

Eva Brann

Comprendidos por Heródoto

Cómo la periferia bárbara define el centro griego

Traducción de Antonio Lastra

fi



Nexofia

COMPRENDIDOS POR HERÓDOTO

Cómo la periferia bárbara define el centro griego

EVA BRANN



NEXOFÍA
Libros electrónicos de la torre del Virrey,
colección dirigida por Adolfo Llopis Ibáñez

Maquetación editorial
Aitana Tarrazona Quiles
Diseño de cubiertas
Carles Ibáñez Golfe

Comprehended by Herodotus. How the Greek Center is Defined by the
Barbarian Periphery se publicó en el volumen Then & Now. The
World's Center and the Soul's Demesne (Paul Dry Books, Filadelfia,
2015).

© Paul Dry Books, 2015.

Comprendidos por Heródoto. Cómo la periferia bárbara define el
centro griego.

Traducción de Antonio Lastra
2ª Edición



L'Eliaana, 2025
ISBN 13: 978-84-09-71513-8

La torre del Virrey
Instituto de Estudios Culturales Avanzados

Apartado de Correos 255
46183 l'Eliaana (Valencia), España
<<http://www.latorredelvirrey.es>>

COMPRENDIDOS POR HERÓDOTO
Cómo la periferia bárbara define el
centro griego

Este ensayo está dedicado, con cálida gratitud, al Seminario Clásico de Verano sobre *Las guerras persas* (St. John's College, Santa Fe, Nuevo México, 2013). Ese seminario adquirió su significado literal, “semillero”, al germinar en él las ideas cosechadas aquí. Les doy las gracias en particular a la participante en el seminario Mary Jane Myers por darme a conocer *Sobre la malevolencia de Heródoto* de Plutarco y el poema de Cavafis ‘Esperando a los bárbaros’ y a mi colega Frank Pagano por sus lecciones sobre Heródoto.

The Landmark Herodotus: The Histories, editado por Robert B. Strassler, es inestimable para esta especie de meditación general en razón de su copioso aparato: resúmenes fechados, sinopsis marginales, mapas detallados y un meticuloso índice. Donde he necesitado una traducción literal he reelaborado el texto de Landmark.*

*N. del T. La traducción de este ensayo es un homenaje a su autora, Eva Brann, fallecida el 28 de octubre de 2024. Nexofía agradece a su editor, Paul Dry, la gentileza de permitirnos verter al español uno de los textos más representativos de la filósofa del St. John's College. *Comprehended by Herodotus. How the Greek Center is Defined by the Barbarian Periphery* se publicó en el volumen *Then & Now. The World's Center and the Soul's Demesne* (Paul Dry Books, Filadelfia, 2015). Sigo literalmente a Brann en su exposición de Heródoto aunque haya cotejado sus citas con el griego original y las distintas versiones disponibles en español. “Comprehender” ha quedado desusado en español (a diferencia de lo que ocurre con *comprehend* en inglés) a favor de “comprender” y he preferido la grafía corriente en el título, pero dejo “comprehender” en el cuerpo de texto para traducir *comprehend* y uso “comprender” o “comprensión” para traducir *understand* o *understanding* cuando es preferible a “entender” o “entendimiento”.

Tendríamos que ser pusilánimes para que la “historia” de Heródoto, a veces llamada *Las guerras persas*, no nos encantara. El título de Heródoto parece haber sido *La investigación* (*historie* en su dialecto jonio, *historia* en griego ático). Podría desalentarnos, de hecho, algún detalle confiado de sus informes, que son incredulidades patentes que alimentan sus crédulas investigaciones; por ejemplo, Grecia fue invadida por una fuerza persa que sumaba precisamente 5.283.220 miembros (7.184 ss.). Esa gran guerra pedía una numerosidad implausible. Podríamos también sacudir la cabeza por la sencilla falta de pretenciosidad de sus cuentos, que son llanamente confabulaciones sacerdotales que sus acuciantes preguntas suscitan. Por ejemplo, Helena nunca estuvo en Troya, sino que pasó la primera gran guerra entre griegos y bárbaros en Menfis, Egipto; los sacerdotes le dijeron a Heródoto que esa información provenía de su cornudo marido, el propio Menelao (2.113 ss.). La famosa expedición troyana debía ser invalidada, pensaba Heródoto.

La falta —solo ocasional— de precisión informativa o de credibilidad narrativa de Heródoto podría hacernos concebir la noción pedestre, que cualquier lector podría concebir, de que su “historia” es una miscelánea de maravillas, una colección de curiosidades, una antología de digresiones y excursiones, dispuestas con un candor seductoramente ingenuo en su suave, aunque en modo alguno fácil, griego

onio, que necesitaría una rara combinación de conocimiento del griego y oído moderno para ser reproducido en una traducción.

Nos equivocaríamos. La cándida franqueza y la ingenua receptividad me parecen virtudes dianoéticas que llevan mejor a la sutileza y la profundidad que la laboriosa oblicuidad y la obtusa sofisticación. Espero empezar a mostrar que, detrás del turismo de amplias miras* y la absorbente recitación de historias de Heródoto, hay un *esquema* profundamente intencional. Con ese término me refiero a una comprensión casi pictórica (lo detallaré después) que confiere una cohesión general a toda la “exposición” (*apodexis*, 1.1), como define su obra, e informa además cada uno de sus 1534 párrafos con un significado referencial; bueno, tal vez no todos, pues una relajada receptividad, que evita el sistema, esto es, una integración sin resto de cada detalle, es también su modo de proceder.

Lamaré a este modo *esquemático*, en oposición a *teorético*,¹ y me parece que encaja perfectamente con el estudio que Heródoto lleva a cabo en su “historia”. Dejo esta palabra entre comillas, pero, tan pronto como haya explicado el primer párrafo de su obra, *Historia* parece ser el título adecuado, liberado de citas ceñudas: *La historia* de Heródoto de Halicarnaso, compuesta entre 450 y 420 a. e. c.² Para mí, es sobrecogedor presenciar el gozoso amanecer de una disciplina en la que llegará a pensarse como una resurrección —o un eterno descanso— del pasado, constreñida por los protocolos profesionales de la investigación.

*N. del T. Traduzco “wide-eyed sight-seeing” por “turismo de amplias miras” para conservar la importancia visual del término. “Turismo” traduce siempre “sight-seeing”.

¹ “Teorético” en el sentido moderno de “conceptual”. El antiguo significado original de *theoria*, “contemplación”, “vista” —como las de un espectador—, le casa muy bien.

² Todas las fechas son anteriores a la Era Común salvo que se indique lo contrario.

Un ser puede ser aprehendido por su naturaleza interior, su esencia, o comprendido por sus límites exteriores, sus fronteras, y así directa o sesgadamente. La definición directa va derecha al centro de las cosas; la definición sesgada logra la comprensión rodeando el objeto de oposiciones que lo ciñen. Permite que lo que sea la cosa se separe de lo que no es.

En la siguiente presentación plantearé la propuesta, o una primera aproximación a una propuesta, de que la investigación de Heródoto sigue un esquema de líneas oblicuas en ese sentido, de las que la más larga es literalmente espacial: el esquema geográfico en el que las naciones bárbaras del mundo habitado rodean físicamente Grecia en un circuito y circunscriben el carácter de los helenos (el nombre de los griegos tomados como nación) por medio de varias antítesis. Trazando más estrechamente el círculo, la investigación se centra en Atenas como pivote del mundo humano, alojada en esa íntima posición por su antagonista única, particular, fraternal, Esparta. Esparta, con su regulación tan explícita, me parece que saca la esencia más elusiva de Atenas, que es, si puedo decirlo justo ahora, su *libertad*. Ese centrarse acaba concentrándose en individuos, dos espartanos opuestos aunque típicos, Leónidas y Pausanias, y su antítesis común, Temístocles. El iluminador esquema es, pues, de franjas concéntricas, en parte espaciales, en parte nocionales, en parte personales, cada una de las cuales define a su vecino más cercano por su propia otredad.

Tucídides, cuya *Guerra del Peloponeso* tiene una estructura mucho más cronológica, analística de hecho (año tras año), cuenta la secuela de la invasión asiática, empezando por los “cincuenta años” (*pentekontaetia*) durante los cuales la propia Atenas, la triunfante y principal adversaria del imperio persa, adquiere un imperio opresivo por medio de la Liga de Delos, formada por ella y sus aliados griegos para confiarle la defensa ulterior de Grecia contra los derrotados pero resueltos persas. Como un *post scriptum* devastador a la dominación de Atenas, sigue una guerra civil entre las dos ciudades griegas quintaesenciales. Ahora bien —y esto obra

a mi favor—, Tucídides contrasta de manera explícita las etnicidades de Atenas y Esparta en una serie discursiva de los corintios, mirones inveterados (Tucídides 1.70). Pero también ofrece, en el más famoso de sus discursos auténticamente inventados (como él mismo podría decirlo en 1.22), a saber, la Oración Fúnebre de Pericles (2.35 ss.), un retrato puramente positivo, de hecho radiante, de la esencia de Atenas. Heródoto no, aunque la ciudad brillara para él, por el contrario, con más pureza. No compone un encomio sumario parecido ni una descripción analítica de lo que podríamos llamar la helenicidad ática. Considero esa ausencia una corroboración de la propuesta de que Heródoto es sesgadamente preciso y recurre a la otredad de manera implícita.

Por supuesto, podríamos decir que la Atenas de la que escribe Tucídides era de hecho más espléndida que la de Heródoto, habiéndose incrementado, en las dos generaciones entre 479 (fin de la invasión persa) y 431 (el momento de la Oración Fúnebre), tanto su prosperidad como su peligro al adquirir el imperio (Tucídides 1.97). Para Tucídides, la Atenas de Salamina no es, como para Heródoto, la verdadera vencedora de la Guerra Persa por su devoción desinteresada a la nación griega y su propia libertad; es más bien Esparta, que la comandó en virtud de su mayor poder: un inversión implícita, pero inconfundible, incluso espectacular, del juicio de su predecesor (1.18). Pero no tengo fe en “Heródoto de Halicarnaso” porque estuviera más cerca de los acontecimientos, sino, precisamente, porque, como alguien situado en los márgenes, valora la ciudad temprana como un cosmolita, de fuera adentro, delineada por su periferia bárbara, mientras que el “ateniense Tucídides” (*Thoukydides Athenaios*, 1.1) ve su pasado de manera local, primero como participante general y después como exiliado con los peloponesios (4.104, 5.26).

Heródoto dispone de un repertorio de recursos más directamente explicativos: historias “etiológicas” (*aitios*, causal) y cronologías de acontecimientos. Pero su modo subyacente, como trataré de mostrar, es la definición implícita que expone la otredad.

Es una manera de configurar su investigación, aunque no la llamaría método. Supone agregar en general efectos por medio de micromotivaciones individuales. De hecho, ese modo casi define la historia de Heródoto. *Historia*, “investigación”, se usa normalmente para la observación cuidadosa, detallada, ya sea de las acciones humanas o de la naturaleza (por ejemplo, *Fedón* 96 a; Platón llama *zetesis*, por otra parte, a la “busca” de universales, *Menón* 80 e). Una suerte de tratamiento moderno de la cuestión abunda en referencias de gran alcance, encantatorias, a causas “sociales”, “políticas”, “económicas” o “religiosas”, como si los meros términos fueran explicativos. Heródoto no usa esas rúbricas teoréticas, pero ofrece sueños, oráculos, cuentos y reportajes en cantidad.

Por ejemplo, un sueño está detrás del pasaje crucial del reinado de los relativamente regionales medos a los expansivos persas (1.108); los sueños —Heródoto cita el dicho de un sabio persa— versan sobre lo que pensamos de día (7.16). Un ambiguo oráculo, providencialmente interpretado por Temístocles, causa que los atenienses empiecen a construirse una flota, que será su salvación (7.143). Un cuento permite a Heródoto que la opinión griega refleje la procedencia asiática (su “Asia” es nuestra Asia Menor, 4.38). El rey lidio Creso, el primer asiático al que oímos en comunicación regular con los griegos, sonsaca a su visitante ateniense, Solón, el fundador de la democracia de Atenas, una historia que ejemplifica una noción de felicidad opuesta a su propia creencia en la riqueza como buena fortuna: dos jóvenes, Cléobis y Bitón, arrastran el carro de bueyes de su madre (sus bueyes no han vuelto de los campos) a un lejano festival. Llegan a tiempo, se toman un descanso y mueren durante el sueño (de un ataque al corazón, imagino), cumpliendo así la plegaria de su madre —que obtuvieron lo

mejor que un ser humano puede obtener—, lo que Solón interpreta como vidas breves honradas por la excelencia (1.31).³ En otro ejemplo de costumbres asiáticas reflejadas en un relato griego, una historia causal explica el linaje de este rey, instituido por una camarilla de la corte ante la vergüenza de una mujer al ser exhibida desnuda (1.7 ss.).

Heródoto no cuenta esas historias como si siempre *hubieran sucedido*, sino más bien como *habiendo sido creídas*, lo que no le obliga a él mismo a creer (7.152). Lo que la gente cree y dice de sí misma, no hace falta decirlo, es una parte significativa de lo que es, más iluminadora que conceptos burdos, inespecíficamente explicativos. De manera similar, un ser que en su propia especificidad expresa un tipo étnico —una ocurrencia que es un hecho de la vida y un enigma de la filosofía— es más revelador que una abstracción conceptual. Al menos creo que esa es la garantía de la investigación de Heródoto, aunque no sabría decir si la hizo explícita para sí mismo (no es así en su obra). Sin embargo, Heródoto es conocido por haber recitado en Atenas a mediados de siglo, así que ¿cómo podría haber evitado esas preguntas? Insisto en que no es una ingenuidad de miras amplias, sino un interés razonado en la emergencia del carácter nacional lo que está detrás de sus historias.⁴

Parte de nuestra sensación de la credulidad no moderna de Heródoto proviene seguramente de su visión de los dioses, aunque haya dos opiniones opuestas sobre su religiosidad: era un escéptico racionalizador y creía lo que los

3 Yo misma he visto las imponentes estatuas de Polimedes de esos robustos hermanos en Delfos (arcaicas, c. 600, de más de dos metros). Tienen la mirada egipcia que los historiadores del arte discernen en la estatuaria arcaica.

4 Cómo llega a darse el modo de ser de un pueblo, cómo funciona la reflexión mutua del individuo y el grupo es, por tanto, un problema cercano a la superficie de la *Historia*. En mi lectura, Adam Smith, en la primera sección de su *Teoría de los sentimientos morales* (1759), trata esta cuestión de la manera más ingeniosa. Establece una perfecta circularidad del juicio individual y social, devolviendo al inicio cualquier teoría fundamental. Lo mismo hace Heródoto, que observa el esquema y lo deja hablar por sí mismo.

demás griegos creían. Había aprendido mucho sobre las religiones locales, especialmente en Egipto, mucho más de lo que considera necesario decir, puesto que “creo que todos entienden estas cosas del mismo modo” (2.3). Lo que querría expresar es su incrédula credulidad, su pronta receptividad a las cosas asombrosas que son maravillosas sin resultar creíbles. Esa disposición a la maravilla lo acerca a su rival, Homero, una de cuyas frases frecuentes es *thauma idesthai*, “contemplar lo asombroso”, usada, por ejemplo, en la *Odisea*, de tejer el hilo, de muros con empalizadas, de vestidos y telas (6.36, 7.45, 8.366, 12.108), esto es, de artefactos en general. Heródoto no es, por tanto, un escéptico sistemático, pero tampoco se queda embobado mirando.

En el caso de los dioses, encuentra un gran placer en sus atuendos locales e incluso en sus sacerdotes humanos-demasiado-humanos y los oráculos fáciles de sobornar o engañosos, aunque a veces sabiamente prescientes. El Oráculo Delfico, en particular, que puede comprarse o al que se puede presionar (5.62, 7.141), le fascina con sus astutas ambigüedades (1.53, 7.141); sabía que era el centro de información del mundo.

Lo que hace de Heródoto algo más que un turista religioso es su convicción, atestiguada más arriba, de que la divinidad es accesible a toda la humanidad, aunque asuma modos étnicos. Piensa que los egipcios fueron los primeros en distinguir los dioses y que los griegos aprendieron de ellos (1.49 ss.; Heródoto no tiene un orgullo griego prioritario en absoluto). Pero fue “solo ayer” cuando Hesíodo y Homero “configuraron” o “vertieron en poesía” (*poiesantaes*), sus nacimientos, honores, habilidades y aspectos (2.53). Heródoto apoda “Zeus” a cualquier dios principal, sea el Baal de los babilonios o los Cielos de los persas.

Cuando los estudiosos de la religión comparada “identifican” un dios étnico con otro no se suelen sentir obligados a entretenerse con la opacidad del procedimiento. ¿Quieren decir que existe realmente un dios que tiene nombres distintos en distintos lugares? ¿Quieren decir que, cuando un

griego llega a Babilonia, dice, al ver una estatua de Baal, “Nosotros lo llamamos Zeus”, o lo mismo cuando le hablan en Persia del dios-cielo? ¿Decide a su antojo el estudioso secular de la religión comparada que dos dioses locales (en ninguno de los cuales cree) tienen rasgos parecidos y por eso son idénticos? En otras palabras, ¿trata la investigación de lo que los lugareños opinan vagamente o de lo que los eruditos razonan o del divino modo de las manifestaciones múltiples, que es seguramente lo que querían decir en serio los sacerdotes egipcios cuando decían que Osiris es Dioniso (2.42)?⁵

Para Heródoto *se trata*, creo, de lo último, de la naturaleza de los dioses. Es un cosmopolita teológico que observa las apariciones locales de la divinidad con respetuoso interés y a sus hermosos olímpicos con reverencia, esa reverencia, despojada de las agonías de la creencia, que reciben los dioses que no exigen protestas de fe ni declaraciones de existencia, sino solo el decoro ritual. Heródoto contempla una divinidad universalmente conocida que se manifiesta de manera local.

En consecuencia, es hasta cierto punto ambiguo en las cuestiones relacionadas con los dioses. En su relato ya no luchan junto a los hombres en batallas, como hacían con Homero. Es un escéptico tolerante en algunos casos. Podría preferir el más racionalista de dos relatos, pero deja que cualquiera escoja el relato que encuentre persuasivo (2.146). A veces duda con un toque de ligereza: el corredor de Maratón Fidípides tropieza con el dios Pan, informa. Pero añade “como él dijo” (6.105-106). El intocado pastel de miel en un templo de la Acrópolis de Atenas significa que Atenea ha abandonado el lugar; se usa para consumo de una gran serpiente “como si existiera”. Por otra parte, informa sin enarcar las cejas del inmediato retoño del olivo sagrado de Atenas (los olivos crecen lentamente) tras haber sido quemado en el saqueo persa del recinto sagrado de la diosa

5 El problema que traigo a colación es el del estudio secular de la divinidad, la teología no fideísta. Mi impresión es que no es un problema en la *Historia* porque Heródoto considera de hecho que la divinidad es real.

(7.41, 55). Creo que Heródoto pensaba que sucedían cosas extrañas y asombrosas y también que la imaginación humana es en sí misma maravillosa. No es necesario ser insistentemente pedestre; la famosa “suspensión voluntaria de la incredulidad” (Coleridge en la *Biografía literaria*) es una prerrogativa del poeta, pero un deber del “historiador”. Pongo entre comillas el nombre del oficio aquí porque resultará obvio que la *Historia* es tanto antropología como historia en el sentido que nosotros le damos,⁶ aunque este primer antropólogo no se acerque a los nativos con empatía ni resulte paternalista con superioridad o sea fríamente objetivo con una ciencia estricta.



Pero, tras esta digresión preliminar sobre la simplicidad de Heródoto, volvamos a su preludio, a su primer párrafo. Es un derroche de conjunciones disyuntas y antítesis emparejadas, que invita a una atención detenida porque ejemplifica más que formula su modo de proceder:

Heródoto de Halicarnaso: esta es la *exposición* (*apodexis*) de su investigación (*historia*) [emprendida] para que ni lo que ha de llegar a ser (*ta genomena*) por [acción de] los seres humanos *se extinga con el tiempo* (*en chronoi exitela genetai*) ni las obras, tan grandes como portentosas (*erga megala kai thaumasta*), expuestas (*apodechthenta*), unas por los helenos, otras por los bárbaros, *queden sin gloria* (*aklea genetai*), tanto otras materias como la *causa* (*aitia*) por la que fueron a la guerra unos contra otros.

He vertido este primer párrafo literalmente⁷ para señalar sus compresiones e iteraciones, contraposiciones y colecciones, un compendio, como he dicho, de la aproximación de Heródoto. Ruego que se crea que el griego es espléndido.

⁶ La antropología incluye subdisciplinas como la etnología.

⁷ Aunque pasando al ático el dialecto jonio de Heródoto.

La obra empieza con el autor y su ciudad en la costa de Asia Menor, donde Persia se encuentra con Grecia. Hay un contraste implícito con la poesía de Homero en esta pieza de prosa. Imagino que la intención es que se leyera como el inicio de la única obra rival a los dos poemas homéricos tomados en conjunto.⁸ Ambas epopeyas empiezan con la invocación a la musa de un poeta *sin nombre*, pero Heródoto *mismo*, con su nombre, “expone” su investigación, su demostración: es un *autor de exhibiciones*.

Recordemos de nuevo que la palabra de Heródoto *historia* le da a nuestra “historia” su nombre. Para nosotros, historia en la primera acepción es algo que ha sucedido; la palabra se aplica solo de manera secundaria a una disciplina dedicada a rebuscar en el pasado, pero primordialmente al pasado mismo, a los hechos que se han extinguido hace tiempo y requieren un redescubrimiento. La *historia* de Heródoto se basa en el verbo *historein*, “aprender investigando”, y preserva un sentido original de actividad, de indagación; la descripción de los hallazgos es una acepción derivada y los hechos mismos no son “historia”, sino “lo que ha llegado a ser”: Heródoto es un *reportero de realidades temporales*.

Un punto importante más: los traductores tienden a pluralizar *historia*: “Las historias”. Heródoto usa el singular; es *una* investigación, unificada. Heródoto es el *compositor de una unidad*.

Reitero: Heródoto llama a su *Historia* una “exposición”. Esta “exposición” vuelve a aparecer como un participio de pasado que modifica las obras de los griegos y los bárbaros. Las obras han de mostrarse antes de ser expuestas: Heródoto vuelve a mostrar lo que ya se ha mostrado en el mundo. (Asumo, como artículo de fe hermenéutica, que todas estas locuciones son intencionadas.) Esas obras, que “han llegado a ser” por acción de los seres humanos (*anthropoi*, no solo varones, que sería *andres*), pueden llegar a extinguirse en virtud del tiempo y así quedarse sin gloria.

⁸ Al menos como se nos han preservado.

Heródoto expone⁹ acontecimientos reales en prosa. Homero cuenta ficciones en verso. Su Aquiles hace lo propio cuando se sienta en su tienda al retirarse deliberadamente de la batalla, cantando la gloria de los hombres (*Iliada* 9.189). La gloria que otorgan los poetas, ya sean bardos ciegos o guerreros inactivos, es perdurable, pero los acontecimientos mostrados en una historia se resienten del tiempo: los seres humanos llevan al ser cosas, el tiempo las lleva a su extinción. Este hecho asigna a la historia su tarea y arroja también sobre la *Historia* una oscura sombra. Aún se cernía sobre las obras hacia el último tercio del siglo V, sobre todo en la cima de la gloria de Atenas, al borde de la resbaladiza ladera de una “curva descendente” (la frase de Willa Cather para el declive del éxito).¹⁰ La extinción en el tiempo es lo que empuja al investigador herodoteo al pasado y hace de él un historiador en el sentido especial de ahondar en el pasado. Pero también hace de él un proyector del futuro. La *Historia* no solo recuerda portentos en el aspecto memorístico, sino que expone causas en su modo etiológico, explicativo; en particular, la causa (*aitia*) de la mayor de las guerras hasta entonces, la Guerra Persa. Que las historias del pasado remoto son causales y, por ello, explican el presente cercano (esas guerras tal vez tuvieran lugar medio siglo antes de que se completara la *Historia*), es la premisa específicamente “histórica” de Heródoto, que difiere así de la mitografía arquetípica de los poetas. La poesía absorbe el presente ficticio en un tiempo intemporal, a-cronológico, en el que, aunque se predigan declives y extinciones (e. g. *Iliada* 4.51 ss.), son periféricos; los arquetipos heroicos de Homero, tanto los personajes como los acontecimientos, están potencialmente presentes en todas partes y

9 A veces se entiende que *apodexis*, exposición, no se refiere a la investigación de Heródoto sino solo a su demostración pública, a la presentación oral de su obra. Pero, entonces, ¿por qué usar el mismo verbo de los hechos originarios? Heródoto es el expositor imperturbable de “monumentos” de grandeza en el sentido de Nietzsche (*Uso y perjuicio de la historia* II [1874]).

¹⁰ Prefacio a *El canto de la alondra* (1932).

siempre. Las historias de Heródoto, por el contrario, aunque tal vez sean en parte ficciones, son humanas-demasiado-humanas en su particularidad individual y su especificidad espacio-temporal. En consecuencia, al contar las causas de la Gran Guerra, esa guerra sugiere una gran destrucción posterior en su siglo. Heródoto discierne el fin de la gloria de Atenas.

De hecho, pienso que esa investigación concierne menos a las causas que a la grandeza y/o portento. Los dos términos no son completamente convertibles. Hay que admirarse ante todas las “grandes” (*megala*) obras —y, en la *Historia*, *megala* suele significar “grande” en el sentido de “elevado” y también, pues ya he mencionado que a Heródoto le gusta, de una “enorme” aunque improbable cantidad—, pero muchas cosas extrañas y maravillosas son muy pequeñas, como el diente que el antiguo tirano de Atenas favorable a los medos pierde en las arenas de Maratón, una pérdida que interpreta correctamente que significa que, dondequiera que cayera, esa sería la parte de Atenas que recuperaría (6.107). Es portentoso, pero pequeño.

Así que se exponen obras grandes o portentosas. No todas ellas tienen que ver directamente con las grandes guerras persas de 490-479. Hay “otras”, otras guerras, otros actores; sin embargo, no merecen verse privados de gloria y, según pienso, de desempeñar un papel en delinear el centro que los bárbaros —Heródoto no los llama aquí persas— ganarán brevemente y luego perderán para siempre.

Esa es la antítesis primordial de la *Historia* desplegada en su prelude: helenos y bárbaros. Igual que las causas temporales de este historiador explican acciones, las distinciones locales de este etnólogo definen caracteres; genealogía y geografía, líneas temporales y esquemas espaciales, la estructura conjunta de la *Historia*, sobre un trasfondo de asombro portentoso.

¿Quiénes son los bárbaros, por y para sí mismos? Para empezar, están literalmente, esto es, espacialmente, en la periferia del mundo habitado; rodean a los griegos al este, al

sur, al norte y al oeste. Heródoto se ríe de quienes —de Homero el primero— pintan el Océano (*okeanos*, “que fluye suavemente”) como un círculo trazado por un compás, fluyendo alrededor de la tierra (4.36), pero algo del esquema circular sobrevive en él, como los mapas que ha visto (4.49). La cuestión es si la centralidad griega es una mera consecuencia de que los exploradores y cartógrafos sean griegos o simplemente un hecho del Mediterráneo griego, esto es, una localización media, o el producto natural de una geografía climáticamente favorable (3.106, 1.142). Cualquiera que haya estado en Grecia antes de la contaminación recordará que la atmósfera diáfana y el aire templado tienden a transformar la vista en intuición, la turbidez en lucidez.

Los helenos se definen como monolingües, como una nación de ciudades soberanas que hablan todas ellas griego. Los bárbaros, vistos desde el interior, son todos los demás, más tribales que cívicos. El origen de “bárbaro” era para los griegos onomatopéyico, vertiendo el balbuceo, *bar-bar-bar*, de los extranjeros. El propio Heródoto habla del gorjeo bárbaro (2.57).¹¹ Pero hay un acuerdo en que “bárbaro” no suele ser derogatorio para Heródoto; simplemente significa no griego y políglota.

Por supuesto, “griego y bárbaro” no es una oposición equilibrada. Un visitante en el diálogo platónico *Político* señala que esa división aceptada de los pueblos en griegos y bárbaros no es una buena práctica clasificatoria (262 c-e) al oponer, como hace, a los pocos griegos con los muchos y diversos otros. Pero Heródoto no está aplicando un método filosófico de división, sino una topografía histórica de nociones, un esquema etnográfico.

Heródoto respeta y admira muchas cosas de las naciones bárbaras que ha visto e informa con un detalle, satisfactoriamente horripilante, incluso de aquellas costumbres, como el sacrificio humano en Tracia, que un griego consideraría con seguridad repugnante en casa (3.38). Plutarco lo

¹¹ De manera alternativa, tal vez fuera una palabra en préstamo del babilonio-sumerio: *barbaru*, “forastero”.

llama con desaprobación “amante de los bárbaros”¹² porque extiende a esos norteños el excepcionalismo moral de un antropólogo tardío (4.103). Sin embargo, la tribu “andrófa-ga” aún más al norte de Escitia es demasiado salvaje incluso para él; aquí difiere de algunos estudiosos contemporáneos de los aztecas que no encuentran objetable su canibalismo institucional bajo la rúbrica de la costumbre local y la provisión de proteínas.¹³ También se tapa la nariz cuando informa del sacrificio humano entre los persas; lo infiero del hecho de que involucre en esa práctica, aparentemente gratuita, a la mujer de Jerjes, que es una criatura repulsiva (7.114, 9.112).

El esquema rector de la *Historia*, la concepción de la centralidad de Grecia, requiere ese respeto, pues ¿dónde estaría la gloria de contrastarse con un Otro insignificante o salvaje? La oposición de Heródoto no es la de “positivo/negativo”, sino la de “este/otro”; los Otros son descritos como distintos más que denigrados como primitivos o carentes de entidad. Sus actividades se toman en serio y su diverso esplendor es delineado con apreciación: nada del despectivo colonialismo de “los nativos están inquietos esta noche”.

Sin embargo, esa misma topografía circundante es lo que hace de los bárbaros —¿cómo decirlo?— los visitados más que los visitantes, los estudiados más que los estudiosos, los objetos más que los autores de la historia.¹⁴ Además, la costumbre y el lenguaje abigarrado convierten a la fuerza persa en una masa dispar, esclavizada, mientras que un ejército griego marcha como una banda consanguínea, libre (aunque reñida). Heródoto se deleita desde luego en la descripción de la variedad de naciones que componen el ejército de Jerjes (7.61 ss.); por supuesto, emula a su predecesor poético, que en el “Catálogo de las naves” de la *Iliada* (2.493 ss.) se complace en un recital parecido; además, la factualidad misma de una variedad colorida y confusa, de un pesado esplendor bárbaro, con los que

¹² *Sobre la malevolencia de Heródoto* 12.

¹³ Los aztecas no habían domesticado animales que los abastecieran de carne.

¹⁴ Solo recuerdo un informe de un visitante persa no invasor, pero no puedo encontrar el lugar.

puede superar la lista ficticia de Homero, suscita la comparación con la sobria simplicidad del hoplita griego, los ágiles luchadores de Maratón, de armamento ligero (6.112), y contribuye así a la antítesis esquemática de esta “historia”.¹⁵

Pero es hora de dejar a un lado la parquedad de las citas nocionales sobre la palabra historia y retomar su significado en este momento incipiente, herodoteo, de su carrera. A diferencia de la épica, la historia tiene un autor identificado que escribe en prosa. Es una segunda “exposición” que sigue a la primera demostración de los asuntos humanos, el resultado de una investigación que reúne hechos maravillosos a lo largo y lo ancho del mundo habitado, observa costumbres diversas con un interés lleno de apreciación, aunque crítico, sigue los acontecimientos en el tiempo hasta sus causas remotas y señala el centro de los asuntos humanos.

La investigación obra así en dos dimensiones, como diríamos nosotros: etiológicamente en el tiempo y esquemáticamente en el espacio. Esta última aproximación tiene como presupuesto una división desigual de los pueblos en griegos y bárbaros. Los bárbaros son, como incorporaciones étnicas de una humanidad común, objeto de un interés respetuoso, pero *son* periféricos, rodean literalmente la geografía de la tierra que invaden sin éxito y de manera figurada viven sin el principal bien humano: la libertad.¹⁶ Puesto que Heródoto piensa que las propiedades físicas de un lugar, como el clima y la productividad, son en buena medida responsables del carácter étnico, la topografía revela causalmente la significación de un pueblo en el mundo; en otras palabras, la geografía, concebida como un esquema geométrico, explica, en parte, el modo como las naciones figuran en la historia (3.106, 1.142). Pero, de nuevo, un lugar y sus costumbres tienen para Heródoto un trasfondo de

¹⁵ A pesar de su llamativa panoplia, los arqueros persas estaban mal pertrechados para hacer frente a los lanceros griegos y su armadura de protección era inferior (9.62).

¹⁶ Un hecho extraño: el detallado índice de *The Landmark Herodotus* tiene muchas entradas para “Esclavitud”, pero ninguna para “Libertad”, la cruz de la *Historia*.

tiempo y sus acontecimientos que se corresponde con nuestra concepción general de la historia como algo esencialmente temporal. Sin embargo, puesto que es el presente cercano del mundo lo que se explica, la etiología temporal se ofrece de manera analéptica, un viejo recurso homérico. Me parece que la analepsis requiere una gran sofisticación mental al integrar un impulso hacia delante de una historia en desarrollo y la reserva fundamental de la memoria asentada.



Tras el prelude ya explicado, Heródoto se lanza en seguida al planteamiento de las “rendiciones de cuentas” o “escritores en prosa” persas (*logioi*, 1.1) de la pregunta: ¿quiénes fueron los agentes originadores/responsables/culpables/causales (*aitioi*) de la disputa entre los griegos y los bárbaros?¹⁷ No conocemos a esos historiadores persas. No sabemos a quién recurrió Heródoto para que le contara ese cuento causal, según el cual los fenicios le dieron inicio al llevarse, en una misión comercial, algunas mujeres griegas, Ío entre ellas. Eso ocurrió en la oscuridad del tiempo mítico, mucho antes del rapto de Helena que cuentan las epopeyas homéricas. Desde luego no puedo decir si Heródoto se burla al atribuir esa historización del mito griego a los persas y si los episodios de invasión que se supone aportan las causas remotas de las Guerras Persas son de hecho una etiología embaucadora.¹⁸ Es posible; Heródoto puede ser jocoso a la hora de desmentir. De un hombre del que se dice que se zambulló en el mar en Áfetis y emergió nueve millas más lejos en Artemisa dice con indiferencia: “En mi opinión llegó en barca” (8.8). Heródoto no es *mortalmente* serio, sino *vivaz* con seriedad.

¹⁷ *Aitioi* tiene esas cuatro acepciones.

¹⁸ En la comedia *Los Acarnienses*, Aristófanes parodia esa letanía del robo de mujeres, pero tal vez no necesite una parodia siéndolo de por sí.

Este inicio, sin embargo, suscita tres cuestiones en la historia, la ficción y la filosofía respectivamente, las dos primeras ya traídas a colación: ¿por qué los persas no tienen una investigación llamada *Guerras helénicas*? ¿Son los mitos históricamente significantes? La propia investigación de Heródoto suscita la tercera: ¿cuál es la relación implícita de la historia con la filosofía?

Primero, entonces, esos implausibles historiadores persas: ¿por qué *son* griegos todos los informes de la Guerra Persa? ¿Porque la invasión de Grecia fue un mero parpadeo en la vasta pantalla del imperio persa y una mera onda en la conciencia del Gran Rey? Es improbable; Heródoto sabía que, con el pretexto de una ofensa griega, Jerjes trataba de que “hiciéramos que la frontera de la tierra persa limitara con el reino de Zeus. El sol no se pondrá en ningún territorio que limite con el nuestro...” (7.8). La revisión griega de esa conquista del mundo no podría descartarse como un incidente menor.

¿Tal vez fue que la misma noción de una investigación de largo aliento se perdió entre los escribas persas o que un registro cognoscible de semejante desastre no sería bien recibido en Susa o que una generosa empatía con los griegos no estaba al alcance de la sensibilidad de los persas? Una empatía como la que encontramos en la obra de Esquilo *Los persas*,¹⁹ que transcurre en Susa, en la que la Reina Madre aparece lamentando la derrota de su hijo y un lastimoso Jerjes vuelve a casa, aunque no se omita desde luego un informe del espíritu ateniense que ganó en Salamina. Tal vez no hubiera sitio para una audiencia adecuada a esa demostración: Ciro, el fundador de la dinastía persa, se había mofado de los griegos por tener un espacio en el centro de la ciudad donde se reunían para engañarse unos a otros (1.153) y es en ese lugar, el *agora* (la plaza del mercado), donde Heródoto habría representado su “exposición”.

¹⁹ Adviértase que la palabra griega para persas, *persai*, puede oírse como “saqueadores”.

En cuanto al mito, la *Historia* empieza con el inexpressivo informe de la causa mítica de la enemistad grecobárbara: el rapto de las mujeres. De esos acontecimientos prehistóricos, justo antes de que la realidad irrumpiera abruptamente hacia 716 con un cambio de régimen en Lidia (1.7 ss.), el principal terreno de encuentro de los dos principales antagonistas, Heródoto dice:

Eso es lo que dicen los persas y fenicios [...] No diré que esas cosas sucedieran así o de otro modo. Pero sé quién empezó a cometer actos injustos contra los griegos.

Fue Cresos, el rey lidio (1.5).

Me parece que esta prehistoria desde luego inverificable sirve a tres propósitos: primero, suscita y deja sin respuesta la razón última de la disputa entre griegos y bárbaros, es decir, no hay etiología temporal ni una asignación determinable de culpa: las causas residen en sus naturalezas opuestas. Recordemos que la palabra “causa”, *aitia*, supone una sensación de acusación, de imputación de culpa, de manera que una causa sin culpa, una causa meramente “formal”, como un esquema, es una clase muy extraña de causa formulada por primera vez en la *Física* de Aristóteles (2.194 b). Sin embargo, pienso que esa causalidad está implícita en la historia de Heródoto: la causación ejercida por la configuración de naciones.

En segundo lugar, la prehistoria de Heródoto plantea el asunto del papel de las mujeres y lo pone en su lugar. En los informes “persas” que la incisiva investigación de Heródoto pone evidentemente de relieve, las mujeres causan acontecimientos en público como víctimas, como propiedad robada. Cuando la *Historia* se adentra en el tiempo real, las mujeres retroceden al dormitorio donde son, sin embargo, enormemente causativas: la primera historia que da las causas que subyacen a la institución de la dinastía de Cresos procede de la venganza de una mujer que ha sido avergonzada en su intimidad (1.7). Heródoto ha debido tener en cuenta el poder de las mujeres, que parecen ser todo y nada.

Nació durante el reinado de Artemisia de Halicarnaso, que desempeña una parte despiadada, viril, en la batalla naval de Salamina (8.87-88). Además, hay un hecho engañoso que no puedo imaginar que un observador tan astuto pasara por alto: las mujeres del mito —Medea, Antígona, Clitemnestra— descritas en el drama ático son terrible, públicamente potentes. ¿Dónde estaba ese poder en la Atenas de Heródoto? Su informe condiciona en cierto modo la descripción que hacen los trágicos de las mujeres dramáticas, bajándolas a tierra; casi parece que convierta la elevación compensatoria de las mujeres en la tragedia en fuerzas causales terroríficas. Es un modo herodoteo, este escepticismo atenuante, bastante compatible, de hecho —como creo— un complemento capacitador, con su complacencia reverente en la grandeza portentosa.

El tercer propósito de lo que podríamos llamar la “mitología” de la *Historia*, su deliberado uso de los mitos, es anular jovialmente la épica homérica a favor de la investigación herodotea. Gasta ocho párrafos (3.112-120) aportando testimonio de que Helena nunca estuvo en Troya sino que pasó en Egipto esos diez años de asedio griego en Ilión. Como ya he mencionado, los sacerdotes egipcios que consultó decían que el propio esposo de Helena, Menelao, era la fuente de ese revisionismo (2.108).²⁰ La *Ilíada* de Homero trata entonces de nada, habiendo sido suplantado su asunto poético por los descubrimientos de la *Historia* de Heródoto, que aquí dice astutamente que creía a los sacerdotes porque tenía sentido que, si Helena hubiera estado en Troya, los troyanos, bárbaros razonables, la hubieran devuelto (2.120). La primera invasión, de oeste a este, fue una reacción desmedida y fútil por parte de los griegos y el juego de la culpa se desplaza así al otro lado con el comienzo de la historia real. Cuando la marea de la invasión se invierta, de Asia a Grecia, las causas remotas no ofrecerán, como he dicho, ningún respaldo moral viable.

²⁰ El poeta Estesícoro (nacido c. 630) había contado la historia antes en su *Palinodia* perdida y luego la contaría Eurípides en su obra *Helena* (421).

Permítaseme resumir lo que discierno de la importancia de la épica de Homero en y para la *Historia* de Heródoto. En mi opinión, el primer gran escritor griego en prosa estaba en liza —en parte de manera implícita— con el primer gran escritor griego en verso,²¹ tanto para ridiculizarlo como para rivalizar con él. Logró lo primero, como he contado, sacando el asunto de la Guerra de Troya de la *Ilíada* (2.112 ss.), desacreditando la geografía de Homero (2.23) y reduciéndolo en edad a contemporáneo de Hesíodo y en rango a semejante suyo (2.53). Emula a Homero al proporcionar un magnífico inventario del ejército de Jerjes comparable al “Catálogo de las Naves” de Homero (7.61 ss.; *Ilíada* 2.484 ss.) y —volveré a esto después— establece un héroe que rivaliza tanto con Ulises, el ponderado consejero de la *Ilíada*, como con Ulises, el astuto poeta-mentiroso de la *Odissea*.

Un punto más, sin embargo, en esta rivalidad con Homero, en la que Heródoto ha de remar a contracorriente, aunque lo haga con inteligencia: Aristóteles dice famosamente que la diferencia entre un historiador y un poeta no es el metro o la ausencia de metro y que, si la obra de Heródoto (lo menciona) se pusiera en metro seguiría siendo historia. “Pero difieren en esto, que el primero dice lo que *ha* llegado a ser y el segundo lo que *podría* llegar a ser. La poesía, por tanto, es más filosófica y más seria que la historia, pues la poesía dice más de las cosas universales (*ta katholou*) y la historia de cada particular” (*Poética* 1451 b).

Este pasaje evoca el prelude de Heródoto, en el que dice que expondrá “lo que ha llegado a ser”. Heródoto subvierte —antes del hecho, por supuesto— la implícita subordinación aristotélica de su historia a la poesía de Homero, tratando la epopeya como *factualmente falsificable*, como historia inferior: Homero escoge deliberadamente la historia de la falsa Helena como más “apropiada” a la epopeya

²¹ No solo respecto al tamaño: los más de 27000 versos de Homero contra los más de 1500 párrafos de Heródoto. Heródoto supera a Homero tal vez por un quinto. No sabemos si Homero dictó en realidad sus epopeyas (como Milton) o si se codificaron y escribieron después. Si fue así, probablemente sucediera en Atenas, tal vez por orden del tirano Pisístrato en el siglo VI (CICERÓN, *De Oratore* 3.137).

(2.16), en descrédito, da a entender Heródoto, de la poesía. Tomando prestada una frase de una poeta, crítica ella misma de la poesía: Homero ha urdido “ciudades reales con princesas imaginarias”.²² Hace del poeta, desde el punto de vista de contar cómo son las cosas de hecho, ni carne ni pescado: lugares reales (al menos en la *Iliada*), gente real (Helena), circunstancias falsas. Heródoto da a entender que la historia es más pura. Sus grandes cuentos se presentan como “históricamente” indisputables, como el producto preciso de su investigación: la gente los cree de hecho y los cuenta y por eso son legítimamente historia registrada.

Ahora bien, puestos a ver la factualidad histórica de la *Historia*, y tras haber dispuesto algunos de los elementos de la autodefinición herodotea en oposición a Homero, ha llegado el momento de distinguir su investigación de la filosofía, que Aristóteles cita como rival superior de la poesía y que Heródoto excluye como si estuviera más allá de su alcance.

Me parece que Heródoto es uno de esos individuos que ejemplifican, de una manera concentrada y espesa, la griecidad. Como su ficticio predecesor viajero, “había recorrido muchos caminos [...] y visto las ciudades de los hombres y conocía sus opiniones” (*Odisea* 1.1-3), Pero, a diferencia de Ulises, no le preocupan ni el botín, ni las mujeres, ni las aventuras, sino comprender la variedad del mundo habitado en un esquema deliberado por completo, una investigación de amplias miras (*historia*). Ahora bien los griegos, o algunos de ellos, se dedicaban a otra actividad típica: la busca no sensual (*zetesis*) de un reino simple pero invisible detrás del mundo aparente. En otras palabras, los griegos *y solo ellos* conocían la investigación espaciotemporal *y* la busca no sensual, la historia y la filosofía. Solo ellos, llevados por el asombro, conocían ambas cosas.

²² Marianne Moore, ‘Poetry’, un poema cuya primera línea es “A mí tampoco me gusta” y que sigue hablando de la poesía como si presentara “jardines imaginarios con sapos reales en ellos”.

La diferencia entre los dos propósitos no es una diferencia entre una recopilación empírica de hechos seguida de una conceptualización inductiva que se opone a una enumeración de axiomas precedida de proposiciones deductivas, pues ambas actividades empiezan por la observación aguda guiada por algunas premisas básicas. La diferencia, en la medida en que roza la comprensión de Heródoto, reside en el resultado explicativo: no de manera primordial una *teoría* descubierta por *introspección*, por un adentrarse meditativo, sino lo que he llamado un *esquema*, un diagrama del mundo cuasiespacial descubierto por *circunspección*, por decirlo así, una mirada meditativa en torno al mundo, saliendo a reunir sus regiones, tierras, ciudades, costumbres.

No puedo imaginar que Heródoto no pensara en algo así, que de hecho no lo tuviera preliminarmente en la cabeza cuando planeó sus viajes, ni que solo distinguiera su manera de proceder de la de los poetas épicos, Homero sobre todo, sino también de los llamados “fisiólogos” de su propia Jonia natal, los primeros investigadores de los materiales y movimientos de lo que llamamos naturaleza, aunque Heródoto solo mencione a Tales, que también era ingeniero y político (1.70 ss.). Esos “fisiólogos” podrían ser llamados “protofilósofos”. Sus sucesores son los filósofos, que buscan los seres y poderes inmateriales en las raíces del cosmos, un tercer grupo del que Heródoto no dice nada.²³ El primero de ellos, Heráclito, que murió justo cuando Heródoto nació (c. 480), fue su vecino en la Éfeso jonia. De hecho, la filosofía nació en los márgenes: el otro fundador fue Parménides en la Elea itálica. Podríamos describirlos a los dos dedicados a una sola empresa aunque de modos

²³ Heródoto usa una palabra de la filosofía, *philosophēon*, solo una vez (1.30), en un contexto en el que significa “querer [un] saber” del tipo que se logra viajando por toda la tierra en aras de la “observación” (*theoria*). El uso prefilosófico de dos términos centrales en la investigación del ser suprasensual, que llegará a llamarse filosofía, podría tomarse como una señal de que Heródoto se distancia de esa actividad. Por supuesto es solo una conjetura.

antitéticos. Heródoto, además, recaló en Atenas, evidentemente mientras componía y recitaba su *Historia*.²⁴ ¿Cómo habría podido no encontrarse en Atenas con Sócrates, con quien “el afecto del asombro” (*Teeteto* 155 d) se había desplazado al centro y que solo era diez años más joven (nacido en 470) que él mismo? Puede haber comparado sus modos de proceder y definido así, al distinguirlos, los suyos. Dominaría la masiva cantidad de materiales sometidos a su investigación sin centrarse en la esencia humana, sino en el tipo étnico. Esa investigación no era una busca contemplativa, sino una indagación observadora.

Mi punto es este: pienso que es plausible conjeturar que este modo de proceder, su *investigación*, se desarrolló deliberadamente; su “exposición” me parece cargada de propósito e intención. Había desarrollado con claridad, pienso, técnicas para emprender su investigación: es evidente que conoció a los mejores informadores, sacerdotes, cortesanos, dignatarios con conocimiento de causa, contadores de historias y recopiladores de rumores (2.29). Logró acceso a registros, archivos de templos y monumentos. Además, como buen entrevistador, había preparado sus preguntas, tan directas, de hecho, me parece, que a menudo sesgaban las respuestas de los serviciales corresponsales. A veces rastreaba y verificaba la información viajando a un lugar distinto, digamos de Menfis a Tebas, para ver si los cuentos sacerdotales cuadraban (2.2-3) o para ver un portento famoso como las serpientes emplumadas de Arabia (2.75).

Su orgullo reside en su *autopsia*, en “ver-por-sí-mismo” (2.29, 99; 3.115), una palabra griega que, como tantas, se ha deteriorado con la adopción: de contemplar portentos a inspeccionar cadáveres.²⁵ Podríamos decir que el atento turismo de Heródoto es solo la técnica que el ciego Homero

²⁴ Murió en la itálica Turios, una colonia ateniense a la que se había unido, c. 425.

²⁵ El significado de *autopsia* se relaciona con *historia* de esta manera: un *histor* es un testigo ocular; la palabra se relaciona con una forma del verbo “saber” (*ismen*, “sabemos”), que a su vez se relaciona con una forma del verbo “ver” (*eidenai*). *Histor*, sin embargo, no aparece en la *Historia*.

no pudo emplear y que los videntes filósofos no necesitaron emplear, otra manera de distinguir los portentos preservados por la historia de los portentos que la poesía ve y a estas dos clases de portentos del portento que mueve la filosofía.

Por supuesto, la empresa de Heródoto requiere el viaje y qué viajar azaroso, tedioso con frecuencia, incómodo siempre tuvo que ser! Aunque Heródoto no diga nada respecto a navegar con vientos caprichosos y en embarcaciones de comerciantes laboriosamente propulsadas a remo, de lentas marchas en lentas caravanas con calor y cubiertos de arena, de procurarse ansiosamente frágiles papiros llenos de notas inestimables. Imagino que se aseguraba su puesto en la mesa y recompensaba la hospitalidad brindada contando historias, como hizo su irreal predecesor en los viajes, Ulises.

Aunque podamos *imaginar* que las rapiñas del Ulises homérico fueran solo un pretexto para el turismo y el asombro, Heródoto fue el primer griego del que *sepamos* que viajó para ver las cosas por sí mismo.²⁶ Los marineros fenicios eran habitualmente comerciantes; los griegos solían ser colonizadores: Náucratis en Egipto es un temprano ejemplo (2.178).

En la “mitología” que ya hemos considerado, vimos a Heródoto presentándose como un lector de reportajes críticamente dispuesto. En la “historia” propiamente dicha, lo vemos como un testigo ocular adiestrado para estimar la credibilidad; expresa juicios sobre lo que oye —*autopsia* incluye por supuesto *akoe*, “rumor” o mejor “reportajes orales” (2.29)— de manera gradual: aceptación, preferencia, rechazo, abstención de opinar, decisión de indecibilidad (e. g. 1.5, 4.11, 2.88). Se forma su juicio según varios criterios: sentido común, racionalidad general, inferencia particular (6.121, 2.33). Su principio básico es “escribo como he oído lo

²⁶ Hubo, además de un oscuro predecesor, Hecateo, marineros a los que se encomendaban exploraciones (4.43, 5.125). Solón “fingió” “hacer turismo” (*theoria*, “espectáculo”, “observación”; luego, en la filosofía, “contemplación”, como en la n. 23); le había dado a los atenienses una constitución que los encaminó hacia la democracia y se marchó para evitar verse forzado a alterarla (1.29).

que me cuenta cada [informador]” (2.123), lo que no es incompatible con la discreción; no lo dice todo (*ibid.*). Esa es la regla que sigue su amplia visión de la historia: no solo concierne a lo que es el caso, sino también, o incluso más, como he dicho, a lo que la gente cree: un disecado informe basado en “nada más que los hechos” habría sido menos adecuado. Podríamos decir que Heródoto da un rodeo a la árida factualidad. Recordemos que la mayor parte de la historia de Heródoto trata con la primera plana del pasado, el cercano presente que aún resulta vívido para algunos de los vivos. Además, informa de pueblos cuyo sentido del tiempo es tal que el pasado no ha pasado y terminado, sino que está presente y es operativo.

La historia académica reciente se define por su preocupación con el pasado que ha terminado, esto es, con un extracto temporal del tiempo pasado, a menudo irrecuperablemente desconectado del presente por la imposibilidad de verlo con los propios ojos o de documentarlo; de hecho, ser adepto a la indagación histórica consiste en aprender a hacer mucho con poco, aunque ese poco privado de vida pueda incrementarse en el grueso de la exposición. Esa historia pasada trabaja con una doble responsabilidad: primero, el desvanecimiento de una plenitud de evidencia vital de la clase que se pierde cuando los contemporáneos mueren y, en segundo lugar, la dificultad de establecer una conexión real —no solo análoga— con el presente para evitar la carga de irrelevancia para la situación presente.²⁷ Heródoto, sin embargo, escribe desde c. 450 hasta 420, aproximadamente las dos generaciones de las tres grandes batallas de la expedición de Jerjes. Abundan, por tanto, múltiples cuentos —causales, explicativos, ilustrativos— y Heródoto les da la bienvenida como a las cosas “que han

²⁷ Una aguda meditación sobre la disrupción temporal se encuentra en las *Migajas filosóficas* (1844) de Kierkegaard, cap.V, ‘El discípulo de segunda mano’. El tema allí es que “han pasado 1843 años entre el discípulo contemporáneo” de Cristo y el presente. Si Cristo es un hecho de la historia, la “contemporaneidad es un *desideratum*”. ¿Qué ocurre entonces con la fe, que es una creencia en la *existencia*, de hecho, posible para el discípulo posterior?

llegado a ser por acción de los seres humanos”. No está obligado por los exigentes protocolos de la indagación histórica establecida que podrían descartar (si el tiempo no lo ha hecho ya) lo que importa, a saber, los mitos etiológicos, por ello motivadores, en los que *creía* entonces la gente. Tampoco le estorban las nociones de causalidad eficiente ni las cadenas de causación, de manera que las cesuras temporales, que vacían de contenido la indagación e interrumpen la continuidad de los acontecimientos, no afectan a su relato. Su historia ofrece, además de curiosidades encantadoras, un diseño etnográfico que sigue siendo pertinente y está persuasivamente documentado.

Quiero volver un momento al papel de esos cuentos probablemente no factuales para mostrar cómo me parece que obtienen su legitimidad. Esta historia es una de las favoritas para ser incluidas en los “Cuentos de Heródoto” porque resulta divertida. Los escolares solían conocerla. Ha pasado incluso a *El gran Gatsby*.

Clístenes, tirano de Sición en el Peloponeso, quería encontrar el mejor esposo para su hija Agarista. Invitó así a cuantos consideraba dignos de acudir a su ciudad durante un año para ser examinados. Este es Heródoto:

De Italia llegó Esmíndrides de Síbaris [...] De Atenas llegó Megacles, hijo de Alcmeón e [...] Hipoclides [...] que destacaba entre los griegos tanto por riqueza como por su aspecto [...] Esos fueron los pretendientes que llegaron (6. 127 ss.)

y se quedaron todo el año.

Este es Fitzgerald:

Anoto [...] los nombres de quienes acudieron a la casa de Gatsby ese verano [...] De East Egg acudieron los Chester Becker [...] De West Egg acudieron los Pole y los Mulready [...] y Newton Orchid, que controlaba Films Par Excellence [...].

Y así todo el catálogo de quienes se aprovecharon de la fastuosa hospitalidad de Gatsby hasta que, al final, está la línea veloz, casi trocaica (↯): “Toda esa gente acudió a la casa de Gatsby en verano” y algunos se quedaron (*El gran Gatsby*, cap. 4).

Clístenes prefería a Hipoclides. Pero llegó la fiesta de despedida al final del año y los decorosos pretendientes se convirtieron, como ocurrió con la fiesta de Gatsby, en una desbandada de borrachos. Hipoclides se subió a una mesa, bailó de diversos estilos y luego se puso cabeza abajo y agitó las piernas. Clístenes, disgustado, le dijo que con ese baile había perdido a su novia, a lo que Hipoclides contestó famosamente: “A Hipoclides no le importa”. Así, el otro ateniense, Megacles, se llevó a Agariste. Fin.

Pero hay marcadores tanto del pasado como del futuro. Retrospectivamente: el padre de Megacles, Alcmeón, había ganado su riqueza, según Heródoto, aprovechándose arteramente de Creso, rey de Lidia, el primer asiático completamente histórico en entrar en contacto con los griegos del continente (6.125). Los alcmeónidas, fortalecidos, se hicieron famosos como enemigos de los tiranos (6.121, 123). Creso también ejerció de anfitrión de otro ateniense, Solón, que forjó el plan más temprano de la democracia ateniense (1.29). Puesto que tanto Alcmeón como Solón vivieron una generación antes de Creso, la localización lidia de esos remotos progenitores de la democracia ateniense no es factual, pero ayuda a establecer el cosmopolitismo griego en general y la complejidad ateniense —trato astuto y amor por la libertad— en particular.

Prospectivamente: Megacles, hijo de Alcmeón, tuvo a su vez un hijo de Agarista, un segundo Clístenes, que estableció una democracia real en Atenas (6.131). La nieta de Megacles, otra Agarista, soñó que daba a luz un león y parió a Pericles, Pericles el Alcmeónida, *el gran hombre de La guerra del Peloponeso*. Solo se le nombra una vez en *Las guerras persas* (6.131). Pero su nombre es un recuerdo

ominoso, *in medias res*, de que las gloriosas Guerras Persas tuvieron una secuela calamitosa, cuya primera década conoció Heródoto.

La anécdota de Hipoclides y la historia de Crespo arrojan una luz sesgada sobre la fortuna familiar y el nombre de familia del gran hombre de las primeras décadas gloriosas —luego fatales— después de los persas. Pericles sería conocido por su reticente seriedad (Plutarco, *Pericles* 5), pero su fortuna provenía del oro ganado por la taimada avaricia de su antepasado; su ascendencia de un matrimonio logrado por la buena fortuna de un rival descalificado por su excesiva indiferencia. ¿Sugiere Heródoto, aunque se esfuerce por defender a los alcmeónidas (6.121 ss.), que es mejor ser un “hombre nuevo”, Temístocles, que aparecerá como su héroe?

Heródoto hace pocas y veladas referencias a la siguiente y desastrosa guerra del Peloponeso. La más directa es su comentario al terremoto de Delos de 490. No menciona que la isla se convertirá en la sede de la Liga de Delos, vehículo de la hegemonía ateniense, formada por las ciudades griegas para la defensa continua de Grecia contra los persas. Los atenienses, a los que se había confiado su dirección, se apoderaron del tesoro de la Liga de Delos, al que contribuían sus miembros. Usaron ese botín para construir el Partenón (447-432). Heródoto estaba allí para verlo y —como yo misma— pudo preguntarse si deplorar públicamente, pero aplaudir en privado, la apropiación. Interpreta el acontecimiento de manera retrospectiva: supone que fue el presagio del dios, que reveló a los hombres los males venideros, peores que los que jamás les hubieran sucedido a los griegos. Algunos los causaron los persas, pero otros los poderes de los griegos más importantes “al hacer la guerra para dominar” (*arche*, 6.98, es decir, por el imperio). Por supuesto, podríamos argüir que Pericles fue el instigador de esa guerra civil: es la perspectiva expresada en *El federalista* 63. Pero Heródoto suprime todo eso y solo sugiere que los

propios dioses habían señalado el lugar, el futuro emplazamiento del tesoro de la Liga, de donde provendrían los males posteriores a los persas.

Podríamos interpretar plausiblemente que tanto el principio como el final de la *Historia* hacen referencia oblicuamente a la caída de Atenas. Al empezar, Heródoto dice que las ciudades que eran grandes desde antiguo son ahora pequeñas en su mayoría y al contrario; sabiendo que la fortuna humana no es nunca fija, tomará nota de ambas cosas por igual (1.5). Por supuesto, Atenas es grande en el presente de Heródoto, pero puedo imaginarlo imaginando, cuando se fue a Italia, a qué descendería pronto.

Al final, en el último párrafo mismo de la *Historia*, recurre a Ciro, el fundador de la dinastía invasora, para contar una historia previa de conquista (9.121). Ciro ha nacido rey, es de naturaleza real (1.114 ss.; en griego *Kyros* significa “Señor”).²⁸ A este Ciro sabiamente regio se le acercaron algunos persas con la propuesta de abandonar su pequeño y duro país y apropiarse una tierra mejor de aquellos a quienes gobernaban. Ciro les dijo que adelante y que encontraran una nueva localización, pero que se prepararan para ser gobernados en lugar de gobernar: “Los lugares suaves suavizan a los hombres”.²⁹ Ahora bien, hay cierta discusión respecto a si la *Historia* está completa. Me parece que este desconcertante final podría encapsular el miedo postrero de Heródoto por Atenas —e, incidentalmente, probar que el libro está acabado—, aunque una vida más suave no fuera, al cabo, su falta principal. La volatilidad de Atenas y la lujosa indisciplina de su joven dirigente Alcibíades fueron, en realidad, lo que la puso en peligro (Tucídides 6.15), junto con su indisposición a contentarse con lo que tenía (6.9)

²⁸ Así lo representa Jenofonte en la *Ciropedia*, “La educación de Ciro” (a principios del siglo IV). Este libro sigue un procedimiento inverso al que atribuyo a Heródoto: convierte la otredad bárbara en helenidad, usando rasgos distintivos griegos para retratar a un persa como modelo de buen monarca.

²⁹ Es extraño que, en el inicio de la *Historia* (1.26), Ciro emprenda la tarea opuesta. Persuade a los persas de que se revuelvan contra los medos con la perspectiva del lujo. ¿Dormitaba Homero o Ciro era ambiguo?

Es hora de exponer cómo capta Heródoto este glorioso y amenazado centro del mundo, Atenas. Primero, he aquí unos versos pertinentes del poema de Cavafis ‘Esperando a los bárbaros’. La asamblea de la ciudad espera a los invasores. Entonces,

¿Por qué esta repentina inquietud, esta confusión?
(Qué serios se han puesto los rostros de la gente.)
¿Por qué se vacían las calles y plazas tan deprisa,
Yéndose todos a casa perdidos en sus pensamientos?
Porque la noche ha caído y los bárbaros no han llegado.
Y algunos que han vuelto de la frontera dicen
Que ya no hay bárbaros.
Y ahora, ¿qué va a ser de nosotros sin los bárbaros?
Esa gente era una especie de solución.

Que los bárbaros no lo arrollen todo es confuso porque su invasión concentra la mente civilizada. Los persas harán algo parecido por los helenos según lo vieron sus historiadores: al llegar los definen; al marcharse los desconciertan.

Mi idea, pues, es que Heródoto define, explícita e implícitamente, la nación de habla griega, la Hélade, por sus *posiciones*: sus características helénicas comunes, manifiestas de manera antitética pero típica en las ciudades-estado griegas, su conducta en una guerra común de supervivencia dirigida por hombres de temperamentos opuestos pero típicamente griegos: todo eso, que incluye un complejo internamente en contraste y se define por la oposición básica de bárbaro y griego.

Los bárbaros circundan a los griegos tanto de una manera nocional como literal. Heródoto suscribe su descripción etnográfica en un plano geográfico, una suerte de diagrama de Euler topográfico³⁰ (por decirlo de una manera anacrónica) en el que Grecia reside en el centro y las naciones y tribus bárbaras la circunscriben en distancias crecientes. En esa figura podríamos decir, como en el título de este libro, que Heródoto hace que los no griegos “compreendan” a los

³⁰ Un diagrama lógico que representa la inclusión de clase, la participación o la exclusión mediante círculos que pueden ser inclusivos, intersecciones o externos.

griegos, un fenómeno central humano con una variedad de casos atípicos, todos en el interior del círculo de la humanidad universal. Pero el círculo *tiene* un centro. Heródoto es así a la vez un etnógrafo descriptivo, esto es, un estudioso de los seres humanos en su humanidad nacionalmente especificada, y un antropólogo evaluativo, en el sentido de que traza las distinción humana en ambos sentidos: diferencia y excelencia. Todos, los griegos monolingües y los bárbaros políglotas, han producido “grandes obras maravillosas”, aunque los griegos sean diferentes de una manera diferente.

Ya he dicho que el mundo de Heródoto, la tierra habitada, no está nítidamente rodeada por un *okeanos* perfectamente circular. Heródoto se ríe de las descripciones corrientes de los viajeros (*periodoi*) que dan una visión de la tierra perfectamente simétrica (4.36). Homero deja el norte en sombra en el oscuro dominio de los muertos a lo largo del océano que limita el mundo (*Odisea* 11.13). Para Heródoto es una extensión inexplorada del tipo marcado en los primeros mapas europeos con AQUÍ HAY DRAGONES. Lo mismo ocurre con los otros puntos cardinales: los territorios en los extremos superan con mucho el mundo humano explorado y habitado.

La *Investigación* de Heródoto recorre el interior habitado cuyo propio interior es el Mediterráneo, el mar “Medio” en el que sobresale el continente griego, de este modo:

Libro I. Al este. Los lidios son el punto de contacto entre los griegos y sus oponentes principales y más definitorios, los bárbaros de la *Historia*, los persas.

Libro II. Al sur. Los egipcios, el pueblo al revés de una tierra inversa, representan, por una especie de antisimetría, la antítesis definitoria más literal de los griegos.

Libro IV. Al noreste y al norte. Los escitas, con su semi-salvajismo, definen y delimitan literalmente la civilización griega.

Disperso por la *Historia*: al oeste está la región que forjará el futuro, Italia, lugar de emigración de los griegos en apuros, los primeros de los cuales son los troyanos fugitivos con Eneas, fundador de Roma, y el más reciente Heródoto,

colono de la ateniense Turios. Más al oeste aún está el Océano Atlántico al otro lado de las Columnas de Hércules (el estrecho de Gibraltar).

El oeste no figura demasiado en mi historia circundante. Los foceos helénicos han colonizado Iberia (España, 1.163), pero quienes traspasan las Columnas giran al sur hacia África (4.12, 195). El Atlántico tendrá que esperar casi dos milenios para ser atravesado, mucho después de que se hubiera franqueado la Europa del noroeste. América, la nueva tierra encontrada de la modernidad, la Atlantis de Bacon,³¹ será “descubierta” por los europeos, como una vez los bárbaros fueron explorados por los griegos: la relación eternamente repetida y eternamente sobrecargada de aquellos que son descubiertos y aquellos que los descubren.³² También nosotros, los bárbaros alfa del oeste, fuimos explorados: ¡qué gran momento en la etnografía sería oír a nuestro Heródoto, Tocqueville, en conversación con su antecesor griego!



Heródoto ha organizado esquemas para todas las regiones, pueblos y acontecimientos de su mundo. Por el clima, a los extremos del “[mundo] habitado” (*oikoumene*) se les han asignado los productos más hermosos, pero a los griegos se les han asignado las estaciones más hermosamente templadas (3.106), sobre todas a la Jonia asiática, la región de Heródoto (1.142). En cuanto a la movilidad, los persas se extienden, los egipcios están fijos, los escitas vagan, los griegos viajan. Platón especificará este esquema por el carácter: los tracios, los escitas y los pueblos “de arriba” tienen espíritu, el pueblo “junto a nosotros” ama aprender y los fenicios y

³¹ FRANCIS BACON, *New Atlantis* (1627). Que esa instalación de indagación cristianizada, benevolente y ominosa pueda interpretarse como nuestra América es lo que imaginativamente propongo.

³² Lo cual está llegando a su fin conforme se agotan los pueblos con los que se contacta por primera vez y los eternamente estudiados se rebelan contra esas atenciones antropológicas inherentemente intrusivas.

los egipcios anhelan el dinero (*República* 436 e ss.). En la *Historia*, también, seguirán apareciendo otras disposiciones. Veamos ahora a estos bárbaros circundantes.



LOS PERSAS. Los persas no solo son los principales personajes no griegos de la *Historia*, sino que en tanto propietarios circunstanciales de un vasto imperio, cuya completa dominación del mundo la pequeña nación griega impide, son el vínculo que une a todos los bárbaros: Ciro conquista Lidia, Cambises Egipto, Darío Escitia. En consecuencia, son ellos mismos etnógrafos comparativos de cierta clase³³ y exploradores, aunque no por turismo (4.43); por ejemplo, Darío envía una expedición al Indo por razones estratégicas para subyugar a los indios (4.44).

Pero es cerca de la costa de Asia Menor donde los griegos topan primero con los persas y los persas oyen hablar de los griegos. El rey lidio Creso le cuenta a su conquistador persa, Ciro, del “sabio” (*sophistes*, 1.29) de Atenas, Solón, autor de una constitución que prefigura su democracia (1.86); este mismo Creso es el primero en tener una experiencia luego repetida a menudo con los aliados espartanos: llegan demasiado tarde (1.70) y son por lo general reacios a moverse (1.152). Los lidios tienen cierta afinidad con los griegos. Son inventivos —moneda, menudeo, juegos— y no

33 El rey Darío interroga a los griegos de su corte sobre sus costumbres funerarias. (N. B. Una vez más, apenas oímos hablar de persas que visiten a griegos destacados.) ¿Por cuánto dinero, pregunta, se comerían los cadáveres de sus padres? Por nada. Luego convoca a los indios, que lo hacen, y les pregunta cuál sería su recompensa por incinerar a sus muertos: les ofende solo pensarlo. Heródoto concluye que el poeta Píndaro está en lo cierto: “La costumbre es rey” (3.38). Repito esta historia porque Heródoto, si le hubieran consultado, podría haberla modificado: la costumbre (*nomos*) es rey en el reino de la costumbre, pero qué proporción de la acción humana está impulsada por la costumbre es precisamente la cuestión herodotea. Píndaro era griego y, una vez articulado lo que hace la costumbre, su trono y su gobierno se conmueven. Sobre todo los atenienses, o al menos sus tipos modelo, son propensos a la infracción.

sésiles. Por supuesto, los persas están en contacto directo con los jonios de las ciudades costeras que tratan —un lote rebelde y crítico— de incorporar a su expansivo imperio y en las cuales habían nacido Homero (probablemente), Tales, Heráclito (a quien Heródoto no menciona) y el propio Heródoto.

De acuerdo con el modo de entreverar la historia (en nuestro sentido de la cronología de los acontecimientos) y la etnografía, la explicación previa a la guerra se reparte en los libros I-V. Las historias de los reyes de la guerra, Darío y Jerjes, se cuentan en los libros VII-IX. Espero a exponer la contrapartida personal de Jerjes entre los griegos cuando delimite las naciones en contraste de los primeros libros; en los últimos, por decirlo, serán consideradas según una figura humana individual.

He aquí un resumen selectivo de la etnografía persa (1.131-140). Los persas adoran la naturaleza. Carecen de estatuas y altares, pero sacrifican a rasgos y elementos naturales, como el sol y los ríos, la tierra y el fuego. Su dios principal es el cielo, que Heródoto llama Zeus (evidentemente Ahura Mazda); por ello no necesitan templos ni estatuas y apenas tienen rituales de sacrificio (1.131-132). Los iguales se besan en la boca, los inferiores se postran. Honran más a quienes viven cerca de ellos y menos a los que viven lejos. Adoptan costumbres extranjeras, pero muy pocas de los griegos, por ejemplo la pederastia.

Sus hijos varones aprenden a montar, a tirar con arco y a decir la verdad. Mentir es el acto más vergonzoso del hombre. Tienen prohibido hablar incluso de lo que está prohibido hacer.

¿Qué pensaría un griego, un ateniense? Mi conjetura: “Nuestros dioses tienen forma humana y, aunque se disfrazan de una manera mortal familiar, *son fáciles de conocer*, aunque solo sea por sus huellas (*Ilíada* 13-72). Hacemos imágenes y estatuas de esos dioses y sabemos que son artefactos humanos; solemos conocer a quienes los han pintado y esculpido, por ejemplo, Exequias y Fidias. Nos figuramos

incluso extrañas y complejas yuxtaposiciones. En su *Euménides*, nuestro poeta Esquilo saca a escena una Atenea que se enfrenta a una estatua suya, lo que suscita en algunos de nosotros pensamientos complejos sobre el original y la imagen; complejos, puesto que la Atenea escénica es ella misma mimética. Nuestra ciudad, al cabo, se llama *Athenai*, *las Ateneas*, Atenas, la ciudad de las múltiples Ateneas. Solemos tenerla ante nosotros de múltiples e igualmente sagrados modos; de hecho nos regocijamos con las múltiples imágenes de nuestros dioses. Aunque nunca hayamos visto a la diosa misma, sabemos que, puesto que carece de forma —aun invisible—, cualquier presentación suya sería (en principio) una tergiversación y, puesto que no tiene forma humana y nosotros carecemos de lineamientos divinos, todo intento de comprensión mutua (salvo los ensalmos y augurios) sería fútil. Así que más que *creer en* ella (una frase que no usamos), la experimentamos y reconocemos. Vuestras divinidades ligadas a la naturaleza son poderes enormes, pero sordos y opacos; nuestros mortales inmortales, en su hermosa configuración, son dioses responsivos y límpidos”.

Así podría pensar un griego al leer a Heródoto; así podría pensar en sí mismo al articular su tradición en contraste con la religión persa. Así también se preguntaría un griego por la clase de crianza de un muchacho sin ninguna relación civilizadora con las Musas, qué ser humano consentiría en postrarse y por qué el honor habría de ser proporcional a la distancia más bien que a la excelencia. Pero, sobre todo, me imagino a los griegos negándose a la orden en contra de articular lo que sea malo hacer y la prohibición absoluta de mentir. Lo primero acabaría con la tragedia, siendo la poesía el lugar especial para hablar de una manera fascinante sobre el mal, un aspecto que, entre los griegos, especialmente a propósito de la tragedia, suscita una profunda discusión sobre la atractiva imaginación de lo malo (Platón, *República* 377 ss.). Lo último, la prohibición nacional persa contra el discurso falso desfiguraría al héroe

de la *Historia*, Temístocles. Volveremos a esto y a las simples y arcaicas costumbres de los persas que todo ello produjo circunstancialmente.



LOS EGIPCIO. Heródoto se desliza al sur, a Egipto, que entra en los confines de la *Historia* al incorporarse al imperio persa. Extiende su relación de Egipto a lo largo de sesenta y tres párrafos (2.35-98) a causa de la plenitud de sus portentos y por ser “diferente”, “de una clase distinta” (*heteroion, alloion*, 2.35). Egipto es, de hecho, una tierra maravillosa, aunque menos en el sentido de la admiración que del asombro. Es la tierra *inversa*, vuelta del revés. Eso implica, por supuesto, que Grecia sea la tierra del derecho, un movimiento considerado ahora “etnocéntrico”.³⁴ No creo que a Heródoto le agraden las distinciones odiosas. Sin embargo, su propósito, por debajo de la exposición de cosas grandes y maravillosas, es, como he planteado, definir a los griegos en contraste con los bárbaros, que sirven, aunque apreciados por sí mismos en su propia *parte* de la *Historia*, para centrar a los griegos en el *todo*.

En primer lugar, pues, la geografía egipcia está, en la visión topográfica de Heródoto, del revés. El río, cuyos depósitos aluviales son el don constitutivo del país (2.5, 17), fluye hacia el norte, hacia el mar central. De hecho, Heródoto no habla de “fluir hacia el norte” ni “viajar hacia el sur”, sino de la “corriente arriba” del Nilo.³⁵ No contempla la

34 Por supuesto, mi propuesta es que la *Historia* es una obra de lo más deliberadamente etnocéntrica. La pregunta sería entonces si carece de garantías para ello, pero esa es la pregunta misma que el epíteto tardío trata de prevenir: ¿tiene el mundo humano un centro “privilegiado” de donde fluya una herencia más allá del tiempo y el lugar? ¿No, por principio etnográfico? ¿Ni ahora ni entonces, hasta que “el mundo desaparezca”? ¿Siempre, por la continua mudanza de un espíritu del mundo? Creo que Heródoto se sitúa en el término medio.

35 De hecho, aunque el Nilo fluya hacia el norte en su curso inferior, Heródoto sabía que su contrapartida, el Danubio, fluye en su mayor parte de oeste a este.

Tierra con una perspectiva cósmica, como harán los astrónomos del hemisferio europeo, que la ven como un cuerpo celeste, con un polo que apunta al norte a la Estrella Polar, Polaris, y su invisible punta meridional por debajo, señalada por la Cruz del Sur (ninguno de los nombres es antiguo). Heródoto la examina más bien como una expansión terrestre, desde cuyos inexplorados extremos opuestos se mueve hacia dentro. Las fuentes del Nilo se encuentran en ese territorio desconocido (2.34).

No solo las inundaciones estacionales del río, que configuran la tierra, son extrañas, sino también el clima (Heródoto dice “cielo”). No hay estaciones. Aún más asombrosas son las costumbres. Las mujeres acuden al mercado a vender, mientras que los hombres se quedan en casa y tejen. Sófocles lo recoge en *Edipo en Colono*, en la que Edipo se burla de sus poco serviciales hijos por haber adoptado las costumbres de Egipto, donde los hombres se quedan en casa tejiendo mientras que las mujeres procuran el sustento (337 ss.). Pero ese no es el tono del reportaje de Heródoto; simplemente se maravilla y lo cuenta.

Hay mucho más detalle sobre las diferencias de género invertidas; por ejemplo, los hombres portan el peso sobre sus cabezas, las mujeres sobre los hombros. Los hombres mean sentados; las mujeres de pie. Solo los egipcios practican la circuncisión.³⁶

Son sobremanera piadosos. Su sacerdocio es ritual, en especial en lo que concierne a los sacrificios. Algunos de sus dioses tienen cabeza de animal, como solo Pan la tiene entre los griegos.³⁷ Los pocos animales salvajes encontrados en

³⁶ Los hebreos monoteístas que practican la circuncisión están por debajo del radar de Heródoto. (He omitido la historia herodotea de esa región de tránsito, el Levante, y de la Libia africana [3, 4 *passim*] que, sin embargo, encajan en su esquema.) Hay otras omisiones extrañas, sobre todo la de Akenatón, el faraón protomonoteísta (m. 1362), que introdujo brevemente el culto al sol y cuya memoria la casta sacerdotal probablemente había suprimido.

³⁷ Con sus orejas, cuernos y pezuñas de cabra, Pan es un dios extraño, vago, aislado e inquietante, superior a todos los dioses si su nombre ha de interpretarse como “Todo”, pero por debajo de ellos por su forma y pasiones animales. Los griegos, de hecho, tenían algo de todo.

Egipto son todos sagrados; también los gatos domésticos son queridos y embalsamados (2.66-67). Heródoto informa por extenso de los métodos egipcios de embalsamar seres humanos (2.86-90). Sus oráculos no son nunca humanos, solo divinos, y sus sacerdotes no son nunca mujeres, solo hombres (2.83, 85).

En suma, todos los egipcios que viven en tierra de cultivo son los más “instruidos de los cronistas” (*logiotatoi*), que “fomentan la memoria” más que nadie de quien Heródoto tenga experiencia; así, “al seguir las costumbres paternas, no adquieren ninguna más” (2.77, 79).

Lo dicho constituye una parte muy pequeña de los detalles que conciernen a las prácticas sagradas, que Heródoto ha recopilado de un pueblo que es “excesivamente escrupuloso en la observancia religiosa”. Heródoto sabe más de lo que dice; evita en especial hablar de las “cuestiones divinas” y solo las menciona “urgido por la necesidad” (2.65). ¿Qué necesidad? Imagino que podría ser la contribución a una práctica sagrada que describiera la tierra inversa. ¿Por qué esa reluctancia? Imagino que en parte es por tacto, por respeto a la información que le han dado como visitante presumiblemente discreto; en parte por la sensación de que el detalle antropológico, aunque sea siempre interesante, no siempre es significativo o, de una manera más precisa, de que a veces oscurece la universalidad de las “cuestiones divinas” al localizarlas de manera excesiva y enfatizar la “divinidad local” (*epichorios theos*, 5.102, 9.119).

Ese Egipto, por tanto, sostiene, por decirlo así, un espejo en el que Grecia se contempla invertidamente. (Recordemos que las imágenes en el espejo invierten los lados: mi ojo derecho es el ojo izquierdo de mi imagen.) Pero Egipto no solo está invertido en el espacio; también se ha dado la vuelta cualitativa, antisimétricamente. No se trata solo de que Egipto esté hecho por el río, sea aluvial y carezca de clima, mientras que Grecia está ceñida por el mar, es rocosa y está sujeta a las estaciones. Egipto, además, es la tierra donde los muertos, entre los vivos, se albergan en tumbas lujosas. (No del todo lógicamente, aunque sea muy humano, los egipcios

disponían un cadáver de madera pintado de manera realista en sus comidas como recuerdo para los vivos de que disfrutarán antes de ser como la estatua, 2.78). Igual que los persas dejan que los pájaros monden los cuerpos antes de meterlos en las tumbas, algunos indios comen cadáveres (1.140, 3.38) y los egipcios los marinan, los griegos lavan y luego sepultan o incineran a sus muertos, dejando que el polvo vuelva al polvo, en la tierra o por el fuego.

Así, a pesar de todo el arte que sus dioses antropomórficos exigen, los griegos son mucho más naturales que los egipcios y, de hecho, que la mayoría de los bárbaros, puesto que a los humanos les hace falta mundanidad para llegar a ser naturales; el tribalismo rígido tiende a ser artificioso. La veneración extranjera de los animales y, por contraste, la existencia misma de sus dioses hermosamente antropomórficos procura a los griegos su integración en un cosmos natural, un mundo ordenado en el que los seres humanos no adoran a especies inferiores sino que viven en una continuidad de apariencia y en una gran cadena del ser con los órdenes superiores. Del mismo modo sus mujeres se integran adecuadamente en el mundo. Aunque estén desde luego la mayor parte del tiempo en casa, son veneradas, por otra parte, como grandes sacerdotisas; los atenienses toman su nombre de su diosa, atendida por una sacerdotisa (8.41). La Pitia délfica es un poder central en Grecia y tiene su sede en el principal templo de los helenos, el altar de Apolo, desde donde se dirige a los griegos y les dice lo que necesitan oír: “Nada en exceso”. Los egipcios se dicen a sí mismos, haciéndoles falta de una manera evidente aliento: “Bebe y disfruta”. Así, los egipcios, encarnados *rigor mortis*, devotos del pasado, les muestran a los griegos por antítesis lo que supone estar vivo. Los registros griegos del pasado no son demasiado meticulosos y están llenos de enmiendas vívidamente inventivas, mientras que sus oráculos, forjados de una manera femenina, son ingeniosos, elusivos e inclinados a ejercer influencia. Aunque no impíos, los griegos se

toman sus dioses a la ligera y con deleite. Leamos en la *Odissea*, por ejemplo, el encuentro truncado de Ares y Afrodita, cogidos literalmente en adulterio en la red del marido cojo, Hefesto (8.266 ss.).

En suma, los griegos deben sentirse jóvenes ante los egipcios. De hecho, no en la *Historia* sino en un diálogo platónico, un viejo sacerdote egipcio le dice a Solón, de visita en Egipto: “Vosotros, los griegos, sois siempre niños [...] de alma joven”.³⁸ La palabra “joven” es *neoi*; significa tanto “joven” como “nuevo”. Sigue diciendo que ninguna de sus opiniones se deriva de “antiguos rumores” (*Timeo* 22 a-c, *Historia* 1.30), lo que implica que los griegos no están ligados a la tradición, sino que son receptivos a nuevas nociones; solo para ellos, como he sugerido, la costumbre *no* es el rey o más bien es un rey electivo, sometido a revocación.

Es el momento de decir algo de la receptividad griega. Heródoto la considera, conforme termina su circuito por los bárbaros, no una llana imitación sino una transformación absorbente. Piensa —es una idea admirable— que los rituales griegos eran un préstamo de prácticas egipcias más antiguas y que, de hecho, el panteón griego fue adoptado por completo de los egipcios (2.53, 58). Vino añejo en odres nuevos. Homero y Hesíodo en la Jonia asiática y en la Beocia continental rejuvenecen lo que estaba disecado y rígido en Tebas y Menfis: las antiguas crónicas vuelven a la vida en la poesía, las estatuas tiesas vuelven a la vida (tras un periodo de aculturación que llamamos “arcaico”) como dioses flexibles, despojadas de las estiradas costumbres hieráticas; deidades y seres humanos se visten o desvisten, las femeninas con ropas diáfanas, los masculinos *au naturel*. Pero, por supuesto, el vino añejo rejuvenece con la transfusión, agrio y reciente.

³⁸ Como he dicho, Solón fue el primer turista histórico que viajó en aras de la observación (*theoria*), como el ficticio Ulises antes que él. Le recuerdo al lector que el propio anotador Heródoto tuvo un precursor en Hecateo (a finales del siglo VI), autor de un *Viaje alrededor del mundo* ahora perdido. Heródoto lo usó y lo criticó.

Solón se trajo a Atenas de Egipto una ley política que requiere transparencia, lo que Heródoto alaba. Una vez al año, todos deben declarar cómo se ganan la vida (2.177). Mientras que los griegos obtuvieron sus primeros instrumentos astronómicos de los babilonios,³⁹ Heródoto piensa que obtuvieron la geometría, aquí aún en su significado literal, “medida de la tierra”, de sus descubridores egipcios.

De este modo los griegos recopilan las buenas ideas dondequiera las encuentran, mientras que los bárbaros en general no son tan recíprocamente receptivos a los modos de proceder griegos.⁴⁰ Los egipcios no cambian, evidentemente impermeables a la novedad, y “no diría que los egipcios hayan tomado de los griegos [...] ninguna costumbre” (2.49). Los persas solo adoptaron lo que algunos consideran vicios griegos (1.135).⁴¹ El escita Anacarsis, un raro turista bárbaro, aunque helenizado, fue asesinado por su hermano escita por ser tan impresionable, tan abierto a la influencia griega (4.77).

39 Fue un reloj de sol que consistía en un puntero (*gnomon*, “conocedor”) montado sobre un hemisferio que trazaba el movimiento del sol durante el día, que los babilonios dividían en doce partes (2.109), como ahora hacemos nosotros.

40 En 1987, *Black Athena I* de Martin Bernal suscitó una acalorada controversia. La tesis de Bernal era que los griegos, siguiendo a Heródoto (p. 98 ss.), sabían que buena parte de su civilización provenía de los egipcios que, sostenía, eran negros. Bernal argumentaba que la idea de una cultura griega superior, el “modelo ario”, era una invención de los tardíos europeos racistas, que querían suprimir los orígenes semitas y negros de nuestra cultura. Al margen de perpetrar una fantasía erudita, Bernal pasaba por alto la distinción herodotea entre original y resultado. Véase más abajo. [MARTIN BERNAL, *Atenea negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*, trad. de T. de Lozoya, Crítica, Barcelona, 1993.]

41 En *Sobre la malevolencia de Heródoto*, Plutarco culpa a Heródoto por proponer que los persas aprendieron “esa impureza”, en referencia a la pederastia, de los griegos. Plutarco propone que era nativa en Persia (13). Esa era la visión moderna temprana, como en las *Cartas persas* (1721) de Montesquieu, aunque en el serrallo se trata más bien de homosexualidad que de pederastia.

Me parece que los reportajes herodoteos de los orígenes egipcios y bárbaros de las costumbres y artes de los griegos invocan una distinción no tan explícita, pero profunda, entre orígenes y resultados. Dónde empieza una práctica no determina lo que resulta de ella. Así, los griegos (por supuesto no *los* griegos, sino algunos griegos) tomaron la geometría que medía la tierra y los relojes solares que trazaban el movimiento solar y, juntándolos, los convirtieron en astronomía, la primera *ciencia* en nuestro sentido, una de las dos bases de nuestra modernidad.⁴²

La otra fundación es la *democracia*. En Atenas, su origen histórico, al despejar el terreno para una institución política práctica, es la remoción de los tiranos. Heródoto coloca este acontecimiento justo donde nos gustaría encontrarlo: en el centro de su *Historia*, el libro V.⁴³ Dice ahí, al concluir su relato y predecir el ascenso de Atenas, que “es claro que la participación igual” (*isegoria*) en política, el asunto de la ciudad (*polis*), es un “propósito serio” (5.78; volveremos a esto).

Habiendo introducido esta referencia a la Atenas del libro V, que es, de hecho, tanto en posición como en significado, el centro de la *Historia* —aunque no sea su clímax—, permítaseme que vuelva al último de los libros etnográficos, el libro IV, en el que Heródoto, siguiendo, por decirlo así, la expansión persa, completa su circuito bárbaro yéndose al norte.

⁴² La emblemática “nueva ciencia” es la astronomía heliocéntrica copernicana, basada en una inversión de la hipótesis geocéntrica ptolemaica. Logró una gran simplificación matemática. Los fundadores de la moderna democracia se sintieron en deuda con los griegos incluso por su democracia *representativa*, que parece ser su modificación específicamente *moderna* (*Federalista* 63, Madison o Hamilton).

⁴³ Una vez más, Tucídides debilita a Heródoto al acreditar a Esparta como derribadora de la mayoría de las tiranías de la Hélade y de la de Atenas en particular (1.18). Heródoto no lo cuenta así (por ejemplo, 5.62).

LOS ESCITAS. Más allá de ellos viven los hiperbóreos, “más allá del viento del norte”, una tribu semimítica, e incluso más allá de ellos está la Europa inexplorada (4.13, 36, 45). Esos vastos territorios desconocidos permiten a los escitas desvanecerse en una sabana sin límites.

Hay un río, el Istro (Danubio), que es el gemelo opuesto del Nilo, igual en longitud, pero no estacional, un límite inferior de la amplia Escitia más bien que un dador central de una tierra estrecha, receptor de muchos tributarios laterales más bien que una sola corriente que se dispersa en un delta.

Pero son los propios escitas los que se oponen de una manera más impresionante a los egipcios (4.1-82), definiendo con ello un término medio griego. Son en su mayor parte nómadas, como los egipcios son sésiles. “Los escitas descubrieron de la manera más inteligente lo que más concierne a los asuntos humanos, aunque en otros aspectos no los admire” (4.46). Esa invención —la mayor y más sabia— impide a los atacantes escapar o sobrepasarlos: su modo de vida. No cultivan la tierra, sino que conducen rebaños; son arqueros montados que llevan sus casas consigo en sus carretas. Son eminentemente móviles.

Quién, al leer esto, no pensaría en Atenas, una vieja ciudad, asentada alrededor de su Acrópolis, una ciudad poblada por una nación que se consideraba “autóctona” (“surgida la tierra”) y que no “abandona su localidad (*exechorese*) por ninguna otra” (1.56); una nación, sin embargo, que, en la visión de Temístocles, se reconcibió a sí misma como una ciudad móvil a bordo de las naves, desde las que sus ciudadanos podían tanto eludir como luchar contra sus enemigos (8.61-62).⁴⁴ Por supuesto, las carretas de bueyes de los escitas son primitivas en comparación con los trirremes atenienses (la galera de guerra de última generación, de velas cuadradas y tres filas de remos

⁴⁴ Los atenienses “jonios” pensaban que descendían de los pelasgos (pregriegos) que eran autóctonos y se helenizaron (grecohablantes) en el tiempo (mítico) deIÓN, hijo del rey Heleno (1.56-57, 8.44; TUCÍDIDES 1.2-3).

con marineros a bordo); esos auténticos nómadas atenienses, los temistocleanos, si hubieran llegado a serlo, habrían sido una nueva tribu cívica, una *polis* flotante.

Los escitas se colocaban con cáñamo, *kannabis* (4.75), igual que los griegos se emborrachaban con vino (1.102, aunque no tengo noticia de que los griegos se drogasen recreativamente, salvo en la *Odisea*).⁴⁵ Estos bárbaros se habían mezclado con las amazonas. Heródoto convierte este asunto en un bucólico romance (4.110-117) que parece impugnar su informe de que los escitas no toleran costumbres extranjeras, puesto que los muchachos escitas se asimilan en seguida a las mujeres de sus guerreros (aunque, de nuevo, no sean capaces de aprender su lengua). Por supuesto, los escitas se helenizaron en parte, mientras que los egipcios no lo hicieron hasta la época posalejandrina y aun entonces solo de una manera superficial. Tal vez los bárbaros semi-salvajes de las estepas fueran más impresionables que sus rígidos adversarios ribereños. En cualquier caso, más allá del Istro, los griegos daban con tribus que estaban tan por debajo de ellos en un cultivo maduro como la nación del Nilo era mayor que ellos. Esos escitas vagabundos hicieron antes lo que los griegos harían después: amenazaron la expansión del imperio persa hostigando constantemente el ejército de Darío y desapareciendo tierra adentro hasta que el rey persa desistía.



Ahora que la periferia bárbara ha circunscrito a los griegos, vuelvo a los persas, sus oponentes más íntimos, por decirlo así, especialmente en la persona de Jerjes, que encarna lo que los griegos consideran antitético. Los griegos que se

45 Posiblemente los egipcios se drogaban recreativamente. Comían flores de loto, cuyo centro es como el de la amapola (2.192). Tal vez los lotófagos africanos, que hechizan a los marineros de Ulises y los dejan en un estado de estupor (9.82 ss.), fueran egipcios. La Pitia de Delfos es conocida por emitir sus oráculos desde un trípode colocado sobre una grieta de la que salía un efluviio de gas metano, pero estaba trabajando.

enfrentaron a esos oponentes persas están, a su vez, representados por líderes que, en sus personas, representan la oposición indígena y el incipiente antagonismo de sus ciudades.

Principales batallas en tierra. Las batallas despliegan un esquema, en parte por serendipia histórica, en el sentido de que realmente ocurrieron, en parte por descripción histórica, en el sentido en que Heródoto las ve así:

Libro VI	Atenas en Maratón	Milcíades vs. Darío	490
Libro VII	Esparta en las Termópilas	Leónidas vs. Jerjes	480
Libro VIII	Atenas en Salamina	Temístocles vs. Jerjes	480
Libro IX	Esparta en Platea	Pausanias vs. Mardonio	479

Maratón es el Preludio. Los persas ya estaban en el norte del Grecia tras la derrota escita mientras el resentimiento de Darío contra los atenienses en particular se convertía en fijación; la razón era que habían ayudado a sus semejantes jonios en Asia Menor y habían rechazado las demandas del rey. Tres veces en cada comida un sirviente tenía que decirle: “Zeus, concédeme que castigue a los atenienses” (5.96 ss.). Milcíades, un ateniense escurridizo, es el general elegido para esta primera defensa y derrota de los persas en suelo ático, donde los atenienses exhiben sus características: confunden a los persas por su agilidad personal, cargan a la carrera. No los amilana su primer encuentro con hombres vestidos con extraños atuendos orientales, pantalones y turbantes (5.112, 5.49). Además de encontrarse por primera vez con estos extranjeros de cerca, padecen también una pauta espartana que pronto se les hará familiar: llegar inútilmente tarde por razones religiosas. A Maratón los espartanos llegan a tiempo para contemplar a los muertos (6.106, 120). Heródoto se detiene —como suele— para introducir una conmovedora pieza de historia: los alcmeónidas (la familia de Pericles) habían sido acusados de estar en traicionera comunicación con los persas; para él es algo

“asombroso” más allá de la creencia, puesto que piensa que odiaban de verdad a los tiranos y eran los primeros liberadores de Grecia (6.123). Maratón es así una vista previa que enfoca la complejidad griega: acusaciones de desviación y gloria, sospechosos doble trato y libertad.

Diez años después, en las Termópilas, los espartanos son los héroes; ganan perdiendo y definen así un aspecto de su ciudad. Conteniendo la invasión persa de la parte más populosa de Grecia, permiten a los griegos que se preparen. El Gran Rey es ahora Jerjes, que ha heredado los planes contra la Hélade de Darío y de los que se apropia a su manera (véase luego). Doscientos noventa y ocho de los trescientos espartanos que sacrifican sus vidas en las “Puertas Calientes” (7.200-238) retienen su avance hacia la Grecia central. El rey de los espartanos, Leónidas, un griego no manchado por la corrupción, es el objeto de odio de Jerjes más que ningún otro hombre —profana brutalmente su cadáver—, no solo por la humillación de la enorme desproporción entre los muertos espartanos y los persas, sino también porque está simplemente desconcertado por un rey que se une a la lucha en lugar de contemplarla desde una colina, igual que por sus hombres, que solo luchan por honor y a los que no empujan ni el látigo ni la recompensa material, sino una mera corona de olivo (8.26).

La ironía de este enfrentamiento es que los espartanos se encuentran ante Jerjes como Gran Rey en parte debido a un espartano: Demarato, un rey que había desertado a la corte persa y del que Heródoto dice que había argumentado con éxito a favor de la sucesión de Jerjes cuando Darío tuvo que decidir entre sus tres hijos, que eran candidatos (7.3). Es el mismo Demarato que expone en Heródoto las maneras griegas y, en particular, las espartanas, a los persas y, así, a nosotros (7.102 ss.). Aunque, o más bien porque, es un expatriado, es un tipo particular espartano, un hombre que, una vez fuera de la disciplina de la costumbre espartana, carece peculiarmente de arraigo, ni aquí ni allí. El siguiente, aunque peor en sus excesos, será Pausanias (Tucídides 1.130 ss.).

Heródoto deja en suspenso si las Termópilas son estratégicamente determinantes. Sigue en esta alternativa de batallas de nuevo el turno ateniense: Salamina. Los espartanos habían muerto deteniendo la invasión; los atenienses vivirán y devolverán a Jerjes a Persia. En un momento regresaré a Salamina y a su héroe principal, de hecho *el* héroe de la *Historia*, Temístocles, para situarlo, por decirlo así, entre *sus* contrapartidas definitorias, Leónidas y Pausanias.

Platea, la batalla final de la invasión persa de la Grecia continental, coincide con Mícala, la degradante victoria de la dominación persa en el Asia jonia. También a esa batalla el contingente exterior de los espartanos llega, como siempre, tarde (9.103). Heródoto cuenta que el rumor alentador de la victoria de Platea corría por las filas en Mícala, una imposibilidad práctica; comenta que hay pruebas positivas de la presencia divina en los asuntos humanos, de la “divinidad de las cosas” (*ta theia ton pragmaton*, 9.100). Como he dicho, Heródoto, el diferenciador étnico, es un universalista teológico: un milagro, un “portento”, no es un acontecimiento griego sino humano.

Es el turno espartano para dirigir en Platea; Pausanias es el general. En tres ocasiones los atenienses ceden el mando a los espartanos, “siendo la supervivencia de la Hélade lo más importante” (8.3): primero a un almirante, Euribíades, en Artemisio; luego de nuevo al mismo en Salamina (8.42) y ahora a un general, Pausanias (9.27). Recobrarán el honor de este último a causa de su *hybris* (8.3). En Platea se someten a las tácticas espartanas, aunque en “la más hermosa victoria de todas” (9.64) —hermosa por ser definitiva— desempeñen el papel principal tanto en la valentía individual como en la acción concertada. Poco antes de la batalla, Mardonio, el general dejado al cargo por Jerjes —caerá en Platea—, había enviado un mensaje a los atenienses pidiéndoles que se pasaran a los persas. Los atenienses invitan a los espartanos a estar presentes en su resuelto rechazo a renunciar a su decidida defensa de la libertad (*eleutheria*), incluso ante un poder persa mucho mayor. Luego se vuelven a los espartanos para reprenderlos por su

temor de que ellos, los atenienses, puedan llegar a un acuerdo con los bárbaros, aunque ese temor “sea muy humano”. Con generosa cortesía, sin embargo, aseguran a los espartanos que

no hay oro suficiente en ningún lugar de la tierra ni país alguno que supere tanto a los demás en belleza y excelencia que queramos recibir a costa de entregarnos a los medos y esclavizar la Hélade [...] De nuevo, no sería apropiado para los atenienses convertirse en traidores a la nación griega (*to hellenikon*), que tiene la misma sangre y lengua que nosotros, templos de dioses y sacrificios comunes, además de la misma clase de costumbres (8.144).

Entonces, con mucho refinamiento pero de manera pertinente, le piden a Esparta que se “anticipe a la hora de ayudar” en Beocia, esto es, en Platea. Los espartanos vuelven a entretenerse en un festival y en la construcción de un muro en el istmo peloponesio hasta que los persas retoman la Acrópolis. Los atenienses se sienten traicionados.

Este discurso, en mi opinión el más grandioso de la *Historia*, resonará en el último párrafo de Heródoto que es, como he propuesto, una advertencia contra la intemperancia a los atenienses posteriores a los persas. Esa generación ateniense, la “gran generación” de la historia de Heródoto —y, de hecho, de Grecia—, rechaza la mayor tentación de los ganadores: suponer que “han de intentar abarcar más” (*pleonos oregonto*, Tucídides 4.21).

Pero volvamos a Pausanias, el general de Platea. Durante el transcurso de tiempo de Platea, se muestra como un espartano moderado, humano, disciplinado, ingenioso incluso a la “laconica” manera espartana. Había capturado la tienda suntuosamente amueblada de Jerjes, que el rey le había dejado a Mardonio. Pausanias ordenó a los cocineros que preparasen un banquete persa y luego le dijo a sus propios sirvientes que dispusieran una de las famosas comidas laconias, escasas y sin atractivo, con caldo de sangre negra. Cuando las viandas estaban listas, se rió e invitó a los jefes griegos a esa comida dual para mostrarles la falta de sentido de los persas al venir, con ese estilo de vida, a “privarnos de

nuestra miseria” (9.82). También esto resuena en el párrafo final de la *Historia*, interpretado más arriba como una advertencia, en particular a los atenienses (porque son aquellos por los que más se preocupa Heródoto), de que no caigan en la tentación de entregarse a la conquista en aras de una vida rica o la dominación.

Pero poco después, ahora almirante de la flota espartana, Pausanias se corrompe. Violento, opresivo, ostentoso, conserva, ironía de las ironías, una mesa persa y viste atuendos medos. Entra en relaciones clandestinas con Jerjes y acaba muriendo ignominiosamente de hambre en un santuario espartano al que ha escapado. Los espartanos no lo reemplazan por temor a ver a otro hombre deteriorarse de una manera similar. Tucídides cuenta esa lastimosa secuela en *La guerra del Peloponeso* (1.94 ss., 129 ss.). También nos cuenta que la mala conducta de Pausanias fue una de las razones principales de que los aliados griegos se volvieran a los atenienses (1.130). Por supuesto, fue la causa de la Guerra del Peloponeso, una guerra civil más bien que nacional, una época trágica y el final de la grandeza de Atenas. Pues parece que una historia debe distinguirse de una tragedia, entre otras cosas, en esto: la última, ya acabe en triunfo o en catástrofe para su héroe, es elevadora. Aristóteles dice que los espectadores del drama trágico (“que transcurre en una vuelta del sol”) salen purificados de piedad y miedo (*Poética* 1449 b).⁴⁶ En contraste, la historia, esto es, la realidad descrita (sin límite de tiempo), debe seguir con frecuencia una curva descendente hacia la mera declinación y una pérdida final que real, irremediablemente, ha sucedido. Esa es la exposición de una historia. Heródoto fue afortunado por terminar con una nota elevada, pero, como he propuesto, tenía presentimientos y también un conocimiento previo, puesto que se piensa que vivió la primera década de la guerra civil. Del hado de Atenas solo tenía presunciones, pero seguramente conoció la

⁴⁶ Aunque ¿podría decirse eso de los melodramas de Eurípides?

corrupción de Pausanias y ese pensamiento le da, probablemente de una manera intencionada, un significado irónico a la anécdota de la comida de Pausanias.

Tucídides empareja, como voy a contar, a Pausanias con Temístocles: “Así acabaron Pausanias el lacedemonio y Temístocles el ateniense, los helenos más famosos de su tiempo” (Tucídides 1.138). También Temístocles se enfrentó a una acusación de favorecer a los medos y tuvo que huir a Persia, tras haber sufrido el ostracismo de Atenas.⁴⁷ Su rey era entonces el hijo de Jerjes, Artajerjes, a quien Heródoto menciona en relación con el terremoto de Delos al que ya he hecho referencia y que pensaba que presagiaba los males de la guerra civil que asolaría Grecia durante el reinado de Artajerjes (6.98).

Tucídides cita una carta de Temístocles a Artajerjes en la que le pide que lo reciba en la corte y menciona su conducta en Salamina, presentándola, astutamente, como favorable a los persas (1.137). En seguida me ocuparé de Salamina. Entonces Temístocles hace algo que es tan improbable de los griegos como de los modernos americanos: aprende persa. Luego huye a Persia y se convierte en un consejero influyente —¡imaginémoslo!— sobre el esclavizamiento de Grecia, evidentemente aún no una esperanza vana para el hijo de Jerjes. Temístocles murió de enfermedad en el exilio y sus huesos llevados a Atenas en secreto a petición suya. No fue una muerte noble, pero tampoco ignominiosa, siendo perfecta en carácter, un carácter, como el de Ulises, más allá de la nobleza, aunque no por debajo de la dignidad. Tucídides escribe su obituario como un encomio:

Durante el año en que se mantuvo a distancia, [Temístocles] aprendió tanto como pudo de la lengua persa y las costumbres del país y, al cabo de ese tiempo, se volvió importante en la corte [del rey] como no lo había sido ningún griego, tanto debido a su reputación como a la esperanza que ofrecía de esclavizar a la Hélade, pero sobre todo por

47 El ostracismo y el exilio, mediante el voto popular con fragmentos de cerámica (*ostraka*), tenían a veces razones muy triviales. Tucídides no da ninguna razón del ostracismo de Temístocles (1.134).

las demostraciones de su inteligencia manifiesta. Exhibiendo las señales más seguras de habilidad natural, era mucho más digno que nadie de admiración por esa cualidad. Por su inteligencia, sin prepararse ni ayudarse del estudio, daba con la deliberación más efectiva en las decisiones sobre los problemas inmediatos y era el mejor en conjeturar lo que sucedería en el futuro. Era capaz de explicar cualquier cosa a la que se dedicara; en cuestiones en las que no tenía experiencia no era incapaz de juzgar adecuadamente y en particular preveía las posibilidades mejores y peores aún ocultas en el futuro. Resumiendo, este hombre, por habilidad natural, por la rapidez de sus deliberaciones, era desde luego superior para captar lo que fuera necesario.⁴⁸

Cito a Tucídides porque refuerza mi sensación de que Temístocles es el héroe vivo de la *Historia* de Heródoto que obtiene la corroboración *post mortem* de su estatura de un historiador y ateniense tan sobrio. Lo que se pierde en el recuerdo es la mención de su suprema audacia ática⁴⁹ y su supremo patriotismo ateniense, oculto al final aunque tuviera motivo para su atenuación.

He aquí el relato herodoteo sobre este hombre, en cuyo centro está el tercero de los grandes enfrentamientos, la batalla ateniense, a saber, el enfrentamiento naval en Salamina. Temístocles se presenta como “recién llegado; su nombre era Temístocles, hijo (*pais*) de Neocles” (7.143). Es una frase llamativa; en contraste, a Leónidas, el héroe de las Termópilas, un rey de largo linaje, lo llama, como es lo normal, Leónidas “de Anaxándridas” (7.204). Es como si Heródoto estuviera llamando la atención al nombre del padre: “De fama reciente”, y suprimiera su ascendencia licómida, no carente de distinción.⁵⁰ Podríamos decir que era Temístocles “de Atenas”. Una anécdota lo confirma. Un ateniense que de otro modo sería desconocido, por envidia, despreciaba los premios otorgados a Temístocles en Esparta

⁴⁸ TUCÍDIDES 1.138.

⁴⁹ El propio Tucídides menciona un ejemplo de la audacia de Temístocles a propósito de Atenas, no mucho más tardío que el de Salamina que voy a contar, esta vez dirigido contra el que será el enemigo, Esparta (1.191).

⁵⁰ *Landmark Herodotus*, nota a 7.143.

(un recurso para los atenienses poco valorados, como luego Alcibíades)⁵¹ porque se los habían dado por ser de Atenas, no por él mismo. Ágil como siempre, Temístocles replicó: “Las cosas son así: si yo fuera de Belbina [un islote de Ática], los espartanos no me habrían honrado ni a ti aunque fueras de Atenas” (8.125). Temístocles quiere decir esto: ser ateniense es una causa necesaria, pero no suficiente, de mi excelencia; ser yo mismo completa la condición.

Los lectores—yo misma lo he oído— tendrán la sensación de que Heródoto es ambivalente o incluso negativo respecto a este astuto y siempre inteligente recién llegado. (Al fin y al cabo, es un gran admirador de algunas de las familias más nobles, como los alcmeónidas, 6.123-125). Entre esos lectores está Plutarco, en *La malevolencia de Heródoto*, que ya he mencionado.⁵² Afirma que Heródoto difama a Temístocles al presentarlo como un expoliador del tesoro y un ladrón de ideas y subvertir su papel en la batalla de Salamina (37). De paso, Plutarco cuenta que los griegos le dieron a Temístocles el epíteto de “Ulises” por su “ingenio” (*phronesis*, 38) y teniendo en cuenta, imagino, que su diosa Atenea era también la divinidad de Ulises e incluso su admirada amiga, ¡por ser un mentiroso! (*Odisea* 13.287 ss.).

El Temístocles herodoteo desempeña dos servicios principales para la ciudad. Primero, con ayuda de una inteligente interpretación de un oráculo, causa que Atenas confíe en la flota que él mismo ha sido decisivo en construir y que será el

⁵¹ TUCÍDIDES 6.88.

⁵² Plutarco era beocio. En la *Historia*, los boecios son infames “partidarios de los medos”, colaboracionistas de los persas en la guerra. De ahí su resentimiento. Un beocio anterior, más grande, el poeta tebano Píndaro, testifica con un espíritu distinto el papel de Atenas en la resistencia a los persas en todas partes: “¡Oh la brillante y coronada de violetas y cantada tantas veces, / *sostén de la Hélade*, famosa Atenas, milagrosa ciudad!”, y en la batalla naval de Artemisio en particular: “... donde los hijos de Atenas pusieron el brillante cimiento de la libertad”. Ambos fragmentos provienen de himnos fechados en 474. Se dice que los tebanos multaron a Píndaro con mil dracmas por esas canciones en alabanza de Atenas; los atenienses lo premiaron con diez mil y una estatua. Quien haya visto Himeto, el monte a las espaldas de Atenas, volverse púrpura al atardecer, podrá verla “coronada de violetas” (*ios-tephanoi*).

refugio y salvación de la ciudad; en segundo lugar, mediante un engaño arriesgado, atrevido, fuerza el enfrentamiento marítimo en Salamina, que empieza a invertir la marea persa. Inteligencia oculta en engaño, mentira sostenida por la sabiduría, audacia ingeniosa: eso lo describe.⁵³

El derrotista oráculo de la sacerdotisa de Delfos fue enmendado, bajo presión, para ser más útil. La nueva versión hablaba de un “muro de madera” que Zeus otorgaría a Atenas, un muro que le aprovecharía a ella y a sus hijos (7.141). Algunos pensaban que ese muro quería decir una valla de espinos que una vez había rodeado la Acrópolis. Es aquí donde Temístocles sube por primera vez a escena con una interpretación en línea con sus propósitos previos de construir barcos (7.143-144). Lo que quería era alentar a quienes pensaban que los “muros de madera” se referían a su flota.

El engaño de Salamina tenía la audacia que deja boquiabiertos y el riesgo que pone los pelos de punta. Los aliados, reunidos en asamblea bajo un almirante espartano, piensan en retirarse tras el muro que han construido a lo largo del istmo del Peloponeso. Temístocles envía un sirviente personal para decirles a los invasores persas que los aterrorizados griegos están a punto de huir. Los persas cercan Salamina durante la noche. Sus tripulaciones se mantuvieron oportunamente despiertas y, a la mañana siguiente, los descansados griegos estaban clavados al lugar de su victoria. Aristides trajo la noticia; en ese momento regresaba de su ostracismo, impuesto en apariencia por ser intolerablemente virtuoso: su epíteto era “el Justo”.⁵⁴ Aristides había llamado aparte a su viejo antagonista político, Temístocles,

53 Como Tucídides tras él, Heródoto da más informes de las tretas, recursos y sobornos de Temístocles, que omito aquí.

54 PLUTARCO, *Aristides*. Hay una “novela familiar” en la que un conciudadano analfabeto le pide a Aristides que grabe su propio nombre en el *ostrakon*, un fragmento de arcilla. Al preguntarle por qué, el hombre dice que está “harto de oírlo llamar Aristides el justo” (*The Illustrated London News*, 19 de octubre de 1935, p. 645). Su rigor, su integridad sin mácula, hace del carácter de Aristides lo que fue de hecho en política: el antagonista de Temístocles *par excellence*. Pero solo aparece en Salamina en la *Historia* de Heródoto.

en una acalorada reunión, y le había contado la acción persa. Temístocles le confía un avance de su treta y le pide que anuncie la situación (8.74 ss.). El más escrupuloso y el más inescrupulosamente astuto de los atenienses se unen en una especie de traición leal para salvar lo que Heródoto llama *to hellenikon*, “la [nación] helena” (8.144). Es una ironía que no se le escapó a Heródoto; la nación helénica es particularmente productiva de ironía (en referencia a la turbadora incongruencia de los acontecimientos) gracias a sus inherentes enemistades y oposiciones. Pero el candor de su irreverencia complementa la apreciación herodotea de la ironía:⁵⁵ dice que no puede dudar de una respuesta oracular, ni ser receptivo a quienes lo hacen, cuando se presenta una tan presciente que predice que, cuando Ares tiña el mar de sangre, “la Hélade verá el día de la libertad” (8.77). Que quien quiera llame a esto ingenuidad; a mí me parece el espanto apropiado ante la verdad predicha.

Una oposición definitoria para Temístocles proviene del campo del dúo espartano, Leónidas de las Termópilas, el rey valiente y firme, y Pausanias de Platea (sobrino de Leónidas, 9.64), el regente corruptible e inestable. Contra esos dos, Temístocles se muestra tanto osado como flexible, en modo alguno adepto a las tácticas imprevistas y desesperadas ni al colapso ante el éxito, sino dotado de innumerables recursos, que tiene cabeza y la mantiene fría, pero que, sobre todo, es independiente de lo que llamaríamos su “identidad”, su persistencia, alguien que en todas partes es *él mismo* y en todas partes *un ateniense*, ambas cosas.⁵⁶ Lo que hace de los dos espartanos lo que son lo expondré después, cuando esboce la visión herodotea de su ciudad. Respecto a Temístocles, un informe etnográfico no puede

55 Hay una ironía no comprometedora, la ironía romántica, que oscila entre adhesiones determinadas (expuestas en *El concepto de la ironía* de Søren Kierkegaard [1841], a propósito de Tieck), y otra ironía que juega en el éter de la devoción y agradece la serendipia, propia de Heródoto.

56 De ahí su parecido con Ulises, que, aunque forma parte del contingente de Agamenón en Troya, es sobre todo el esposo de Penélope, el padre de Telémaco y el rey de Ítaca dondequiera que vaya y siempre Ulises.

cubrir el fenómeno del hombre, pues para este ateniense “la costumbre es rey” no se mantiene; sin embargo, es completamente ateniense, un hombre cuya ciudad es, por sus costumbres, “la [nación] helénica” encarnada y *par excellence*. Es casi una paradoja, un enigma.

Igual que Temístocles se define como ateniense por comparación con los líderes espartanos, a la nación helena le dan relieve los persas, personificados en el Gran Rey, aunque tal vez Jerjes no sea realmente su “personificación” (puesto que ningún persa se le parece), sino que más bien haya una “proyección mutua” entre ellos: su esclavitud es la imagen contraria de su despotismo y su tiranía es la concreción de su servilismo.

Así que por fin los persas de oriente, con su imperio al borde de su mayor expansión, una masa multiforme, desobediente al mando, insostenible por logística alguna, empiezan a arrollar la Europa occidental bajo su rey para enfrentarse a los griegos, una nación pequeña, diversa, recalcitrante sobre todo a la sumisión y a gusto en una tierra escasa.

El rey, que ha heredado el trono, es un amo de esclavos, un déspota, como Ciro, que es rey por naturaleza, un rey sabio y verdaderamente regio. Heródoto describe de hecho en Jerjes a un tirano en los términos en los que los griegos llegaron a entenderlo, casi tanto como nosotros. La garantía de su retrato es que piense que los persas tienen una norma política, un marco cívico al modo griego. Tras el golpe palaciego que llevó al acceso de Darío, Heródoto relata que tuvo lugar una memorable discusión entre los tres conspiradores que, según dice, algunos griegos piensan que no sucedió nunca, “pero fue así” (3.80). Yo creo que no, pero no importa. Esta visión griega del debate persa prefigura el desarrollo de la filosofía política griega al reconocer tres formas de gobierno y una de las tres formas degeneradas relacionadas con ellas: democracia, oligarquía y monarquía —el gobierno de los muchos, el pueblo; de los pocos, los

ricos; y de uno, el rey sabio— y la tiranía como una monarquía *mala*, degradada (3.81).⁵⁷ Darío, el defensor de la monarquía entre los tres contendientes, gana y con su victoria prepara la tiranía de su hijo. Podemos estar seguros de que es la última vez que oímos hablar de discusión política entre los persas. Cuando a Jerjes, en la siguiente generación, le informan de la norma política espartana, lo dejan desconcertado.

Diría que en general “tiranía” significa el gobierno de uno solo instituido por la fuerza o el fraude (a menudo tras una democracia degenerada), sin límite legal y cuyo fin es un ultraje gratuito. “No hay nada más injusto y manchado de sangre entre los hombres”, dice un corintio tratando de disuadir a los espartanos de reinstaurar una antigua tiranía en Atenas (5.92).

De vuelta en Persia, al suceder legítimamente a su padre, Darío, Jerjes aún da muestras de imaginación y flexibilidad. Tiene —confusamente— sueños proféticos, está indeciso y pide consejo. Pero ya en el camino de Susa a Grecia desarrolla una caprichosa crueldad (7.39).

En el Helesponto, a punto de cruzar a la Grecia europea, incurre en cuatro actos reveladores. Ha construido un pontón que une Asia y Europa y, al efecto, le pone grilletes al río. (Para Heródoto y probablemente para Jerjes el estrecho que llamamos Dardanelos era un río, 7.35). Cuando una

57 Véase PLATÓN, *República* VIII; ARISTÓTELES, *Política* 3.7. Los poetas griegos usan a veces “tirano” en un sentido más antiguo para significar simplemente “rey”, como en el título de Sófocles *Oedipus Tyrannous* (y en el verso 128). Tal vez haya una insinuación de ilegitimidad; en el verso 873 el sentido peyorativo es plano. En la discusión de los conspiradores persas, no se usa el término “democracia”, sino *isonomía*, “igualdad ante la ley” (véase *Landmark Herodotus*, nota a 3.80); también *isokratia*, “igual poder” (5.92). El primer rey medo (anterior a los persas), Deyoces, convierte su reino en una tiranía al hacerse inaccesible. Construye Ecbátana, una ciudad fortificada, con masivos muros concéntricos, cada uno de un color: blanco, negro, púrpura, azul oscuro, naranja y chapado de oro y plata (1.98). En el diálogo *Critias*, Platón delinea Atlantis, una tecnocracia cuyos muros concéntricos tienen el mismo diseño. Imagino que Heródoto proporcionó el modelo.

tormenta lo derriba, decapita a los supervisores de la construcción y azota al río con trescientos látigazos, lo insulta con palabras y arroja a su seno un par de grilletes reales (7.35). Recordemos que quien perpetra este acto de dominación es un persa, cuyas costumbres ancestrales incluyen el culto de los ríos; es un ultraje blasfemo. El puente es rehecho —una maravilla de ingeniería— y Jerjes, tras rezar al sol para conquistar Europa hasta sus límites, en suma, para adquirir el mundo habitado del oeste, propicia al río con dones dorados (7.54).

En segundo lugar, antes de que su ejército cruce, se asienta en una colina y, congratulándose, revisa su enorme fuerza. Entonces rompe a llorar y, cuando le preguntan la razón, dice que la piedad lo abruma: “Tan breve es cualquier vida humana que ninguno de ellos [sus guerreros] estará vivo dentro de cien años” (7.46). ¡Esto lo dice el dirigente inútil de una fuerza que drena los ríos, no puede vivir de la tierra (como le habían dicho, 7.48) y está llamada a diezmarse a causa del rigor y la batalla! ¡Un rey conductor de esclavos cuyo ejército entra en combate a latigazos (7.55) y muere por miles!⁵⁸ Ese llanto sentimental da náuseas, es un semisentimiento, las lágrimas de cocodrilo de los que no tienen corazón.

Luego llega un tercer acto, tras la derrota de Salamina, cuando Jerjes deja solos a sus generales y corre de vuelta a Susa (8.100 ss.). Tal vez un rey tenga a veces una prerrogativa, incluso un sobrio deber, de preservarse por razones de Estado, por su pueblo. Pero esto es poner pies en polvorosa de manera indigna, achicarse cobardemente antes de llegar hasta el final. Esos actos muestran a Jerjes como un blasfemo arrogante, un sentimental negligente

⁵⁸ En tiempos modernos, ni Napoleón ni Hitler, empujados por un temerario expansionismo, se inmutaron a la hora de lanzar vastos ejércitos a un territorio inhospitalario, aunque Rusia fuera insuperable a causa de su severa infinitud (recordemos la Escitia de Heródoto) mientras que Grecia resistió por su vigorosa constricción. No podemos aprovecharnos de la historia si no sabemos cómo adaptarla a nuestras circunstancias, algo que, sin embargo, exige un cálculo tan preciso que suscita la sospecha de que sería más sencillo dejar la historia de lado y juzgar el presente de nuevo: justo el genio de Temístocles.

centrado irresponsablemente en sí mismo, un complejo que describe el alma tiránica, sin la debida reverencia por los poderes superiores y sin un sentimiento atento de humanidad, sin una lealtad efectiva a los subalternos.

Añadiremos a esta imagen un cuarto acto, que revela una ausencia de autodominio en la familia: la última noticia herodotea de Jerjes, muy cerca del final de la *Historia*, lo muestra a él y a su esposa en Susa envueltos en intrigas eróticas repelentes, indecentes, brutales (9.109-113), lo que supone su reportaje final del Gran Rey.⁵⁹ No albergo dudas de que Heródoto se propone aquí culminar su retrato del tirano en carne y hueso con un primer plano, una viñeta de sus asuntos personales.

El rey dirige una multitud abigarrada contra los étnicamente diversos griegos. Sin embargo, a pesar de colorida multiformidad, las fuerzas persas se funden en una masa maleable, precisamente porque son políglotas y así impedidas de una comunicación eficaz, mientras que incluso entonces los persas, que una vez fueran libres, carecen de una tradición de libertad (9.122).⁶⁰ Los griegos, por otra parte, no son realmente susceptibles de fundirse salvo en los breves momentos en los que emerge su nacionalidad helénica. Saben cómo usar la lengua que tienen en común para apartarse. (Recordemos la descripción de Churchill de Gran Bretaña y los Estados Unidos como dos pueblos divididos por una lengua común.) Pero no se dirigen a la batalla; por el contrario, se dividen en la coalición de los voluntarios (a quienes tienta a veces la traición) y los involuntarios (cuya propensión a los medos es incierta a menudo).

Jerjes no puede con todo, como ya he advertido. Estaba con él aquel exiliado, otrora rey, el espartano Demarato, que trata de aleccionarlo: los espartanos en las Termópilas lucharán contra sus abrumadoras fuerzas “pues son libres, pero no del todo, pues hay un déspota sobre ellos: la Ley,

⁵⁹ Heródoto llama “Gran Rey” por primera vez a Ciro (1.88; luego en 5.49, etc.).

⁶⁰ En cualquier caso, para los asiáticos, escapar de la esclavitud parecía significar la liberación del dominio extranjero: independencia nacional más que libertad personal.

que los espanta en secreto mucho más de lo que tú espantas a tu pueblo” (7.104). Jerjes se ríe. Las explicaciones y pronósticos de Demarato no le convencen ni entonces ni después (7.103-105, 209).

Ahora bien, esa ley (*nomos*) que los espartanos temen en secreto es una ordenanza interior, no una ley escrita sino adoptada, aprendida “de memoria” de boca a boca. El dístico (dos versos) memorial de Simónides, dispuesto en las Termópilas, habla de *rhemata*, “palabras”, las ordenanzas orales, en cuya obediencia murieron (7.228):

Extranjero, diles en Esparta que aquí
Yacemos, obedientes a sus palabras.

Leónidas, el rey que no contempla la batalla desde un trono sino que muere al frente de los suyos, es la encarnación de esos versos conmovedoramente concisos. Despide a los aliados no tan voluntarios de esa misión suicida y recaba toda la gloria para los trescientos “espartíatas” (los espartanos propiamente dichos). La fuerza principal espartana se demoró, como solía, por la celebración de un festival (7.206, 221, 220). La forma de reinar de Leónidas hace que la del Gran Rey parezca salvaje (7.238).

La obediencia a la ley no escrita e interiorizable es a la vez la fuerza y la debilidad de Esparta. Esa ley es, de hecho, costumbre, es decir, una segunda naturaleza, inmediata y espontáneamente operativa, pero necesita un refuerzo continuo mediante la audición de sus preceptos y la vista de su práctica; requiere vivir en su comunidad. Pausanias es un ejemplo de un espartano separado de Esparta; su disciplina aprendida de memoria es tan fugitiva como pueda serlo la memoria ante la tentación.⁶¹

Los espartanos son caracteres realmente complejos y arriesgados. Complementan su procrastinación constitucional al salir de Esparta con un ingenio ágil y una práctica vivaz. Viven con supresiones: de las cosas oscuras, como su brutalidad con los siervos, los ilotas,⁶² y de las ligeras, como

⁶¹ PLUTARCO, *Licurgo* 27.

⁶² PLUTARCO, *Licurgo* 28.

su supresión del intelecto a favor del ingenio; en ocasiones son graves, pero no profundos. Su sabiduría no es individual, sino la de sus “comidas en común”, sus *syssitia*, instituidas por Licurgo (1.65). Tal vez de manera más precisa, si tienen preguntas sobre la naturaleza de las cosas —lo cual, creo, es una propensión humana universal—, no permiten que lleguen a expresarse. Pero eso los deja, al asalto de la tentación ajena, sin el soporte de un juicio que los sostenga, que no provendría de un carácter quebradizo configurado por la costumbre, sino de una vida interior resistente y gobernada por el pensamiento. En este sentido, Pausanias es, de manera reveladora, un espartano con un hado espartano.

Temístocles es su revelador opuesto, comparable no solo porque sea el héroe de la penúltima batalla de Salamina, la victoria en el mar, que la historia (ese oráculo del hado *ex post facto*) empareja con Platea, la conclusión en tierra, sino también porque, como Pausanias, Temístocles acaba en discordia con su ciudad y en intrigas con el rey persa y porque Tucídides piensa en ellos como un par. Pero Temístocles le dio una forma lograda a su exilio; procedió con sagacidad y dominio de sí mismo y, tras una vida plena, su fin, aunque menos noble que el de Leónidas, fue mucho menos patético que el de Pausanias.

Noble no, sino osado; frágil no, sino flexible; rutinario no, sino consciente de sí mismo; espartano no, sino ateniense: ese es Temístocles, “hijo de Neocles”. Heródoto no lo describe como un ateniense distintivamente individualizado (es mucho menos una persona que su avatar Ulises) ni como el denominador común inferior de los atenienses (como el que ofrecen los personajes de Aristófanes). En su lugar es, en su misma distinción, un *tipo étnico*,⁶³ el esbozo de un ser con rasgos no necesariamente ideales ni universales y, sin

⁶³ *Ethnos*, que nos da nuestro adjetivo “étnico”, aparece muchas veces en la *Historia*. Se usa a propósito de los bárbaros tanto en singular como en plural (1.4), de los griegos en singular (e. g. 1.4; 8.144), donde a menudo no está escrito, sino sobreentendido: *to hellenikon* [*ethnos*]. Significa, por tanto, la mayor división humana, entre griegos y bárbaros, y también tribu, pueblo, nación. La palabra *typos* (de *typtein*,

embargo, reconocibles como la Atenas personificada de Atenea, como un epítome encarnado —el esquema de un etnógrafo— y esa paradoja: un tipo singular.⁶⁴

El rasgo nacional que encarna se manifiesta en el primer libro de la *Historia* y en un contexto conmovedor, el descubrimiento asombrado de Heródoto de que los atenienses pueden ser ingenuos: su tirano derrocado, Pisístrato, trata de recuperar el poder (a mediados del siglo VI) y lo consigue con una artimaña, dice Heródoto, que fue de lejos el asunto más ingenuo que hubiera descubierto nunca (1.60),⁶⁵ en particular porque

la nación helénica se ha distinguido desde antiguo de la nación bárbara por ser más sagaz y estar libre de la necia ingenuidad y, además, porque ese pueblo [los pisistrátidas] colaron esa estratagema [*machanontai*] a los atenienses, de los que se dice que son los primeros entre los helenos en discernimiento.⁶⁶

“golpear”), de donde proviene “tipo”, significa la “impresión estampada” o la “figura labrada”. Heródoto no la usa como nosotros para un tipo humano (J. E. POWELL, *A Lexicon to Herodotus*, Olms, Hildesheim, 1966).

⁶⁴ En su *Nueva ciencia* (1744), Giambattista Vico presenta un modo poético, el “universal imaginario”, una condensación de todas las apariencias de una serie característica específica en un héroe nominado; así, Ulises es la reducción (en el sentido culinario) de la prudencia. El tipo herodoteo, sin embargo, no es imaginativamente poético sino etnográficamente descriptivo. Pero es como el de Vico al ser *muchos en uno*, puesto que seguramente muchos atenienses eran en parte como el auténtico Temístocles.

⁶⁵ El partido del tirano encontró a una mujer muy alta y hermosa a la que vistieron con armadura, pusieron en un carro y llevaron a la ciudad, anunciando que la propia Atenea traía de vuelta a Pisístrato, el tirano depuesto. Algunos ciudadanos se lo creyeron: los intelectos inferiores que se encuentran incluso entre los atenienses.

⁶⁶ “Discernimiento”, inteligencia: *sophia*. Luego significa sabiduría, teórica o práctica. Para Heródoto, puede significar habilidad, esto es, destreza en el buen sentido, o artificiosidad, bribonería y, a veces, como creo, discernimiento. “Sofista” aún significa sabio (1.29); luego, entre los filósofos, designa a quien cobra por impartir conocimientos.

Heródoto afirma que Atenas salvó a la Hélade (7.139) y, al introducir a Temístocles tras esa afirmación, sugiere que Temístocles salvó a los atenienses: su acción más espectacular fue la de invitar a los persas a rodear la retirada de la flota griega en Salamina. Me parece que los lectores que hayan servido en una posición de mando deben preguntarse si tendrían valor para hacerlo. Si hubiera fracasado le habría supuesto la desgracia y la muerte y la derrota para su ciudad.

Este podría ser el momento para situar a Heródoto en otro ejercicio imaginativo. Salamina envió de vuelta a Susa al rey persa, pero no al ejército persa; aún haría falta una batalla terrestre. Pero pensemos en la otra posibilidad: si los griegos hubieran perdido aquí o se hubieran dispersado hacia el sur para cubrir su istmo con su fútil “manto de muros” (7.139), los persas habrían marchado seguramente por tierra hacia Laconia⁶⁷ y navegado hasta Citerea, una isla crucial para la seguridad espartana, que Demarato le había aconsejado a Jerjes (quien, como solía, rechazó el buen consejo) que tomara para atacar Esparta desde el mar (Tucídides 4.53, Heródoto 7.235).

¿Qué grandes y maravillosas obras se habrían seguido en Europa y su América? Probablemente estas no: ciencia y democracia. El legado persa a Europa, el único que habría abortado la herencia griega de la que vivimos,⁶⁸ habría sido la religión, no la ciencia, y la institución del despotismo, no la libertad.

El Temístocles de Heródoto me parece, entonces, una primera y obsesiva encarnación del hombre de la libertad democrática. He aquí algunos datos esenciales: no es en particular de nacimiento humilde, pero aparece como recién llegado. Es astutamente previsor y persuade a los griegos de que se apropien de los ingresos de sus minas de plata para construir una flota interpretando arteramente un oráculo de un modo para interpretarlo luego de otro.⁶⁹ En

⁶⁷ Laconia, la región de la que Esparta era la capital.

⁶⁸ Porque puso en marcha nuestra modernidad.

⁶⁹ El oráculo de los “muros de madera” (7.141) significa primero: preparaos para una batalla en el mar y no abandonéis el Ática para

apariciencia, es el inventor de la propaganda política; graba mensajes en rocas para persuadir a los medos de que deserten (8.23). Acepta y dispensa sobornos con propósitos políticos (8.4-5). Carece de escrúpulos y se apropia de los buenos consejos como si fueran suyos (8.57).⁷⁰ Esta letanía suena de manera desagradable, pero, de hecho, es el primer ejemplo de política democrática real: inteligencia práctica (glosada como prudencia con una perspectiva elevada, como artimañas con otra inferior) aplicada patrióticamente a la causa de una ciudad que es la más libre del mundo habitado, pero también de una manera nacional a favor de la nación helénica con la que Atenas se siente, a pesar de las diferencias, identificada en lo esencial: consanguinidad, lengua común, rituales sagrados comunes, costumbres comunes. Esos son, también, los elementos del gran discurso ateniense (8.143) que ya he citado y que yo apostarí a que Temístocles compuso oportunamente y el portavoz ateniense recitó de manera deliberada. En el mismo acto hablan de sí mismos como “luchando ansiosamente por la libertad” (*eleutheries glichomenoi*). La historia de los atenienses, de hecho, que Heródoto despliega en el libro central, el quinto, es sobre todo la confusa lucha contra sus propios tiranos.⁷¹ Esos gobernantes *de facto*, aunque no siempre tiránicos a la manera degenerada de Jerjes, no eran partidarios de la *isegoria*, la palabra herodotea para democracia que significa “igualdad en la asamblea”. Proviene de *isos*, “igual”, y *ageirein*, “reunir”, de donde *agoreuein*, “hablar en público o en la asamblea”. El *agora*, el lugar de reunión, es la plaza del mercado donde los ciudadanos se reúnen para comprar, vender y hablar, algo que, como hemos mencionado, Ciro desprecia como lugar de engaño (1.153). El engaño —el Ciro herodoteo está seguramente en lo cierto— es endémico en cualquier lugar donde la gente se reúne libremente y habla

asentaros en otro lugar (7.143) y luego: preparaos para embarcar y navegar hacia Italia (8.62).

⁷⁰ Plutarco le imputa esto por malicia (37).

⁷¹ Este es el desarrollo que Tucídides quiere atribuir a Esparta (1.18).

libremente; la libertad es el reino de la verdad y de su contrario. *Isegoria* connota tanto la libertad asamblearia (voces distintas) como la libertad de expresión (verdadera y no verdadera).⁷²

Hacia el centro del libro central —creo que por su posición señala la cruz de la *Historia*—, Heródoto irrumpe con una opinión:

Así los atenienses florecieron entonces y es claro, no solo por un caso aislado sino en todos, que la *isegoria* es un activo importante [*spoudaion chrema*]. Aunque los atenienses, mientras estuvieron bajo los tiranos, no eran mejores en materia de guerra que ninguno de los pueblos que los rodeaban, al librarse de los tiranos fueron de lejos los primeros. Es claro, pues, que mientras estaban reprimidos se fingían enfermos [*ethelokakeon*, “eran malos adrede”], pues trabajaban para un déspota, pero una vez ganada su libertad cada uno se animó a trabajar por sí mismo (5.78).

Así Heródoto añade el individualismo a la propensión a la libertad de asociación y expresión, lo que, unido a la inteligencia étnica ateniense ya advertida, describe las condiciones e ingredientes del tipo Temístocles y del nuestro cuando más somos nosotros mismos.

Como he dicho, la resplandeciente nobleza leonídea no es demasiado evidente. Después de Salamina, los comandantes griegos trataron de escoger al más valiente y noble, al *aristos*, o mejor, al hombre de mayor excelencia en la guerra. Todos los griegos votaron primero por sí mismos y en segundo lugar por Temístocles y luego zarparon sin conceder el premio (8.123). Para mí tiene sentido: aparte de las exigencias de la autoestima individualista, la contribución de Temístocles no se corresponde en primer lugar —tal vez

⁷² El ágora ateniense era, de hecho, el centro de la actividad cívica, aunque la asamblea legislativa se trasladó del ágora a la Pnyx (una colina a diez minutos del ágora, evidentemente justo antes de las ocupaciones persas de 480-479 (*The Athenian Agora: A Guide to Excavation and Museum*, 1962, p. 22; MABEL LANG, *The Athenian Citizen: Democracy in the Athenian Agora*, 2004, p. 6, ambos publicados por la American School of Classical Studies en Atenas).

en ninguno— con la *aristeia* tradicional (8.123), el premio dado a la valentía de tipo homérico, al “valor furioso”. Su genio residía en la previsión competente y la firme compostura, una osadía que tenía mucho del maniobrero listo, mucho del intelecto astuto como para ganar una competición pública por el *honor*. Aunque yo no habría votado por mí misma⁷³ (porque no hacemos esas cosas salvo en votación secreta), tampoco habría votado por Temístocles, especialmente si hubiera conocido su treta (que los guerreros que votaron presumiblemente desconocían). Habría pensado que Temístocles era el don de la diosa a Atenas, hecho a su imagen y a la imagen de la ciudad, pero más merecedor del lugar central en una historia que aún debía escribirse que de una celebración solemne en el lugar de su victoria.

Sin embargo, como comandante de la flota ateniense (Tucídides 1.74), estaba desde luego a bordo e imagino que urgía a sus hombres para bien, igual que su opuesto diamétrico e incauto antagonista, el Gran Rey, se acomodó en tierra, poniendo el temor de su señor en los marineros que se sentían observados y suscitando de ese modo el caos (8.86, 89-90). Podríamos decir que Jerjes gobernaba invocando la fuerza del miedo para impulsar a sus esclavos, Temístocles convocando la fuerza de las circunstancias para compeler a sus conciudadanos.

Temístocles es un hombre no tanto de virtudes éticas como dianoéticas, en los términos que Aristóteles usará después (*Ética a Nicómaco* 1103 a). La virtud ética que posee —su disposición diplomática a ceder rango y poder— no es heroica y de algún modo resulta más apropiado que la admiremos nosotros que los atenienses. Por la insistencia de sus aliados, los atenienses habían cedido a Esparta el almirantazgo de la flota griega, aunque más de la mitad de sus

⁷³ En esa batalla naval, una mujer —la reina bajo la que Heródoto nació, Artemisia— fue tanto un consejero sensato de un rey que raramente, como he dicho, seguía un buen consejo, como su comandante más despiadadamente osado (7.99, 8.87). Jerjes dice de ella: “Mis hombres se han convertido en mujeres, las mujeres en hombres” (8.88).

barcos era ateniense. Eso fue en Artemisio, una primera batalla naval abortada por una tormenta. Temístocles estaba allí y, de hecho, sobornó al almirante espartano, Euribíades, para que no zarpara. De esto infiero que había estado en línea con el alto mando, participado en los consejos supremos y era responsable del pensamiento ateniense que subyacía a la concesión: “Hicieron de la supervivencia de la Hélade la cuestión más importante, sabiendo que si disputaban la dirección, la Hélade perecería”. Heródoto añade: “Pensaron acertadamente” (8.3 ss.). Por supuesto, también en Salamina, no Temístocles sino Euribíades fue el almirante (8.42). De igual modo, en Platea cedieron el generalato al espartano Pausanias. Es pura especulación, pero esa obediencia generosidad ante un interés superior puede haber sido un legado de Temístocles.⁷⁴

Lo que redime a Temístocles del mero brillo —un atributo en sí mismo insuficiente para la grandeza— y lo pone entre los “grandes y maravillosos” fenómenos que Heródoto memorializa es la sensación omnímoda, subyacente, que da cuerpo a sus astutos consejos⁷⁵ y sostiene sus atrevidas maquinaciones: su amor por “la [nación] helénica” con su lengua única y costumbres comunes, en cuyo seno su Atenas había llegado a ser y que a su debido tiempo coronaría. Así, este Ulises ateniense es como su modelo no solo por ser un hombre versátil “de muchos recursos” (*Odisea* 1.1), sino también, igual que el Ulises homérico nunca se encontró con una mujer que no pudiera (ni quisiera) seducir, aunque fuera, incluso en sus vagabundeos, el esposo verdadero de

⁷⁴ Temístocles no estuvo en Platea ni aparece en el libro noveno, el último de la *Historia*. Justo después de Salamina estaba activo por las islas del Egeo, extorsionando y forzando sus intrigas con el Gran Rey (8.109), 112); poco después de Platea organizó la fortificación clandestina de Atenas: actividades que eran una mezcla de autoprotección y defensa de la ciudad (Tucídides 1.90 ss.).

⁷⁵ Plutarco informa que suscitó el ostracismo posterior, de algún modo inevitable, que ya he mencionado, al erigir cerca de su casa un templo a Artemisa “la Mejor Consejera”, sugiriendo —acertadamente— que él era el mejor consejero de Grecia.

una sola, Penélope, porque Temístocles, que podía hacerse útil en cualquier parte (y lo hacía), fue un verdadero ciudadano de Atenas hasta el final.⁷⁶

He tratado de mostrar que la “exposición” (*apodexis*) herodotea de su historia (*historia*) tenía una doble intención. Su elemento menor, pero necesario, sostenido sin duda por su celosa curiosidad, es preservar las grandes y maravillosas obras del mundo habitado en su conjunto del olvido que el tiempo lleva consigo. El plan mayor e intelectualmente más exigente es, gracias a los frutos de sus investigaciones en el extranjero, lograr una descripción de ese mundo como contenedor de dos grandes elementos constituyentes antitéticos, los griegos y los bárbaros, y escribir la historia de su antagonismo. Aunque dirige su investigación, su “historia”, etiológicamente hacia la causa de su guerra reciente, la configura etnográficamente como un esquema abarcador, comprensivo y, por decirlo así, comprendedor, un esquema de antítesis concertadas de manera circular.⁷⁷ Siguiendo ese diseño, visita y delinea a los bárbaros circundantes, tanto porque son maravillosos en sí mismos como porque, oponiéndose a ellos, los principales griegos quedan definidos.⁷⁸ Cuando los griegos se enfrentaron, en batallas de fechas reales, a los persas, que son sus bárbaros más particulares y, por decirlo así, íntimos, y los

⁷⁶ Ya he mencionado que los huesos de Temístocles fueron devueltos a Atenas, siguiendo sus deseos, y enterrados allí en secreto (Tucídides 1.138).

⁷⁷ Soy contraria a poner la siguiente reflexión en el texto y reacia a omitirla: entre las nociones más consecuentes de la metafísica occidental está la identidad de delimitar el Noser con la Otredad diversificadora (Platón, *Sofista* 258 b). Pienso en la *Historia* como su principal *precursor concreto*. Una segunda reflexión: he llegado a pensar en los grandes griegos —Homero, Heródoto, Sócrates— como si tuvieran esta *característica* común y probablemente *definitoria*: la apertura al asombro y a asombrarse.

⁷⁸ Cada vez más Tocqueville me parece la contrapartida moderna de Heródoto, un joven viajero de inmensos poderes de penetración observadora que visita a los asombrosos bárbaros americanos para lograr una comprensión del hado de Europa. Nadie podría decir si es explorador, etnógrafo, científico de la política o intérprete de la divinidad providencial.

rechazaron, entonces, como en el poema de Cavafis, el alivio los hizo tambalearse y dejaron que sus antítesis definitorias más internas tomaran forma de manera cada vez más ominosa hasta llegar al antagonismo. La rivalidad con Esparta pone a Atenas en el centro de una Grecia que es el centro del mundo habitado, en el centro del centro que Heródoto ha “expuesto” en los mil quinientos treinta y cuatro párrafos de su *Historia*. Como he dicho, más o menos en el centro literal de la *Historia* inserta Heródoto su encomio de la libertad ateniense (5.78), pero al final advierte también del imperio ateniense.

El amor de Heródoto por las obras grandes y maravillosas carga desde luego la *Historia* con muchos detalles, algunos de los cuales contribuyen solo de una manera indirecta al esquema organizador, aunque le dé cuerpo a la etnografía que lo sustenta. En general, el diagrama intelectual en el que pienso que veo absorbe las supuestas digresiones y excursos, los cuentos y anécdotas, en una intención comprensiva que, desde sus primeras aproximaciones a su culminación final trata de converger en un lugar, Atenas, o mejor en un pueblo, que *podría* formar una ciudad incluso sin un lugar. Justo antes de las tres grandes batallas de 480-479 y justo antes de que saque a Temístocles a escena, y justo después de mencionar un acto de moralidad ateniense degenerada perpetrado cincuenta años después (7.137, Tucídides 2.67), interrumpe su relato para decir:

La necesidad me obliga a exponer un juicio que incurrirá en el odio de muchas buenas personas, pero del que no me refreno puesto que me parece verdadero. Si los atenienses, aterrorizados por el peligro que se cernía sobre ellos, hubieran abandonado su [ciudad] o, sin abandonarla pero quedándose en ella, se hubieran rendido a Jerjes, nadie se habría atrevido a oponerse al rey en el mar. Si nadie se hubiera opuesto a Jerjes en el mar, entonces en tierra habría sucedido lo siguiente: aunque los peloponesios hubieran echado muchos mantos [*chitones*] de muro en el istmo, los lacedemonios habrían sido abandonados, no voluntariamente sino por necesidad, por los aliados cuyas ciudades

hubieran sido capturadas por la fuerza naval de los bárbaros y se habrían quedado solos. Habiéndose quedado solos, habrían mostrado grandes obras y muerto con nobleza [...] Así que ahora, si alguien dijera que *los atenienses fueron los salvadores de la Hélade*, no habría errado la verdad (7.39).



EPÍLOGO. Esta, entonces, es la verdad histórica de Heródoto: los espartanos habrían “expuesto” —el término que le sirve de pauta para los hechos y sus agentes y ha alcanzado una prominencia o la merece— grandes hechos. Habrían muerto noble y memorablemente en la derrota, como hicieron en las Termópilas, si los atenienses, una vez más, no hubieran estado incondicionalmente con la Hélade y vivido para salvarla, como hicieron en Maratón. Si, gracias a la acción de Temístocles, no hubieran organizado su resistencia con una astucia tan efectiva, pienso que Heródoto, en consecuencia un súbdito persa, no habría podido escribir su obra en absoluto o habría producido una mera colección de hazañas memorables.

La Atenas de la que habla su *Historia* era para él no solo un lugar maravilloso; era “histórica” en nuestro tardío sentido: cargada de destino con la libertad y la igualdad, de algún modo como Tocqueville, en la Introducción a *La democracia en América*, presenta la igualdad democrática de América como un “hecho providencial”. Desde luego, cuando Heródoto componía su *Historia* medio siglo antes, insinúa que Atenas, por su propia preponderancia, abortaría su propio destino.

La invención de Heródoto, una investigación temporalmente profunda y espacialmente cosmopolita, adquiere su tercer sentido además de ser un *memorial de obras asombrosas* y un informe del lugar donde apareció una idea grande y compleja (la libertad [*eleutheria*] confirmada por la participación cívica [*isegoria*]): *la profecía, el presagio de una calamidad* que pronto hará que Atenas “sea historia” (a nuestro modo coloquial).

Heródoto habría muerto más feliz, imagino, de lo que lo hizo como emigrante en la Turios itálica,⁷⁹ si hubiera sabido que la Atenas donde compuso su obra sería el futuro, realizado entre los bárbaros del oeste, los americanos, y no solo a causa de su *Historia*. Se habría considerado el más afortunado de los historiadores por tener una época que exponer en la que, en los términos de Aristóteles, “lo que *ha* llegado a ser” es también “lo que *podría* llegar a ser”, un momento “histórico” en el que el “podría” del futurible histórico y el “podría” de la posibilidad filosófica coincidieran, cuando la *historia* y la *poesía* fueran una.⁸⁰



Addendum. El esquema de círculos concéntricos difiere del propuesto por François Hartog en *Le Miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre* (Gallimard, París, 1980-1999²).^{*} Hartog plantea, con una cauta indefinición, la pregunta por la relación de los dos Heródotos, el etnógrafo de los bárbaros (primera mitad de la *Historia*) y el historiador de las Guerras Persas (segunda mitad). Es una versión de la pregunta por la unidad de la obra. Espero haber mostrado que la etnografía bárbara es definitivamente integral para la cruz de la *Historia* de Heródoto, que reside en la delineación de la libertad griega, cívica y personal.

Hartog, además, dirige la atención hacia varios esquemas (el término es mío) herodoteos, como las antisimetrías geográficas y las inversiones etnográficas. Hasta ahí, bien. Sin embargo, presenta la “retórica del otro” herodotea como si estuviera implícitamente guiada por una “regla del tercio

⁷⁹ Turios fue una colonia ateniense panhelénica, así que tal vez, al fin y al cabo, el lugar adecuado para él donde soportar la Guerra del Peloponeso.

⁸⁰ Recordemos que Aristóteles dice que la “poesía es más filosófica y más seria que la historia” (*Poética* 1451 b).

^{*}N del T. Brann cita la traducción al inglés de Janet Lloyd: *The Mirror of Herodotus. The Representation of the Other in the Writings of History*, University of California Press, Berkeley, 1988; véase *El espejo de Heródoto. Ensayo sobre la representación del otro*, trad. de D. Zadunaisky, FCE, México, 2003.

excluido”: Heródoto, incapaz de manejar oposiciones ternarias, tiende a reducir las antítesis étnicas a dualidades. Por ejemplo, al comparar los modos de luchar de griegos, persas y escitas, convierte en seguida a los persas en “griegos” atribuyéndoles estrategias griegas y obtener así una oposición más simple. Esas asimilaciones se dan desde luego, pero si todas las oposiciones *básicas* se considerasen radiales, por decirlo así, conectando el centro griego con cada miembro de la periferia bárbara, entonces el recurso del “tercio excluido” sería meramente ocasional, mientras que la antítesis primordial se daría (como creo) entre los griegos únicos y cada uno de los múltiples otros y cada uno de los pares contribuiría a la definición de la helenicidad en los términos de un contrapunto distinto.

Este libro electrónico se acabó de diseñar y componer en marzo de 2025 con el programa LibreOffice, del que se generó este documento pdf. Los tipos usados son Moranga Light para la cubierta y contracubierta y Georgia para el texto normal.

Este documento no está elaborado para servir de maqueta a un libro que haya de editarse en papel y encuadernarse; a ello se deben las medidas, nada ortodoxas, de los márgenes.

Sus dimensiones reales son 113 mm. de ancho y 182,8 mm. de alto. Tales medidas guardan la proporción áurea.



En este ensayo, Eva Brann analiza el esquema y el significado de la *Historia* de Heródoto. Escribe que Heródoto trabajó de modo indirecto. Al dar cuenta de los pueblos que rodeaban a los griegos (de ahí el “centro griego”), Heródoto delineó la diferencia esencial entre los bárbaros y los griegos. Brann denomina a esta diferencia la “esencia elusiva” de Atenas, cuya libertad contrasta con la esclavitud de la que dependía el Imperio Persa.

Eva Brann fue miembro del claustro de profesores del St. John's College de Annapolis, Maryland, donde enseñó durante más de cincuenta y ocho años. Recibió la Medalla Nacional de Humanidades. Entre sus libros figuran *Un-Willing*, *The Logos of Heraclitus*, *Feeling Our Feelings*, *Homage to Americans*, *Open Secrets/Inward Prospects*, *Homeric Moments* y *La música de la República* (edición de Antonio Lastra).