concepto da sentido al esfuerzo etnográfico del autor: no muestra solamente los *nómoi* de los 'otros' con un fin de entretenimiento y didáctico, lo muestra también, porque las acciones que realiza una sociedad repercuten en otras. En definitiva, hay que ser cuidadosos con las empresas que se ponen en marcha porque pueden acarrear consecuencias indeseadas para el que las inicia y para el conjunto de naciones vecinas. De alguna manera, Heródoto 'utiliza' al 'otro' para visualizar las dinámicas de relación que se generan entre pueblos. Ya desde el principio, el escritor muestra el elemento potencialmente más peligroso: el conflicto. Los relatos de Ío, Medea, Helena y Europa (Hdt.1.1-5) son claros ejemplos de las consecuencias de trasgredir las normas comúnmente aceptadas y generar un conflicto, probablemente mayor que el esperado por los comerciantes fenicios que raptaron a Ío. Sin

embargo, tenemos el caso de Aristágoras (Hdt.5.28-30), donde la transgresión de normas con el vecino (instigación de la revuelta jonia) pretendía probablemente parte de las consecuencias que generó. Por tanto, una vez iniciado el conflicto, las consecuencias pueden ser inciertas y de resultados inesperados. En otros casos, el conflicto con el vecino se establece por pura ambición conquistadora y alentada por el *Hýbris* de las clases dirigentes. Tal sería el caso de Jerjes y de la mayoría de su ejército, comenzando por Mardonio. Ni Jerjes ni Mardonio podían atisbar ninguna consecuencia negativa para Persia en la invasión del mundo griego (Hdt.7.9), dado el poder terrestre y naval del ejército de Jerjes. Tanto si las consecuencias de la agresión son esperadas, inesperadas o ignoradas, tienen un impacto y Heródoto muestra también, de esta manera, el riesgo de establecer una conexión basada en el conflicto con otras sociedades vecinas. Por otro lado, la conexión con otras ciudades puede producirse a través de la intermediación. Alejandro I, rey de Macedonia, nos da un buen ejemplo de la capacidad de subsistir entre el mundo griego y el mundo persa, de forma que su dinastía pueda mantenerse y no ser visto como enemigo por ninguna de las partes. Amintas I, rey macedonio y padre de Alejandro I, es consciente de su situación y decide no enfrentarse, en ningún caso, a sus vecinos poderosos. De hecho, cuando Megabazo, con el ejército apostado cerca de Macedonia, envía a sus más altos dignatarios a reclamar la tierra y el agua, Amintas I, el rey macedonio, accede rápidamente (Hdt.5.12.1-2), debido al poder del ejército persa que debía pasar por sus tierras para llegar al mundo griego. A pesar de esta sumisión, Amintas I, que se considera de procedencia griega (Hdt.5.22.1-2), mantiene una buena relación con los pueblos griegos. En la cena de bienvenida de los persas, Heródoto nos explica, la exigencia de los persas de tener a las mujeres macedonias y la estratagema de Alejandro I que acabó con la vida de los dignatarios persas. A pesar de esto, Alejandro I es capaz de salir de esta situación casando a su hermana Gigea, según Heródoto (Hdt.5.21.2), con el sátrapa persa Búbares, además de una elevada suma de dinero. Tal es la habilidad de Alejandro I, que será comisionado por Mardonio (Hdt.8.136.1-3), en su calidad de *próxenos* y *evergétes* de Atenas, para dar un mensaje a los atenienses y conseguir que abrazaran su causa. Pero también Alejandro I muestra su cara más favorable a los griegos cuando en Platea informa a los atenienses de los planes de los persas (Hdt.9.44.1). Vemos, por tanto, en este relato la escenificación de la intermediación. La conexión con otras culturas puede tener

también la forma de cooperación, quizá la más radical sea la cooperación de las amazonas con los jóvenes escítas (Hdt.4.114-115) que, siendo de culturas totalmente diferentes, son capaces de crear unas nuevas reglas de juego basadas en la capacidad para aceptar algunas exigencias de la otra parte. Aquí, Heródoto hace algo más que informar sobre la existencia de las amazonas, explica cómo negociar entre etnias y llegar a acuerdos basados en el respeto mutuo. Cuando habla de Libia, Heródoto enfatiza que la procedencia de los pueblos era variada: dos de autóctonos, libios y etíopes y dos que habían venido de fuera, los fenicios y los griegos (Hdt.4.197.1-2). Quizá la forma más antigua de cooperación entre comunidades venga dada por la transacción comercial entre diferentes culturas. El caso de los fenicios es sin duda un ejemplo paradigmático, pero también lo fueron los atenienses con su importante flota naval e incluso reyes como Darío, que estableció la regulación de los tributos, ganándose el apelativo de mercader entre los persas (Hdt.3.89.3). Finalmente, debemos mencionar la sumisión como forma de interrelación, al menos, con otra sociedad, en principio, más poderosa. Esta relación es descrita ampliamente por Heródoto en el caso de los pueblos de Asia Menor, pero especialmente se pone de manifiesto en el tratamiento que da Cambises a los egipcios y sus mandatarios, con claros comportamientos despóticos, después de la conquista de Egipto. Los detalles que proporciona Heródoto ilustran a la ciudadanía qué significa estar sometido y tener un autócrata despiadado, al mostrar cómo humilló a Psamético, su hija y doncellas, haciendo desfilar a los reos que iban al cadalso, entre otras macabras acciones (Hdt.3.14).

Aunque los relatos de Heródoto aporten información para dar una perspectiva global a los atenienses respecto a la amplitud y variedad de culturas que había en el mundo, creemos que además tenía una función más concreta y pragmática al mostrar que las relaciones con las otras culturas son muy importantes y, en función del modelo de relación que tengamos con los ‘otros’ las consecuencias pueden ser muy complicadas o beneficiosas y productivas. Por tanto, la etnografía le sirve también a Heródoto como herramienta para ilustrar diversas formas de convivencia entre culturas.

5.5 Heródoto, un perfil de transición.

La obra de Heródoto permite conectar el mundo arcaico, profundamente basado en las divinidades y los poderes sobrenaturales y, la eclosión cultural del siglo V a.C., en las *Historias*, reflejando una obra en la que podemos encontrar, como hemos visto anteriormente, rasgos variados de otros escritores y poetas que le precedieron: Homero, Hesíodo, los *Himnos homéricos*, Hecateo …. y sobre todo una gran atracción por la cultura oral y las formas arcaicas de expresión y exposición. Al mismo tiempo, no escribe en verso, sino en prosa, y utiliza, cuando la ocasión lo requiere, términos técnicos y argumentos marcados por una lógica racional, muy cercanos a los usados por los médicos hipocráticos y por los sofistas. En este sentido, podemos afirmar que estamos delante de una obra ecléctica en la que Heródoto realiza un mestizaje intelectual en que la sociedad arcaica y la incipiente sociedad racional se conectan a través de una excelente prosa. Esta variedad y riqueza de contenidos y formas de mundos diferentes (arcaico y el clásico, pero también una enorme variedad de culturas y sociedades que les rodean) es especialmente interesante y útil para progresar y activar el desarrollo de los procesos humanos. Y lo es, por dos motivos principalmente, primero, porque proporciona perspectiva a la historia humana; traza una senda describiendo desde dónde venimos, nos advierte sobre las consecuencias de determinados comportamientos (la *hýbris*, la retribución divina, la envidia de los dioses…) humanos y nos descubre una realidad mucho más variada que la propia del mundo griego. Investiga la naturaleza, la divinidad, el ser humano y los límites de todas estas esferas. Además, porque desprende un fuerte sentimiento de inclusión: los griegos no son 'el mundo'; el universo que comparten con otros pueblos es mucho más diverso, aleatorio y rico en personajes humanos, sociedades que forman, accidentes geográficos y recursos materiales que conforman la *oikumene*.

Las *Historias* nos permiten la posibilidad de observar un fenómeno con una cierta distancia espacial y temporal, proporcionándonos una visión más ajustada de la realidad. Esta perspectiva nos permite ver las diferencias etnográficas y geográficas con el exterior, pero también las propias del mundo griego. Por ejemplo, la narración que proporciona sobre las causas de la Guerra de Troya (Hdt.1.3-4) no tiene el componente mítico ni la presencia

heroica. El relato de Heródoto es una sucesión de acontecimientos basados en la causa-efecto que tuvo el rapto inicial de Ío. Lo relevante aquí no son las diferencias en el motivo, sino el componente racional y la perspectiva que el paso del tiempo permite hacer de la situación, dándole una visión ajustada, puramente, a procesos humanos, con ausencia de elementos sobrenaturales. En este punto cabe preguntarse: ¿con qué óptica puede un mismo autor abordar temas con el detalle y rigor como la descripción de la construcción del puente que Jerjes mandó instalar en los Dardanelos (Hdt.7.36.1-5) y el relato de las serpientes aladas (Hdt.2.75.3)? ¿Desde qué punto de vista observa los hechos para mostrar comportamientos tan diferentes? Heródoto defiende que él explica los relatos tal como le fueron contados. Es, en este sentido amplio, donde podemos ver la perspectiva que proporciona el autor al describir un mundo que fundamentalmente se recordaba a través de la cultura oral de la que él tomaba muchas de las narraciones. Heródoto puede eliminar, criticar, racionalizar o incluir un relato tal como le llegó, pero sea cual fuere su decisión, la veracidad estaba en la fiabilidad de la fuente. Él nos muestra todos los casos, los que critica, los que racionaliza y los que deja cómo se lo han relatado, añadiendo un comentario, en algunas ocasiones. La perspectiva que nos ofrece es amplia y variada para que podamos juzgar sobre las narraciones proporcionadas.

Cuando nos referimos al sentimiento de inclusión, queremos señalar la influencia positiva para el desarrollo humano de actitudes como el respeto al ‘otro’ aunque sea tu enemigo, el tratamiento de género que realiza. La mujer está presente en los relatos, en algunos momentos, como en el relato egipcio donde se describen las funciones de hombres y mujeres, sin atribuirles un papel sumiso sino una diferencia de funciones entre el hombre y la mujer (Hdt.2.35.1-5). Y también, cuando descubre un mundo global que, aunque tenga particiones como Europa, Asia y Libia, forma un conjunto con accidentes geográficos similares y con pueblos que tienen costumbres diferentes y que también forman parte de la comunidad humana. Estos conceptos geográficos y etnográficos muestran que los griegos no están solos en el mundo y que hay una gran variedad de pueblos con sus propias formas de vida. Todo ello imbuye al oyente de las *Historias* de un sentimiento de inclusión más que un sentimiento de superioridad o de aversión al ‘otro’. Esta faceta de la obra de Heródoto contribuye, de

alguna manera, a ver y racionalizar el mundo y sus habitantes de una forma más amplia, pragmática y positiva.

Estamos, por tanto, ante la obra de un autor poliédrico, un puente entre el mundo arcaico y el racional, con gran capacidad literaria cuya actitud supone no desprenderse totalmente del pasado, pero incorporando la riqueza de conceptos y procesos que se generaron en su época. Esta actitud facilitó que autores posteriores (aunque también, navegantes, conquistadores, diplomáticos…), con perspectivas diferentes y de distintas épocas, pudieran analizar las narraciones más creíbles y las menos creíbles que, en definitiva, también formaban parte del acervo de la cultura oral, pero que, en cualquier caso, facilitaron las relaciones con los demás y la manera de conservar la memoria de forma cada vez más rigurosa.

Heródoto fue un escritor del siglo V a.C., extraordinariamente curioso, de mente abierta, dispuesto a conocer, relatar y dejar constancia de los hechos notables, nunca perfecto, pero siempre sorprendente y brillante.

6. Bibliografía.

Africa, T. W. (1963). Herodotus and Diodorus on Egypt. *Journal of Near Eastern Studies*, *22*(4), 254-258.

Alarcón, A. E., & Iriarte, J. L. P. (1965). Las formas políticas de la Grecia arcaica a la luz de los factores socioeconómicos. *Convivium*, 113-140.

Albaladejo Vivero, M. (2007a). Crueldad y violencia en los personajes femeninos de Heródoto. *Emerita, 75*(2), 299-317.

Albaladejo Vivero, M. (2007b). La imagen de los pueblos lejanos en la obra de Heródoto. *Boletín de la Asociación Española De Orientalistas, 2007, Num.43, P.267-281,*

Albaladejo Vivero, M. (2019). Las columnas de Heracles en el imaginario griego. *Las Columnas de Heracles en el Imaginario Griego*, 39-57.

Albarracín, A. (1970). *Homero y la medicina.* Madrid: Prensa española.

Al-Maini, D. (2009). The political cosmology of the Homeric hymn to Demeter. *Jies*, *37*, 89-114.

Alsina, J. (1961). *Ensayo de una bibliografía crítica de Heródoto*. Madrid. Estudios Clásicos.

Aly, W. (1921). *Volksmärchen, sage und novelle bei herodot und seinen zeitgenossen: Eine untersuchung über die volkstümlichen elemente der altergriechischen prosaerzählung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Anderson, G. (2005). Before turannoi were tyrants: Rethinking a chapter of early Greek history. *Classical Antiquity, 24*(2), 173-222.

Arkell, A. J. (1955). *A history of the Sudan: From the earliest times to 1821*. London: Athlone Press.

Asheri, D., Lloyd, A., & Corcella, A. (2007). *A commentary on Herodotus books I-IV*. Oxford: Oxford University Press.

Athanassakis, A. N. (2020). *The Homeric hymns.* Baltimore: JHU Press.

Avieno, R. F. (2011). Ora Marítima. *Litoral,* (252), 18.

Bachvarova, M. R. (2010). Manly deeds: Hittite admonitory history and eastern mediterranean didactic epic. *Epic and History*, 66-85.

Badian, E. (1987). The peace of Callias. *The Journal of Hellenic Studies, 107*, 1-39.

Bakker, E. J. (2002). The making of history: Herodotus' Histories apodexis. *Brill's companion to Herodotus* (pp. 1-32). Leiden, Paises Bajos: Brill.

Baragwanath, E. (2008). *Motivation and narrative in Herodotus.* Oxford: OUP Oxford.

Barnes, J. (2000). *Los presocráticos.* Madrid: Cátedra.

Baron, C. (2021). Herodotus of Halicarnassus. In C. Baron (Ed.), *The Herodotus Encyclopedia* (pp. 677-678). Hoboken: Wiley & Blackwell.

Barrionuevo, S. (2016). Burlas a filósofos y sofistas en los fragmentos cómicos griegos. *El Arco Y La Lira. Tensiones Y Debates, 4*, 105-117.

Bartky, E. (2002). Aristotle and the politics of Herodotus' history. *The Review of Politics, 64*(3), 445-468.

Bernabé Pajares, A. (2007). The Derveni theogony: Many questions and some answers. *Harvard Studies in Classical Philology, 103*, 99-133.

Bernabé Pajares, A. (2008). *Fragmentos presocráticos: de Tales a Demócrito*. Madrid: Alianza.

Bernabé Pajares, A. (2016). *Himnos homéricos. La "Batracomiomaquia"*. Madrid. RBA Libros.

Bertelli, L. (2001). Hecataeus: From genealogy to historiography. *The Historian's Craft in the Age of Herodotus,* 67-94. Oxford: OUP.

Bichler, R. (2021). Persia. In C. Baron (Ed.), *The Herodotus Encyclopedia* (pp. 1091-1100). Hoboken: Wiley& Blackwell.

Bierl, A. (2015). New trends in Homeric scholarship (NTHS). *Prolegomena.* (pp.178-203).

Bolmarcich. (2021). Pausanias. In C. Baron (Ed.), *The Herodotus Encyclopedia* (pp. 1061-1064). Hoboken: Hoboken: Wiley & Blackwell.

Borza, E. N. (1999). Before Alexander: constructing early Macedonia. *Publications of the Association of Ancient Historians.*

Branscome, D. (2021). Solon. In C. Baron (Ed.), *The Herodotus Encyclopedia* (pp. 1348-1349). Hoboken: Wiley & Blackwell.

Braund, D. (2018). Analogy, polarity, and morality in Scythian Hippake: Reflections on Herodotus, Histories 4.2. *Археологія І Давня Історія України.*

Bremmer, J. N. (1993). Prophets, seers, and politics in Greece, Israel, and early modern Europe. *Numen, 40*(2), 150-183.

Brémond, M. (2020). How did Xenophanes become an Eleatic philosopher? *Elenchos,* 41(1), 1-26.

Brock, R. (2021a). Pólis. In C. Baron (Ed.), *The Herodotus Encyclopedia* (pp. 1152-1154). Hoboken: Wiley & Blackwell.

Brock, R. (2021b). Tyrants. In C. Baron (Ed.), *The Herodotus Encyclopedia* (pp. 1511-12) Hoboken: Wiley & Blackwell.

Brown, T. S. (1983). Halicarnassus or Thurii? *Echos du monde classique : Classical Views, 27*(1), 5-16.

Bueno, G. (1974). *La metafísica presocrática.* Oviedo: Grupo Helicón.

Burgess, J. S. (2005). The epic cycle and fragments. *A Companion to Ancient Epic,* 344-352.

Burkert, W. (1972). *Lore and science in ancient Pythagoreanism.* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Burkert, W. (1990). *Hérodote et les peuples non grecs : Vandœuvres-Genève, 22-26 août 1988 : Neuf exposés suivis de discussions.* Vandœuvres, Switzerland: Fondation Hardt.

Burn, A. R. (1984). *Persia and the greeks: The defense of the west, c. 546-478 BC*. New York: St. Martin's Press.

Burns, A. (1976). Hippodamus and the planned city. *Historia: Zeitschrift Für Alte Geschichte,* (H. 4), 414-428.

Bushnell, G. H. S. (1956). History of technology. vol. 1. from early times to Fall of Ancient Empires. ed. by Charles Singer, E. J. Holmyard, and A. R. Hall. *The Antiquaries Journal, 36*(1-2), 82a-83. Oxford: At the Clarendon Press.

Calonge Ruíz J., Lledó Íñigo E., García Gual C. (1985). *Platón. Diálogos II*. Madrid. Gredos.

Camps Vives, E. (2018). Destino y costumbre en Heródoto: La desgracia de Candaules. *Habis, 49, 7-23.*

Canfora, L. (1971). Il «ciclo» storico. *Belfagor, 26*(6), 653-670.

Cardó, P. G. (2017). Una batalla, dos relatos: Temístocles en Salamina entre Heródoto y Plutarco. *La (Inter) Textualidad en Plutarco: actas del XII simposio internacional de la Sociedad Española de Plutarquistas.* 109-120.

Cartledge, P. (2009). *Ancient Greek political thought in practice.* Cambridge: Cambridge University Press.

Cartledge, P., & Greenwood, E. (2002). Herodotus as a critic: Truth, fiction, polarity. *Brill's companion to Herodotus* (pp. 351-371). Leiden, Paises Bajos: Brill.

Castillo Lozano, J. Á. (2019). Los forjadores de la antigüedad tardía: Santo Mazzarino (1916-1987). *Universidad De Murcia, Servicio De Publicaciones.*

Cavalli, M. (2009). The Homeric aristocratic oikos: a model of socio-economical aggregation. *GAIA. Revue Interdisciplinaire Sur La Grèce Ancienne, 12*(1), 69-76.

Che, J. (2015). Socio-political significance of Herodotus' Hybris and Phthonos and Thucydides' rule of power and Tyche. *Athens Journal of History, 1*(1), 65-81.

Cherniss, H. (1951). The characteristics and effects of presocratic philosophy. *Journal of the History of Ideas*, 319-345.

Cingano, E. (2009). The Hesiodic corpus. *Brill's companion to Hesiod* (pp. 91-130). Leiden, Paises Bajos: Brill.

Ciprés, P., & Cruz Andreotti, G. (1997). El diseño de un espacio político: El ejemplo de la península ibérica. *Los límites de la Tierra: El espacio geográfico en las culturas mediterráneas,*107-132.

Cole, A. T. (1995). *The origins of rhetoric in ancient Greece*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Cordero, N. L., Olivieri, F. J., La Croce, E., Lan, C. E., & del Pozo Ortiz, A. (2016). *Los filósofos presocráticos II.* Madrid: RBA Libros.

Cornell, T. J., & Wiseman, T. P. (1982). "TP Wiseman, Clio's Cosmetics: Three Studies in Greco-Roman Literature". Leicester: Leicester University Press, Rowman and Littlefield, 1979. pp. xii 209. *The Journal of Roman Studies, 72*, 203-206.

Cornford, F. M. (2015). *Platón y Parménides.* Madrid: Antonio Machado Libros.

Corcella, A. (1984). *Erodoto e l'analogia*. Palermo: Sellerio.

Crespo Güemes, E. (1996). Homero. *Ilíada (Introducción, Traducción Y Notas).* Madrid: Gredos.

Curd, P. (1998). *The legacy of Parmenides: Eleatic monism and later presocratic thought.* Princeton: Princeton University Press.

Curd, P. (2020). Presocratic natural philosophy. *The Cambridge Companion to Ancient Greek and Roman Science*, , 15-38.

Dahlmann, F. C. (1823). *Herodot: Aus seinem Buche sein Leben (Vol 2).* JF Hammerich.

Dalby, A. (1995). The Iliad, the odyssey and their audiences. *The Classical Quarterly*, *45*(2), 269-279.

Darbo-Peschanski, C. (2021). Historíē. In C. Baron (Ed.). *The Herodotus Encyclopedia* (pp. 699-701). Hoboken: Wiley & Blackwell.

Darbo-Peschanski, C. (1987a). *Le discours du particulier : Essai sur l'enquête hérodotéenne*. Éditions du Seuil. Paris : FeniXX.

Darbo-Peschanski, C. (1987b). Thucydide : historíēn, juge. *Métis Anthropologie des mondes Grecs Anciens, 2*(1), 109-140.

Darbo-Peschanski, C. (2007). The origin of Greek historiography. *A Companion to Greek and Roman Historiography. 1*, 27-38.

Dasen, V. (2021). Medicine. In C. Baron (Ed.), *The Herodotus Encyclopedia* (pp. 875-876) Hoboken: Wiley & Blackwell.

De Jong, I. (2012). The Helen logos and Herodotus' fingerprint. *Myth, Truth, and Narrative in Herodotus*, 127-142.

Deger-Jalkotzy, S. (1991). On the negative aspects of the Mycenaean palace system. *Atti E Memorie Del Secondo Congresso Internazionale di micenologia, Roma–Napoli*, 14-10.

Demetriou, D. (2021). Phoenicians. In C. Baron (Ed.), *The Herodotus Encyclopedia* (pp. 1123-1124). Hoboken: Wiley & Blackwell.

Dewald, C. (1987). Narrative surface and authorial voice in Herodotus' Histories. *Arethusa*, *20*(1/2), 147-170.

Dewald, C. (2003). Form and content: The question of tyranny in Herodotus. *Popular Tyranny: Sovereignty and its Discontents in Ancient Greece*, 25-58.

Dewald, C. (2013). Women and culture in Herodotus' Histories. In H.P. Foley (Ed.), *Reflections of women in antiquity* (pp. 91-125), Routledge.

Dewald, C., & Marincola, J. (1987). A selective introduction to Herodotean Studies. *Arethusa, 20*(1/2), 9-40.

Dewald, C., & Marincola, J. (2006). *The Cambridge companion to Herodotus.* Cambridge: Cambridge University Press.

Dewald, C., & Munson, R. V. (2022). *Herodotus: Histories book I.* Cambridge: Cambridge University Press.

Dillery, J. (2021). Pyramids. In C. Baron (Ed.), *The Herodotus Encyclopedia* (pp. 1195). Hoboken: Wiley & Blackwell.

Dionysius of Halicarnassus. (1985). *The critical essays [of] Dionysius of Halicarnassus.* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Dodds, E. R. (1951). *The greeks and the irrational*. Oakland, California: Univ of California Press.

Dolle, K. (2021). Logos. In Christopher Baron (Ed.), *The Herodotus Encyclopedia.* (pp. 814-818). Hokoben: Wiley & Blackwell.

Domingo-Solá, G. (2021). Heródoto y el consejo al líder. *Florentia Iliberritana, 32,* 47-71.

Domingo-Solá, G. (2022). Moral y liderazgo en Heródoto. *Saitabi,* (72), 25.

Drews, R. (1973). *The Greek accounts of eastern history.* Washington, DC: Center for Hellenic studies.

Dunbar, H. (1880). The medicine and surgery of Homer. *British Medical Journal, 1*(993), 48.

Ehrenberg, V. (1950). Origins of democracy. *Historia: Zeitschrift Für Alte Geschichte,* (H. 4), 515-548.

Ellis, A. (2021a). Fate. In C. Baron (Ed.), *The Herodotus Encyclopedia* (pp. 570-572). Hokoben: Willey & Blackwell.

Ellis, A. (2021b). Religion, Herodotus' views on. In C. Baron (Ed.), *The Herodotus Encyclopedia.* (pp. 1229-32) Hoboken: Wiley & Blackwell.

Eggers Lan, C., & E. Juliá, V. (1994). *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos.

Evans, J. A. S. (1982). The oracle of the" Wooden Wall". *The Classical Journal, 78*(1), 24-29.

Fantham, E., Foley, H. P., Kampen, N. B., Pomeroy, S. B., & Shapiro, H. A. (1994). *Women in the classical world: Image and text.* Oxford: Oxford University Press.

Farenga, V. (2006). *Citizen and self in ancient Greece: Individuals performing justice and the law*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fehling, D. (1989). *Herodotus and his 'sources': Citation, invention and narrative art*. ARCA. Birkenhead, Prenton, United Kingdom: Francis Cairns Publications.

Ferrara, S. (2010). Mycenaean texts: the Lineal B tablets. *A Companion to the Ancient Greek Language,* 11.

Finkelberg, A. (1989). The Milesian monistic doctrine and the development of presocratic thought. *Hermes, 117*(3), 257-270.

Finkelberg, M. (1995). Sophocles Tr 634-639 and Herodotus. *Mnemosyne, 48*(2), 146-152.

Finley, M. I. (1965). Myth, memory, and history. *History and Theory, 4*(3), 281-302.

Finley, M. I. (1970). *Early Greece: the bronze and archaic ages.* New York: Norton.

Finley, M. I. (1973). *The ancient economy.* Oakland, California: Univ of California Press.

Finley, M. I. (1976). The freedom of the citizen in the Greek world. *Talanta, 7*(1)

Finley, M. I. (1961). *El mundo de Odiseo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura económica.

Flower, M. (2006). Herodotus and Persia. *The Cambridge companion to Herodotus* (pp. 274-289). Cambridge: Cambridge University Press.

Foley, H. P. (1988). Tragedy and politics in Aristophanes' Acharnians. *The Journal of Hellenic Studies, 108,* 33-47.

Fornara, C. W. (1966). Some aspects of the career of Pausanias of Sparta. *Historia: Zeitschrift Für Alte Geschichte,* (H. 3), 257-271.

Fornara, C. W. (1971). *Herodotus: An interpretative essay.* Oxford: Clarendon Press.

Fornara, C. W. (1983). *The nature of history in ancient Greece and Rome.* Oakland, California: University of California Press.

Fornis Vaquero, C. (2012). La impronta de Esparta en el humanismo y la utopía del siglo XVI. *Studio Historia, Historia Antigua.,* (30), 333-345.

Forsdyke, S. (2006). Herodotus, political history and political thought. In C. Dewald, & J. Marincola (Eds.), *The Cambridge companion to Herodotus* (pp. 224-242). University Press, Cambridge.

Foster, E., & Lateiner, D. (2012). *Thucydides and Herodotus.* Oxford: Oxford University Press.

Foster, M. (2021). Thurii. In C. Baron (Ed.), *The Herodotus Encyclopedia* (pp. 1466-1467). Hoboken: Wiley & Blackwell.

Fowler, R. (2004). Herodotus' prose predecessors. *The Cambridge companion to Herodotus* (pp. 29-45). Cambridge: Cambridge University Press.

Fowler, R. (2004). Introduction. In R. Fowler (Ed.), *The Cambridge companion to Homer* (pp. 1-8). Cambridge: Cambridge University Press.

Fowler, R. (2004). The Homeric question. *The Cambridge companion to homer*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fowler, R. L. (1996). Herodotos and his contemporaries. *The Journal of Hellenic Studies, 116*, 62-87.

Fränkel, H. (1924). *Eine Stileigenheit der frühgriechischen Literatur.* Frankfurt am Main: Weidmannsche Buchhandlung.

Frost, F. J. (1980). Themistocles in the literary tradition. *Classical and Medieval Literature Criticism, 226*

Furley, W. D., & Bremer, J. M. (2001). *Greek hymns*. Tübingen: Mohr Siebeck.

García González, J. A. (2007). *Heródoto y la ciència de su tiempo.* Málaga: Servicio de publicaciones de la Universidad de Málaga.

García Sánchez, M. (2009). *El gran rey de Persia: Formas de representación de la alteridad persa en el imaginario griego.* Barcelona: Edicions Universitat Barcelona.

Georgiou, I. (2002). *Women in Herodotus' "Histories".* Swansea, United Kingdom: Swansea University.

Gisinger, F. (1929). Zur Geographie bei Hesiod. *Rheinisches Museum Für Philologie, 78*(3. H), 315-328.

Gómez Espelosín, F. J. (1994). Estrategias y veracidad en Ctesias de Cnido. *Pólis: Revista De Ideas Y Formas Políticas De La Antigüedad*, (6), 143-168.

Gómez Espelosín, F. J. (2000). *El descubrimiento del mundo.* Madrid: Ediciones AKAL.

Gould, J. (1989). *Herodotus.* New York: St. Martin's Press.

Granger, H. (2007). Poetry and prose: Xenophanes of Colophon. *Transactions of the American Philological Association (1974)*, 403-433.

Grethlein, J. (2010). From 'imperishable glory' to History: The Iliad and the Trojan War. *Epic and History*, 122-144.

Grethlein, J. (2013). *Experience and teleology in ancient historiography: Futures past from Herodotus to Augustine.* New York: Cambridge University Press.

Griffin, J. (2006). Herodotus and tragedy. In C. Dewald, & J. Marincola (Eds.), *The Cambridge Companion to Herodotus* (pp. 46-60). Cambridge: Cambridge University Press.

Grube, G. M. (1951). The gods of Homer. *Phoenix, 5*(3/4), 62-78.

Gruen, E. S. (2011). *Rethinking the other in antiquity*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Gülenç, B., & Petak, N. (2016). An enquiry on Phýsis–Nómos debate: Sophists. *Synthesis Philosophica, 61*(1), 39-53.

Guthrie, K. S., & Fideler, D. R. (1987). *The Pythagorean sourcebook and library: An anthology of ancient writings which relate to Pythagoras and Pythagorean philosophy*. Michigan: Phanes Press.

Guthrie, W. K. C. (1964). *Los filósofos griegos*. Ciudad de México: Fondo de Cultura económica.

Hall, J. M. (1998). Ethnic identity in Greek antiquity. *Cambridge Archaeological Journal, 8*(2), 265-283.

Hammer, D. (2009). Homer and political thought. In S. Salkever (Ed.), *The Cambridge companion to ancient Greek political thought* (pp. 15-41). Cambridge: Cambridge University Press.

Hansen, M. H. (2006). *Pólis: An introduction to the ancient Greek city-state*. Oxford: Oxford University Press.

Harris, W. V. (2009). *Dreams and experience in classical antiquity*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Harrison, T. (2000). *Divinity and history: The religion of Herodotus* Oxford: Oxford University Press.

Hartog, F. (1988). *The mirror of Herodotus: The Representation of the Other in the writing of history.* Oakland, California: Univ of California Press.

Hartog, F. (2001). *Memories of Odysseus: Frontier Tales from Ancient Greece*. Chicago: University of Chicago Press.

Hau, L. I. (2016). *Moral history from Herodotus to Diodorus Siculus*. Edinburg: Edinburgh University Press.

Haywood, J. (2022). Homeric allusions in Herodotus' *Histories*. *Histos Supplement 14*, 59-90.

Heidel, W. A. (1921). *Anaximander's book, the earliest known geographical treatise.* Cambridge: American Academy of Arts & Sciences.

Heinimann, F. (1945). *Nómos und Phýsis: Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5.jh.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Henkelman, W. F., Kuhrt, A., Rollinger, R., & Wiesehöfer, J. (2011). Herodotus and Babylon reconsidered. *Herodotus and the Persian empire (Classica et Orientalia)*. Harrassowitz Verlagna.

Herington, J. (1991). The closure of Herodotus' "*Histories*". *Illinois Classical Studies*, *16*(1/2), 149-160.

Hernández de la Fuente, D. (2008). *Oráculos griegos*. Madrid: Alianza.

Hernández de la Fuente, D. (2011). *Vidas de Pitágoras.* Vilaür, Girona: Editorial Atalanta.

Hernández de la Fuente, D. (2019). La escuela pitagórica entre mito e historia. *Morir antes de morir: ritos de iniciación y experiencias místicas en la Historia de la Cultura. (Historia del derecho y de las instituciones),* Dykinson, 93-116.

Hershbell, J. P. (1993). Plutarch and Herodotus-The Beetle in the Rose. *Rheinisches Museum Für Philologie,* 136(H. 2), 143-163.

Hignett, C. (1963). *Xerxes' invasion of Greece*. Oxford: Oxford University Press.

Hollmann, A. (2021). Dreams. In Christopher Baron (Ed.), *The Herodotus encyclopedia* (pp. 469) Hoboken: Wiley & Blackwell.

Hornblower, S. (1996). *A commentary on Thucydides, vol. I: Books I-III; vol. II: Books IV-V. 24.* Oxford: Oxford University Press.

Hornblower, S., Spawforth, A., & Eidinow, E. (2012). *The Oxford Classical Dictionary.* Oxford: Oxford University Press.

How, W. W., & Wells, J. (1912). *A commentary on Herodotus.* Oxford: Clarendon Press.

Huffman, C. (2009). The pythagorean conception of the soul from Pythagoras to Philolaus. *Body and Soul in Ancient Philosophy,* 21-43.

Huffman, C. A. (2014). *A history of Pythagoreanism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Huntingford, G. W. B. (1935). Who were the Scythians? *Anthropos,* (H. 5. /6), 785-795.

Hussey, E. (1999). Heraclitus. *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy,* 88-112.

Immerwahr, H. R. (1954). Historical action in Herodotus. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association, 85* 16-45.

Immerwahr, H. R. (1966). Form and thought in Herodotus. *Philological Monographs, 23*

Irwin, E. (2018). Of the Atheno-Peloponnesian Wars. *Interpreting Herodotus,* 279.

Jacoby, F. (1909). Ueber die Entwicklung der griechischen Historiographie und den Plan einer neuen Sammlung der griechischen Historikerfragmente. *Klio, 9*(9), 80-123.

Jacoby, F. (1913). sv «Herodotos». *RE Suppl. II, Coll*, 205-520.

Jacoby, F. (1923). *Die fragmente der griechischen historiker (Fgr hist)*. Frankfurt: Weidmann.

Jacoby, F. (1956). On the development of Greek historiography and the plan for the new collection of the fragments of the Greek historians. *The 1956 Text with the Editorial Additions of Herbert Bloch.* Histos Supplement 3.

Jaeger, W. (1945). *Paideia: los ideales de la cultura.* Ciudad de México: Fondo de cultura económica.

Kahn, C. H. (1960). *Anaximander and the origins of greek cosmology.* New York: Columbia University Press.

Kahn, C. H. (1974). *6 Pythagorean philosophy before Plato.* (Mourelatos ed.). Princeton University Press.

Karastathis, V. K., Papamarinopoulos, S., & Jones, R. E. (2001). 2-D velocity structure of the buried ancient canal of Xerxes: An application of seismic methods in archaeology. *Journal of Applied Geophysics, 47*(1), 29-43.

Kim, H. J. (2021a). Barbarians. In C. Baron (Ed.), *The Herodotus Encyclopedia* (pp. 216-218). Hoboken: Wiley & Blackwell.

Kim, H. J. (2021b). Scythians. In C. Baron (Ed.), *The Herodotus Encyclopedia* (pp. 1304-1307). Hoboken: Wiley & Blackwell.

Kim, L. (2007). The portrait of Homer in Strabo's geography. *Classical Philology, 102*(4), 363-388.

Kindt, J. (2021). Greek religion. In C. Baron (Ed.), *The Herodotus Encyclopedia.* (pp. 1227-1228). Hoboken: Wiley & Blackwell.

Kingsley, K. S. (2024). *Herodotus and the presocratics: Inquiry and intellectual culture in the fifth century BCE*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kirk, G. S., Raven, J. E., & Schofield, M. (1983). *The presocratic philosophers: A critical history with a selection of texts* Cambridge: Cambridge University Press.

Knowlton, B. C. (2016). Xerxes' deliberate expedition. *Journal of Classics Teaching, 17*(34), 49-54.

Konijnendijk, R. (2016). Mardonius' senseless greeks. *The Classical Quarterly, 66*(1), 1-12.

Koning, H. (2010). *Hesiod: The other poet: Ancient reception of a cultural icon.* Series: Mnemosyne, Supplements, Volume: 325. Leiden, Paises Bajos: Brill.

Konstan, D., & Raaflaub, K. A. (2009). *Epic and history.* New York: John Wiley & Sons.

Laín Entralgo, P. (1970). *La medicina hipocrática*. Madrid: Revista de Occidente.

Laín Entralgo, P. (2005). *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*. Barcelona: Anthropos Editorial.

Lang, M. L. (1967). Scapegoat Pausanias. *The Classical Journal, 63*(2), 79-85.

Lasserre, F. (1976). Hérodote et Protagoras : Le débat sur les constitutions. *Museum Helveticum, 33*(2), 65-84.

Lateiner, D. (1986). The empirical element in the methods of early Greek medical writers and Herodotus: A shared epistemological response. *Antichthon, 20*, 1-20.

Lateiner, D. (1989). *The historical method of Herodotus*. Toronto: University of Toronto Press.

Lateiner, D. (2012). Oaths: Theory and practice in the *Histories* of Herodotus and Thucydides. *Thucydides and Herodotus*, 154-184.

Lateiner, D. (2021). Historical method. In C. Baron (Ed.), *The Herodotus Encyclopedia.* (pp. 694-699). Hoboken: Wiley & Blackwell.

Lattimore, R. (1939). The wise adviser in Herodotus. *Classical Philology, 34*(1), 24-35.

Lavery, J. (2008). Protagoras. *The sophists an introduction*. London: Bloomsbury.

Legrand, P. (1946). *Hérodote : Histories V* (Vol.6). Paris : Société d'édition" Les belles lettres".

Legrand, P. (1963). Histoires/2 Euterpe/texte établi et trad. par Ph. -E. Legrand. *Histoires,*

Legrand, P. (1972). *Hérodote : Histoires, livre 1-9*. Paris : Société d'édition" Les belles lettres".

Lesher, J. (2008). Xenophanes. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Principal Editor E.N. Zalta (Ed.). The Metaphysics Research Lab Philosophy Department Stanford: University Stanford, CA 94305-4115.

Lewis, J. D. (2009). Solon of Athens and the ethics of good business. *Journal of Business Ethics, 89*, 123-138.

Linderborg, O. (2019). The place of Herodotus' constitutional debate in the history of political ideas and the emergence of classical social theory. *Akropólis: Journal of Hellenic Studies, 3*(1), 5-28.

Linforth, I. M. (1924). *Herodotus' avowal of silence in his account of Egypt*. Oakland: University of California Press.

Lloyd, A. B. (1995). Herodotus on Egyptian buildings. A test case. In T. &. F. G. Anton Powell (Ed.), *The Greek world* (pp. 273-300).

Lloyd, A. B. (2015). *Herodotus, book II. Introduction*. Leiden, Paises Bajos: Brill.

Lloyd, G. E. R. (1975). Aspects of the interrelations of medicine, magic and philosophy in ancient Greece. *Apeiron, 9*(1): 1-16.

Lloyd-Jones, H. (1999). The pride of Halicarnassus. *Zeitschrift Für Papyrologie Und Epigraphik*, 1-14.

Long, A. A. (1999). *The Cambridge companion to early Greek philosophy*. Cambridge University Press.

Long, A. A. (2015). *Greek models of mind and self*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

López-Eire, A. (1990). De Heródoto a Tucídides. *Studia Historica. Historia Antigua, 1990, Vol. 8 [14]*.

Luraghi, N. (2001). *The historian's craft in the age of Herodotus.* OUP Oxford.

Luraghi, N. (2009). The importance of being λόγιΟς. *Classical World*, 439-456.

Lye, S. (2020). In Pache C. O., Dué C. and Lupack S. a. L., Robert (Eds.), *The Cambridge guide to homer* Cambridge University Press.

Maass, E. (1887). Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Prosa. *Hermes, 22*(H. 4), 566-595.

Macan, R. W. (1895). *Herodotus: The fourth, fifth, and sixth books.* Macmillan and Company.

Macan, R. W. (1927). *Herodotus and Thucydides.* CAHV 398-419.

MacDowell, D. M. (1976). Hybris in Athens1. *Greece & Rome, 23*(1), 14-31.

MacDowell, D. M. (1983). The nature of Aristophanes' *Akharnians*. *Greece & Rome, 30*(2), 143-162.

MacGinnis, J. (1986). Herodotus' description of Babylon. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, (33), 67-86.

MacQueen, J. G. (1978). The ἀσσύριοι λόγοι of Herodotus and their position in the *Histories*. *The Classical Quarterly, 28*(2), 284-291

Maehler, H. (1963). *Die Auffassung des Dichterberufs im frühen Griechentum bis zur Zeit Pindars*. Vandenhoeck & Ruprecht.

Mansfield, D. F. (2021). Plimpton 322: A study of rectangles. *Foundations of Science, 26*(4), 977-1005.

Marcia, W., & Dobson, D. S. (1992). Ritual death, patriarchal violence, and female relationships in the hymns to Demeter and Inanna. *NWSA Journal*, 42-58.

Marcone, A. (2001). Gli studi italiani sulla tarda antichità. *Ediciones Universidad De Salamanca.*

Marinatos, S. (1939). The volcanic destruction of Minoan Crete. *Antiquity*, *13*(52), 425-439.

Marincola, J. (2001). *Greek historians.* Cambridge University Press.

Marincola, J. (2006). Herodotus and the poetry of the past. In C. Dewald, & J. Marincola (Eds.), *The Cambridge Companion to Herodotus* (pp. 13-29). Cambridge University Press.

Marincola, J. (2016). The historian as hero: Herodotus and the 300 at Thermopylae. *Tapa, 146*(2), 219-236.

Marincola, J. (2021). Momigliano, Arnaldo Dante. In C. Baron (Ed.), *The Herodotus Encyclopedia* (pp. 924926). Hoboken: Wiley & Blackwell.

Marquardt, P. A. (1982). Hesiod's ambiguous view of woman. *Classical Philology*, *77*(4), 283-291.

Marsilio, M. S. (2002). Hesiod and Theognis on poverty. *Classical Bulletin, 78*(2), 131-152.

Martin, B. (2011). Herodotus, politics and Athenian democracy. *Xavier Journal of Politics, 2*(1), 46-52.

Mazzarino, S. (2000). *Il pensiero storico classico (vol. 1-2).* Bari: Biblioteca universale Laterza.

Mazzarino, S. (2002). *La fine del mondo antico. le cause della caduta dell'impero romano*. Milán: BUR (Biblioteca Univ. Rizzoli), La Scala. Saggi.

McKirahan, R. D. (2011). *Philosophy before Socrates: An introduction with texts and commentary.* Hackett Publishing.

Melero Bellido, A. (1996). *Testimonios y fragmentos.* Madrid:Gredos.

Mikalson, J. D. (2003). *Herodotus and religion in the Persian Wars.* Chapel Hill: Univ of North Carolina Press.

Miller, M. (1969). The accepted date for Solon: Precise, but wrong? *Arethusa, 2*(1), 62-86.

Moggi, M. (2021). Thebes (boeotian). In C. Baron (Ed.), *The Herodotus Encyclopedia.* (pp. 1424-1427) Hoboken: Wiley & Blackwell.

Momigliano, A. (1958). The place of Herodotus in the history of historiography. *History, 43*(147), 1-13.

Momigliano, A. (1965). *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico.* Roma: Ed. di Storia e letteratura.

Momigliano, A. (1966). Historiography on written tradition and historiography on oral tradition. *Studies in Historiography*, 211-220.

Momigliano, A. (1975). *Alien wisdom: The limits of Hellenization*. Cambridge: Cambridge University Press.

Momigliano, A. (1985). History between medicine and rhetoric. *Annali Della Scuola Normale Superiore Di Pisa.Classe Di Lettere E Filosofia, 15*(3), 767-780.

Momigliano, A. (1993). *The development of Greek biography.* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Monti, G. (2021). Scholarship on Herodotus, ancient Greece and Rome. In C. Baron (Ed.), *The Herodotus Encyclopedia* (pp. 1275-1278). Hoboken: Wiley & Blackwell.

Morritt, R. D. (2010). *Echoes from the Greek bronze age: An anthology of Greek thought in the classical age.* Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.

Mosshammer, A. A. (1973). The Apollodoran *Akmai* of Hellanicus and Herodotus. *Greek, Roman, and Byzantine Studies, 14*(1), 5-13.

Mourelatos, A. P. (2022). XI—Parmenides of Elea and Xenophanes of Colophon: The conceptually deeper connections. *Proceedings of the Aristotelian Society*, *122*(3) 239-268.

Mouzala, M. G. (2023). *Ancient Greek dialectic and its reception.* Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co KG.

Moyer, I. S. (2002). Herodotus and an Egyptian mirage: The genealogies of the Theban priests. *The Journal of Hellenic Studies, 122*, 70-90.

Moyer, I. S. (2021). Egypt. In C. Baron (Ed.), *The Herodotus Encyclopedia* (pp. 490). Hoboken: Wiley & Blackwell.

Müller, D. (1981). *Herodot-Vater des empirismus?: Mensch und Erkenntnis im Denken Herodots.* Munich: Diverses.

Müller, M. A. (2015). *Moira. destino y libertad en el pensamiento antiguo*. Barcelona*:* Universidad de Barcelona.

Munn, M. H. (2006). *The mother of the gods, Athens, and the tyranny of Asia: A study of sovereignty in ancient religion.* Oakland, California: Univ of California Press.

Munroe, O. (2003). Politics and Greek colonization. *Aisthesis, 123*, 19.

Munson, R. V. (1988). Artemisia in Herodotus. *Classical Antiquity, 7*(1), 91-106.

Munson, R. V. (2001a). Anánkē in Herodotus. *The Journal of Hellenic Studies, 121*, 30-50.

Munson, R. V. (2001b). *Telling wonders: Ethnographic and political discourse in the work of Herodotus.* Ann Arbor, Michigan: University of Michigan Press.

Munson, R. V. (2021). Causation. In C. Baron (Ed.), *The Herodotus Encyclopedia* (pp. 286-289). Hoboken: Wiley & Blackwell.

Myres, J. L. (1896). An attempt to reconstruct the maps used by Herodotus. *The Geographical Journal, 8*(6), 605-629.

Myres, J. L. (1953). *Herodotus: Father of History.* Oxford: Clarendon Press.

Nagy, G. (1987). Herodotus the "Logios". *Arethusa, 20*(1/2), 175-184.

Nagy, G. (1990). *Pindar's homer: The lyric possession of an epic past.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Nelson, S. (2005). Hesiod. *A Companion to Ancient Epic*, 330-343.

Nicolai, R. (2021). Sophist. *The Herodotus encyclopedia* (pp. 1349-1351). Hoboken: Wiley & Blackwell.

Nietzsche, F. (1925). *Die philosophie im tragischen zeitalter der griechen (1873)* Alfred Kröner Verlag.

Niles, J. D. (1979). On the design of the" Hymn to Delian Apollo". *The Classical Journal, 75*(1), 36-39.

Nongbri, B. (2008). Dislodging "embedded" religion: A brief note on a scholarly trope. *Numen, 55*(4), 440-460.

Nutton, V. (1969). Medicine and the Roman army: A further reconsideration. *Medical History, 13*(3), 260-270.

Nutton, V. (2012). *Ancient medicine.* London: Routledge.

Ober, J. (2009). Public action and rational choice in classical Greek political theory. *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, 70-84.

Ojeda Sánchez, O. (2022). Polícrates onírico: El sueño en la obra de Heródoto. *Espacio, Tiempo Y Forma*, (35).

Olmstead, A. T. (2022). *History of the Persian empire*. Chicago: University of Chicago Press.

Oost, S. I. (1973). The Megara of Theagenes and Theognis. *Classical Philology, 68*(3), 186-196.

Orellana, M. (2006). De la poesía épica a la prosa histórica. In Librotécnia (Ed.), *Mito, Filosofía e Historia* (pp. 77).

Osborne, C. (1998). Was verse the default form for presocratic philosophy? In Catherine Atherton (Ed.), *Form and content in didactic poetry.*

Osborne, R. (2004). Homer's society. In R. Fowler (Ed.), *The Cambridge Companion to Homer.* (pp. 206-219). Cambridge: Cambridge University.

Ostwald, M. (1991). Herodotus and Athens. *Illinois Classical Studies, 16*(1/2), 137-148.

O'sullivan, P. (2012). Sophistic Ethics, Old Atheism, and "Critias" on Religion. *Classical World*, 167-185.

Pabón, J. M. (2016). *Odisea*. Madrid: RBA Libros.

Palmer, J. A. (1999). *Plato's reception of Parmenides*. Oxford: Clarendon Press.

Palmer, J. A. (2009). *Parmenides and presocratic philosophy.* Oxford: OUP Oxford.

Páramo Pomareda, J. (2001). Teognis de Megara. introducción, traducción y notas de. *Revista De Estudios Sociales,* (09), 101-105.

Parker, R. (1991). The Hymn to Demeter and the Homeric Hymns1. *Greece & Rome, 38*(1), 1-17.

Parker, R. (2011). *On Greek Religion.* Sage House Ithaca, NY: Cornell University Press.

Pàrtulas, J., & Grau, S. (2011). *Saviesa grega arcaica*. Martorell: Adesiara Editorial.

Paterson, D. (2002). The function of reciprocity in the *Histories* of Herodotus. *Doctoral Dissertation, University of Auckland.*

Pearson, L. (1941). Credulity and skepticism in Herodotus. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association, 72*, 335-355.

Pelliccia, H. (1995). *Mind, body, and speech in Homer and Pindar*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Pelling, C. (2002). Speech and action: Herodotus' debate on the constitutions. *The Cambridge Classical Journal, 48*, 123-158.

Pelling, C. (2006). Homer and Herodotus. *Epic Interactions: Perspectives on Homer, Virgil, and the Epic Tradition Presented to Jasper Griffin by Former Pupils, 75*, 104.

Pérez Jiménez & Martínez Díez (2021). *Obras y fragmentos.* Madrid: Gredos.

Pitcher, L. V. (2007). Characterization in ancient historiography. In John Marincola (Ed.), *A companion to Greek and Roman Historiography* (pp. 102-118). Blackwell.

Pohlenz, M. (1937). Herodot: Der erste Geschichtschreiber des Abendlandes. *Journal of Hellenic Studies, 57.*

Pomeroy, S. B. (2006). Women and ethnicity in classical Greece: Changing the paradigms. *A Companion to the Classical Greek World*, 350-366.

Placido, D. (2007). Las formas del poder personal: La monarquía, la realeza y la tiranía. *Gerión, 25*(1), 127-165.

Raaflaub, K. A. (1987). Herodotus, political thought, and the meaning of history. *Arethusa, 20*(1/2), 221-248.

Raaflaub, K. A. (1997). Homeric society. In I. Morris, & B. B. Powell (Eds.), *A new companion to homer.* (pp. 624-649). Leiden, Paises Bajos: Brill.

Raaflaub, K. A. (2002). Philosophy, science, politics: Herodotus and the intellectual trends of his time. *Brill's companion to Herodotus* (pp. 149-186). Leiden, Paises Bajos: Brill.

Raaflaub, K. (2004). *The discovery of freedom in ancient Greece: Revised and updated edition*. Chicago: University of Chicago Press.

Rawlinson, G., Rawlinson, H. C., & Wilkinson, J. G. (1859). *The History of Herodotus: A new English version.* D. Appleton.

Rawson, G. (2008). Can virtue be taught? *The Sophists: An Introduction,*214.

Reale, G. (1999). *Corpo, anima e salute: Il concetto di uomo da omero a platone*. Milano: Cortina.

Redfield, J. (1985). Herodotus the tourist. *Greeks and barbarians* (pp. 97-118). Classical Philology 80.2.

Renehan, R. (1981). The meaning of "SOMA"[Greek] in Homer. *Classical Antiquity, 12*, 269.

Reyes, P. R. (2012). Estrabón, διορθωτής de Homero1. *Cuadernos De Filología Clásica: Estudios Griegos E Indoeuropeos,* (22), 141-167.

Richardson, N. J. (1981). The contest of Homer and Hesiod and Alcidamas' Mouseion. *The Classical Quarterly, 31*(1), 1-10.

Rihll, T. E., & Tucker., J. V. (1995). Greek engineering. the case of Eupalinos' tunnel. In T. &. F. G. Anton Powell (Ed.), *The Greek world*.

Roberts, J. T. (2011). *Herodotus: A very short introduction.* Oxford: Oxford University Press, USA.

Robson, E. (1997). Three old Babylonian methods for dealing with "Pythagorean" triangles. *Journal of Cuneiform Studies, 49*(1), 51-72.

Roisman, H. M. (2005). Nestor the good counsellor. *The Classical Quarterly, 55*(1), 17-38.

Roldán, M. A. (2015). ¿Historiadores, logógrafos o mitógrafos? (sobre la recepción de Hecateo, Ferécides y Helánico). *Polymnia - N°1.*

Romm, J. S. (1998). *Herodotus.* New Haven, Connecticut: Yale University Press.

Rood, T. (2007a). Herodotus and Ethiopia: A journey to the ends of the earth. *Omnibus 54*, 24-5.

Rood, T. (2007b). Herodotus and foreign lands. In C. Dewald, & J. Marincola (Eds.), *The Cambridge Companion to Herodotus* (pp. 290-305). Cambridge University Press.

Rosen, S. H. (1963). Herodotus reconsidered. In Blanco Walter, & J. T. Roberts (Eds.), *Herodotus: The histories* (pp. 333). New York: W.W. Norton and Co. 1992.

Rösler, W. (2002). The *Histories* and writing. In E. J. Bakker, I. J. F. de Jong & H. van Wees (Eds.), *Brill's Companion to Herodotus* (pp. 79-97). Leiden, Paises Bajos: Brill..

Rovelli, C. (2015). *Anaximandre de millet.* Paris, Dunod.

Rowett, C. (2014). The pythagorean society and politics. *A History of Pythagoreanism*, 112-130.

Roy, S. (2021). Constitutional Debate. In C. Baron (Ed.), *The Herodotus Encyclopedia* (pp. 347-349). Hoboken: Wiley & Blackwell.

Ruffing, K. (2021). Sources for Herodotus. In C. Baron (Ed.), *The Herodotus Encyclopedia* (pp. 1356-1359). Hoboken: Wiley & Blackwell.

Rutherford, R. B. (2012). Structure and meaning in epic and historiography. *Thucydides and Herodotus*, 13-38.

Sahlins, M. (2009). La nature humaine, une illusion occidentale. *Villefranche-de-Rouergue: Editions de l'Éclat,*

Sánchez Mañas, C. (2017). *Los oráculos de Heródoto: Tipología, estructura y función narrativa* Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.

Sánchez Marcos, F. (2020). Historiografía de los siglos XX y XXI. Procedente de http://Culturahistorica.org/es/historiografia/historiografia-de-los-siglos-xx-y-xxi/.

Sánchez Ortiz de Landaluce, M. (1998). El mito de Pandora en Hesíodo: Un nuevo análisis interpretativo de un relato esperanzador. *Minerva (Valladolid, Spain)*, (12), 41-52.

Santa Cruz, M. I., Vallejo Campos, A., & Luis Cordero, N. (1988). *Diálogos V.* Gredos.

Sarachek, B. (1968). Greek concepts of leadership. *Academy of Management Journal, 11*(1), 39-48.

Sassi, M. M. (2020). *The beginnings of philosophy in Greece.* Princeton: Princeton University Press.

Schepens, G. (1980). *L'" autopsie" dans la méthode des historiens grecs du Ve siècle avant J.-C.* Bruselas : AWLSK.

Schepens, G. (2007). History and Historia: Inquiry in the Greek historians. *A Companion to Greek and Roman Historiography, 1*, 39-55.

Schlosser, J. A. (2020). *Herodotus in the Anthropocene*. Chicago: University of Chicago Press.

Schrader, C. (2000). Libro III (traducción y notas). *Historias de Heródoto* (pp. 51, notas 102). Ed. Gredos.

Scullion, S. (2006). Herodotus and Greek religion. In C. Dewald, & J. Marincola (Eds.), *The Cambridge Companion to Herodotus* (pp. 192-208). Cambridge: Cambridge University Press.

Seaford, R. (2012). *Cosmology and the pólis: The social construction of space and time in the tragedies of Aeschylus*. Cambridge: Cambridge University Press.

Schiappa, E. (2013). *Protagoras and logos: A study in Greek philosophy and rhetoric*. Columbia: Univ of South Carolina Press.

Septién, V. T. (2008). *El impacto de la cultura de lo escrito.* Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.

Sierra Martín, C. (2013). Desde la lógica de Heródoto: Milcíades y el asedio de paros. *Fundamentos Médico-Filosóficos En Los Discursos Histórico-Políticos En La Grecia Antigua*, 124.

Sierra Martín, C. (2012). El Heródoto nosológico. *Fundamentos Médico-Filosóficos En Los Discursos Histórico-Políticos En La Grecia Antigua*, 288.

Sierra Martín, C. (2011). Jerjes, Leónidas y Temístocles.: Modelos griegos en el relato de Heródoto. *Historiae*, (8), 65.

Sierra Martín, C. (2014). La 'edad de los tiranos': Una aproximación a las ambigüedades de la tiranía arcaica. *Gerión, 32*(32), 57-77.

Sierra Martín, C. (2015). Purificadores y médicos: El vínculo entre lo humano y lo divino en época arcaica y clásica. *Classica: Revista Brasileira De Estudos Clássicos, 28*(1), 47-71.

Sierra Martín, C., & Antela Bernárdez, B. (2019). *Historia y medicina en la antigüedad* Libros Pórtico.

Simpson, R. H. (1972). Leonidas' decision. *The Phoenix*, 1-11.

Singer, Charles, J. Holmyard, E.J. and Hall A. R. (1954). *History of Technology. vol. 1. from early times to fall of Ancient Empires.* Oxford: at the Clarendon Press.

Skinner, J. (2021). Ethiopians. In C. Baron (Ed.), *The Herodotus Encyclopedia* (pp. 530-32) Wiley& Blackwell.

Snell, B. (1960). The discovery of the mind: The Greek origins of European thought.

Snodgrass, A. M. (1974). An historical Homeric society? *The Journal of Hellenic Studies*, *94*, 114-125.

Soares, C. (2001). Tolerância e xenofobia ou a consciência de um universo multicultural nas histórias de heródoto. *Humanitas.*

Soares, C. (2014). Dress and undress in Herodotus' *Histories*. *Phoenix*, *68*(3/4), 222-234.

Sowa, C. A. (1984). *Traditional themes and Homeric Hymns.* Wauconda, IL: Bolchazy-Carducci Publishers.

Stadter, P. A. (1992). Herodotus and the Athenian "Arche". *Annali Della Scuola Normale Superiore Di Pisa.Classe Di Lettere E Filosofia*, *22*(3), 781-809.

Stadter, P. A. (2012). Thucydides as 'reader' of Herodotus. *Thucydides and Herodotus* (Foster, Edith; Lateiner, Donald ed., pp. 39-67). Oxford University Press.

Stewart, J. (2016). The Eleatics: Kierkegaard's metaphysical considerations of being and motion. *Volume 2, tome II: Kierkegaard and the Greek world-Aristotle and other greek authors* (pp. 139-162). Routledge.

Strauss Clay, J. (2006). *Politics of Olympus: Form and meaning in the major Homeric Hymns* (2nd ed.). London: Bristol Classical Press.

Strauss Clay, J. (2013). Theology and Religion in the Homeric hymns. *MOM Éditions*, *50*(1), 315-322.

Tamiolaki, M. (2021). Freedom. In C. Baro (Ed.), *The Herodotus Encyclopedia* (pp. 584-6). Hoboken: Wiley & Blackwell.

Thomas, R. (1989). *Oral tradition and written record in classical Athens.* Cambridge: Cambridge University Press.

Thomas, R. (2001). Herodotus' Histories and the floating gap. *The Historian's Craft in the Age of Herodotus*, 198-210.

Thomas, R. (2002). *Herodotus in context: Ethnography, science and the art of persuasion* Cambridge: Cambridge University Press.

Thomas, R. (2007). The intellectual milieu of Herodotus. In C. Dewald, & J. Marincola (Eds.), *The Cambridge Companion to Herodotus*. (pp. 60-76). Cambridge Collections Online © Cambridge University Press.

Thomas, R. (2021). Ionians. In C. Baron (Ed.), *The Herodotus Encyclopedia* (pp. 747-748). Hoboken: Wiley & Blackwell.

Thibodeau, P. (2019). *The chronology of the early Greek natural philosophers.* North Haven, CT: Cosmographia.

Tosh, J. (2022). *The pursuit of History: Aims, methods and new directions in the study of History: Pbk* (7th ed.). London: Routledge.

Toye, D. L. (1995). Dionysius of Halicarnassus on the first Greek historians. *The American Journal of Philology, 116*(2), 279-302.

Tuplin, C. (2021). Poet and historian: The impact of Homer in Herodotus' *Histories*. Histos

Urrutibeheity, A. (2000). El alma y su inmortalidad en el pitagorismo. *Stylos, Vol. 9, N. º 2, 2000, P. 359-384.*

Vansina, J. M. (1985). *Oral tradition as history.* Madison, Wisconsin: Univ of Wisconsin Press.

Varto, E. (2021). Hecataeus. In C. Baron (Ed.), *The Herodotus Encyclopedia* (pp. 648-649). Hoboken: Wiley & Blackwell.

Vamvacas, C. J. (2009). Anaximenes of Miletus (ca. 585–525 BC). *The founders of western Thought–The presocratics: A diachronic parallelism between presocratic thought and philosophy and the natural sciences* (pp. 45-51). Springer.

Verdin, H. (1971). *De historisch-kritische methode van Herodotus.* Bélgica: Academie voor Wetenschappen, Letteren, en Schone Kunsten van België.

Vernant, J. (1984). *The origins of Greek thought.* Sage House Ithaca, NY: Cornell University Press.

Versnel, H. S. (2011). *Coping with the gods.* D. Frankfurter J. Hahn H.S. Versnel. Leiden, Paises Bajos: Brill.

Violin, M. A. (1990). Pythagoras-the first animal rights philosopher. *Between the Species, 6*(3), 8.

von Wilamowitz-Moellendorff, U. (1908). *Greek historical writing and Apollo: Two lectures delivered before the University of Oxford June 3 and 4, 1908.* Oxford: Clarendon Press.

Wade-Gery, H. (1949). Hesiod. *Phoenix (Toronto), 3*(3), 81-93.

Walker, J. (2000). *Rhetoric and poetics in antiquity.* Oxford: Oxford University Press.

Waters, M. (2021). Bisitun. In C. Baron (Ed.), *The Herodotus Encyclopedia* (pp. 225-228). Hoboken: Wiley & Blackwell.

Welser, C. (2021). Athens and Herodotus. In C. Baron (Ed.), *The Herodotus Encyclopedia* (pp. 192-193). Hoboken: Wiley & Blackwell.

Werner, K. (1978). The vedic concept of human personality and its destiny. *Journal of Indian Philosophy,* 275-289.

West, M. L. (1967). The Contest of Homer and Hesiod. *The Classical Quarterly, 17*(2), 433-450.

West, M. L. (1988). The rise of the Greek Epic. *The Journal of Hellenic Studies, 108*, 151-172.

West, M. L. (2005). *Hesiod* (3rd ed.). Oxford: Oxford University Press.

West, S. (1985). Herodotus' epigraphical interests. *The Classical Quarterly, 35*(2), 278-305.

West, S. (1991). Herodotus' portrait of Hecataeus. *The Journal of Hellenic Studies, 111*, 144-160.

Wiedemann, A. (1890). *Herodots zweites Buch: Mit sachlichen Erläuterungen.* Stuttgart: BG Teubner.

Wiesehöfer, J. (2021). Babylon. In C. Baron (Ed.), *The Herodotus Encyclopedia* (pp. 212-3) Wiley & Blackwel.

Woodman, A. J. (2003). *Rhetoric in classical historiography: Four studies*. London: Routledge.

Yamamoto, K. (2002). The ethical structure of Homeric society. *Collegium Antropologicum, 26*(2), 695-709.

Zali, V. (2009). *Reshaping herodotean rhetoric: A study of the speeches in Herodotus' Histories with special attention to books 5-9.* London: University College London.

Zali, V. (2021). Themistocles. In C. Baron (Ed.), *The Herodotus Encyclopedia* (pp. 1430-1433). Hoboken: Wiley & Blackwell.

Zeitlin, F. I. (2002). Signifying difference: The myth of Pandora. *Women in antiquity: New assessments* (pp. 78-94). London: Routledge.

Zurutuza, H. A. (2013). Dos historiadores italianos del imperio romano tardío: Arnaldo Momigliano y Santo Mazzarino. *Constataciones Históricas y Revisiones Historiográficas entre "ars critica" Y "ars construens".* Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

7. Abreviaciones.

Abreviatura[305]	Obra	Referencia
Aecio	Libro *III* de Aecio	Referencias tomadas de Eggers Lan, C., & E Juliá, V. (1994). *Los filósofos presocráticos I*. Madrid: Gredos.
Aq.Tac.	Aquiles Tácio autor de *Introducción a los Fenómenos. de Arato*	Traducción e introducción de Calderón Dorda. E. *Introducción a los Fenómenos de Arato. 1*993. Madrid: Gredos[306].
Ar.*Ave.*	*Aves* de Aristófanes	Introducción y Traducción de Macía Aparicio, L. M. *Comedias II de Aristófanes*. (2007). Gredos.
Ar.*Lys*	*Lisístrata* de Aristófanes	Introducción y Traducción de Macía Aparicio, L. M. *Comedias III de Aristófanes*. (2007). Gredos.
Ar.*Nub.*	*Nubes* de Aristófanes	Introducción y Traducción de Macía Aparicio, L. M. *Comedias II de Aristófanes*. (2007). Gredos.
Ar.*Tesm.*	*Las Tesmoforias* de Aristófanes	Introducción y Traducción de Macía Aparicio, L. M. *Comedias III de Aristófanes*. (2007). Gredos.
Arist.*Gen.an.*	*La Generación de los Animales* de Aristóteles.	Introducción y Traducción de Sánchez, E. *Reproducción de los Animales*. (1994). Gredos.
Arist.*Del Alma*	*Del Alma* de Aristóteles	Introducción y Traducción de Calvo Martínez, Tomás. *Del Alma*. (1994). Gredos.

[305] Se ha tomado como referencia el Oxford Classical Dictionary, 4th Edition Abbreviations List
[306] Editorial Gredos , en adelante en la abreviaciones, se considera Madrid: Gredos.

Arist.*Ét.Nicóm*	*Ética Nicomáquea*.	Introducción de Lledó Íñigo, Emilio y Traducción de Pallí Bonet, Julio. (1985). *Ética Nicomáquea*. Gredos.
Arist.*Met*	*La Metafísica* de Aristóteles	Introducción y Traducción de Calvo Martínez, Tomás (1994). *Metafísica*. Gredos.
Arist.*Mag.Mor*.	*Magna Moralia* de Aristóteles	Introducción y Traducción de Martínez Manzano, T., Rodriguez Duplá, L. (2011) *Poética y Magna Moralia*. Gredos.
Arist.*Pol.*	*La Política* de Aristóteles	Introducción y Traducción de García Valdés, *Política.* (1988). Gredos.
Arist.*Ret.*	*La Retórica* de Aristóteles	Introducción y Traducción de Racionero, Quintín. *Retórica.* (1999). Gredos.
Aten.	Ateneo de Nfiucratis, escribió: *Deipnosophistae* (L S J = Iniciados en los misterios de la cocina.	Introducción y Traducción de Rodríguez-Noriega Guillén, L. *Banquete de los eruditos / Deipnosophistae: Libros I-II.* 1998. Gredos. Madrid.
Cic.*Div.*	*De divinatione* de Cicerón	Introducción y Traducción de Pimentel, Álvarez, J. *De la adivinación.* (1988). Universidad Autónoma de México.
Cic.*Leg*	*Las Leyes* de Cicerón	Introducción Irigoyen Troconis M.P. Traducción de Pimentel, Álvarez, J. (2016). *De las leyes*. Universidad Autónoma de México.
Cic.*Nat.D.*	*De la naturaleza de los dioses* de Cicerón	Introducción y Traducción de Escobar, A. *Sobre la naturaleza de los dioses*. (1999). Gredos.

Diod. Sic.	Diodoro de Sicilia	Traducción Torres Esbarranch, J. J., (2006). *Biblioteca histórica Libros IX-XII*. Gredos.
Clem.*Strom*	*Stromata*, Clemente de Alejandría	Introducción Castiñeira Fernández, Ángel. Traducción de Sariol Díaz, Joan (1988). *El pedagogo*. Gredos.
D.L.	Diógenes Laercio	Introducción y Traducción de García Gual, C. (2007). *Vidas de los más ilustres filósofos griegos*. Alianza Ed.
Dion.Hal.*Pomp*	*Epístola a Pompeyo* de Dionisio de Halicarnaso	Traducción revisada por Hernández de la Fuente. *Sobre la Composición literaria. Sobre Dinarco*. (2001). Gredos.
Dion.Hal.*Thuc.*	*Sobre Tucídides* de Dionisio de Halicarnaso	Introducción y traducción de Oliver Segura, J.P. (2005). *Tratados de crítica literaria*. Gredos.
D-K	Fragmentos según la codificación Diels–Kranz	Referencias tomadas de Eggers Lan, C., & E Juliá, V. (1994). Los filósofos *presocráticos I*. Gredos. Y también de Cordero, N. L., Olivieri, F. J., La Croce, E., Lan, C. E., & del Pozo Ortiz, A. (2016). *Los filósofos presocráticos II* RBA Libros.
Esq. *Pers.*	*Los persas* de Esquilo	Introducción y Traducción de Fernández-Galiano, M., & Perea Morales, B. *Tragedias: Los persas, los siete contra tebas, las suplicantes, agamenón, las coéforas, las euménides, prometeo encadenado.* (1986). Madrid: Gredos.

Estrab.	*Geografía* de Estrabón	Traducción de García Blanco, J., García Ramón, J. L., Meana, M. J., Piñero, F., Vela Tejada, J., Gracia Artal, J., Torres Esbarranch, J. J., Hoz García-Bellido, M. P., García Alonso, J. L., & Torallas Tovar, S. (1991). *Geografía*. Gredos.
Euc.*Elementos*	*Elementos* de Euclides	Traducción de Puertas Castaños, M.L. (1991) *Los Elementos*. Gredos.
FF	*Fragmentos*	
FGrHist o FGrH o Frg	Fragmentos de Félix Jacoby	F. Jacoby, *et al*., *Die Fragmente der griechischen Historiker* (Berlin and Leiden, 1923–58; Leiden 1994–).
Hdt.	Las *Historias* de Heródoto	Introducción y Traducción de Carlos Schrader. Heródoto, *Historias*. (1979). Madrid, Editorial Gredos.
Hdt.	Herodotus *Histories*	Introducción y Traducción de Aubrey de Sélincourt. Herodotus, *Histories* (2003).. Penguin.
Hdt.	Les *Históires* d'Hèrodote	Introducción y Traducción de Legrand, Ph. E. Hérodote *Histoires*, (1957). Edité par Club français du livre / collection portiques.
Hes. *[Sc.]*	*El Escudo* de Hesíodo	Traducción de Fernández Delgado, J. A. (2014). *Obras: Teogonía, Trabajos y días, Escudo*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
Hes. *Teog.*	*Teogonía* de Hesíodo	Traducción de Fernández Delgado, J. A. (2014). *Obras: Teogonía, Trabajos y días, Escudo*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Hes.*Cat.*	*Catálogo de Mujeres* de Hesíodo	Traducción de Pérez Jiménez, A. J.A. *"Catálogo de las mujeres" y otros fragmentos*. (2022). Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
Hes.*Op.*	*Trabajos y Días* de Hesíodo	Traducción Fernández Delgado, J. A. (2014). *Obras: Teogonía, Trabajos y días, Escudo*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
Hipól.*I*	*Fragmento de* Hipolito I	Referencias y traducción tomadas de Eggers Lan, C., & E Juliá, V. (1994). *Los filósofos presocráticos I.* Gredos.
Hipoc.*Air.*	*Aires, Aguas y Lugares* del Corpus Hipocrático	Introducción y Traducción de García Gual, C (1983). *Tratados Hipocráticos.* Editorial Gredos.
Hipoc.*Epid.*	*Epidemias I y II* del Corpus Hipocrático	Introducción y Traducción de García Gual, C (1983). *Tratados Hipocráticos.* Editorial Gredos.
Hipoc.*Morb. sacr.*	*Sobre la Enfermedad Sagrada* del Corpus Hipocrático	Introducción y Traducción de García Gual, C (1983). *Tratados Hipocráticos.* Editorial Gredos.
Hipoc.*Morb.*	*Enfermedades II* del Corpus Hipocrático	Introducción y Traducción de García Gual, C (1983). *Tratados Hipocráticos.* Editorial Gredos.
Hisdoso en Calc, *Timeo*	*El Timeo* de Hisdoso en Calc.	Referencias y traducción tomadas de Eggers Lan, C., & E Juliá, V. (1994). *Los filósofos presocráticos I.* Gredos.
HH.	*Himnos Homéricos*	Introducción y Traducción de García Velázquez, M. A. (2000). *Himnos homéricos; La batracomiomaquia*. Akal.
HH. Afrodita	*Himno a Afrodita*	Introducción y Traducción García Velázquez, M. A. (2000). *Himnos homéricos; La batracomiomaquia*. Akal.

HH. Demeter	*Himno a Deméter*	Introducción y Traducción García Velázquez, M. A. (2000). *Himnos homéricos; La batracomiomaquia*. Akal.
HH. Dionisio	*Himno a Dionisio*	Introducción y Traducción García Velázquez, M. A. (2000). *Himnos homéricos; La batracomiomaquia*. Akal.
Hom. *Il.*	*Ilíada* de Homero	Introducción y Traducción de Crespo Güemes E. Homero *Ilíada* (1996). Editorial Gredos
Hom.*Od.*	*Odisea* de Homero	Introducción y Traducción de Pabón J.M. (1993). *Odisea*. Editorial Gredos
Isoc.*Paneg.*	*Panegírico* de Isócrates	Introducción de Codoñer Hermida J., Traducción de Guzmán Hermida, J.M. *Discursos.* (2007). Editorial Gredos
Isoc.*Bus*	*Busiris* de Isócrates	Introducción de Codoñer Hermida J., Traducción de Guzmán Hermida, J.M. Discursos. (2007). Editorial Gredos
Jamb.*Vida de Pitágoras*	Jámblico *Vida de Pitágoras*	Traducción de Miguel Periago Lorente. *Vida Pitagórica y Protréptico* de Editorial Gredos. 2003.
Julian.*Ep.*22	*Epístola 22* de Juliano	Introducción y Traducción de García Blanco J.. *Discursos. Obra completa.* Madrid: Editorial Gredos.
Pind.*Nem.*	*Nemea* de Píndaro	Traducción de García Romero, F. *Píndaro Obra Completa.* (2019). Editor Suarez de la Torre E. Minerva.
Pl. *Crát.*	*Crátilo* de Platón	Traducción e Introducción de calonge Ruíz, J., Acosta Méndez, E., Olivieri, F.J., Calvo J.L. (1983). *Diálogos II de Platón*. Gredos.

Pl.*Grg.*	*Gorgias d*e Platón	Traducción e Introducción de Calonge Ruíz, J., Acosta Méndez, E., Olivieri, F.J., Calvo J.L. (1983). *Diálogos II de Platón*. Gredos.
Pl.*Prt.*	*Protágoras* de Platón	Traducción e Introducción de García Gual, C., Alegre Gorri, A., Calonge Ruiz, J., Lledó, E., García Gual, C., Acosta Méndez, E., Olivieri, F. J., Calvo Martínez, J. L., & Martínez Hernández, M. (2011). *Diálogos. [I], [Apología de Sócrates; Critón; Eutifrón ; Ion ; Lisis ; Cármides ; Hipias Menor ; Hipias Mayor ; Laques ; Protágoras ; Gorgias ; Menéxeno ; Eutidemo ; Menón ; Crátilo ; Fedón ; Banquete ; Fedro]*. Gredos.
Pl.*Rep*	*La República* de Platón	Referencias y traducción tomadas de Eggers Lan, C., (1986). *La República*. Gredos.
Pl.*Sofista*	*El Sofista* de Platón	Referencias y traducción tomadas de Santa Cruz, I. Vallejo Campos, A., Luis Cordero, N., (1988). *Diálogos V*. Gredos.
PL.*Banquete*	*El banquete* de Platón	Calonge Ruíz J., Lledó Íñigo E., García Gual C. (1985). Platón. *Diálogos III*. Gredos.
Pl.*Teeteto*	*El Teeteto* de Platón	Referencias y traducción tomadas de Santa Cruz, I. Vallejo Campos, A., Luis Cordero, N., (1988). *Diálogos V*. Gredos.
Plin.*HN*, XVIII 213	*Historia Natural* de Plinio el Viejo	Plinio el Viejo. (2016). *Historia Natural.* Biblioteca Clásica Gredos

Porf., *Vida de Pitágoras*	Porfirio, *Vida de Pitágoras*	Traducción de Miguel Periago Lorente. *Vida Pitagórica. Argonáuticas Órficas. Himnos Órficos* de Editorial Gredos. 1987.
Plut. *De E*.	*La E de Delfos* de Plutarco. Dialogo	Traducción e introducción de Pordomingo Prado, Francisca y Fernández Delgado, José Antonio (1995). *Obras Morales y de costumbres*. Gredos
Plut. *De Herod.*	*Sobre la Malevolencia de Heródoto* de Plutarco	Referencia tomada de Magallón García, A. I., & Ramón Palerm, V. (1989). *Sobre la malevolencia de Heródoto*. Universidad de Zaragoza, Departamento de Ciencias de la Antigüedad.
Plut.*Mor*.	*Moralia* de Plutarco	Referencia tomada de García Valdés, M. (1987). *Obras morales y de costumbres (Moralia)*. Akal.
Plut.*Sol.*	*Vida de Solón* de Plutarco	Referencia tomada de Pérez Jiménez, A., Guzmán Hermida, J. M., & Martínez, Ó. (1985). *Vidas paralelas*. Gredos.
Plut.*Vit.*	*Vidas paralelas* de Plutarco	Referencia tomada de Pérez Jiménez, A., Guzmán Hermida, J. M., & Martínez, Ó. (1985). *Vidas paralelas*. Gredos.
Proclo.*Timeo*	*Sobre el Timeo* de Platón, Proclo	Referencias y traducción tomadas de Eggers Lan, C., & E Juliá, V. (1994). *Los filósofos presocráticos I*. Gredos
Ps. Arist. *De Mundo*	Pseudo Aristóteles *De Mundo*	Referencias y traducción tomadas de Eggers Lan, C., & E Juliá, V. (1994). *Los filósofos presocráticos I*. Gredos.

Ps. Plut.	Pseudo Plutarco 2	Referencias y traducción tomadas de Eggers Lan, C., & E Juliá, V. (1994). *Los filósofos presocráticos I*. Gredos.
S.*Ant.*	*Antígona* de Sófocles	Traducción de Lasso de la Vega, J. S., & Alamillo, A. (1981). *Tragedias: Ájax, Las Traquinias, Antígona, Edipo Rey, Electra, Filoctetes, Edipo en Colono*. Gredos.
S.E. Adv Mat.	Sexto Empírico *Adversus Mathematicos (Adv. Math.) = Contra los cientificos*	Introducción y Traducción de Bergua Clavo, J. Contra los profesores. 1997. Gredos. Madrid.
Simpl. *Fis.*	*Física* de Simplicio	Referencias y traducción tomadas de Eggers Lan, C., & E Juliá, V. (1994). *Los filósofos presocráticos I*. Gredos.
Simpl. *el Cielo*	*El Cielo* de Simplicio	Referencias y traducción tomadas de Eggers Lan, C., & E Juliá, V. (1994). *Los filósofos presocráticos I*. Gredos.
Tgn.	Teognis de Megara	Texto y Traducción por Francisco Adrados. 1981. *Liricos Griegos II. Madrid* CSIC.
Th.	*Guerra del Peloponeso* de Tucídides	Introducción y traducción de Esbarranch J.J. (1992). *Guerra del Peloponeso*. Editorial Gredos de 1992.

8. Índice Alfabético.

A

Abdera

124, 126

abluciones

64

abolir

184

absolutas

196

abstracción

118

abuelo

181, 281

abundancia

177, 268

abusaban

188

abusos

75

académicos

11, 15, 19–21, 27, 28, 61, 68, 71, 92, 111, 134, 155, 170, 188, 192, 236, 256

acadio

239

Acadios

72

Acarnas

12

Acarnienses

12, 190

accidentes

37, 220, 227, 257, 267, 298, 299

acciones

4, 30, 55, 68, 96, 111, 143, 148, 149, 155, 156, 159, 165, 190, 197, 210, 234, 295, 297

aceptación

45, 56, 99, 113, 215, 216, 218–20, 224, 290, 294

aceptados

215, 216, 219

aconseja

168, 211

aconsejar

168

acontecimientos

8, 18, 33, 47, 55, 133, 147, 153, 156, 159, 178, 202, 203, 223, 224, 236, 275, 286, 294, 299

actitud

17, 22, 37, 69, 70, 76, 83, 85, 88, 108, 112, 136, 137, 142, 143, 145, 176, 178, 195, 196, 200, 217, 229, 238, 242, 243, 247, 255, 262, 274, 278, 280, 286, 289, 291, 300

actividad

8, 47, 52, 57, 73, 76, 101, 123, 132, 133, 137, 148, 151, 157, 220, 224, 257, 259, 288, 289, 294

actuación

4, 30, 61, 70, 78, 82, 159, 160, 166, 201, 248, 249, 280, 285

acuerdo

29, 75, 92, 96, 105, 132, 167, 174, 181, 184, 189, 195, 198, 216, 227, 230, 263, 277, 292

adhesión

103, 180

adivinación

31, 116, 148, 150, 151, 324

adivinos

30, 62

advierte

119, 174, 201, 205, 232, 238, 298

Aecio

98, 122, 323

Aelio Harpocration
31
afán
108, 260, 286
afirmación
104, 111, 140, 141, 150, 158, 181, 195, 214, 252, 255
Agamenón
67, 68, 70, 188, 211, 325
Agarista
10, 209
Agenor
246
agnósticos
143
agraciadas
284
agravios
61, 174
agresión
191, 296
agrícola
53, 58
agricultura
59, 72, 73, 82, 83, 197, 233
Agrigento
121
agrupaciones
60, 67, 213
agua
69, 93, 95, 96, 98, 99, 122, 124, 232, 233, 235, 237, 239, 254, 256, 264, 268, 296
Aidoneo
122
aidős
198
aire
95–99, 111, 122–24, 184, 256
Aires
200, 252, 322, 327
Aithiopika
45
akmḗ
11
akoḗ
36, 136, 224, 226, 227, 293
akroáseι
145
Akusilaos
44
Alcidamas
71, 317
Alcmeón de Crotona
106
Alcmeónidas
190
alegorías
72, 192
Alejandría
55, 325
alejandrinos
13, 42
Alejandro
21, 45, 64, 173, 174, 181, 281, 290, 296
alfabetización
23
alfabeto
23, 56, 246
aliados
163, 174, 177, 178, 218, 259
alimentación
253, 254, 271
almanaque
72
altares
60, 138, 142
alterar
88, 160, 210
alteridad
21, 182, 269, 307
alumno
98, 117, 120, 129
Amasis
158, 217

Amastris

276

amazonas

168, 214, 278, 279, 292, 297

Ambracia

131

amenaza

19, 35, 70, 76, 159, 172, 211, 273

Amestris

285

amigo

10, 39, 90, 104, 153, 158, 205

Amintas

281, 296

amistad

122, 124, 273

amoral

158, 162, 164

anacronismo

201

análisis

4–6, 17, 19, 22, 27, 35, 37, 38, 40, 48, 49, 54, 55, 57, 58, 61, 62, 95, 100, 123, 134, 146, 156, 159, 169, 170, 175, 182, 183, 193, 194, 199, 201–4, 212–14, 217, 224, 235, 236, 240, 249, 255, 264, 295, 318

anánkē

158, 166, 217–20, 315

Anaristo

11, 179, 180

Anatolia

258, 261, 267

anatomía

256

Anaxágoras

99, 121, 123, 124, 145

Anaxarco

124

Anaximandro

26, 94–98, 102, 109, 117, 129, 130, 222

ancestros

24, 34, 100

anciano

68, 69

ancianos

60, 106

animales

97, 192, 242, 323

Annales

46, 47

antecesores

16, 23, 38, 115, 138, 201

Antifonte

124, 198

Antígona

11, 190, 331

antigüedad

10, 22, 27, 28, 42, 49, 50, 154, 206, 231, 248, 275, 303, 307, 311, 320, 330

antiguo

24, 49, 50, 63, 117, 140, 145, 166, 167, 204, 231, 239, 241, 245, 257, 265, 279, 314

antiguos

17, 29, 41, 45, 129, 133, 145, 165, 211, 259

antropogénica

222

antropología

109, 259

antropológica

247

antropomórfica

110, 112, 137

apariencia

14, 63, 72, 118–20, 292

apódeixis

40

Apolo

54, 70, 81, 84, 102, 106, 132, 153, 176, 248, 282

Apolodoro de Atenas

11, 128

Aqueloo

77

aqueménidas

26, 27, 241, 272

aqueos

67, 68, 70, 77, 211

Aquiles

52, 66, 69, 70, 72, 188, 323

arcaica

5, 11, 20, 23, 49, 57, 60–62, 64, 72, 79, 84, 86, 88, 157, 243, 298, 300, 316, 319

arcaico

155, 166, 174, 187, 238, 247, 249, 250, 275, 294, 298, 300

arétè

74

Argantonio

273

Argéada

173

argivo

173

Argonáuticas

330

Argos

44, 69, 86, 205

argumento

9, 12, 16, 70, 93, 125, 127, 141, 180, 181, 186, 189, 191, 204, 209, 253

Aristágoras

110, 132, 215, 267, 281, 296

Aristarco de Samotracia

42

Aristeas

23, 261

Arístides

30

aristócratas

24, 55, 73, 74, 88, 188, 282

Aristodemo

262

Aristón

175, 189

Aristófanes

12, 81, 145, 168, 190, 236, 256, 323

Aristóteles

9, 27, 29, 30, 91–94, 96, 105, 106, 109, 111, 114, 122, 125–27, 146, 223, 236, 323, 324, 330

Aristóxeno

101

arkhē

96–99, 201, 286

armas

58, 67, 73, 76

armonía

104, 108, 116, 202, 286

arqueológicos

27, 46, 56, 62, 293

arqueros

268, 270

arquitectura

54, 66, 285

Artábano

151, 165, 209–11, 214, 215, 218, 245, 265

Artaíctes

12

Artaínta

276

arte

40, 63, 81, 125, 127, 128, 165, 191, 268

Artemisia

7, 21, 39, 167–70, 180, 279–81, 285, 291, 315

artes

105, 116, 145, 194, 218, 220, 223, 256

asamblea

60, 81, 90, 179, 184, 193, 245, 288, 289

ascendencia

97, 132, 134, 220

asentamientos

7, 53, 60, 245

asirio

236, 245

Astarté

84

astronómicos

100, 103, 229

astucia

68, 85, 171, 181, 219

Atenas

8, 10–12, 14, 24, 26, 35, 54, 74, 80, 84, 87, 90, 92, 128, 132, 143, 144, 152, 161, 168–74, 177, 181–85, 187, 189–91, 195, 204, 205, 214, 218, 219, 221, 248, 256, 258–60, 262, 267, 281, 287, 288, 290, 296

Atenea

147, 231

ateniense

8, 10, 12, 23, 24, 143, 151, 174, 182, 183, 191, 195, 201, 205, 244, 245, 262, 267, 276, 287, 288, 290

atenienses

12, 16, 28, 35, 101, 133, 143, 149, 152, 162, 171–74, 181, 182, 190, 191, 193, 195, 199, 215, 216, 219, 244, 245, 255, 267, 270, 276, 283, 288, 289, 294, 296, 297

Atos

84, 202, 230, 246, 266, 294

audiencia

6, 12, 22, 29, 54, 55, 57, 143, 174, 194, 211, 224, 225, 231, 238, 246, 258–61, 263, 265, 267, 269, 270, 274, 290, 293–95

autocrático

165, 287

autopsia

18, 37, 224, 226, 232, 234, 247, 257

autoridad

55, 56, 58, 60, 67, 68, 83, 105, 115, 146, 170, 194, 216, 222, 231, 289

B

Babilonia

12, 26, 27, 100, 101, 154, 196, 229, 232, 233, 235, 236, 251, 254, 261, 266, 280, 282, 293

babilonios

95, 229, 245, 263

Bacis

140, 150

balance

6, 22, 67, 136, 142, 204, 212, 213, 217, 220, 248, 249, 274, 289, 290, 292

bandos

214–17, 219, 291

banquete

120, 158, 160, 176, 182, 251, 324, 329

bárbaro

168, 169, 172, 209, 238, 239, 290

barceos

278

barcos

35, 171, 219, 239

basileî

75

Behistún

27

Beluchistán

270

beneficios

169, 172, 189, 199, 205, 245, 258, 287–89

bloques

13, 54, 264

boecios

190, 191

Bránquidas

132

Brásidas

19

C

caballos

89, 112, 211, 279

cadáver

56, 62–64, 69, 196

Cadmo de Mileto

38, 246

Calímaco

172

Calimorfo

248

Calino de Efeso

86

calípidas

268

Cambises

39, 186, 187, 197, 207, 243, 248–50, 290, 297

campañas

14, 45, 151, 210

canal

195, 202, 230, 231, 239, 245, 246, 266, 294, 310

Candaules

21, 153, 280, 285, 303

carisma

105, 106

caristios

162

Cárites

240

Carón

32

Caronte de Lámpsaco

38

cartagineses

261

catálogo

16, 41, 67, 71, 72, 77, 78, 135, 142, 239, 255, 257, 275, 327

causa

7, 85, 91, 96, 98, 99, 101, 116, 123, 140, 143, 144, 146, 147, 152, 156, 160, 162, 179, 182, 185, 206, 210, 212, 226, 227, 239, 248–50, 256, 260, 280, 292, 296

cauterizar

252

chamanes

104, 105, 255

Cicerón

27, 31, 32, 42, 50, 192, 223, 324

cimerios

255

Cimo

121

Cípselo

87

circunstancias

6, 90, 168, 169, 187, 203, 205, 207, 235, 290

Cirene

12, 25, 273, 277, 278, 291

Cirno

87, 89, 90

Ciro

14, 32, 39, 153, 160, 179, 180, 186, 206, 214, 216, 235, 243, 244, 255, 266, 267, 277, 291

cirujano

248

ciudadanos

7, 24, 26, 82, 83, 87–90, 125, 179, 221, 237, 271, 288, 289

civilización

76, 222, 290

Clemente de Alejandría

325

Cleóbis

205

Cleodeo

262

Cleómenes

175, 216, 256, 281

Cleónimo

101

clepsidra

99

Clístenes de Sición

87, 181, 182, 188

colonias

77, 221, 261, 273, 282

colquídeos

26, 27

Comedias

323

competición

60, 81, 82

Corax

125

Córcega

121

Corinto

74, 87, 184, 287

Crocodilómpolis

225

cronología

17, 54, 128, 130, 134, 135, 171, 242

D

dactílicos

79

dáctilos

105

Dánao

221

Darío

14, 27, 152, 179, 180, 185–87, 189, 204, 207, 209, 210, 214, 243, 256, 265, 267, 268, 272, 284, 287, 291, 297

delectación

31

Delfos

27, 32, 62, 73, 77, 88, 97, 102, 143, 147, 151, 258, 263, 330

Delos

81, 102, 151

Demarato

175, 181, 189, 198, 200, 214, 216, 218, 288

Deméter

81–83, 85, 233, 328

Democedes

284, 294

Democles

133

democracia

89, 90, 151, 171, 179, 180, 182–84, 186, 188, 189, 199, 217, 245, 259, 287, 288, 291

democrático

172, 178, 180, 186, 199, 244, 245, 289

Demócrito

99, 110, 121, 124, 192, 301

Demódoco

54, 80

dēmokratíā

90

Demonacte

277

derrota

12, 39, 149, 151, 155, 167, 169, 171, 190, 191, 197, 209, 246

Derveni

91, 96, 301

déspota

161, 188, 243

despotismo

51, 185, 287

diacrónicos

62

díaita

260

diálogo

18, 117, 120, 125–28, 160, 161, 183, 186, 196, 225, 303, 319, 329

días

51, 65, 71–73, 76, 116, 136, 157, 162, 205, 217, 249, 258, 326, 327

dictador

287

Diels–Kranz

110, 325

dieta

252, 253

dinero

74, 89, 125, 162, 163, 165, 207, 267, 283, 296

Diocles

9

Diodoro Sículo

7, 8, 13, 101, 325

Diógenes Laercio

91, 98, 100, 101, 107, 117, 123, 125, 143, 325

Dion Casio

31, 32, 325

Dionisio de Halicarnaso

27, 31, 32, 38, 41–43, 45, 80, 83, 132, 133, 141, 325, 328

discurso

14,18, 21, 22, 28, 29, 35, 37, 95, 99, 103, 105, 120, 125,143,145,173,185, 194, 195, 200, 208, 220, 238, 259319, 328

divinidades

53, 76, 80, 109, 139, 141, 147, 148, 153, 183, 282, 298

dógma

90

dórica

81

doxografía

95

drama

21

dualidad

8, 73, 275, 290, 292, 294

Duris de Samos

9

E

ecléctica

298

economía

47, 57, 58, 59,76,87, 90, 151, 244

Edipo

331

Efialtes

19

Éforo

27, 32, 77, 78

Egas

84

Egeo

25, 84, 264

egialeos

221

egipcio

25, 37, 108,116, 226, 235, 240-42, 252, 257, 261, 264, 284, 293, 299

Egipto

12, 25, 41, 101, 102, 107, 116, 134, 141, 144, 203, 225, 226, 229, 231–34, 239–42, 245, 251, 253, 258, 261–65, 268, 270, 273, 278, 283, 291, 297

eidénai

36

ejército

16, 39, 55, 68, 94, 147, 163, 165, 169, 172, 175–77, 189, 191, 218, 253, 254, 271, 277, 278, 282, 296

ēkhṓ

37

eleática

112, 117, 120, 124, 202

Eleusis

81, 82

eleuthería

175

élite

188

emperador

10, 11

enareos

250, 255

enemigo

163, 171, 173, 178, 209, 268, 296, 299

enfermedades

37, 64, 124, 249–55, 257, 327

Enotria

121

envidiosos

74, 75, 143, 149, 161, 166, 202, 289, 298

eolios

17, 267, 274

eor

279

Eórpata

279

epifanía

80

eruditos

18, 19, 40, 44, 50, 324

escítas

209, 213–15, 250, 251, 255–57, 261, 267–70, 274, 279, 282, 292, 297

Esepo

77

esfera

78, 95, 120, 147–49

Esopo

15–17

Esparta

8, 12, 14, 73, 74, 86, 163, 172, 175–79, 183, 185, 187, 218, 256, 258, 259, 262, 281, 288, 306

Esquilo

145, 239, 265, 325

Estrabón

65, 66, 78, 129, 231, 255, 317, 326

ḗthea

260

éthnos

131, 190

ética

12, 61, 92, 105, 112, 197, 324

etiología

80

etíopes

111, 261, 270, 271, 297

Etiopía

273

etnias

131, 147, 297

etnocentrismo

238, 260, 285

etnografía

35, 41, 44, 45, 49, 130, 134, 212, 260, 264, 285, 292, 297

êtor

63

Eubea

53, 84

eubeos

77

Euclides

94, 100, 326

Eudemo de Paros

133

Éufrates

233, 235

Eugeón de Samos

133

Eumelos

44

eunomía

185

eunucos

284

Eupalino

237

Eupátridas

74

Euribíades

171, 214, 219

Eurípides

81, 145, 146

Eurístrato

98

Europa

41, 97, 130, 131, 134, 261, 273, 276, 295, 299

Eutifrón

101, 329

Euxino

255

evergétes

281, 296

eximia

177

exploradores

48, 133, 272

F

fábulas

15, 31, 46

falsos

27, 47

familias

19, 22–24, 86, 183, 285

fantasía

138, 192

fauna

227, 274

feacias

60

Febo

70, 81

fenicios

76, 94, 245, 246, 261, 290, 294, 295, 297

fértil

87

Filípides

172

Filisto

131

filosofía

91–94, 97, 100, 103, 106–8, 113, 114, 121, 122, 136, 144, 175, 186, 191, 193, 194, 197, 201, 202, 222, 286, 292, 316

Fineo

78

firmamento

67

flechazo

259, 268

flema

252

Fliunte

101

foceos

84, 117, 121, 202,222, 261, 273

fortificaciones

235

fósiles

99, 112

frigios

166, 167

G

garamantes

273

gaulos

246

Gea

76

genealogía

15, 41, 44, 45, 72, 130, 132, 133, 135, 241

gentes

60, 103, 255, 258, 260, 268, 269

geografía

22, 26, 35, 41, 47, 64–66, 77, 78, 84, 95, 109, 129, 130, 134, 135, 199, 202, 212, 220, 222, 231, 240, 247, 249, 256, 260, 264, 265, 267, 274, 292, 293, 326

Gerión

131

Ges

41, 130

gesta

163, 164, 170, 178

Gigea

21, 281, 296

Giges

153, 267, 280

glactófagos

78

gnómé

224, 227, 232, 293

gobernantes

26, 47, 67, 89, 106, 156, 157, 160, 161, 167, 173, 191, 214, 215, 241, 288

Grecia

7, 23, 25, 44, 48, 50–53, 56, 73, 77, 80, 91, 101, 103–5, 117, 137, 142, 167, 169, 171, 175, 182, 183, 185, 189, 190, 194–96, 202, 208–11, 221, 229, 231, 232, 240, 243, 245, 246, 254, 256, 258, 259, 261, 263, 265, 267, 269, 283, 284, 287, 294, 300, 319

griegos

7, 13, 17, 19, 21, 24–26, 32, 34, 43–45, 47, 50, 53, 54, 62, 66, 73, 94–96, 105, 107, 116, 129–31, 133, 135, 137, 138, 140–42, 144, 156, 164, 165, 167–69, 171–73, 175–79, 181–83, 187, 189, 190, 198, 202, 204, 207–9, 211–13, 215–21, 227, 229–31, 238–44, 246, 251, 253, 255, 256, 260–70, 273, 274, 277, 279, 282, 290, 291, 295–99, 301, 308, 309, 317, 319, 325, 331

guerras

19, 20, 28, 35, 54, 86, 163, 191, 197, 221, 264

H

hábil

67, 155, 258

habitantes

45, 87, 99, 136, 177, 237, 251, 262, 268, 269, 273, 300

Haliacmón

77

Haliterses

62

hambre

76, 253

Hamílcar

27

Harpago

160, 161, 216

Hécate

83

Hecateo

5, 14, 15, 17, 20, 23, 26, 38, 40, 41, 44–48, 54, 97, 109, 129–35, 138, 215, 241, 261, 265, 298, 318

Héctor

69, 269

Hefesto

80, 166, 167, 233

Hefestopólis

16

Hegesandro

15, 129, 133

Hélade

32, 172, 179

Helánico de Lesbos

32, 44, 133

helénico

28, 84

Helesponto

19, 107, 239

Helicón

72, 302

Heliopólis

264

Heptáporo

77

heptapylos

190

Hera

44, 68, 106, 122, 211, 240

Heracles

131, 140, 177, 242, 245, 262, 273, 300

Heráclito

40, 96, 100, 106, 113–16, 118, 127, 202, 223

Hércules

72, 97, 232

Hermes

83, 306, 312

Hermipo de Sanios

101

Heródoto

4–43, 45–51, 53, 54, 71, 78, 91–95, 97, 99, 103, 104, 107, 108, 110, 112, 113, 115, 116, 120, 123, 124, 131–68, 170, 172, 173, 176, 178–86, 188–213, 217, 219–32, 234–43, 245–80, 282–87, 289–301, 303, 305, 307, 312, 315, 318–20, 326, 330

Hesíodo

5, 9, 17, 20, 41, 44, 53, 54, 56, 66, 71–79, 90, 91, 109, 111, 135, 137, 157, 201, 255, 269, 275, 298, 318, 326, 327

Hestia

240

hexámetros

79

Híades

67

Hicetas de Siracusa

106

Hidarnes

162

Hiele

121

Hierosylos

12

himno

54, 80–85, 327, 328

Hiparco

209

Hípaso

101

hipemolgos

269

Hipias

93, 124, 184, 187, 198, 209, 259, 329

Hipócrates

185

hipocráticos

40, 122, 247, 250, 253, 255, 257, 295, 298, 327

Hipodamo de Mileto

8

Hipolito

327

Hisdoso

114, 327

historíē

25, 34–36, 40, 64, 134, 136, 142, 202, 221–29, 232, 286, 292, 293, 304

Hititas

72

Homero

5, 9, 16, 17, 20, 23, 24, 28, 29, 39, 40, 42, 53–67, 69–71, 76, 78–81, 98, 104, 109, 111, 125, 136, 137, 139, 148, 156, 187, 188, 190, 255, 258, 263, 269, 270, 275, 298, 300, 304, 328

hoplitas

270

I

Iberia

65, 131, 263, 273

ideas

5, 37, 51, 83, 91, 105, 106, 126, 135, 137, 146, 182, 183, 193, 225, 240, 245, 249, 250, 286, 291, 303, 307, 311

ideologías

182

idiosincrasia

215

ígneo

115

Ilíada

16, 39, 54–58, 61, 62, 64, 66, 68, 70, 79, 188, 211, 239, 304

Ilion

17

imán

93

imperialismo

12

impiedad

123, 145, 158, 212

India

27, 208, 248, 251, 258, 272

inhumaciones

56

inundaciones

192, 196, 264

invasiones

147

investigaciones

9, 35, 36, 40, 92, 135, 137, 152, 227, 264, 326, 327

Ío

276, 290, 295, 299

Ión

221

isedones

283

isēgoría

171, 179, 180, 288, 289

Isócrates

101, 145, 328

isokratia

288

íson

208

isonomía

75, 180, 186, 194, 288, 289

Israel

302

istmo

230, 246, 266

Istro

77, 265, 273, 291

Ítaca

54, 58, 59, 70

italiana

46, 100

J

Jámblico de calcis

101–3, 105, 107, 328

Jenócrito

8

Jenófanes

54, 91, 96, 104, 108–13, 117, 130, 137–39, 202

Jenofonte

45, 58, 157

Jerjes

21, 39, 147, 149, 151, 152, 163, 167–70, 173–75, 179, 181, 189, 190, 195, 198, 204, 206, 208–11, 214, 216, 218, 230, 231, 239, 243, 245, 253, 265, 266, 271, 276, 280, 288, 290, 294, 296, 299, 319

Juliano

10, 328

juramentos

244

justicia

21, 61, 73–75, 78, 90, 127, 129, 145–47, 149, 157, 164, 184, 198, 288, 289

K

Kalathe

131

Kalesi

40

Karnak

14

katábasis

105

kátharsis

64

Kefren

234

kléos

40, 69, 71, 78, 86, 157, 180, 222

kosmos

117, 202

L

lacedemonia

95, 239

lacio

270

Laconia

86

Laertes

59, 70

Lampón

8, 10

Lámpsaco

38, 123

lapidaron

276

lascivos

256

latigazos

230

laurel

72

lavativas

249

lealtad

31, 218

legal

146

legómena

36

leones

273

Leónidas

163, 164, 176–78, 181, 290, 319

Leontinos

128

Lesbos

44, 52, 84, 133

Leto

81, 84

Leucipo

124

Lícides

276

licio

81

líder

68–70, 156–58, 161–64, 172, 175–77, 212, 213, 215, 216, 219, 281, 290, 305

Lidia

7, 9, 32, 216, 222, 263, 267

liga

177, 194

Linos

54

Liságoras

162

Lisias

191, 225

literatura

14, 17, 20, 34, 44–46, 54, 81, 109, 134, 258

liturgias

24

lógica

8, 43, 93, 122, 130, 152, 157, 166, 170, 180, 203, 250, 257, 298, 319

lógōi

14, 17–19, 46, 127, 131, 145, 236, 241

logopoioi

17, 18, 109, 131, 132

lógos

14, 16, 18, 115, 146, 242, 255, 260, 264, 266, 267, 270

lomo

87

M

macas

273

Macedonia

7, 25, 173, 281, 296, 302

macrobios

271

madre

10, 81, 83, 84, 102, 181, 205, 243, 276, 277, 283

maestro

18, 98, 104, 106, 109

magia

194

mago

185

Magofonía

186

manantial

271

mandatarios

297

mano

22, 34, 36, 88, 102, 166, 259, 277, 293

manto

276

manuscritos

79, 87

Manuzio

27

mapa

130–32, 261

Mardonio

158, 165, 168, 169, 173, 174, 176, 178, 181, 186, 195, 209, 210, 216, 218, 245, 280, 281, 294, 296

Marduk

81

maridos

279, 282, 283

máthōs

159

matrimonios

89, 266, 283

Mayátide

279

Meandro

77

Medea

276, 295

medicina

35, 41, 62, 105, 191, 200, 202, 220, 247–51, 254, 256, 257, 285, 300, 311, 320

medista

189

medos

160–62, 179, 216, 281

Megabazo

296

Megara

73, 76, 86–90, 184, 188, 316, 331

mēléa

63

Meles de Colofón

86

Meliso de Samos

117

memoria

6, 9, 19, 23, 34, 35, 53, 86, 135, 203, 221, 266, 300

Menelao

17, 62, 66

Menfis

26, 166, 231, 264

mensaje

72, 143, 152, 204, 210, 212, 215–17, 236, 274, 296

mente

62–64, 76, 111, 115, 300

mentiras

26, 31, 72

Mermnada

267

Méroe

271

Mérope

84

Mesopotamia

232

metafísica

149, 302, 324

método

5, 6, 18, 23, 31, 33–39, 43, 46–48, 146, 166, 170, 200, 212, 227, 231, 237, 238, 248, 264, 292–94

Metón

123

míasma

64

Mícale

84

micénica

51–53, 57, 59, 77, 275

milagros

103, 143, 148, 152

milesios

91, 92, 97, 109, 114, 121, 122, 124, 201, 222

militar

38, 108, 165, 170–72, 175, 199, 214, 229, 235, 244, 260, 277

Mimante

84

Mimnermo de Esmirna

86

Minerva

133, 318, 328

mito

30, 73, 75, 81, 82, 85, 131, 175, 198, 242, 263, 279, 309, 316, 318

moîra

217–20

Moirai

153–55

monarca

73, 152, 180, 186, 188, 194, 207, 209, 211, 229, 230, 259, 267, 276

monismo

96, 115, 117, 121, 201,304

moral

48, 61, 108, 135–37, 146, 147, 149, 155–58, 160–63, 175, 180, 185, 197, 198, 203–5, 208, 212, 217, 282, 287, 289, 290, 292, 305, 308

mujeres

21, 41, 55, 71, 72, 78, 82, 83, 103, 106, 159, 167–69, 239, 255, 274–80, 282–85, 292, 296, 299, 327

musas

72, 106, 109, 150, 194

N

Nápata

271

Nápoles

77

narrativa

6, 14, 17, 20, 21, 27, 28, 35, 54, 71, 79, 81, 86, 142, 168, 172, 173, 178, 183, 186, 209, 220, 222, 223, 241, 244, 264, 282, 318

nasamones

261, 273

Nastes

239

natural

9, 13, 16, 81, 82, 89, 92, 94, 97, 108, 109, 121, 124, 127, 128, 137, 144, 170, 184, 198, 208, 219, 222, 226, 232, 237, 246, 247, 249, 250, 279, 281, 291, 304, 321, 330

Náustrofo

237

Naxos

84, 87

Necao

261

necesidad

31, 33, 45, 58, 78, 85, 90, 96, 97, 155, 156, 218, 230

Neco

239, 245

néctar

81

negro

12, 25, 77, 81, 261

nekros

62

nékūs

62

Nemea

263, 328

némesis

147, 197, 289, 290, 292

Nereidas

240

Nerón

11

Neso

77

Nestis

122

Néstor

57, 65, 68, 69

Nietzsche

113, 315

Nilo

77, 97, 99, 116, 124, 144, 192, 196, 198, 226, 227, 231–33, 264, 265, 291

Nínive

233, 236, 266, 281

nobles

22–24, 30, 55, 73, 88, 89, 179, 210, 255, 269

nómadas

251, 255, 268

nómoi

14, 45, 141, 149, 178–82, 198–200, 204, 207, 208, 210, 227, 249, 260, 263, 264, 274, 295

nómos

191, 197–200, 204, 207, 260, 287, 308

nomothetes

105

nosología

64

nubes

145, 323

número

104, 105, 116, 134, 156, 177, 178, 182, 213–16, 219, 233, 241, 268, 284, 290

O

objetivo

6, 86, 135, 146, 169, 178, 179, 194, 195, 202, 222, 224, 225, 227, 238, 270

observar

51, 77, 81, 83, 99, 105, 122, 156, 161, 163, 164, 198, 206, 209, 250, 262, 264, 298

occidental

53, 175, 261, 264, 267, 273

Océano

17, 66, 67, 77, 78, 131, 134, 273

Odiseo

54, 58, 59, 61, 65, 66, 68–70, 258, 306

oeste

7, 46, 78, 159, 245, 273

ofrendas

116, 271

oikeiēs

40

oîkoi

59, 60

oîkos

58, 59, 73, 79

oikouménē

135

oligarquía

90, 180, 186, 291

Olimpo

75, 76, 81–85, 270

onírico

208, 315

ópsis

25, 27, 36, 37, 224, 226, 227, 293

oráculos

21, 36, 60, 62, 140, 141, 148, 150–52, 154, 174, 179, 204, 212, 281, 309, 318

oral

14, 19, 22–24, 36, 49, 52, 54, 55, 71, 86, 131, 183, 227, 228, 274, 293, 295, 298–300, 314, 320, 321

órficos

96, 105, 107, 108, 121, 330

oriental

7, 13, 53, 77, 81, 101, 221, 243, 264

origen

7–9, 12, 17, 18, 22, 34, 37, 43, 62, 64, 81, 84, 85, 97, 100, 108, 123, 151, 157, 173, 175, 202, 209, 235, 239, 248, 256, 259, 263, 266, 274, 276

orografía

44, 133

Ortagóridas

87

ostracismo

23

Ótanes

178, 180, 186, 217

oúk

37

Oxyrh

78

P

padre

9, 15, 27, 31, 37, 59, 81, 85, 101, 154, 209, 210, 243, 259, 265, 281, 296

palabra

18, 34, 38, 40, 58, 63, 64, 68, 80, 100, 103, 115, 118, 124, 166, 167, 187, 193, 239, 256, 288, 311

palacios

52, 55, 56, 58

Palermo

304

palintokia

184

Pandora

72, 75, 275, 318, 322

Pánfilo de Epidauro

11

panhelénica

11, 45, 80, 87

Paniasis

9

Panitas

216

Panópólis

264

panteón

80, 83, 84

papiro

42, 78, 91, 96

Papremis

25, 264

parios

162, 163

Parménides

96, 98, 108–10, 113–15, 117–23, 304

paros

84, 86, 133, 162, 319

Parténida

102

Partenio

77

partos

248

páthēi

159

patrem

27

Patroclo

70

patrón

27, 152, 263, 272, 274

Pauly-Wissowa

43

Pausanias

71, 176, 177, 181, 302, 306, 311

peces

29, 30, 65, 184

pecho

196, 284

pedrejón

69

pelasgos

41, 133, 221

Pelio

84

Pella

7, 8

Peloponeso

11, 12, 28, 56, 133, 163, 221, 259, 275, 331

Pelusio

25

península

131, 231, 303

Pentecontecia

29

Periandro de Corinto

87, 287, 288

Pericles

10–12, 170, 185, 190, 201, 262

periḗgēsis

208, 261

periodo

12, 28, 42, 44, 46, 52, 57, 58, 61, 79, 91, 159, 188, 241, 278

periodos

41, 45, 77, 78, 130

periplo

130, 131

perípteros

263

persas

13–15, 18–20, 25, 26, 37, 43, 94, 99, 110, 121, 132, 135, 138, 140, 142, 149, 153, 155, 158, 160, 165, 174, 176–79, 181, 185–87, 190, 191, 195, 204, 209, 210, 212–15, 217–20, 230, 239, 242–45, 260, 262, 264–67, 271–74, 276–78, 281, 283, 284, 290, 291, 295–97, 325

Perséfone

82, 83, 85

Perseo

26, 177

Persia

7, 13, 25, 26, 49, 102, 168, 178, 210, 211, 265, 274, 284, 291, 296, 302, 306, 307

Phoenikika

45

phrḗn

63

phthónos

143

phuḗ

63

physiológōi

109

phýsis

35, 191, 197–200, 204, 308

Pilos

52, 55, 84

Pilusio

264

Píndaro

19, 40, 208, 267, 328

pirámides

16, 234, 235, 264

Pireo

8

Pires

117

pírōmis

241

Pisístrato de Atenas

87, 184, 185, 189, 287, 288

Pítaco de Mitilene

87

Pitágoras

40, 91, 100–108, 113, 124, 223, 309, 330

pitagórica

102, 103, 105, 106, 118, 121, 202, 309, 328, 330

Pitaide

102

Pitaña

176

Pitecusa

77

pitia

121, 153, 154, 164, 178, 282, 283

plata

171, 263

platean

55

platenses

191

Platón

18, 92, 96, 105, 106, 109, 110, 117, 120, 123, 125–28, 145, 192, 193, 196, 225, 303, 304, 329, 330

Plesirrhous

9

Pléyades

67, 78

Plimpton 322

100, 313

Plinio el Viejo

78, 94, 104, 330

Plistarco

176

Plutarco

8, 11, 16, 27, 30, 31, 42, 190, 230, 290, 303, 330, 331

pluralistas

96, 99, 121, 123

poemas

24, 55–57, 61–63, 71–73, 80, 86, 275

poiein

127

poiésis

38

poiétés

38

póleis

59, 60, 73, 77, 82, 151, 179, 215, 244, 262, 263, 288

Polícrates

34, 101, 103, 158, 159, 209, 217, 315

poliédrico

49, 206, 300

poligamia

283

pólis

27, 57, 79, 83, 85, 137, 172, 174, 180, 302, 307, 308, 319

políticos

49, 53, 57, 58, 60, 65, 81, 82, 86, 90, 103, 106, 110, 171, 181–84, 189, 197, 199, 202, 203, 244

Polladas

176

Pollio (Valerio)

31

polo

229

Pompeyo

32, 325

Porfirio de Tito

101, 104, 330

Poseidón

61, 66, 70, 140

prapídes

63

Praxíades de Mileto

95

presocráticos

18, 35, 91, 92, 109, 110, 113, 118, 123, 125, 301, 303, 305, 323, 325, 327, 330, 331

Príamo

69, 239

Priene

221, 267

pro-ateniense

10, 11

Proclo

119, 330

Proconeso

133

proemio

4, 9, 10, 118, 135, 146, 203, 238

prosa

17–20, 22, 38–41, 48, 95, 98, 108, 109, 132–34, 294, 298, 312, 316

prostitutas

276, 284

Protágoras

10, 124–28, 143, 145, 146, 187, 191–93, 198, 201, 225, 329

Proteo

62

Psamético

39, 166, 167, 180, 232, 297

psicosomático

63

psyché

93

Ptolomeo Soter

9, 10, 64

purificación

64

Q

quebrantamiento

88

Quileno de Tegea

216

Quíos

84, 222

R

racional

17, 51, 108, 112, 124, 130, 135, 142, 144, 147, 149, 155, 169–75, 178, 181, 201, 203, 204, 209, 212, 232, 242, 247, 271, 293, 294, 298–300

racionalidad

6, 148, 156, 167–71, 173, 177, 179–81, 229, 250, 292

Rea

66

reciprocidad

148, 149, 158–60, 162

relativismo

126, 146, 192, 196, 201, 205, 286

religión

26, 50, 61, 105, 106, 111, 112, 132, 137–39, 141–47, 256

religiosos

5, 50, 53, 80, 100, 103, 114, 136, 137, 141, 142, 146, 150, 165, 191, 202, 212, 265

retórica

9, 21, 103, 105, 125, 127, 128, 144–46, 170, 191, 193–97, 201, 239, 242, 286, 289, 324

retribución

96, 141, 142, 146–49, 158, 160, 190, 197, 204, 278, 292, 298

rey

15, 27, 58–60, 75, 85, 132, 154, 160–62, 164, 173–75, 177, 179, 186, 189, 198, 211, 216, 217, 229, 231, 234, 243, 245, 246, 259, 267, 268, 272, 273, 276–78, 280, 281, 283, 284, 290, 296, 307, 331

río

17, 69, 77, 94, 115, 198, 226, 229, 233, 235, 264, 270, 272, 273, 277, 280

riqueza

53, 59, 65, 73, 75, 90, 138, 188, 205, 265, 270, 274, 298, 300

ritos

60, 61, 108, 121, 137, 139, 142, 148, 149, 212, 259, 309

ritual

104, 259, 313

robar

111, 198

rodios

77

Rodopis

16

rueca

278

Rufo

8

S

sabiduría

40, 68, 101–3, 105, 112, 125, 186, 198, 205, 223, 260

sacerdotes

25, 26, 102, 132, 134, 166, 167, 229, 231, 232, 241, 263, 264, 284

sacrificios

61, 64, 81, 83, 137, 140, 141, 150, 152

sagrado

102, 231, 258

Sais

231, 264, 284

saíta

264

Salamina

21, 167, 169, 170, 181, 214, 219, 246, 276, 277, 303

salinas

99

salvajes

260, 265

samio

16, 102, 261, 237

Samos

7–9, 16, 34, 84, 86, 101–3, 105, 107, 117, 133, 216, 222, 237, 258, 273, 277, 278

Sangario

77

Sanios

101

Sardes

38, 153, 267

Sataspes

261

sátrapa

210, 278, 296

Saulio

259, 268

saurómatas

279, 292

secta

105

semíticas

84

Semonides de Amorgos

86

Sesostris

233, 277

sesto

19, 63

Síbaris

7, 8

Sicilia

25, 101, 259, 287, 325

Sisifo

146

Sócrates

92, 120, 127–29, 286, 329

sofistas

18, 91, 124–26, 128, 144–46, 151, 170, 187, 191–93, 197–200, 203, 208, 225, 286, 295, 298, 301

sofística

124, 145, 193, 196, 197, 286

Solón

18, 73, 92, 124, 141, 143, 146, 161, 189, 197, 204–6, 223, 260, 262, 283, 330

sungráphēis

133

Susa

215

T

tabletas

52, 236

Tácito

31

talasocracia

34

Tales de Mileto

48, 92–96, 100, 102, 110, 117, 123, 129, 201, 222, 234, 253, 261, 269, 284, 301, 308

Tanagra

191

Tarento

106

Tarteso

273

Tasos

227

Tauro

97

Teágenes

87–89, 184, 188

tebanos

11, 158, 191, 262

tebas

15, 26, 31, 52, 116, 132, 189–91, 241, 258, 262, 264, 325

tecnología

234, 237, 246

Telo de Atenas

205

Temístocles

30, 69, 157, 161–63, 170–72, 181, 214, 215, 218, 219, 290, 303, 319

templo

14, 25, 26, 132, 140, 232, 241, 248, 271

Teofrasto

91, 96, 108, 109, 117

Teognis

54, 76, 86–91, 316, 331

Teogonía

17, 71–73, 75, 77, 201, 326, 327

Teopompo

31, 45

teorema

94, 100

Tersandro

158, 182

Tesalia

9, 73, 221

Tesmoforias

256, 323

Tetis

77

tiranía

87–89, 101, 103, 171, 183, 184, 186–88, 199, 244, 287–89, 317, 319

tirano

7, 9, 11, 87, 101, 106, 132, 162, 181, 184, 185, 187, 188, 243, 259, 287, 289

tirreno

101

Tirteo de Esparta

86

Tisias

125

Tmolo

263

Tomiris

21, 214, 277, 291

tópos

194

tradición

20, 23, 24, 28, 35–37, 49, 50, 52, 54, 71, 75, 86, 106, 109, 130–32, 135, 136, 142, 148, 157, 181, 227, 228, 246, 261, 285

trirremes

230

Tritantecmes

165

Tróade

77

Troya

16, 17, 52, 54, 56, 68, 211, 242, 258, 298

troyanos

68, 70, 81, 149, 211, 269

turánnōi

87, 88, 245

Turios

4, 7–12, 123, 191, 201

U

Ubres

256

uniforme

22, 187, 229

utilidad

6, 31, 203–7, 212, 286, 293, 294

utilitarismo

142, 203, 212

utopía

306

V

valores

24, 56, 58, 61, 74, 82, 83, 112, 137, 164, 173–75, 181, 182, 205, 244, 260, 279

Varrón

50

Veda

107

vejez

39

Velia

121

venganza

21, 61, 141, 147, 158, 160, 162, 206, 276

viajes

12, 14, 25, 45, 47, 48, 61, 64, 66, 101, 102, 235, 236, 257–59, 263, 265, 273

victoria

27, 67, 95, 118, 162, 169, 170, 173, 176, 197, 290

violación

81, 149

violencia

55, 239, 276, 300

virtud

50, 127, 128, 161, 219, 290

visión

6, 13, 41, 45–47, 50, 71, 73, 75, 79, 80, 84, 92, 96, 97, 104, 111, 115, 124, 140, 153, 164, 170, 183, 194, 196, 197, 199, 204, 207, 218, 231, 240, 249, 257, 270, 285, 298, 299

W

wánax

73

X

xenía

54, 149

Y

yacen

84

Yadmón

16

yeguas

255, 256

Yolco

52

Z

Zalmoxis

104

Zenón de Elea

117, 120

zḗtēsis

36

Zeus

61, 66–69, 72–76, 81–83, 85, 90, 102, 105, 122, 132,

139, 159, 198, 211, 242, 269, 270

Zópiro de Persia
26, 154

Zoroastro
102