

## DE HERÓDOTO A TUCÍDIDES

por A. López Eire  
Universidad de Salamanca

El propósito de las páginas que siguen<sup>1</sup> es demostrar cómo, por una parte, entre la filosofía de la Historia de Heródoto y la de Tucídides no se registra corte tajante alguno, sino una mera transición, y, por otra, cómo a pesar de ello se percibe entre la una y la otra la notable diferencia conceptual que era de esperar como consecuencia del afianzamiento de la Sofística en los treinta años que median entre ambos historiadores<sup>2</sup>.

En efecto, una y otra intentan ser científicas y paradigmáticas. Científicas en el sentido de ser cada una de ellas un saber por causas, un conjunto de conocimientos adquiridos por la investigación, que tanto en su concepción como en su presentación aparecen sometidos a la regularidad. Y paradigmáticas, porque las consecuencias que extraen son modélicas o ejemplares, toda vez que pueden ser válidas aplicadas a los hechos tanto del pasado como del presente y como del futuro.

Hace tiempo que sabemos que no sólo Tucídides, sino también ya anteriormente Heródoto, se dedican a ser, además de historiadores, filósofos de la Historia<sup>3</sup>. Pero fue Heródoto, el padre de la Historia, quien descubrió la capacidad del método histórico para comprender el mundo como un todo, una capacidad idéntica a la que para el mismo fin poseen la poesía y la filosofía<sup>4</sup>. Es más, con Heródoto la Historia, que empezó siendo heredera de la poesía en cuanto portadora de la «*mémoire collective*»<sup>5</sup> formada en una cultura originariamente desconocedora de la escritura, terminó por eliminar, a fuerza de racionalismo, la «verdad mítica», sobre la que recayó toda suerte de sospechas de falsedad<sup>6</sup>.

1. Nuestro agradecimiento a la DGICYT (PB88-0668) y el DAAD. Los textos de Heródoto los tomamos de la edición de C. Hude, *Herodoti Historiae*, 3.<sup>a</sup> ed., I-II, Oxford, I, 1972; II, 1970. Para Tucídides empleamos la edición de H. Stuart Jones-J. Enoch Powell, I-II, reimpr., Oxford, I, 1958; II, 1967.

2. No aceptamos la opinión de V. J. Hunter, *Thucydides the artful reporter*, Toronto 1973, que ve en Tucídides un mero seguidor de Heródoto por lo que se refiere a la forma de entender la Historia.

3. K. V. Fritz, *Die griechische Geschichtsschreibung. I. Von den Anfängen bis Thukydides*, Berlín 1967, 464: «sich in gewisser Masse nicht nur als Historiker, sondern auch als Geschichtsphilosoph betätigt hat».

4. H. R. Immerwahr, *Form and Thought in Herodotus*, Cleveland/Ohio 1966, 7: «...discovered history as a method of understanding the world as a whole, and made it the equal of poetry and philosophy».

5. M. Halbwachs, *La mémoire collective*, París 1950.

6. W. Rössler, «Schriftkultur und Fiktionalität. Zum Funktionswandel der griechischen Literatur von Homer bis Aristoteles», en A. y J. Assmann-C. Hardmeier (eds.), *Schrift und Gedächtnis. Beiträge zur*

Hace ya asimismo algún tiempo que se ha intentado descubrir en las estructuras recurrentes de la presentación de los hechos que nos ofrece Heródoto la clave de su concepción de la Historia. Eso hizo, por ejemplo, Immerwahr en su ya citado trabajo<sup>7</sup>, y aunque recibió algunas críticas por parte de algunos estudiosos<sup>8</sup>, fue seguido por otros investigadores no menos relevantes en esa para nosotros acertada exploración. Nos referimos a Cobet, Wood y Hunter, que en sus respectivos trabajos aceptan el punto de vista de Immerwahr, quien interpreta las estructuras recurrentes en el relato histórico herodoteo como el resultado de una concepción básica del historiador según la cual la Historia revela un proceso constante, regular e inmutable cuya estructura es cíclica y consta de un comienzo o principio ascendente y de un final de decadencia o caída; «un proceso natural de la Historia»<sup>9</sup>, «un ciclo completo de ascensión y caída»<sup>10</sup>. Estos ciclos que se dejan analizar en el conjunto de la obra y que son, como decimos, recurrentes<sup>11</sup> y nos sirven para poner en relación unos acontecimientos con otros, tienen su fundamento en el carácter individual de cada uno de los sucesos y hechos narrados<sup>12</sup>. Los cinco ciclos que corresponden a los cinco grandes señores de potencias que atacaron a los griegos (o sea: de los lidios y los persas), a saber: Cresos, Ciro, Cambises, Darío y Jerjes, configuran «patterns», estructuras recurrentes que, aparte de su mutua conexión material en la secuencia temporal de los acontecimientos que reflejan, nos llaman la atención por su primordial significación histórica o, mejor dicho, filosófico-histórica<sup>13</sup>. En estos *ciclos* recurrentes descubrimos el paradigma de la naturaleza de la Historia: una oscuridad inicial de los que serán grandes poderes humanos, luego una ascensión o crecimiento de éstos, para caer más tarde por inversión del giro, configurando así los puntos de una circunferencia que no es sino la periferia de un círculo único. Mejor que nosotros expresó esta misma idea hace unos años Henry Wood<sup>14</sup> con estas palabras: «initial obscurity: rise and growth: reversal: all seen as points defining the periphery of the circle: their unity is that circle. This is the principle of form in the *Histories* of Herodotus». «Es un ciclo recurrente que consta de un principio, una serie de estadios predecibles y un final»<sup>15</sup>.

*Archäologie der literarischen Kommunikation*, Munich 1983, 109-122; E. A. Havelock, *The Literate Revolution in Greece*, Princeton, N. Jersey 1982. W. Nicolai, *Versuch über Herodot's Geschichtsphilosophie*, Heidelberg 1986, 9: «Seine (sc. «de Heródoto») besondere Leistung ist es, dass er sich nicht —wie Philosophie und Lyrik— mit generalisierenden Aussagen über Eigenart und Bedingtheit des menschlichen Lebens begnügt, sondern den Gesamtbestand der Menschheitsgeschichte, soweit er ihn aus der Überlieferung rekonstruieren kann, aufzeichnet und seinen Lesern verständlich zu machen sucht».

7. H. R. Immerwahr, *op. cit.*, 7.

8. K. H. Waters, *Herodotus the Historian*, Londres 1985, 73: «It is not therefore profitable to seek for 'patterns' as some have done» (la cursiva es mía). Acompaña a la cita índice numérico que remite a una nota en la que Waters rechaza el mencionado trabajo de Immerwahr.

9. H. R. Immerwahr, *op. cit.*, 188.

10. H. R. Immerwahr, *op. cit.*, 307. Cf. H. R. Immerwahr, «Ergon: History as a monument in Herodotus and Thucydides», *AJP* 81 (1960), 261-290; cf. 271 «such as the cycle of the rise and fall of great men». H. R. Immerwahr, «Herodotus», en P. E. Easterling-B. M. W. Knox (eds.), *The Cambridge History of Classical Literature*, I. *Greek Literature*, 433, «This belief in the balanced order of the universe as exemplified in history is the credo of Herodotus».

11. Heródoto dispone el material de sus *Historias* siguiendo el principio de la analogía; cf. V. Hunter, *Past and Process in Herodotus and Thucydides*, Princeton, N. Jersey 1982, 225. F. Hartog, *Le miroir d'Hérodote*, París 1980, 24ls. A. Corcella, *Erodoto e l'analogia*, Palermo 1984.

12. H. R. Immerwahr, *op. cit.*, 271.

13. J. Cobet, *Herodot's Exkurse und die Frage der Einheit seines Werkes*, *Historia. Einzelschriften* 17, Wiesbaden 1971, 178: «Zeit spielt eine wesentliche Rolle also nur innerhalb solcher Prozesse, insofern z.B. der kyklische Ablauf eines Geschehens durch sie erst erkennbar wird». Cf. H. R. Immerwahr, *op. cit.*, 307: «The overall cycle of rise and fall».

14. H. Wood, *The Histories of Herodotus. An Analysis of the Formal Structure*, La Haya-París 1972, 30-31.

15. V. Hunter, *Past and Process in Herodotus and Thucydides*, 249. Cf. O. Regenbogen, «Herodot

En los diferentes *lógoi* (o discursos, unidades básicas de composición) que forman las *Historias* herodoteas existen palabras, ideas, y hasta situaciones que se repiten<sup>16</sup>; es lo que se llama *prefiguración*: por ejemplo, el *lógos* de Creso<sup>17</sup> es prefiguración del de Persia; la actuación de los lidios y de Creso tratando injustamente a los griegos prefigura la que tendrá lugar más tarde a cargo de los persas y de sus monarcas Darío, primero, y Jerjes después<sup>18</sup>. La campaña de Darío contra los escitas es, en gran medida, paralela a la que emprenderá Jerjes contra los griegos<sup>19</sup>. En ambas se registran episodios análogos como, por ejemplo, el de la construcción de un puente para unir Asia con Europa, exponente clarísimo de la *húbris* loca de los persas<sup>20</sup>.

Estas prefiguraciones y analogías ponen delante de nuestros ojos estructuras recurrentes, subrayan los *ciclos*, es decir, indican muy claramente que el autor no está contando los sucesos históricos al buen tuntún, sino que los expone de una determinada manera, siempre según un modelo que se repite cuya estructura es: ascensión y caída. Y esto es así tanto en el caso de las personalidades como en el de los estados, pues Heródoto hereda de sus predecesores la ecuación «Rey igual a reino», que ya el ciudadano ateniense Tucídides, miembro de un estado democrático, no podía admitir.

Heródoto nos ha dicho que su propósito ha sido indagar *tà genómēna ex anthrōpōn* para hacernos una «exhibición» (*apódexis*) de ello<sup>21</sup>. Ahora bien, «los sucesos que arrancan de los hombres», que son resultado de la iniciativa humana, se rigen todos por un mismo esquema, que se localiza en todas las «empresas» o «realizaciones» (*érge*) de los reinos (o de los reyes, que da lo mismo) que atacaron a los griegos. La caída de Creso es analógica a la caída de Ciro (al primero le había advertido Solón, el griego prudente y sabio; al segundo le advierte en vano<sup>22</sup> el propio Creso de la labilidad e inconstancia de la humana fortuna). A Cambises le pierde su propia *húbris*<sup>23</sup> y muere de una herida que él mismo se produce en el muslo, el mismo lugar en el que él había herido, preso de despótica vesania, al buey Apis. Darío intenta conquistar la Escitia en su afán expansionista y desoyendo los consejos de su hermano Artabano (Hdt. 4, 83), pero pagará cara esa agresión a la que el propio Darío decidirá poner fin. Inicia asimismo la campaña contra Cirene y la expedición militar contra Tracia y Macedonia<sup>24</sup>. Tan gran afán expansionista se estrella contra la sublevación jónica y la primera Guerra Médica. Y también Jerjes caerá, ciego, en su propia trampa al desoír las palabras de su tío paterno Artabano

und sein Werk», *Die Antike* 6 (1930), 202ss = W. Marg (ed.) *Herodot, Eine Auswahl aus der neueren Forschung*, Wege der Forschung 26, Darmstadt 1962; 2.ª ed. 1965; cf. 101.

16. H. Wood, *op. cit.*, 19.

17. Cf. F. Hellmann, *Herodot's Kroisoslogos*, Berlín 1945.

18. Cf. H. Wood, *op. cit.*, 21, 31.

19. Cf. H. Wood, *op. cit.*, 94; 106; 174.

20. H. R. Immerwahr, «Historical Action in Herodotus», *TAPA* 85 (1954), 19ss. Cf. H. Wood, *op. cit.*, 106: «Darius' Scythian expedition prefigures Xerxes Greek campaigns». Ambos, en efecto, ponen un yugo a un río o al mar para cruzar de un continente a otro (cf. Hdt. 4, 83, 1; 87; 88; 89; 7, 8b-10g; 24, etc.). Sobre la repetición de temas y motivos en la obra herodotea, hay un antiguo pero aún valioso y muy interesante artículo de C. De Sanctis, «Il *logos* di Creso e il proemio della Storia erodotea», *RFIC* 64 (1936), 1-14.

21. Hdt. 1, 0.

22. Cf. L. Lattimore, «The wise adviser in Herodotus», *CP* 34 (1939), 24ss.

23. Cf. la excelente sinopsis de la *Historia* herodotea que hace C. Schrader en «Historiografía. 1. Heródoto», en J. A. López Férrez (ed.), *Historia de la Literatura griega*, Madrid 1988, 503-536. Cf. 512: «Heródoto incide en el carácter de *hybristés* de Cambrises».

24. Cf. C. Schrader, *op. cit.*, 512-513: «En el libro cuarto el expansionismo persa sigue dominando la acción... a atacar a los escitas (4, 83-144)... campaña persa contra Libia (4, 145-205)... operaciones persas contra Tracia y Macedonia (5, 1-27)». La campaña de Libia la entiende Heródoto como un intento de conquista (cf. Hdt. 4, 167, 3: *epì Libiōn katastrophēi*), aunque no fue ello así en un principio.

(Hdt. 7, 10ss) que versaban (una vez más) sobre la inseguridad de las empresas humanas y la envidia que los dioses experimentan ante el despliegue esplendoroso y soberbio de las grandezas de los mortales<sup>25</sup>, razón por la que Zeus golpea con su rayo sólo los edificios y los árboles que por su talla más descuellan<sup>26</sup>, pues la divinidad suele trincar cuanto sobresale, porque no permite el orgullo a nadie más que a sí misma<sup>27</sup>. Pero la divinidad es en Heródoto un concepto superpuesto, contradictorio y como una personificación de fuerzas de la Naturaleza que son realmente la causa de esa inestabilidad de la fortuna humana que tradicionalmente se imputaba a la envidia de los dioses. Creso, cuando se hallaba en el punto culminante de su prosperidad, se vino abajo, pagando así por el daño que los Mérmnadas, a través del primer hombre de su dinastía, Giges, habían infligido a Candaules, el último rey de la anterior dinastía lidia. Y con él cayó toda la nación lidia cuando se encontraba en el momento de su máxima expansión, un imperio que había subyugado ciudades griegas. Y ocurrió así porque en los momentos de felicidad, de buena suerte, de la *eudaimoníē* que nunca permanece quieta en el mismo sitio<sup>28</sup>, se ignora toda posibilidad de catastrófico desenlace. De modo que cuando Creso, ciego por efecto de la *pleonexíē*, que es la causa de las guerras y del imperialismo expansionista<sup>29</sup>, cruza el río Halis<sup>30</sup> para enfrentarse a Ciro, su suerte está echada, como lo estuvieron la de Ciro cuando atravesó el Araxes para atacar a los maságetas<sup>31</sup>, y la de Darío cuando cruzó el Bósforo y el Istro<sup>32</sup>, y la de Jerjes cuando franqueó el canal del monte Atos y el Helesponto<sup>33</sup>. Al atravesar un río que marca la frontera de los propios dominios<sup>34</sup>, así como cuando uno se endiosa por ser o por creerse excesivamente afortunado entre los hombres<sup>35</sup>, se sale uno de sus casillas, y no sólo se viola la ley ética, sino que se transgrede además una ley de la naturaleza al hacer caso omiso de un río o de un mar sobre los que se echa el yugo privándoles así de su *función natural* de separar continentes. Esto es así en virtud de una antigua concepción teológico-filosófica que asoma en la épica, la lírica, en los «temas de la propaganda délfica»<sup>36</sup>, en los teólogos-filósofos jonios<sup>37</sup> y en la tragedia ática, según la cual Dios y la Naturaleza han impuesto al mundo una justicia

25. Hdt. 7, 10.

26. Hdt. 7, 10, ε.

27. Hdt. 7, 10, ε. Esta «divinidad» de Heródoto es una representación de las fuerzas de la Naturaleza, como mostró muy claramente hace tiempo C. A. Pagel, *Die Bedeutung des aitiologischen Momentes für Herodots Geschichtsschreibung*, Leipzig 1927. E. C. Schmidt, «Menschenbild und Motivierung des Handlens bei Herodot», en R. Müller (ed.), *Der Mensch als Mass der Dinge*, Berlín 1976, 150.

28. Hdt. 1, 5, 4.

29. Hdt. 7, 149, 3 y 7, 16a, 2, *pléon ti dízēsthai aiei ékhein*. En 7, 149, 3, los argivos no toleraron la *pleonexíē* («ambición») de los espartanos, y prefirieron someterse al imperio persa antes de ceder en algo a los lacedemonios.

30. Hdt. 1, 72: el río Halis separa Lidia de Media. Hdt. 1, 75, 3: Creso se dispone a atravesar el río. Hdt. 1, 76, 1, *Kroisos de epeíte diabás...* (Creso cruzó el río Halis).

31. Hdt. 1, 209, 1, *epeíte de eperaióthē tòn Aráxea*.

32. Hdt. 4, 89, 3; 4, 97-98.

33. Hdt. 7, 22-56.

34. Ciro tomó Babilonia valiéndose del Eufrates (Hdt. 1, 193). La ruina de Ciro está clara en el momento en que cruza el Araxes, río que separa Asia de Europa. Los maságetas son ya europeos como los escitas a los que llegará Darío tras haber cometido la insolencia de someter a un yugo el Bósforo y cruzar el Istro (Hdt. 4, 89-97), y como los griegos a los que se enfrentó Jerjes tras atravesar el Helesponto y el canal del monte Atos (Hdt. 7, 22-56).

35. Amasis el rey de Egipto se dio cuenta de la gran prosperidad del tirano griego Polícrates de Samos, y se lo comunicó por carta, advirtiéndole del peligro de tener tan buena suerte, dado que la divinidad es envidiosa (Hdt. 1, 40, 1, *tò theíon... phthonerón*). Cf. W. Bischoff, *Der Warner bei Herodot*, tes. doct., Marburgo 1932, 75ss.

36. G. Defradas, *Les thèmes de la propagande delphique*, París 1954.

37. W. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, 3.<sup>a</sup> ed., trad. esp., Madrid 1982.

que restablece en cada ocasión el equilibrio cósmico que se rompe por causa de una desmesura. En ésta pueden incurrir todos y cada uno de los elementos que forman el mundo, los cuales recibirán por ella su justo castigo más tarde o más temprano. Así se explica que en el caso del hombre, algunos paguen las culpas de sus antepasados, mientras que otros sufren de inmediato el castigo por su injusticia (a saber, por tener en sí mismos un exceso de confianza que por su insolente desmesura rompe el equilibrio del mundo). En consecuencia, al quebrantar las leyes naturales y éticas (que son las mismas), se conmueve la justicia cósmica que domina la naturaleza en la misma medida que al hombre, y el infractor, el autor del delito, empieza inexorablemente a pagar por él, pues «ningún hombre que cometa injusticia dejará de pagar su pena» (Hdt. 1, 56, 1). Así fue como Creso (y más tarde Darío y Jerjes) empezó a derrumbarse y con él su reino lidio: el punto de más alto grado de prosperidad alcanzado al unísono por ambos (rey y reino) dio en declinar deslizándose hacia abajo siguiendo el sentido contrario al de su ascenso, y así en su caída traza el semicírculo que completa el círculo que describe «la rueda de las vicisitudes humanas», que, al girar, no permite que siempre los mismos sean afortunados<sup>38</sup>. Esta idea básica y fundamental se la comunicó Solón a Creso, y Creso luego a Ciro, y Amasis a Polícrates, pero siempre en vano.

Existe, pues, en la Naturaleza, según Heródoto, un mecanismo compensatorio que mantiene y tiende a mantener su esencial equilibrio, la justicia, y esto no sólo en el mundo físico (Solón escribió estos versos: Sol. 11D «por obra de los vientos / se alborota la mar; mas si no se la agita / es de todas las cosas la más *justa*»)<sup>39</sup>, sino también en el ético, pues los distintos usos, costumbres y leyes de los diferentes pueblos responden a variantes naturales, válidas en la Naturaleza. Consiguientemente, poner un yugo al mar que separa dos continentes, dejarse llevar de insaciable ambición (*pleonexíē*) domeñando a pueblos limítrofes que no han dado ningún motivo para la agresión, matar al buey Apis que es venerado como un dios por los egipcios, y cometer cualquier delito o pecado contra la moral, todo ello es igualmente un atentado contra la ley universal por la que se rige la Naturaleza. Y así, cuando en el colmo de su locura, Cambises, contraviniendo la costumbre persa, se casa con su propia hermana, hace que sus personales deseos triunfen sobre la ley positiva (*nómos*). Pero, más tarde, cuando mata a su hermana y esposa, encinta del que iba a ser el heredero de su propio padre asesino, y luego mata también a su propio hermano, Cambises paga con creces su culpa, pues con su propia vesania pone fin a la dinastía de los Aqueménidas y sume al imperio persa en la discordia y la revuelta, en tanto que él mismo se lamenta de haber dado muerte sacrílegamente a quien mejor podría vengarle de los daños que más tarde los Magos le infligieron<sup>40</sup>. Vemos, pues, cómo viene a ser lo mismo violar la ley positiva que atentar contra la ley natural, y que toda insolencia o desmesura se paga en virtud de un infalible mecanismo que reacciona contra la *húbris* y la *adikíē* mediante la *némesis* y la *tísis*; es decir: a cada insolencia e injusticia corresponde una retribución y un castigo. Y es que, en el fondo, según Heródoto, el proceso histórico no es diferente de los procesos naturales. Dicho de otro modo: la Historia se desarrolla según los mismos principios de orden que rigen la Naturaleza<sup>41</sup>. Recordemos cómo Solón en la *Elegía de las Musas* (1, 18ss. D) compara el castigo de Zeus al inexorable y puntual cumplimiento de una ley física («Pero Zeus

38. Hdt. 1, 207, 2.

39. Cf. G. Vlastos, «Solonian Justice», *CP* 41 (1946), 65-83; cf. 66, n. 18. Obsérvese la ecuación «justicia es igual a equilibrio». «Equality and Justice in early Greek Cosmologies», *CP* 42 (1947), 156-178.

40. Hdt. 3, 65, 5. Sobre la división de la historia de Cambises en dos partes, cf. F. Jacoby, *RE*, Suppl.-Bd. II, coll. 295-302.

41. H. R. Immerwahr, *op. cit.*, 312: «History develops in accordance with principles of order because all nature is ordered by the divine».

el fin de toda cosa / con atención observa, y de repente, / como las nubes al punto dispersa / el viento en primavera que después / de remover el fondo / de la mar infructuosa y rica en olas / y devastar las prósperas labores / todo a lo largo de una fértil tierra / productora de trigo, / llega hasta el alto y escarpado cielo, / asiento de los dioses, / y de nuevo a la vista puso el cielo / despejado y sereno, / y destella sobre los pingües campos / la fuerza vigorosa del sol bella / y ya, empero, de nubes no es posible / ver ni una sola, tal cual de esa guisa / viene a ser a la postre / el castigo de Zeus». Se trata, pues, de una idea, esta del equilibrio del mundo que implica una justicia cósmica, que está bien asentada en época arcaica a juzgar por la épica, la lírica, la religiosidad délfica y — cómo no — la teología-filosofía de los primeros filósofos griegos.

En efecto, Anaximandro<sup>42</sup>, trasladando al mundo (*kósmos*) un orden racional y ético, habla de una Naturaleza primigenia y divina de la que proceden los diferentes seres que, al diferenciarse, cometen injusticia los unos contra los otros, pero que acabarán pagándola cuando todos ellos, por muy distintos que sean entre sí, y aun opuestos, al reabsorberse totalmente en lo Indeterminado dejen de ser diferentes. Los seres singulares y distintos, las sustancias individuales y bien definidas, se hacen injusticia mutuamente<sup>43</sup>, pues si proceden de una sustancia que es tan fría como caliente, el hielo y las aguas termales se hacen injusticia mutua al acaparar cada una de ellas en exclusiva una de las cualidades que en la sustancia primigenia estaban repartidas por igual<sup>44</sup>. La hembra priva al varón de femineidad y el varón a la mujer de virilidad, pues la naturaleza de la sustancia de la que ambos proceden es tan varón como hembra. Y en consecuencia, las sustancias que cometen injusticia con las demás se pagarán su retribución mutua según la disposición del Tiempo, una vez que por necesidad retornen a su origen: lo Indeterminado<sup>45</sup>.

Esta sustancia primera es, en la interpretación de Aristóteles, «lo divino», pues se le aplican todas las cualidades y funciones que se adjudican normalmente a la divinidad: es principio de los demás seres, todo lo abarca, todo lo gobierna, es inmortal e indestructible. Lo Indeterminado es, en efecto, el principio y el fin de todo cuanto existe y es, por consiguiente, «lo divino» (obsérvese que no dice «dios» sino «lo divino»), pues esa naturaleza primigenia es inmortal, no tiene principio, es infinita y eterna<sup>46</sup>.

Pero lo más interesante de la teoría anaximandrea es que nos ofrece una visión unificada del mundo a base de dotarle de un sentido racional<sup>47</sup>. El mundo es orden, es

42. Anaximand. 9D-K; D-K = H. Diels-W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, II, III, 5.<sup>a</sup> ed., Berlín 1934: [Normalmente cito por esta edición de fragmentos]. Cf. asimismo G. S. Kirk-J. E. Raven-M. Schofield, *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, 2.<sup>a</sup> ed. ampliada, trad. esp., Madrid 1987, 177ss. Cf. H. Erbse, «Ueber Herodot's Kroisoslogos», en *Kleine Schriften*, Berlín 1979, 192, «Offenbar hat Herodot als erster diese von Anaximander erkannte Weltnorm (Jaeger) auf das Geschehen der Vergangenheit systematisch angewendet».

43. Esta injusticia de los contrarios se transformará, en Heráclito, en la frase Heracl. B 80 «que todo viene a la vida en virtud de la reyerta» (*gignómena pánta kat'érin*). También para Heródoto la Historia es continua oposición de fuerzas: cf. H. R. Immerwahr, *op. cit.*, 199, y P. Hohti, «Die Schuldfrage der Perserkriege in Herodotos Geschichtswerk», *Arctos* 10 (1976), 48, sobre la concepción herodotea de la Historia como tribunal de justicia.

44. Piénsese en la reparación que en el ciclo de las estaciones se dan mutua y consecutivamente el verano y el invierno. Cf. W. A. Heidel, «On certain fragments of the Pre-Socratic», *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences* 48 (1913), 684-685.

45. Con Anaximandro, según Vlastos (G. Vlastos, «Equality and Justice in Early Greek Cosmologies», en J. D. Furlley-R. E. Allen (eds.), *Studies in Presocratic Philosophy* I, Londres 1970, 86), nos encontramos con «the naturalization of justice».

46. C. H. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, 2.<sup>a</sup> ed., N. York 1964, 193, «The linguistic stamp of the new mentality is a preference for neuter forms». W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 1977; cf. 452ss; 468ss.

47. W. Jaeger, *op. cit.*, 29ss.

*kósmos*, es un todo bien organizado (recordemos que en Creta<sup>48</sup> la voz *kósmos* (*kormos*) designa el nombre de un magistrado encargado de «mantener el orden»), porque en él todo es, como debe ser, «justo», *îson* («igualmente dividido») <sup>49</sup>, es decir: dotado de proporciones equitativamente repartidas, como un banquete en que a cada comensal se le da idéntica porción de comida y bebida (*Il.* 15, 95 *daîs eîsē*. Cf. *Od.* 3, 66, *moîras dassámenoi daínunt'erikudéa daîta*). El mundo es *katà kósmon*, «según orden», es decir: está bien equilibrado, como la nave (*Il.* 15, 729 *nēûs eîsē*) o como las mentes de Odiseo (*Od.* 11, 337) o de Telémaco (*Od.* 14, 178). Aparentemente, en cambio, notamos que los seres concretos desentonan, pues se han depredado unos a otros, haciéndose así injusticia mutua, proporciones exageradas de las determinadas sustancias que constituyen su carácter individual: lo seco la sequedad, lo húmedo la humedad, cuando en realidad lo *ápeiron* era tan húmedo como seco. Por esta injusticia las sustancias o los seres concretos deben pagar por su *pleonexía*<sup>50</sup>, por su codicia que ha perjudicado a los demás. Y el castigo depende de la disposición emanada del tribunal del Tiempo<sup>51</sup>.

Heráclito profundiza en la doctrina de Anaximandro y la hace avanzar: en la naturaleza del mundo hay un discurso que habla a los hombres, pero éstos no lo entienden<sup>52</sup>. Este discurso-razón (*lógos*) ínsito en el mundo es la ley divina en virtud de la cual ocurre todo; es universal y común y se refleja en el orden del mundo (en el *kósmos*), que es igual para todos los seres y que no lo ha hecho ningún dios ni ningún hombre, sino que es eterno, como «lo divino» de Anaximandro<sup>53</sup>. Pues bien, este «discurso» del *kósmos*, esa ley divina de acuerdo con la cual ocurre todo en el mundo, nos informa que éste es unitario, que es la unidad armónica de los contrarios, cada uno de los cuales «vive la muerte» de su contrario, en el sentido de que la vida o nacimiento (*génesis*) de uno es la muerte de su contrapuesto (B 76D-K).

Según Heráclito, cuya doctrina es heredera de la de Anaximandro<sup>54</sup> e influirá no sólo en la de Empédocles de Acragante<sup>55</sup>, sino también en la concepción historiográfica de Heródoto, la unidad del ser es el propio cambio, por lo que no nos es posible penetrar dos veces en el mismo río (B 91D-K); la unidad del ser —dicho ahora con otras palabras— es el constante proceso de transformación de contrarios que hace que la guerra y la reyerta sean madres de todo (B 80D-K) en el sentido de que el continuo intercambio y la incesante «reyerta» mutua de contrarios (que son los continuadores de las sustancias individuales de Anaximandro que separándose del *ápeiron* se hacían injusticia mutuamente) mantiene

48. Cf. Schw. 184, 3; 185, 1; 186A 1 *kormiontōn* («siendo *kormoí*»). Schw. = E. Schwyzer, *Dialectorum Graecarum exempla epigraphica potiora*, Leipzig 1923, reprod., Hildesheim 1960.

49. Recordemos que éste es el significado de Hom. *îsos* en *Il.* 9, 318, etc., que procedería de \*(d)witwo-, según A. Meillet (*BSL* 26, 1925, 12-13); cf. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, s.v. *îsos*. Es importante asimismo tener presente que en ático se utiliza la expresión formular D. 21, 67. D. 18, 284, etc., *tà isa kai tà díkaia*. Pensemos también en la voz *isonomía* «igual reparto» que encontramos en Alcmeón de Crotona (Alcmaeon 84D-K). Cf. Hp. *Aër.* 12 *isomoiría*.

50. Cf. W. Jaeger, *op. cit.*, 40. C. H. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, 178s.

51. Cf. W. Jaeger, *op. cit.*, 41.

52. C. Lausdei, «Logos in Eraclito e in Erodoto», en L. Rossetti (ed.), *Atti del Symposium Heracliteum*, 1981, Roma 1983, 80-81.

53. Heraclit. B 30D-K.

54. No está de acuerdo con esta opinión W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy. I. The earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge 1962, 416: «In all probability he was a far more isolated thinker than such attempts presuppose».

55. G. Vlastos, «Equality and Justice in early Greek Cosmologies», *CP* 42 (1947), 156-178; cf. 164, «Much could be said of the similarities of this design (sc. de la filosofía de Heráclito) to the Empedoclean». Cf. Emp. B 17D-K; B 135D-K.

el orden del mundo al igual que en la Historia herodotea se comprueba cómo gracias a la «compensación», la «venganza», la «envidia de los dioses», se genera un equilibrio del orden histórico merced a una constante y cíclica alternancia de fuerzas contrarias que mutuamente se estabilizan<sup>56</sup>. El filósofo efesio insiste en la esencial unidad del Discurso (*lógos*) o Razón del mundo, o sea: Dios, que es (B 67D-K) «día-noche, invierno-verano, guerra-paz, saciedad-hambre». Esta fundamental estructura racional del mundo que aparece reflejada en la doctrina de la «igualdad del reparto de las fuerzas» (Alcmaeon B 4D-K *isonomía tōn dunámeōn*) de Alcmeón de Crotona, que entiende la salud como el equilibrio de fuerzas contrarias, y en la doctrina hipocrática de la *isomoiriē* (Hp. *Aēr.* 12) o equilibrio climático que tanto bien hace a las cosechas, permite entender una sentencia heraclitea como ésta: B 60D-K «el camino hacia arriba y hacia abajo es uno y el mismo». Es decir: en términos filosóficos la guerra es «común a todas las cosas», «padre de todas las cosas» (B 80 y 53D-K): todo cambia, la generación y la corrupción de las cosas se implican mutuamente, pues la vida de algo implica la muerte de su contrario y viceversa; y en términos históricos al modo herodoteo, entendemos esa ascensión irresistible de los imperios seguida de sus estrepitosas caídas, que son imágenes recurrentes en la Historia del de Halicarnaso que a través de Solón, Creso y Artabano expone su doctrina sobre la inestabilidad de la fortuna humana. También comprendemos muy bien, gracias a esa unidad y validez general del *Lógos* único y divino<sup>57</sup> que opera en todas las cosas<sup>58</sup> y que explica la esencial unidad de las cosas sensorialmente múltiples<sup>59</sup>, una máxima como ésta: B 88D-K «y lo mismo es dentro de uno lo vivo y lo muerto, lo despierto y lo durmiente, lo joven y lo viejo; pues estas cosas, cambiando, se mudan<sup>60</sup> en aquellas y aquellas, a su vez, se mudan en éstas», o una sentencia como esta otra: B 126D-K «las cosas frías se calientan, lo caliente se enfría, lo fluido se seca, lo reseco se humedece». Los dos fragmentos que acabamos de citar insisten en la convertibilidad o unidad de los contrarios, en la *coincidentia oppositorum* en términos de Kirk, al igual que este otro que seguidamente presentamos en traducción: B 57D-K «Maestro de muchísimos fue Hesíodo. Tienen por cierto que él muchísimo sabía, él que el día y la noche no reconocía; pues son una sola cosa». Los contrarios son dos caras de la misma moneda que puede caer en un sentido o en otro (*metapíptein*)<sup>61</sup>, al igual que el hombre, el sujeto de los acontecimientos históricos (Hdt. 1, 0 *tà genómēna ex anthrōpōn*), es todo coyuntura, ocasión, encrucijada, circunstancia (Hdt. 1, 32, 4 *pān esti ánthrōpos sumphoré*, le dijo Solón a Creso), hasta el punto de que en setenta largos años de su vida ningún día le ha venido trayendo al sabio ateniense un asunto semejante al

56. Cf. W. Schadewaldt, «Das Religiös-Humane als Grundlage der geschichtlichen Objektivität bei Herodot», *Festschrift H. Rothfels*, Gotinga 1962 = W. Marg (ed.), *Herodot. Eine Auswahl aus der neueren Forschung*, Wege der Forschung 26, Darmstadt 1965, 185ss. L. Huber, *Religiöse und politische Beweggründe des Handelns in der Geschichtsschreibung des Herodots*, Tubinga 1963. J. Kroymann, «Götterneid und Menschenwahn. Zur Deutung des Schicksalsbegriffs im frühgriechischen Geschichtsdnken», *Saeculum* 21 (1970), 166ss; J. de Romilly, «La vengeance comme explication historique dans l'oeuvre d'Hérodote», *REG* 84 (1971), 314ss.

57. Heraclit. B 114+2D-K).

58. Heraclit. B 1D-K, *ginomēnōn gār pāntōn katà tōn lōgon tōnde* («pues aunque todas las cosas se producen según este Discurso»).

59. Heraclit. B 50D-K, «No por haberme oído a mí, sino al Discurso, es sabio reconocer que todas las cosas son una sola» (*ouk emoū allà toū lōgou akoúsantas / homologeîn sophōn estin hēn pānta eînai*).

60. En el original leemos *metapesōnta*, participio de aoristo del verbo *metapíptein* que quiere decir «caer de diferente manera (de cara o de cruz)». En virtud de la *enantidromía* de Heráclito, el imperio conquistado se convierte en «principio de destrucción» (H. Wood. *op. cit.*, 46; 67s y V. Hunter, *Past and Process* 182 y 231). Cf. Heraclit. B 80D-K «la guerra es común» y B 53D-K, «la guerra es padre de todas las cosas». La «guerra» es una metáfora del cambio en el mundo.

61. Heraclit. B 88D-K, *...táde gār metapesōnta ekeîná esti kakeîna pālin metapesōnta táde*.

de otro día cualquiera<sup>62</sup>. Por eso no se puede llamar feliz a alguien que todavía no ha muerto<sup>63</sup>; porque de toda cosa es preciso conocer el fin, cómo resultará<sup>64</sup>, ya que, como el mismo historiador afirma en otro lugar de su obra (Hdt. 1, 5, 4), muchas ciudades antaño grandes se tornaron pequeñas, mientras que las que en sus días eran grandes anteriormente eran pequeñas; pues la prosperidad humana nunca permanecerá quieta en el mismo sitio. Porque, en el fondo, como dice Heráclito, citado por Platón (A 6D-K), «todo está en marcha y nada permanece». Y esto es así porque en la Naturaleza (incluido dentro de ella el hombre), según Heráclito y Heródoto, coexisten los contrarios en continua alternancia: la vida y la muerte, la enfermedad y la salud, el hambre y la saciedad, el cansancio y el reposo<sup>65</sup>, la generación y la corrupción. Así lo dice Solón a Creso en el precioso parlamento que estamos estudiando<sup>66</sup>: no hay país ni ser humano que se basten a sí mismos en todo, sino que unas cosas sí las tienen, pero de otras son menesterosos puesto que en la Naturaleza no existe tan sólo el calor o el frío, sino el calor y el frío. Así pues, mientras predomine lo positivo (lo que sí tienen) gozarán de prosperidad; pero cuando en virtud de la incesante reyerta de los contrarios tengan necesidad de valerse de lo que no tienen, de lo negativo, de los contrarios, porque la Naturaleza es circular, cíclica, se mueve como una rueda, entonces se verán envueltos en la ruina. Por eso el hombre es mera vicisitud, «todo coyuntura»<sup>67</sup>, como el resto de la Naturaleza es asimismo pura contingencia, una continua alternancia de contrarios. Es decir: el hombre y las cosas del mundo «se dejan arrastrar con» (*sumphéresthai*) el giro de la rueda de los contrarios que es la Naturaleza; de modo que el hombre y sus realizaciones históricas son pura contingencia, «coyuntura», *sumphoré* (cf. Hdt. 2, 111, 1 *suneneikhthênai dé hoi tuphlón genésthai*). Así se desmoronaron los grandes imperios y los que fueron envidiados monarcas conocieron el infortunio, porque hay en toda la Naturaleza (en toda cosa, incluido el hombre) «una armonía invisible más poderosa que la visible»<sup>68</sup>, la cual se nos revela, a pesar de que «la Naturaleza gusta ocultarse»<sup>69</sup>, como la del arco o la de la lira, es decir, «tensa hacia atrás» (*palíntonos*)<sup>70</sup>. Como la cuerda del arco o de la lira une los dos brazos del arco que tienden hacia atrás pero el uno se tensa hacia abajo y el otro hacia arriba configurando casi un círculo con la cuerda, asimismo la unidad y coherencia del mundo y del hombre que en él mora consiste en la tensión de fuerzas contrarias. No habría equilibrio en el mundo si no existiesen fuerzas contrapuestas.

Pues bien, el orden que se descubre en la Naturaleza es también el de los hechos históricos (*tà genómēna ex anthrōpōn*) y así, por ejemplo, los europeos y los asiáticos (cf. Hdt. 1, 2, 1) se infligieron daños y se cobraron unos de otros venganzas acomodadas exactamente a los menoscabos sufridos (*ísa pròs ísa sphi genésthai*). En la Naturaleza o

62. Hdt. 1, 32, 2-5.

63. Hdt. 1, 32, 7. Cf. Hdt. 1, 30-31: Contra lo esperado por Creso que, al preguntar a Solón si ha visto a alguien totalmente feliz, espera que le señale a él, el sabio ateniense menciona al ateniense Telo, que fue feliz con sus nietos y murió defendiendo a la patria, y a los dos hermanos argivos Cléobis y Bitón que murieron tras haber tirado del carro de bueyes en que transportaron a su madre, a la vista de todos los argivos que celebraban romería, hasta el santuario de Hera.

64. Hdt. 1, 32, 9.

65. Cf. Heraclit. B 111D-K.

66. Hdt. 1, 32, 8-9.

67. Hdt. 1, 32, 4, «el hombre es todo coyuntura». Hdt. 7, 49, 3, «las coyunturas mandan en los hombres y no los hombres en las coyunturas».

68. Heraclit. B 54D-K, *harmoníē aphanēs phanerēs kreíttōn*.

69. Heraclit. B 123D-K, *phúsis krúptesthai phileí*.

70. Heraclit. B 51D-K. Pero preferimos la lectura *palíntonos* en vez de *palíntropos*. Cf. M. Marcovich, *Heraclitus. Greek text with a short commentary*, Mérida (Venezuela) 1967, 125. Curiosamente, Heródoto habla de *tóxa palíntona*. Cf. Hdt. 7, 69, 1.

coinciden, o se suceden los términos opuestos, como en la circunferencia de un círculo coinciden su comienzo y su fin<sup>71</sup> y cualquier punto de los que se suceden en ella podría ser considerado como su principio y como su fin. Asimismo en los sucesos históricos la rueda de la fortuna gira ciega distribuyendo y negando sus favores tan pronto a unos como a otros. Quien fue feliz debe temer dejar de serlo<sup>72</sup> porque en la Naturaleza todo ocurre «en virtud de una reyerta (*érin*)» de contrarios sucesivos<sup>73</sup> que, como ya vimos, son esas cualidades o sustancias individualizadas que, según Anaximandro, deben pagar su pena y su compensación unas a otras.

Anaximandro planteó filosóficamente la existencia de una justicia cósmica porque las partes individualizadas de lo *ápeiron* deben pagarse mutuamente su culpa. Heráclito definió esta justicia cósmica como una «reyerta» de contrarios y Heródoto nos presenta una evolución histórica en que se van sucediendo inexorablemente las ascensiones y los desplomes, los triunfos y las derrotas, las hegemonías y las decadencias, como si en el acontecer histórico se reflejase exactamente el ritmo de la reyerta de los contrarios propio de la Naturaleza.

Vemos, por consiguiente, cuál es el principio científico sobre el que descansa la filosofía de la Historia por la que se rige Heródoto: la Naturaleza entendida como un constante y dinámico equilibrio de fuerzas contrarias, las cuales mediante incesante reyerta se van autocontrolando, imponiendo de este modo la justicia, ya que, según Heráclito (B 80D-K), la reyerta es justicia. Del mismo modo en Heródoto la *némesis* divina acaba con la felicidad cuando está a punto de ser desmesurada.

El origen de esta concepción remonta a fechas en que el adjetivo *îsos* («igual») se aplicó como epíteto a la palabra «banquete» (*daís*) significando «equitativamente repartido»<sup>74</sup> y al sustantivo «nave» (*neûs*) significando «bien equilibrada»<sup>75</sup>. Porque a partir de entonces se puede hablar de que los griegos comienzan a ver en el mundo una «igualdad» referida al reparto equitativo y al «equilibrio» de una construcción. Es decir: los griegos ya entonces intuyen la existencia en el mundo de una justicia cósmica<sup>76</sup>.

El paso siguiente es ver esa «igualdad» que implica «equidad» y equilibrio en la mismísima Naturaleza, en la *phúsis*. Surge así la teoría de Anaximandro, según la cual las cosas concretas, al nacer, se diferencian de una sustancia primigenia básica de la que proceden: lo Indeterminado. Y como al independizarse las distintas cosas incurren en injusticia unas para con otras, al final la pagarán volviendo todas ellas a la indiferenciación de que surgieron. Luego la naturaleza es una fuerza inmanente en una sustancia primigenia, lo Indeterminado, que a toda costa procura la estabilidad de la «nave bien equilibrada» que es el mundo, a base de exigir una justa retribución (similar al «reparto equitativo del banquete») a las cosas que de sí misma han nacido.

Heráclito avanzó un tanto al refinar la concepción de Anaximandro por cuanto que convirtió «las cosas que se individualizan» en «contrarios» y transformó lo *ápeiron* en un equilibrado y dinámico compuesto de «contrarios» continuamente en movimiento. De este modo, el equilibrio de la nave bien construida y la equidad en el reparto del banquete están también presentes en la Naturaleza y así existen un equilibrio cósmico (la unidad de los contrarios, cf. B 51D-K, «la unión íntima o juntura del arco o la lira») y una

71. Cf. Heraclit. B 103D-K.

72. Cf. Hdt. I, 207, 2.

73. Piénsese, por ejemplo, en el par «día-noche» (Heraclit. B 57D-K) o «invierno-verano» (Heraclit. B 67D-K). Se trata de una justicia cósmica que siempre se impone; cf. P. Hohti, «Ueber die Notwendigkeit bei Herodot», *Arctos* 9 (1975), 31ss.

74. Cf. *Il.* 1, 468, *e.a.*

75. *Il.* 15, 729, *e.a.*

76. Cf. n. 39.

justicia cósmica (la que resulta del continuo pleito entre los contrarios, cf. B 80 D-K «y la reyerta es justicia»).

Así pues, la justicia cósmica y el equilibrado orden del mundo en Heródoto se hacen presentes en los cinco «ciclos históricos» que se mueven en torno a Creso, Ciro, Cambises, Darío y Jerjes, personajes relevantes que lucharon todos ellos contra los griegos y llevaron a sus gentes al desastre. El inexorable cumplimiento de los ciclos o giros completos de la rueda de contrarios que es la Naturaleza arrastró de la prosperidad a la ruina a seres humanos (cuya esencia es —recordémoslo— la *sumphoré*, el dejarse arrastrar por el giro) y tras ellos a sus imperios. Recordemos cómo lloraba Jerjes lamentando que tras cien años nada quedaría de aquel inmenso ejército que se desplegaba por mar y por tierra ante sus ojos que lo contemplaban desde una atalaya enclavada en el Helesponto, en Abido<sup>77</sup>.

La causa remota del enfrentamiento entre griegos y bárbaros fue el desmedido afán de unos y otros por aumentar su poder apoderándose injustamente del territorio de sus vecinos. Los griegos en el pasado atacaron Troya<sup>78</sup>, pero en la secuencia de acontecimientos que el historiador de Halicarnaso se dispone a contar fue Creso, rey de los lidios, quien agredió primero a los griegos. Así pues, los asiáticos rompieron las hostilidades en su confrontación con los europeos. Concretamente, los lidios, dirigidos por Creso, dieron comienzo<sup>79</sup> a un largo proceso (como suelen ser las guerras promovidas por la ambición de incrementar el poder), abriendo así a los persas el camino que les condujo al choque con los griegos<sup>80</sup>.

Ahora bien, la causa, la *aittē*, de ese unitario proceso que fue la guerra de helenos contra bárbaros, de cuya «investigación» Heródoto nos brinda «la exhibición» (pues esto es lo que quiere decir *historiēs apódexis*)<sup>81</sup>, es, según acabamos de ver, la humana ambición de poder que se vuelve agresiva y ya no respeta la ley de la justicia cósmica que ampara tanto a las cosas del mundo como a los hombres que lo pueblan; una causa que tiene ya en sí misma también su propio *télos*<sup>82</sup>.

En efecto, como en el mundo la armonía responde al equilibrio de contrarios, a cada *húbris*, a cada insolencia del agresor motivada por sus éxitos, siguió, en virtud del inexorable «ciclo de las circunstancias humanas»<sup>83</sup>, que es paralelo al «ciclo ‘cósmico’ de las estaciones»<sup>84</sup>, una catastrófica caída en vertical que acabó con su ufanía y con su orgullo. Y así ni Creso ni Ciro ni Cambises ni Darío ni Jerjes pudieron escapar a lo inevitable, a ese «ciclo» de los contrarios en reyertas, que convierte al hombre, según palabras de Solón, en «todo coyuntura»<sup>85</sup>, en pura contingencia, y que es responsable, según el historiador, del hecho de que ciudades grandes de antaño se hayan tornado pequeñas cuando él iniciaba su investigación<sup>86</sup>. Por eso nada más iniciar su «exhibición» nos advierte el historiador de Halicarnaso, para que no perdamos sus lectores la correcta orientación, que está «firmemente convencido de que la felicidad en modo alguno per-

77. Cf. Hdt. 7, 44, 52.

78. Hdt. 1, 4, 1.

79. Hdt. 1, 5, 3: «Pero respecto de quien sé yo que fue el primero en llevar a cabo empresas injustas dirigidas contra los griegos, después de indicar quién fue...».

80. Cf. H. Erbse, «Der erste Satz im Werke Herodot's», *Festschrift Bruno Snell*, Munich 1956, 209-222.

81. Cf. H. Erbse, *op. cit.*, 209ss.

82. H. Erbse, *op. cit.*, 222, «sie (*sc.* die Ursache) hat auch ihr Telos bereits in sich».

83. Hdt. 1, 207, 2, *kúklos tōn anthrōpeíōn prēgmátōn*.

84. Hdt. 2, 4, 1, *ho kúklos tōn hōréōn*. Cf. Heraclit. B 67D-K: «Dios es día-noche, invierno-verano, guerra-paz, saciedad-hambre».

85. Hdt. 1, 32, 4.

86. Hdt. 1, 5, 4.

manece quieta en el mismo sitio» (*epistámenos eudaimoníēn oudamá en tōutōi ménou-san*)<sup>87</sup>, porque en los sucesos originados por la iniciativa humana (*tà genómēna ex anthrōpōn*), el objeto de la Historia, reina, como en toda la Naturaleza según Heráclito, la oposición de los contrarios, la reyerta continua entre opuestos que es la justicia (*díkē*), por lo cual la esencia del mundo es guerra, reyerta, movimiento, cambio, y el hombre no es más que pura coyuntura<sup>88</sup>.

Los cambios que se registran en los ciclos herodoteos, que sirven para equilibrar el proceso histórico, responden a ese esquema de la filosofía heraclítica que está presente en el fragmento B 12D-K: «Contra quienes van entrando en los mismos ríos fluyen aguas distintas una vez y otra». En esta imagen de las aguas cada vez distintas que no obstante conforman el mismo río, se reproducen perfectamente a la vez la idea de la unidad de los contrarios y la del continuo movimiento y cambio que constituyen la verdadera esencia de la Naturaleza. Son las coyunturas las que mandan en los hombres y no los hombres en las coyunturas<sup>89</sup>. He aquí, pues, la clave de la filosofía de la historia de Heródoto, que concibió su obra como una *Ilíada* en prosa, como una composición en que se refiere una guerra entre dos bandos (también de griegos y bárbaros) y que él fija por escrito para que las admirables empresas de los contendientes no queden desvaídas por obra del tiempo ni resulten desposeídas de *kléos*, de fama, *akleā*<sup>90</sup>, cuando en realidad fueron hechos de «exhibición» (*apodekhthénta* y *apódexis*, voces que aparecen en el proemio de las *Historias*<sup>91</sup> herodoteas, tienen que ver directamente con el verbo *apodeíknusthai* (jonio *apodéknusthai*) que significa exactamente «exhibir algo haciendo gala de ello o teniéndolo a gala»<sup>92</sup>. Y en esta su labor de historia épica emplea Heródoto sin duda elementos formales homéricos (palabras, sintagmas, frases, excursos<sup>93</sup>, estructuras estilísticas<sup>94</sup>, etc.). Pero, sin embargo, se jacta en el prólogo de brindarnos una exhibición de su *historíē*, de su indagación, que nada debe ya a las Musas que todo lo saben, sino que es más bien resultado de una concepción racional del mundo en la que, aunque todavía operan los dioses, ya no se llaman cada uno de ellos con su nombre propio individual sino con el nombre genérico de «la divinidad», «lo divino», como en la teología-filosofía de los Presocráticos, esa concepción racional según la cual el hombre se encuentra sometido, como el resto del mundo<sup>95</sup>, a una justicia cósmica que hace de él una criatura

87. Hdt. 1, 5, 4. Curiosamente, la misma idea la leemos, referida al buen estado de salud, en los *Aforismos* hipocráticos. Hp. *Aph.* 1, 3: «los buenos estados de salud, cuando alcanzan su punto más alto, entre los atletas son peligrosos por lo resbaladizo de ellos..., pues no pueden permanecer estables». Que la «felicidad», la *eudaimoníē*, o la grandeza, pueden ser fatales, lo sugiere Sófocles por boca de Edipo: S. *OT* 441, «Hazme reproches justamente de lo que hallarás que es mi grandeza».

88. Cf. J. Cobet, *op. cit.*, 183: «Erkenne dich selbst! zielt so bei Herodot auf die Erfahrung des 'Menschlichen', das Wissen um die besondere Stellung des Menschen in der 'Welt', die Bestimmung menschlicher Existenz zwischen den Polen praktischer Klugheit und Erkenntnis seiner Begrenztheit».

89. Hdt. 7, 49, 3.

90. Esta voz, *akleā*, «sin fama», que nos hace pensar en la *Ilíada*, se lee en el prólogo de las *Historias* de Heródoto (Hdt. 1, 0); y cuando, al final de éste (Hdt. 1, 5, 3), afirma que va a abordar el tratamiento de «ciudades (*ástea*) pequeñas y grandes», nos recuerda el verso famoso de la *Odissea* que comienza así: *Od.* 1, 3, *pollôn d'anthrōpōn íden ástea*. Cf. H. R. Immerwahr, *AJP* 81 (1960), 264.

91. La obra de Heródoto lleva este título: *Historias*, y asimismo, la de Tucídides se denomina *Historias* o *xuggraphḗ*, «composición narrativa en prosa».

92. Cf. H. Erbse, *op. cit.*, 209ss.

93. Cf. H. Erbse, «Tradition und Form im Werke Herodots», *Gymnasium* 68 (1961), 239ss.

94. Cf. I. Beck, *Die Ringkomposition bei Herodot und ihre Bedeutung für die Beweisstechnik*, Hildesheim 1971. Pero cf. también, para Tucídides, R. Katičič, «Die Ringkomposition im ersten Buche des Thukydideischen Geschichtswerkes», *Wiener Studien* 70 (1957), 179-196.

95. Según el autor del tratado hipocrático *Sobre la naturaleza del hombre* (cf. Hp. *Nat. Hom.* 7, 48-52; 61-66, Littré), los humores del hombre cambian al compás de la mudanza de las estaciones del año. Y en Hp. *Epid.* 3, 15 leemos que cada estación del año tiene su «constitución», su *katástasis*, que hace más graves unas enfermedades y más leves otras.

expuesta a constante cambio, un juguete en manos de una fortuna fuertemente inconstante y mudable<sup>96</sup> que es cíclica como las estaciones del año (cf. Hdt. 1, 207, 2, *kúklos tôn anthrōpeíōn prēgmátōn*<sup>97</sup> y Hdt. 2, 4, 1, *ho kúklos tôn hōrēōn*). De esta justicia cósmica no escapan ni los mismos dioses. Así se lo hizo saber la Pitia a los enviados de Creso a Delfos cuando, siguiendo las indicaciones del exmonarca de los lidios, echaron en cara al dios Apolo su comportamiento falso y desleal con él<sup>98</sup>. De este modo, en el proceso histórico, según Heródoto, hay, como en el mundo físico, una constante alternancia entre la pérdida del equilibrio y la búsqueda de su restablecimiento, tal como se da en la armonía heraclitea de los opuestos sucesivos, como «lo despierto y lo dormido»<sup>99</sup>, «lo joven y lo viejo»<sup>100</sup>, «lo frío y lo caliente»<sup>101</sup>, «lo húmedo y lo seco»<sup>102</sup>, «el día y la noche»<sup>103</sup>, «la enfermedad y la salud»<sup>104</sup>, «el hambre y la hartura»<sup>105</sup>, «el cansancio y el reposo»<sup>106</sup>, «la guerra y la paz»<sup>107</sup>, «el invierno y el verano»<sup>108</sup>.

Naturalmente, no pretendemos, ni mucho menos, sugerir que Heródoto haya hecho ni teología ni filosofía de la Naturaleza<sup>109</sup>. Heródoto es un historiador, pero intenta racionalizar su exposición y hacer, en cierto modo, filosofía de la Historia aceptando un modo de pensar y una concepción del mundo y de la *phúsis* que son claramente presocráticos y muestran semejanzas con ideas que afloran aquí y allá en la épica, la lírica y la tragedia<sup>110</sup>. Y así, aunque tanto Heródoto como Tucídides coinciden<sup>111</sup> en ver en el «imperio» (*arkhē*) una fuerza endémica que a través de la *pleonexía* le lleva inexorablemente a la destrucción, sus puntos de partida son bien distintos, pues el de Heródoto es el de la justicia cósmica que encarna en la filosofía natural de los Presocráticos. Para Tucídides<sup>112</sup>, en cambio, el concepto presocrático de *phúsis* que influye en la filosofía de la Historia heraclitea ya no tiene validez ninguna porque la Sofística hereda de la filosofía anterior un cierto cansancio y una buena dosis de desencanto respecto de la indagación de la última base o *arkhē* de los fenómenos naturales, que había caracterizado a la filosofía jonia. Una desconfianza en la percepción de los sentidos que se deja notar a partir de Parménides<sup>113</sup> conduce decididamente a un radical escepticismo sobre la

96. Heraclit. B 79D-K, «Un hombre se oye llamar infantil por la divinidad como a un niño se lo llama un hombre».

97. Sófocles en el *Ajax* (S. Aj. 314) y en *Traquinias* (Tr. 375), emplea el término *prágmatos*, como genitivo partitivo de la voz *prágma* («vicisitud»), en sendas frases interrogativas en las que, respectivamente, Tecmesa cuenta que Ajax le preguntaba en qué vicisitud se encontraba él y Deyanira se pregunta en qué vicisitud se halla. También en Hipócrates la «condición» cambiante, alternante, de los pacientes es *tà prēgmata*: cf. Hp. *Prog.* 1, *tà tôn noseúntōn prēgmata*.

98. Hdt. 1, 90-91.

99. Heraclit. B 88D-K.

100. Heraclit. B 88D-K.

101. Heraclit. B 126D-K.

102. Heraclit. B 126D-K.

103. Heraclit. B 57D-K.

104. Heraclit. B 111D-K.

105. Heraclit. B 111D-K.

106. Heraclit. B 111D-K.

107. Heraclit. B 67D-K.

108. Heraclit. B 67D-K.

109. A. Heuss, «Motive von Herodots lydischem Logos», *Hermes* 101 (1973), 385-419; cf. 412.

110. Cf. F. R. Adrados, «Introducción», en C. Schrader *Heródoto, Historia*, I-II, Madrid 1977, 7-67; cf. especialmente 43-53.

111. V. Hunter, *Past and Process*, 229; H. Wood, *op. cit.*, 46.

112. Una buena revisión crítica de la bibliografía tucididea puede hallarse en J. A. López Férez, «Tucídides: panorama actual (1986)», *Anejos de Gerión*, II (1989), edit. Universidad Complutense, Madrid, 181-200.

113. El pensar y el ser son la misma cosa (Parménides B 3D-K). Todas las partes de la esfera del

capacidad de la mente humana para penetrar en la entraña y fundamento último de las cosas. Se comienza a pensar ya al final de la Filosofía presocrática que además de la Naturaleza otros temas podrían ser objeto del filosofar, como, por ejemplo, todo aquello que tiene que ver con el hombre como ser social. Surge así una figura como Demócrito que se declara escéptico acerca de la presunta verdad objetiva obtenida de las percepciones sensoriales<sup>114</sup> y que, por otra parte, se siente interesado por la matemática, el arte, la lingüística, la poesía, la antropología<sup>115</sup> y la ciencia del hombre en general, hasta el punto de afirmar que el bien y el mal no están en la Naturaleza sino en lo que el hombre, a través de su poder, su arte y su enseñanza, hace con la Naturaleza<sup>116</sup>.

Pero es que, además, al mismo tiempo que el tema capital de la Filosofía se va transformando por cuanto que ya no interesa tanto el hombre inserto en el universo sino el hombre y la vida humana protagonizada por un ser que es fundamentalmente social, van alterándose también tanto el método como la finalidad de la nueva Filosofía. Frente al método deductivo de la Filosofía natural de los jonios (por ejemplo, Heródoto: «existe una justicia cósmica en la Naturaleza, que se realiza por la alternancia de contrarios; el hombre forma parte de la Naturaleza; luego está sometido a la alternancia de contrarios») se prefiere ahora el método empírico-inductivo (Tucídides: «Los atenienses y los corcireses y los corintios y los espartanos se comportan egoístamente; luego la naturaleza humana es egoísta»), esa metodología que se empleaba en las *Tékhnai* o *Tratados* del arte de distintas ciencias en los que tras dar una buena cantidad de consejos y ejemplos prácticos<sup>117</sup> se añadían luego una serie de conclusiones de carácter general y teórico extraídas de ellos (piénsese, por ejemplo, en la *Retórica* de Anaxímenes, que, aunque posterior, contiene no obstante una estructura y un contenido heredados de tratados de retórica de la época de los sofistas). Los nuevos tratados de música, por ejemplo, no sólo contenían indicaciones prácticas propias de los antiguos maestros de lira, sino que además ofrecían teorías, entre otras la doctrina teórica de los pitagóricos acerca de las armonías. En efecto, así lo hacía probablemente el compuesto por Damón<sup>118</sup>, cuyos maestros, Agatocles y Lamprocles habían sido a su vez discípulos de Pitoclide el pitagórico<sup>119</sup>.

Pero la finalidad de la moderna Filosofía ya no es el conocimiento de la verdad ni el conocimiento en sí mismo, sino el lado práctico del filosofar y discurrir sobre los más diversos temas relacionados con el hombre como ser social, a saber: proporcionar una educación práctica para la vida, enseñar la habilidad (*areté*) para sobresalir tanto en la vida pública como en la privada. Indudablemente el nacimiento de esta concepción según

Ser son iguales entre sí y toda proposición expresa una equivalencia y toda desigualdad no es más que aparente y está enmascarando una identidad tanto en el mundo del Ser como en el del pensamiento, que son la misma cosa.

114. Cf. Democrit. B 7D-K, «...que de verdad nada sabemos de nada...». B 8D-K, «...que conocer cómo es de verdad cada cosa es tarea inabordable».

115. Cf. Democrit. B 33 y 34D-K.

116. Democrit. B 172D-K, «El agua profunda es útil para muchas cosas pero también perjudicial a su vez; pues existe el peligro de ahogarse uno. Ahora bien, se ha inventado un remedio: aprender a nadar». B 173D-K, «A los hombres los bienes se les vuelven males al crecer, cuando uno no sabe guiar los bienes ni soportarlos con facilidad... Y es posible servirse uno también de los bienes, si se quiere, contra los males, para que los rechacen».

117. Tucídides describe minuciosamente los síntomas de la peste de Atenas tal como él mismo la sufrió en sus carnes. Cf. Th. 2, 48, 3, «Yo voy a contar cómo se iba produciendo (*sc.* la peste) y los síntomas a partir de los cuales alguien, examinándolos, si alguna vez de nuevo llegara a sobrevenir, podría de la mejor manera no fallar en su reonomocimiento».

118. Cf. esolío a Pl. *Alc. I*, 118c.

119. Cf. W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft*, Nurenberg 1962, 270, n. 79.

la cual la *areté*, la habilidad, la excelencia en todas las actividades de la vida social humana, se puede enseñar<sup>120</sup> tiene mucho que ver con el advenimiento de la democracia: la *areté* se enseña y se aprende y ya no se transmite con la raza al modo pindárico, aristocrático<sup>121</sup>. Si anteriormente las Musas otorgaban a los reyes la facultad oratoria, ahora, en plena democracia, un ciudadano puede hacerse experto en elocuencia, e inmediatamente convertirse en político: un orador, un *rétōr* es un político. Aunque el Sócrates platónico desvía la cuestión haciendo de su escepticismo respecto de la «posibilidad de enseñar la virtud» el comienzo de la filosofía, en realidad lo que enseñan los sofistas es la *areté* entendida como aptitud intelectual y oratoria<sup>122</sup>. La verdad es que con los sofistas lo intelectual predomina sobre lo ético. Lo distintivo de los sofistas no es, como pensaba Gomperz, la retórica exclusivamente<sup>123</sup>, sino su magisterio práctico de *areté* política; y, de una manera general, el magisterio de todo lo humano con una finalidad eminentemente práctica. Con la Sofística nacen los saberes técnicos, saberes que versan cada uno de ellos sobre una de las diversas áreas relacionadas con la actividad humana (las matemáticas, la medicina, la retórica, la gimnasia, la escultura, etc.), que no pretenden descubrir la razón última ni la *arkhé* de nada sino dar una educación realista y práctica con vistas a ejecutar correctamente determinadas actividades y desempeñar debidamente distintas profesiones.

No es, pues, de extrañar que Tucídides, influido por la Sofística, intente hacer una Historia científica, política, contemporánea y paradigmática. Tucídides aspira a explicar, basándose en los hechos, las fuerzas políticas que desencadenan los procesos históricos, para lograr así una nueva Historia que no sea moralizante (como lo serán en cambio las de Jenofonte, Eforo, Tito Livio y Diodoro Sículo) sino únicamente científica y por tanto útil para circunstancias futuras, o sea, paradigmática (como lo serán las de Polibio, Salustio y Tácito).

Tucídides vive de lleno en una época en la que se considera que tanto el hombre como el mundo que le rodea y le afecta son conocibles, explicables e inteligibles en términos racionales y científicos<sup>124</sup>. Pero es también una época en la que el centro de la especulación no es la naturaleza del mundo sino la del hombre, pues el mundo interesa sólo en función del hombre, que es la medida de todas las cosas, por lo que el contenido de la educación se escinde en una serie de disciplinas particulares sobre las que descuellan, desde el punto de vista formal, la Retórica<sup>125</sup>, y desde el punto de vista del contenido, la enseñanza de la *areté* política.

Para explicar por qué la historiografía de Tucídides es política y científica en el sentido de Bury<sup>126</sup>, no hay que olvidar que los sofistas introducen en su programa educativo o

120. Cf. Pl. Prt. 318 E.

121. Pl. O. 2, 86, *sophòs ho pollà eidòs phuài*.

122. W. Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, trad. esp., reimpr., Méjico 1968, 263ss.

123. H. Gomperz, *Sophistik und Rhetorik. Das Bildungsideal des eù légein in seinem Verhältnis zur Philosophie des 5. Jahrhunderts*, Leipzig 1912, reimpr. Stuttgart 1965, 41: «Allein ein Lehrgegenstand konnte bei diesem ihrem Unterrichte nie fehlen und konnte auch niemals einen untergeordneten Rang einnehmen: das war die Beredsamkeit».

124. Cf. C. N. Cochrane, *Thucydides and the Science of History*, Londres 1929 y K. Weidauer, *Thukydides und die Hippokratischen Schriften*, Heidelberg 1954, que exageran la influencia de Hipócrates en Tucídides.

125. Hay en Tucídides muchos rasgos de la influencia de la Retórica sobre su estilo y no sólo en los discursos. Pensemos, por ejemplo, en la oposición antitética *lógos/érgon*, en el uso de la argumentación de lo *eikós* y los *tekméria*, en el patetismo de numerosas descripciones (cf. Th. 7, 87, 5-6, sobre el desastroso final de la expedición a Sicilia). Cf. Th. 2, 40, 1, *philokaloûmén te gàr met'euteleías kai philosophoûmen áneu malaktás*.

126. J. B. Bury, «The Science of History», en F. Stern, *The Varieties of History*, N. York 1957, 210-223.

*paideía* la enseñanza científica y teórica de un buen número de disciplinas; que Hipias, por ejemplo, fue un sabio dotado de enciclopédicos conocimientos<sup>127</sup>; pero que, además de eso, los sofistas no sólo aportaron a Atenas el inmenso caudal de la filosofía y la ciencia jonias, sino que al tiempo, proclamándose maestros de *areté* política, educando a los jóvenes de las mejores familias para ocupar puestos importantes en la administración de la *pólis*, se hicieron con el estado. La educación sofística, que tiene como disciplina señalada la enseñanza de la «excelencia» política (la *areté* política), no podía hacerse de espaldas al estado; antes bien, Protágoras<sup>128</sup> pregunta a Sócrates si existe algo en lo que los ciudadanos deban participar necesariamente para que la ciudad subsista. Y la respuesta es clara: ese algo es la *areté* política en cuya enseñanza Protágoras se declara, sin empacho alguno, un maestro distinguido<sup>129</sup>; y añade que esta virtud o excelencia es enseñable y que los ciudadanos se forman cuando después de haber aprendido las letras y la música y la gimnástica se dejan instruir por la ciudad, que les enseña las leyes<sup>130</sup>, que son obra de antiguos y buenos legisladores; esas leyes que en la famosa alocución de Sócrates a Critón el filósofo se las imaginaba recordándole que gracias a ellas recibió él de su padre la obligada educación musical y gimnástica y que son tan venerables como la patria, una entidad más santa y digna de respeto para un ciudadano que su padre, su madre y todos sus demás antepasados juntos<sup>131</sup>.

Así pues, la historiografía de Tucídides, influida por la Sofística formal y conceptualmente<sup>132</sup>, no puede sino mostrarnos, por un lado, las sutilezas de la retórica imperante y, por el otro, su carácter científico y político<sup>133</sup>. En efecto, dejando aparte el aspecto formal, el historiador ateniense manifiesta claramente su deseo de hacer una historiografía científica metodológicamente rigurosa, informando «con la mayor exactitud posible» (*hóson dunatòn akribéai*)<sup>134</sup>, y sin recurrir al «elemento fabuloso» (*tò mé mu-thôdes*)<sup>135</sup>, una historia que exponga la verdad pura y simple de los hechos acaecidos (*tò saphès tôn genoménōn*)<sup>136</sup>, para lo cual rechaza incluso los datos de la tradición oral<sup>137</sup>. Con ello culmina Tucídides un largo proceso que había empezado con Hecateo de Mileto cuando, trasladando la indagación de la Naturaleza a las tierras y los pueblos del mundo, sometía a crítica racional los datos de los mitos y genealogías.

Pero Tucídides<sup>138</sup> no se contenta con recelar de la tradición oral, sino que proclama a los cuatro vientos que él está tratando un importantísimo tema contemporáneo y que conoce los hechos y los discursos por haberlos contemplado u oído él personalmente o

127. Pl. *Hp. Ma.* 285 B; *Hp. Mi.* 368 B.

128. Pl. *Prt.* 324 E.

129. Pl. *Prt.* 328 B.

130. Pl. *Prt.* 326 C-D.

131. Pl. *Cr.* 50 A-D.

132. Cf. F. Heinemann, *Nomos und Physis*, Basilea 1945, 43ss; 46ss.

133. O. Regenbogen, «Thukydides als politischer Denker», *Gymnasium* 44 (1933), 2-25. También en H. Herter (ed.), *Thukydides, Wege der Forschung* 98, Darmstadt 1968, 23-58. D. Grene, *Man in his pride. A Study in the political philosophy of Thucydides and Plato*, Chicago 1950. Fundamental para interpretar muchos pasajes de Tucídides es A. W. Gomme, *A Historical Commentary on Thucydides I-IV*, Oxford 1945-1970. J. Alsina, «Historia y política en Tucídides», *Emerita* 38 (1970), 339-349.

134. Th. 1, 22, 1. En Th. 6, 54, 1, declara Tucídides que los propios atenienses no dicen «nada exacto» (*oudèn akribés*) sobre el asunto de los tiranicidas Harmodio y Aristogitón.

135. Th. 1, 22, 4.

136. Th. 1, 22, 4.

137. Cf. Th. 6, 53-61, digresión tucididea sobre los tiranicidas en la que ataca la tradición oral. Sobre Tucídides como historiador digno de confianza, cf. W. Kolbe, *Thukydides im Lichte der Urkunden*, Berlín 1938. Una opinión contraria, en V. J. Hunter, *Thucydides the artful reporter*, Toronto 1973 y W. P. Wallace, «Thucydides», *Phoenix* 18 (1964), 151-161.

138. Th. 1, 22.

bien por haberse informado no del primer llegado sino de individuos a los que interrogó con la mayor exigencia de exactitud posible sobre todos los pormenores<sup>139</sup>. Tan sólo en lo tocante a los discursos de los políticos reconoce el historiador no haberlos transcrito palabra por palabra (pues eso era cosa difícil), pero señala que los ha reconstruido siguiendo «la forma en que me parecía que cada uno de los oradores habría podido expresar con máxima probabilidad lo debido acerca de las circunstancias vigentes en cada ocasión, y siempre ciñéndome lo más estrechamente posible al sentido general de lo verdaderamente dicho»<sup>140</sup>. Hay en Tucídides una innegable influencia de las ciencias experimentales<sup>141</sup> que, como la medicina<sup>142</sup>, requieren la observación minuciosa de los hechos, y de la práctica judicial<sup>143</sup>, que tiende a formulaciones exactas.

Pero no se agota en lo riguroso de la metodología el carácter científico de la historiografía tucididea, ni su mérito como historiador científico estriba tan sólo en el hecho de haber sido el primero en tratar un tema contemporáneo y dar explicaciones de ello<sup>144</sup> y en rechazar la tradición oral<sup>145</sup>, desechando las inexactitudes<sup>146</sup> de los poetas<sup>147</sup> y esforzándose, en cambio, con denuedo por esclarecer la verdad de los sucesos<sup>148</sup>. La historiografía de Tucídides es científica, además, porque en ella se hace un estudio basado en la constante naturaleza del hombre como ser político, en la invariable (*anagkaía*) humana (*anthrōpeía*) naturaleza (*phúsis*) que ya no es la naturaleza del mundo sino la naturaleza del hombre como ser político. Por eso la historiografía de Tucídides es científica no solamente por ser contemporánea y rigurosa metodológicamente, sino porque todos los sucesos históricos que se refieren en ella se explican como resultantes de un mismo principio y causa: la naturaleza del hombre que no puede ser de otra manera. Y esta historiografía es a la vez política porque la naturaleza humana invariable que le da fundamento es la naturaleza del hombre no como objeto de la *Tékhnē* médica ni de la *Tékhnē* retórica sino de la *Tékhnē* política.

139. Th. 1, 22, 2 y G. Schepens, *L'autopsie dans la méthode des historiens grecs du V<sup>e</sup> siècle avant J. C.*, Bruselas 1980. En el prólogo de su obra (Th. 1, 1-23) Tucídides insiste en dos aspectos: la gran importancia del tema por el inmenso poder de los dos bandos en lucha; y, en segundo lugar, su propia capacidad como historiador riguroso, científico y contemporáneo de los hechos que narra. Cf. H. Patzer, *Das Problem der Geschichtsschreibung des Thukydides und die Thukydideische Frage*, Berlín 1937, 112ss. Cf., asimismo, sobre el método tucidideo, A. Grosskinsky, *Das Programm des Thukydides*, Berlín 1936, 51ss y ya antes W. Schadewaldt, *Die Geschichtsschreibung des Thukydides*, Berlín 1929, 53ss.

140. Th. 1, 22, 1.

141. Cf. G. Schepens, *op. cit.*, *passim*.

142. Cf. Hp. VM 9 y Th. 6, 18, 6, *tò akríbēs*; Hp. VM 12 y Th. 1, 22, 1, *akríbeia*. Cf. la metodología científica de Tucídides cuando describe minuciosamente los síntomas de la peste que él en persona padeció, con el fin de que si alguna vez llegara a sobrevenir de nuevo no se falle en su reconocimiento: Th. 2, 48, 3.

143. Antipho 4, 3, 1, *hē akríbeia tōn prakthéntōn* y Lys. 17, 6, *tēn akríbeian episkepsámenos*.

144. Cf. Th. 1, 20, 1-2.

145. D. Kurz, *Akríbeia. Das Ideal der Exaktheit bei den Griechen bis Aristoteles*, tes. doct., Tubinga 1970; 40-61.

146. A. Momigliano, *Essays in ancient and modern Historiography*, Oxford 1977. «History and Biography», en M. H. Finley, *The Legacy of Greece*, Oxford 1981, 155-184.

147. Cf. Th. 1, 9, 4 (dudas sobre si Homero merece crédito como testimonio); 1, 10, 3, «si es que hay que dar algún crédito a la poesía de Homero»; 1, 21, 1 (los poetas adornan y amplifican el tema del que tratan y los logógrafos componen sus obras con vistas a que resulten atractivas al público que las escuche recitar); en 6, 2, 1, Tucídides declara paladinamente no saber nada de los Cíclopes ni de los Lestrígones como primeros habitantes de Sicilia, por lo que se contenta con remitir a lo que sobre esos seres contaron los poetas o a «la opinión que cada cual tenga sobre ellos».

148. Cf. el pasaje Th. 1, 20-21, importantísimo para el conocimiento de la metodología de Tucídides. Y, además, en Th. 6, 2, 2, el historiador opone la opinión que divulgan los sicanos de ser ellos mismos los más antiguos colonizadores de la isla a la verdad que resulta de la investigación, según la cual no fueron ellos los más antiguos sino los iberos.

En la historiografía de Tucídides influye el modelo de lo que podría ser una *Tékhne* que en su caso sería política, mientras que en la historiografía de Heródoto influye el modelo de los *lógoi* o tratados que en su caso serían filosóficos como el de Heráclito<sup>149</sup> o geográfico-genealógicos como los de Hecateo<sup>150</sup>.

En efecto, Tucídides no sólo cuenta los sucesos que tuvieron lugar en la Guerra del Peloponeso, sino que además nos advierte a lo largo de su Historia del hecho de que los sucesos narrados se basan en las leyes necesarias que rigen la naturaleza humana, por lo cual éstos acontecen a lo largo de esa guerra pero también acaecerán siempre en el futuro (Th. 3, 82, 2, *gignómena kai aei esómena*), «en tanto que la naturaleza de los hombres sea la misma»<sup>151</sup>. Como Tucídides basa los hechos históricos en la invariable naturaleza humana<sup>152</sup>, nos los ofrece como verdaderos que son en su generalidad y como susceptibles de ocurrir<sup>153</sup>. La historiografía de Tucídides es, pues, no sólo científica, sino también paradigmática. Y esto es así porque la naturaleza humana es constante, de modo que, observando los hechos históricos presentes, podemos confiar en que los futuros, en virtud de su fundamento humano, (*katà tò anthrōpinon*) han de ser de la misma especie o muy similares<sup>154</sup> a los contemplados.

Esta humana naturaleza que es invariable (Th. 5, 105, 2, *phúsis anagkaía*)<sup>155</sup>, que es capaz de triunfar sobre las leyes (Th. 3, 84, 2, *tôn nómon kratésasa hē anthrōpeía phúsis*), que es inasequible a todo intento de disuasión o desvío una vez se ha puesto en marcha (Th. 3, 45, 7, *tēs anthrōpeías phúseōs hormōménēs*), tiende a la libertad propia (*eleuthería*) y al dominio de los demás (*állōn arkhē*)<sup>156</sup>, como lo expuso Diódoto en el «Debate de los mitileneos»<sup>157</sup>; antepone la fuerza a la justicia (Th. 1, 76, 2, «...siempre ha sido norma establecida que el más débil sea reducido por el más poderoso»); se mueve a impulsos de la codicia y la ambición, de la *pleonexía*<sup>158</sup> y la *philotimía* (recordemos

149. Cf. C. H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge 1979, considera que *lógos* en los fragmentos de Heráclito es tanto el discurso del filósofo como la estructura del mundo. En cambio, C. Diano-G. Serra, *Eraclito. I frammenti e le testimonianze*, Milán 1980, piensan que *lógos* en Heráclito es sólo un discurso, pues ello «è provato dal fatto che viene udito» (p. 90).

150. Según el interesante trabajo, ya citado, de C. Lausdei, «Logos un Eraclito e in Erodoto», en L. Rossetti (ed.), *Atti del Symposium Heracliteum*, 1981, Roma 1983, Heródoto usa el término *lógos* en singular para designar no su obra entera, sino parte de su obra (p. 74); pero, por otro lado, emplea esta voz en determinados ejemplos (Hdt. 1, 132, 18; 2, 33, 5; 3, 45, 14; 6, 124, 5) con el significado de *ratio per se manifesta* o razón universal.

151. Th. 3, 82, 2.

152. Una buena exposición de este fundamento de la Historia tucididea que es la naturaleza humana puede verse en W. Schmid-O. Stählin, *Geschichte der griechischen Literatur*, I, 5, Munich 1948, reimpr. 1964, 32ss.

153. Cf. A. W. Gomme, *The Greek Attitude to Poetry and History*, Berkeley, California 1954.

154. Cf. Th. 1, 22, 4.

155. Lo humano es tal cual es por una necesidad de su naturaleza: Th. 5, 105, 2, *hupò phúseōs anagkaías*.

156. Th. 4, 61, 5, «...pues por naturaleza la condición humana tiende por doquier a mandar sobre el que cede, pero a guardarse del agresor» (palabras que Hermócrates, previendo la invasión ateniense, dirige a los sicilianos reunidos en Gela).

157. Th. 3, 45, 6. Existe un instinto en la humana naturaleza que incita a mandar en los demás: Th. 1, 76, 3, «Son dignos de elogio» —dijeron los embajadores atenienses que se encontraban en Esparta poco antes de que estallara la Guerra del Peloponeso— «quienes haciendo uso del instinto de la naturaleza humana que incita a mandar en otros, resultan un tanto más justos de lo que sería de esperar, considerando el poder del que disponen».

158. Tucídides emplea con frecuencia términos de esta familia semántica: Th. 1, 40, 1, *pleonéktai*; 1, 77, 3, *epleonektoûmen*; 4, 61, 5, *pleonekteîn*; 4, 62, 3, *pleonektésein*; 4, 82, 6, *pleonektêsai*; 6, 39, 2, *pleonekteî*, etc. Conviene tener bien presente que también para Heródoto el anhelo de anexionar tierras ajenas a las propias es una causa de movimientos históricos, pero para el de Halicarnaso el expansionismo produce *húbris* en quien sigue tal política (Hdt. 3, 80, 3, *eggínetai mèn gár hoi húbris...*).

cómo el imperialismo ateniense es defendido tanto en Esparta<sup>159</sup>, como en Melos<sup>160</sup>, como por Nicías en Siracusa<sup>161</sup>, y cómo los políticos atenienses que sucedieron a Pericles en el poder obran movidos por sus «particulares ambiciones y sus particulares ansias de lucro»: Th. 2, 65, 7, *katà tàs idías philotimías kai ídia kerdē*; antepone la fuerza a la justicia (Th. 3, 82, 4, «pues la audacia irreflexiva fue considerada valentía amistosa hacia los camaradas de partido»); es egoísta (Hermócrates dice: Th. 4, 61, 5: «y yo no censuro a los que desean mandar», dando por supuesto que el hombre por naturaleza busca su propio beneficio aunque ello suponga el detrimento ajeno); es envidiosa (en Th. 2, 35, 2, Pericles afirma que el elogio es tolerable en la medida en que quien lo escucha se cree capaz de realizar la hazaña que se elogia; si no es así, en seguida surgen la envidia y la desconfianza); es vengativa (no hay más que recordar cómo Cleón en el «Debate de los mitileneos» exhorta a los atenienses a desquitarse del golpe de la defección de los de Mitilene cobrándose en ellos un bárbaro castigo: Th. 3, 40, 7, *nûn antapódote*, «dadles ahora vuestra compensación», *mé... prodótai génēsthe humôn autôn*, «no seáis traidores a vuestra propia causa»; Th. 3, 40, 8, *kolásate dè axíōs*, «castigadles como se merecen»); es, además, cobarde (así lo expuso Hermócrates en Camarina cuando, reprendiendo a los de esa ciudad, dijo sin circunloquios ni ambages que la justicia es un bello argumento convencional para ocultar tras él la cobardía)<sup>162</sup>; y además es cruel (en Micaleso de Beocia mercenarios tracios a los que los atenienses despacharon por no poderles pagar, mataron a todos sus habitantes con tan gran crueldad y barbarie que no perdonaron ni a mujeres ni a niños ni tan siquiera a los animales de carga; y entraron en una escuela, la más grande del pueblo, y con los muchachos que en ella se hallaban concentrados hicieron gran carnicería); y, asimismo, tiende al error y al desacierto (así lo dice sin rodeos Diódoto en el «Debate de los mitileneos»: Th. 3, 45, 3, «Todos los hombres son por naturaleza proclives a cometer errores tanto en su vida privada como en su actuación pública»); por último, la naturaleza humana es irreflexiva e incoercible, pues no hay castigo por duro que parezca que pueda detener su inclinación al mal (así lo expone Diódoto, partidario de la benignidad y la benevolencia en el famoso «Debate de los mitileneos»; cf. Th. 3, 45, 7: la naturaleza humana no se deja reducir «ni por la fuerza de las leyes ni por ningún otro tipo de terror»).

Aquí está, pues, el fundamento de la historiografía científica y paradigmática de Tucídides: la naturaleza del hombre. Tucídides escribe una historia para que sea «posesión para siempre», *ktēma es aiei*<sup>163</sup>, dedicada especialmente a «quienes», desdeñando una obra que sólo intenta ser una «pieza de competición para el instante del momento», *agōnisma es tò parakhrēma*<sup>164</sup>, «se propongan examinar la verdad de los hechos acaecidos y los que han de ser en el futuro, en conformidad con la humana naturaleza, tales o aproximados a éstos».

Pues bien, la clave de la historiografía tucididea es la brutal naturaleza del hombre<sup>165</sup>, que por su codicia y ambición, en su incoercible tendencia al imperialismo, es causa de

159. Th. 1, 76, 2-3.

160. Th. 5, 89; 105, 2.

161. Th. 7, 77, 4.

162. Th. 6, 79, 1, «Y por cobardía, tal vez, observáis la justicia, diciendo que tenéis un tratado de alianza con los atenienses».

163. Th. 1, 22, 4.

164. Th. 1, 22, 4.

165. Cf. P. R. Pouncey, *The Necessities of War. A Study of Thucydides Pessimism*, Columbia University Press, N. York 1980. La concepción de la naturaleza del hombre con que opera Tucídides recuerda la opinión de Gorgias al respecto (B 82, 11, 6D-K) para quien por naturaleza lo superior guía y lo inferior va siguiendo; y la de Hippias (Pl. *Prt.* 337D) que llama a la ley «tirano»; y la teoría del superhombre de Calicles (Pl. *Grg.* 482 E-488 B); y la definición de justicia de Trasímaco (Pl. *R.* 1, 336 A-364 D); y,

las guerras y las revoluciones, las guerras para dominar a los de fuera, y las revoluciones para dominar a los de dentro de una misma *pólis*, pero en cualquier caso para dominar a los demás. Y en virtud de la *anagkaía anthrōpeía phúsis*, de esta naturaleza humana que no puede dejar de ser como es, se explican los fenómenos históricos y se convierten en paradigmáticos precisamente porque la naturaleza humana es constante e inmutable, pues el hombre (y con el hombre los estados y los imperios) lleva en su propia naturaleza las semillas de su autodestrucción, pues, como dijo Pericles, «todas las cosas han nacido dispuestas por la naturaleza también para menguar»<sup>166</sup>.

Con estas palabras Pericles se refería al mundo animado, al que sometía a las mismas leyes que rigen la naturaleza humana. Como todas las cosas que nacen menguan, también flaqueará y decaerá el imperio ateniense. La naturaleza humana, último fundamento científico de la historiografía tucididea al que se llega por razonamiento inductivo, priva de valor a las diferentes convenciones, costumbres, usos, leyes (*nómoi*) y maneras (*trópoi*) de los diferentes pueblos, las cuales no son por necesidad tales, pues entre la naturaleza humana racional y la del mundo sometido a la *Túkhē* («el azar») no hay paralelismo alguno.

En Heródoto, en cambio, el hombre se encontraba encadenado a la Naturaleza que en su constante giro lo convertía en mera coyuntura. Pues si *phorá* tiene un significado derivado del de *phéresthai*, a saber: «acción de dejarse llevar o moverse (*phéresthai*)», *sumphorá* significará «acción de concurrir en el movimiento»<sup>167</sup>, pues deriva de *sumphéresthai*, «coincidir en el movimiento», «acaecer». Y hay un texto muy bonito en la *República* de Platón donde el sustantivo *phorá* aparece asociado a *kukleîsthai*, que en traducción dice así: «el huso todo daba vueltas con movimiento uniforme»<sup>168</sup>. He aquí, pues, qué relación hay entre el hecho de que el hombre sea todo «coyuntura» (*sumphorē*)<sup>169</sup> y el que exista una rueda de los asuntos humanos (*kúklos tôn anthrōpeíōn prēgmátōn*)<sup>170</sup> que al igual que las estaciones del año, *ho kúklos tôn hōréōn*<sup>171</sup>, gira y gira sin cesar, por lo que no permite que «sean felices siempre los mismos»<sup>172</sup>, y por lo que Heródoto sabe muy bien que «la prosperidad nunca permanece parada en el mismo sitio»<sup>173</sup>, y por lo que son «las coyunturas las que mandan en los hombres y no los hombres en las coyunturas»<sup>174</sup>.

¿Y cuál es el mensaje paradigmático de la historiografía herodotea?

Se basa en la adecuación o paralelismo entre *phúsis* y *nómos*, «naturaleza» y «ley» o «costumbre», un paralelismo que, como hemos visto, se ha quebrado con la Sofística y por tanto no lo encontramos en Tucídides, para quien toda la Historia pivota sobre la naturaleza inmutable del hombre.

sobre todo, la antítesis naturaleza-ley que propone Antifonte el Sofista (B 87, 44D-K), para quien la ley no es sino represión de la naturaleza. Asimismo, según Licofrón (A 83, 4D-K), no existe diferencia natural entre nobles y plebeyos; y para Alcídamente no hay diferencias basadas en la naturaleza entre libres y esclavos (escol. a Arist. *Rh.* 1, 13; 1373 B, 18 = fr. 1. Sauppe).

166. Th. 2, 64, 3, *pánta gar péphuke kai elassoûsthai*. Obsérvese cómo esta concepción del proceso histórico concebido en el marco del más amplio proceso que es la Naturaleza se parece muchísimo a la herodotea del ciclo de los asuntos humanos enmarcado dentro del ciclo general de la Naturaleza.

167. Cf. en Anaxágoras (Anaxag. B 12D-K), que vivió en Atenas entre el 480 y el 430 a.J.C., cómo el *Noûs* controla el movimiento circular, de rotación (*perikhōrésios*) de todo.

168. Pl. *R.* 617a, *kukleîsthai de dé strephómenon tôn átrakton hólon mèn tēn autēn phorān*.

169. Hdt. 1, 32, 4.

107. Hdt. 1, 207, 2.

171. Hdt. 2, 4, 1.

172. Hdt. 1, 207, 2.

173. Hdt. 1, 5, 4.

174. Hdt. 7, 49, 3.

Ya vimos cómo en el tercer ciclo de las *Historias* de Heródoto Cambises cometió un grave atentado contra un uso o ley egipcia («[los egipcios] a los bueyes machos los consideraban retoños de Épafo») <sup>175</sup>, consistente en asestar con un puñal un golpe al buey Apis en el muslo <sup>176</sup>. Y ya antes había mandado quemar la momia de Amasis, el predecesor y padre de Psamménito, contra las creencias de los egipcios que veían en el fuego a un dios devorador que aniquila los cadáveres que consume <sup>177</sup>. Pues bien, Cambises pagó por sus ultrajes a las «leyes», «usos» o «costumbres», *nómoi*, de los pueblos. Luego pagarán Darío y, posteriormente, Jerjes por haberse atrevido a violar en dos ocasiones un *nómos*, una ley propia de los europeos (los escitas y los griegos, respectivamente): la de vivir en libertad y no sometidos, como los asiáticos, al yugo y al látigo de un señor o déspota autócrata.

Y es que las «costumbres» o «leyes» son tan respetables como la Naturaleza de la que son copia. La naturaleza variada del mundo hace que los persas tengan una naturaleza y los griegos otra. Asimismo, según el autor del tratado hipocrático titulado *Sobre los aires, aguas y lugares* <sup>178</sup>, los asiáticos son más pusilánimes y cobardes que los europeos porque en las regiones de Asia las estaciones no ofrecen grandes cambios ni hacia el calor ni hacia el frío; no ocasionan, pues, por su alternancia esas bruscas sacudidas que hacen a los hombres más indóciles y emprendedores. Así, aunque los frutos de las tierras asiáticas son más grandes y hermosos que los de la europeas, sus hombres, a causa del clima más suave y menos cambiante, son flojos y en su mayor parte son gobernados por reyes y están esclavizados <sup>179</sup>.

Ahora sí entenderemos por qué el rey espartano Damarato (Demareto en jonio de Heródoto) hace saber al Gran Rey Jerjes que Grecia precisamente por ser una tierra pobre se ha visto obligada a producir «virtud», «excelencia», *areté*, «importada» (*epaktós*) gracias a la sabiduría y una ley fuerte que ha servido desde siempre a los griegos para rechazar la pobreza y la esclavitud <sup>180</sup>. Por eso, los persas que van a enfrentarse a los helenos son muchos pero movidos a la fuerza por el látigo, mientras que los griegos son pocos pero regidos por un «soberano, la ley», —le dice a Jerjes <sup>181</sup> el rey Demareto— «al que en secreto temen mucho más que tus gentes a ti».

Y con este mensaje tiene mucho que ver otro, emplazado al final de las *Historias* de Heródoto <sup>182</sup>: Artembares, abuelo de Artaúctes, propuso a Ciro abandonar las tierras escasas y escabrosas que desde antiguo poseían, para trasladarse a las más fértiles y ricas que los persas en su expansionismo habían conquistado. Pero a Ciro no le gustó esta idea convencido de que «de comarcas blandas suelen salir varones blandos, pues de ningún modo es posible que de una misma tierra broten frutos admirables y varones bravos para la guerra».

He aquí, pues, el paradigma de las *Historias* herodoteas que contrasta claramente con el tucidideo. Para este último el obligado comportamiento de la humana naturaleza explica y explicará siempre los hechos históricos. Y no cabe engañarse glorificando empresas

175. Hdt. 2, 38, 1.

176. Hdt. 3, 29, 1.

177. Hdt. 3, 16.

178. Cf. Hp. *Aër.* 12; 16; 23; 24. Existen grandes diferencias en las naturalezas de todo según el clima y unas más o menos pronunciadas alternancias. Los europeos, acostumbrados a diferencias fuertes, son avispados, bravos; los asiáticos, más acostumbrados a un clima moderado, son pusilánimes.

179. Cf. Hp. 24. F. Heinemann, *op. cit.*, 23ss; 95ss; 170ss.

180. Hdt. 7, 102, 1-104, 4.

181. Hdt. 7, 104, 4. No hay más señorío ni autocracia en Grecia que el de la ley: *nómos despótēs*.

182. Hdt. 9, 122. Cf. T. Krischer, «Herodots Schlusskapitel, seine Topik und seine Quellen», *Eranos* 72 (1974), 73ss y C. Schrader, *Heródoto, Historia* (Libros VIII-IX), Madrid 1989, 447-448, n. 690.

con especiosos y grandilocuentes argumentos: lo dice así expresamente el historiador por boca de Pericles (Th. 2, 41, 1): Atenas es la escuela de Grecia; pero ello es gracias al propio poder de la ciudad, que, por tanto, no necesita ni de los elogios de Homero ni de los de ningún otro poeta que le proporcione un placer momentáneo; le basta con que los atenienses [siguiendo los impulsos de la naturaleza humana] hayan obligado a todo mar y toda tierra a hacerse accesible al ímpetu de su audacia. Para Heródoto, en cambio, la explicación de los fenómenos históricos la proporciona una inmutable ley de la naturaleza a la que responden en perfecta y explicable adaptación los diferentes usos y costumbres del género humano<sup>183</sup>, o sea, de los europeos y de los asiáticos, de los griegos y de los bárbaros. Así fue como en las guerras médicas la *areté* de los helenos, que les hizo hombres libres, triunfó sobre la esclavitud de los persas sometidos al látigo de su señor.

183. Para alterar la primitiva naturaleza guerrera y varonil de los lidios Creso aconseja a Ciro que les prohíba adquirir armas y les ordene vestir exquisitamente y educar a sus hijos en la citarística y el comercio. La idea es clara: la correspondencia naturaleza = costumbres es tal, que la alteración de un miembro de la pareja repercute en el otro (cf. Hdt. 1, 155).