



ΠΟΛΥΠΕΙΡΟΣ ΣΟΦΙΑ

Heródoto en la historia de la filosofía griega

Bernardo Berruecos Frank

ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (www.tdx.cat) i a través del Dipòsit Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (www.tdx.cat) y a través del Repositorio Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (www.tdx.cat) service and by the UB Digital Repository (diposit.ub.edu) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.

TESIS DOCTORAL

ΠΟΛΥΠΕΙΡΟΣ ΣΟΦΙΑ.

Heródoto en la historia de la filosofía griega.

Presentada por:

Bernardo Berruecos Frank

para la obtención del título de Doctor en Filología Clásica.

Director/Tutor:

Dr. Jaume Pòrtulas

Co-directores:

Dr. Antonio Alegre Gorri

Dr. Alonso Tordesillas

Programa de doctorado:

Cultures i llengües del món antic i la seva pervivència (H0X05)

Marzo 2013

Α Enrique Hülsz Piccone, ὅ νόν ἀείζων Φιλοσοφία ἔδωκεν.

Α Tecelli, αἰεὶ παπταινούση πρὸς τἀγαθὸν καὶ
ἐμφαινούση τὸ καλὸν.

Índice

	Pág.
Agradecimientos	I
Advertencia	IV
Introducción: Las Historias de Heródoto, σύμβολον del pensamiento arcaico.....	1
1. Símbolo presocrático.....	6
2. Política del discurso.....	8
3. Método y descripción.....	11
3.1. Movimiento analéptico: Transposición (Μετάθεσις).....	12
3.2. Movimiento proléptico: Anticipación (Πρόληψις).....	15
3.3 Heródoto presocrático.....	17
4. <i>Status quaestionis</i>	18
I. ΜΕΤΑΘΕΣΙΣ (Transposición). La juridización total del mundo.....	31
I.1. Poesía e Historia. Aristóteles y el saber disciplinario.....	32
I.2. El Homero prosaico de la historia.....	34
I.3. Heródoto μουσικός.....	40
I.4. Transposición de la épica homérica en las <i>Historias</i> de Heródoto. La posesión historiográfica del pasado épico.....	46
I.4.1 Κλέος.....	47
I.4.2 El vocabulario de la justicia	50
I.4.2.1. Αἴτιος.....	51
I.4.2.2. Τίσις-Τιμή.....	57
I.4.2.3. Δίκη-ὄρκος.....	69
I.4.2.4. Δίκη-θέμις/ δίκη-βίη-ὑβρις.....	75
I.4.2.5. Ἴστωρ.....	80
I.4.2.6. Δίκη-δικαιοσύνη.....	83
I.4.2.7. Δίκη-καλός-σοφός-ἀληθής/ δολερός- ἐπιθυμία.....	87
I.4.2.8. Δίκη- ἀνάγκη/ χρεόν/ μοῖρα.....	91
I.4.2.9. Δίκαιος-ἰσοκρατίη/ ἰσονομίη.....	93
II. ΠΡΟΛΗΨΙΣ (Anticipación). Heródoto y la frontera teleológica de los presocráticos (Platón y Aristóteles).....	96
II.1. Presocráticos expandidos. Revalorización categorial.....	100
II.2. Heródoto y Platón.....	105
II.2.2 La ἱστορία περὶ φύσεως, la ἀνθρωπεΐη φύσις y la focalización en los discursos (<i>Fedón</i> 96a). Pluralidad discursiva vs. Univocidad dialógica.....	105

II.2.3. Anacarsis y los lacedemonios (Heródoto 4.77) - Laconizar es filosofar (<i>Protágoras</i> 342a-342d). La coacción timocrática filoespártana del diálogo platónico, frente a la <i>παρρησία</i> democrática filoateniense del discurso herodoteo.....	120
II.2.4. Λόγον διδόναι jurídico-político/ λόγον διδόναι dialéctico.....	126
II.2.5. Ἀνάβασις-κατάβασις. La morada subterránea de Salmoxis y la inversión platónica de la espeleología de la verdad. Otredad y παιδεία: la caverna y los escitas.....	134
II.2.6. Εἰκασία escita, πίστις persa, διάνοια egipcia: La línea dividida herodotea.....	150
II.3. Heródoto y Aristóteles. El asombro causal, la causalidad histórica y la motivación de las acciones humanas.....	161
II.3.1. Αἰτίη ἠθικο-πολιτικό-αἰτία física. Heródoto y la causalidad ética de Aristóteles. La fuerza constrictora de la τύχη.....	166
II.3.2. El Solón de Heródoto y la εὐδαιμονία de Aristóteles.....	174
II.3.3. Las siete causas de la acción injusta de Aristóteles y la diversidad sincrónica de modelos de causación herodoteos.....	182
III. Heródoto-presocrático.....	188
III.1. Heródoto y Parménides.....	188
III.1.1. Πίστις: Persuadirse del λόγος. La organización de la pluralidad discursiva.....	190
III.1.2. La ἱστορίη como πολυπειρία.....	197
III.1.3. Γνώμη y δόξα. El conocimiento del devenir y la racionalidad dóxica de la ἱστορία.....	199
III.1.4. Las facultades de conocimiento en las <i>Historias</i>	211
III.1.5. Οἰκός: La posibilidad de comprender a partir de la verosimilitud.....	217
III.1.6. La ἀλήθεια en las <i>Historias</i>	223
III.1.7. La figuración simbólica del λόγος como camino: Las <i>Historias</i> y los múltiples caminos parmenídeos.....	245
III.1.8. Las <i>Historias</i> , los sueños y el proemio de Parménides.....	253
III.1.8.1. Palimpsestia homérica.....	256
III.1.8.2. Las puertas de los sueños y las puertas de Parménides.....	260
III.1.8.3. El sueño en el poema de Parménides: Divinidad, metáfora poética y teoría fisiológica.....	269
III.1.8.4. Despiertos-dormidos: Heráclito.....	271
III.1.8.5. Sueño y δόξα en las <i>Historias</i> de Heródoto. La sintaxis onírica.....	276
III.1.8.6. Vigilia y verdad.....	283
III.1.8.7. Τῷ πάντ' ὄναρ ἐστίν.....	289
III.1.9. El ser en las <i>Historias</i>	290

III.1.9.1. Τὸ ἐὸν como sinceridad.....	292
III.1.9.2. Parménides legislador.....	294
III.1.9.3. El corazón de la verdad: ¿Ética en Parménides?.....	295
III.1.9.4. El λόγος ἐὸν y el αὐθέκαστος aristotélico: Modalidad enigmática y modalidad sincera del discurso.....	300
III.1.9.5. Ἀνάγκη: coacción política.....	305
III.1.9.6. El encadenamiento del ser y la coerción político-jurídica.....	307
III.1.10. Δόκιμος- δοκιμασία: la legitimidad jurídica de las opiniones.....	308
III.1.11. Δοκιμασίη-Ἐλεγχος-βάσανος: la piedra de toque y la tortura.....	311
III.1.12. Política y metafísica. Retórica de legitimación.....	315
III.1.13. Στασιῶται: Los sediciosos totalitarios, revolucionarios absolutistas.....	316
III.1.14. La ciudad tiranizada.....	318
III.1.15. ¿Solón Tirano?.....	321
III.1.16. Tiranía y sedición: la política del discurso parmenídea.....	323
III.1.17. Heródoto y la democracia de la palabra.....	324
III.2. Heródoto y Turios.....	327
III.2.1. ¿Heródoto legislador? La ἱστορίη político-legislativa. Heródoto, Solón, Carondas, Zaleuco y Parménides.....	332
III.2.2. Ἀτρέκεια: Parménides y el <i>accuratum cor veritatis</i>	341
III.2.3. Heródoto, Elea y la κτίσις poetry: Jenófanes y Asio de Samos.....	355
III.3. Heródoto y Jenófanes.....	361
III.3.1. La ἱστορίη polimática (Heráclito B40 Y B129).....	361
III.3.2. El carácter temporal y profano del descubrimiento (Jenófanes B18).....	363
III.3.3. Heráclito “polypéirico”, Parménides “polymático”.....	367
III.3.4. Los poetas, πρῶτοι εὐρηταί de las imágenes de la divinidad (Jenófanes B10- B11- Heródoto 2.53.2).....	371
III.3.5. Σαφήνεια: Jenófanes B34- Heródoto 2.3.2, 1.140.1, 2.44.5).....	373
III.3.6. εἰκότα τοῖς ἐτύμοισι- οἰκότα ἐστὶ ἀληθείη.....	375
III.3.7. Antropomorfismo jenofáneo- herodoteo.....	377
III.3.8. El νόος divino y la divina providencia.....	378
III.4. Heródoto y Heráclito.....	381
III.4.1. El sabio que se aparta del poder.....	381
III.4.2. El libro político de Heráclito.....	384
III.4.3. Los fluyentes heraclíteos y la identidad de la ciudad.....	387
III.4.4. La semántica del flujo: los fluyentes revolucionarios.....	390
III.4.5. La comunidad naval y la unicidad cívica de Bías.....	393

III.4.6. Los que hablan con inteligencia y los gobernantes ideales.....	396
III.4.7. La ley divina y la ley soberana.....	400
III.4.8. La ética marcial y la unidad de carácter y destino.....	403
III.4.9. Las sabios δαίμονες.....	404
III.4.10. Las competencias jurídicas de los filósofos.....	405
III.4.11. La concepción jurídica de la aprehensión de la realidad.....	407
III.4.12. Ἱστορες y μάρτυρες.....	409
III.4.13. La comparecencia de los avales inciertos.....	411
III.4.14. El ojo de la justicia, el sol y la escala jurídica.....	416
III.4.15. <i>Incendium insolentiae</i>	419
III.4.16. El gesto autárquico y la infinitud del saber.....	422
Conclusiones	431
1. La irrupción de la justicia. El ἵστωρ y la limitación del saber.....	432
2. Heródoto y el anclaje cívico-político de la práctica platónica del διαλέγεσθαι.....	433
2.1. La resemantización platónica del λόγον διδόναι.....	434
3. Φύσις y ἱστορία fisicalistas vs. Φύσις y ἱστορία políticas.....	435
4. La victoria de lo trascendente sobre lo inmanente.....	436
5. Heródoto como precursor de la ἐπιστήμη πρακτική de Aristóteles.....	437
6. El poema de Parménides a través de las <i>Historias</i> de Heródoto.....	438
7. Heródoto, la ἱστορίη político-legislativa y el vocabulario de la ἀτρέκεια.....	442
8. Πολυμαθία, πολυπειρία, ἱστορία.....	443
9. Heráclito a través de Heródoto.....	444
10. El afuera de la filosofía: hacia una historia política de la verdad.....	445
Apéndice I. Heródoto y Empédocles.....	449
Apéndice II. Résumé de la thèse en français.....	451
Bibliografía	501
<i>Index locorum</i>	522
<i>Index verborum</i>	547
<i>Index nominum et rerum</i>	552

Agradecimientos

Presentar un trabajo como éste sin dedicar unas cuantas líneas a todas aquellas personas que me han ayudado y apoyado a lo largo de estos años, no sólo sería un gesto de arrogancia, impropio incluso hasta del espíritu más autárquico, sino que, además, supondría una profunda ingratitud propia del más altivo de los petulantes o del más individualista de los idiotas. Y no sólo para evitar incurrir en estas actitudes ignominiosas es que debe uno agradecer a los otros, sino también por el placer al que ello conduce.

El primer agradecimiento es para la Universitat de Barcelona por haberme otorgado una beca (APIF) que me permitió la plena dedicación a la preparación de la tesis y me dio la oportunidad de participar en la actividad docente de la Facultat de Filosofia.

A Jaume Pòrtulas es a quien debo mis más profundos agradecimientos, no sólo por haber acogido mi proyecto de investigación con toda la dedicación que le fue posible, sino por que, además, fue quien, a través de su generosa dirección, le dio forma y consistencia. Puedo decir sin ninguna reserva que es gracias a él que esta tesis tomó un rumbo y una orientación definidas. Agradezco también la cuidadosa y minuciosa lectura que prestó a mis páginas, sus inestimables comentarios y, last but not least, su enorme ayuda y esfuerzo para aclarar y resolver el laberíntico proceso burocrático en el que esta tesis estuvo sumergida durante unos meses.

Quisiera agradecer de la manera más enfática a Antonio Alegre, no sólo por que sin su apoyo no habría podido realizar esta tesis, sino porque es gracias a su iniciativa y confianza que mi estancia pasajera e incierta en Barcelona se convirtió en una residencia segura y estable.

Agradezco a Alonso Tordesillas la rigurosidad y criticismo con los que siempre estimuló mis investigaciones, pues fue gracias a ello y a su constante exhortación a poner lo propiamente filosófico en el centro de mis trabajos que la labor filológica pudo concebirse a sí misma como instrumento para conclusiones de otra índole. Agradezco también el interés que desde el principio prestó a mi trabajo acogiendo bajo su dirección la tesis y promoviendo su inscripción en el Institut d'histoire de la philosophie de la Aix-Marseille Université.

A Luis Bredlow y a su profundo conocimiento del Poema de Parménides y de la historia de la filosofía en general debo un agradecimiento especial, no sólo por

haberme proporcionado siempre los títulos bibliográficos más recónditos y los artículos más apropiados para lo que en cada momento me inquietaba, sino también por haberme brindado, como complemento de lectura de su tesis doctoral, momentos amenísimos en los que, repasando mentalmente los versos más difíciles del Eleata y discutiendo su significado, me hizo saber que una vida dedicada a las palabras de aquella diosa puede ser suficiente para penetrar cabalmente en su hondura y significación.

Agradezco a los integrantes del Grup de Recerca “Hemenèutica i platonisme”, Josep Monserrat, Pablo Sandoval, Jonathan Lavilla, Julie Tramonte, Alessia Ferrari y Bernat Torres, por haberme brindado el espacio para presentar y discutir los avances de mi investigación, por haberme proporcionado el feed-back idóneo y por compartir conmigo sus propias inquietudes investigadoras. Agradezco en especial a Jordi Sales por sus valiosos consejos y sus sabias recomendaciones.

Agradezco la atención y el apoyo de Miguel Candel quien, como director del departamento en el que estuve adscrito durante el disfrute de la beca, siempre me brindó la ayuda necesaria para todo tipo de cuestiones, desde las burocráticas hasta las propiamente filosóficas.

Quiero expresar mis más profundos agradecimientos a Ernest Marcos por toda su ayuda, esfuerzo y buena disposición para resolver los innumerables problemas burocráticos a los que, una y otra vez, esta tesis tuvo que enfrentarse.

Agradezco al Departament de Grec de la Facultat de Filologia, en especial a Xavier Riu y Montserrat Reig por haber acogido mi proyecto de tesis, por ofrecerme la oportunidad de participar en algunas de sus actividades y por alentar con su conocimiento, cordialidad y gentileza el proceso de elaboración de este trabajo. En especial quisiera agradecer a Montserrat Jufresa en cuyas clases de máster pude adentrarme por primera vez de manera seria en la lectura griega de las *Historias* de Heródoto. Agradezco a Sergi Grau, de cuyo recién publicado libro me vi profundamente beneficiado, y a Roser y Roger por su amistad y apoyo.

Je tiens aussi à remercier vivement pour sa lecture attentive et ses précieux commentaires le Professeur Jean Maurice Monnoyer.

Agradezco también a Alberto Bernabé y a Francesc Casadesús su generosa disposición para discutir algunas de las cuestiones con las que me fui encontrando a lo largo de este recorrido.

Agradezco a David por todas aquellas conversaciones de las que, sin ninguna duda, esta investigación se benefició ampliamente. Puedo decir que esta tesis fue pensada como un diálogo con él y que en el proceso de redacción el eco de sus palabras y pensamientos nunca me abandonó... un paso para la vida, un paso para el pensamiento.

Difícilmente podría hacer justicia con un simple agradecimiento, fuese cual fuese su extensión, lirismo o entusiasmo, al cariño, al amor, a la paciencia, inteligencia y atención de Tecelli, pues no sólo fue quien, a lo largo de todos estos años, prestó oídos a todo lo que aquí se pensó y se dijo, sino que, además, contribuyó con su inteligente escucha y su limpia comprensión a que todo aquel balbuceo casi ininteligible con el que día a día conversaba silenciosamente conmigo mismo se tradujese, a través de la magia del diálogo, a un lenguaje más o menos coherente y comunicable.

Finalmente, agradezco a mi familia, a Martha, Katya, Joaquín, Jerónimo, Daniel, Rosi, Lolita, Óscar y Sebastián sin cuyo apoyo y amor estas líneas no habrían podido escribirse.

ADVERTENCIA

En un tiempo como éste en el que el “gigantesco consumo de fútiles curiosidades” y la “árida mecanización de la vida” se imponen con fuerza opresiva, hacer una tesis cuyo objeto de estudio impone una atención y un cuidado de los que la cotidianidad nos aleja constantemente supone una contradicción pragmática flagrante. Las condiciones actuales obligan al doctorando a circunscribirse a un sistema que no se ha visto exento de aquella celeridad y urgencia que se han infiltrado, mediante uno de sus aliados más eficaces, la burocratización desmedida, en los rincones más recónditos de casi todas las actividades intelectuales contemporáneas. La lectura pausada, atenta y cuidadosa debe ceder su lugar a la frenética exigencia de productividad y acreditación. Como fruto inevitable de su tiempo, este trabajo no se ha podido retraer al contexto en el que se gestó. Por ello, resulta necesario, como prefacio, hacer constar, no sólo a modo de apología del autor, sino también como recordatorio para el lector, que se tiene conciencia de una serie de limitaciones que inevitablemente se impusieron en la labor aquí desarrollada y que deben tenerse presentes a la hora de hacer una justa valoración de ella.

En primer lugar, cabe señalar la dificultad que supone elaborar en los tres años de financiamiento otorgados por la beca una tesis madura y consolidada. El requerimiento de acreditarse lo más rápidamente para así poder entrar en la cadena de competencia con las herramientas necesarias que exige el sistema ha deteriorado o, en el mejor de los casos, retardado la calidad de la investigación. El estudiante que ha seguido escrupulosamente los tiempos estipulados por los programas de formación, que ha cumplido con los cronogramas prefijados por las becas y subvenciones y que aspira al título de doctor no puede presentar una tesis que sea la cúspide de sus hallazgos investigadores. Es por todo esto que el trabajo aquí desarrollado debe tomarse como un ejercicio preparatorio y preliminar, como una investigación estratificada que fue encontrando su objeto y su hilo conductor después de pasar por distintas determinaciones. Los análisis que se han llevado a cabo responden a una voluntad experimental. Se ha intentado poner en práctica una metodología que ha conducido a una mirada interpretativa particular y se ha pretendido que el trabajo desarrollado funcionara como cimentación de trabajos posteriores en los que se puedan descartar los resultados o los principios metodológicos que se hayan revelado más injustificados. Se trata, pues, de una investigación inconclusa.

El autor también es consciente de los problemas que entrañan algunos procedimientos empleados en este trabajo que a más de uno podrán parecer caprichos metodológicos. Entre ellos, la importante valoración, en el caso de Parménides y Heráclito, de los testimonios bio-doxográficos, sobre todo de la noticia de Parmenides legislador; o la atención privilegiada al vocabulario y a sus modos de articulación en textos no sólo contemporáneos sino también de otras épocas. Asimismo, aunque se haya intentado describir lo más posible los contextos en que emergen los pasajes comentados, la selección podría parecer a alguno descontextualizada o arbitrariamente escogida. El intento constante de adaptar la interpretación a los usos y contextos herodoteos en que emerge el vocabulario común entre las *Historias*, Jenófanes, Parménides y Heráclito, podría igualmente suscitar una cierta sensación de arbitrariedad. Valga como justificación a las posibles críticas que podrían suscitarse alrededor de estas cuestiones esta breve advertencia. Los análisis aquí desarrollados no deben interpretarse como declaraciones dogmáticas ni como ingenuos descubrimientos, sino simplemente como posibles pautas para perfilar, con el tiempo (χρόνῳ), una propuesta más rigurosa y, quizá, más convincente.

En lo referente al texto griego, se ha intentado ofrecer una traducción que ilumine la discusión pertinente en cada uno de los casos, renunciando de ante mano a fijar una traducción inequívoca que, a la luz de otros pasajes, no pueda adaptarse y mudar sus posibilidades semánticas. En algunos casos, la celeridad de la redacción final y los sesgos del argumento que quería demostrarse (ὅπερ ἔδει δεῖξαι) podrían, quizá, delatar una cierta volubilidad o veleidad en los hábitos translitológicos de la que soy plenamente consciente. Las ediciones de los autores antiguos que hemos empleado son, en la mayoría de los casos, las que figuran en el TLG (para el texto herodoteo, la edición de Legrand), aunque, cuando nos hemos apoyado en otra edición para algunos pasajes problemáticos o cuando se trata de pasajes atormentados por la crítica textual, lo hemos consignado.

Finalmente, un breve apunte sobre el título de la tesis. Al adjetivar el sustantivo σοφία con el adjetivo compuesto πολύπειρος, se ha pretendido, por una parte, describir el tipo de actividad intelectual desarrollado en las *Historias* de Heródoto prescindiendo por completo del concepto mismo de ἱστορίη (que en su equivalente contemporáneo resulta equívoco y no hace justicia al alcance de su significación antigua), y, por la otra, se ha procurado utilizar un término que remitiera de manera

directa al propio vocabulario con el que los “presocráticos” criticaron ciertas formas de saber que se distinguían de su propia *démarche* intelectual (el πολύπειρος ὁδός del fragmento B7 de Parménides que se relaciona con la πολυμαθία de Heráclito). Pero con esto no se pretendió, a partir del título, erigir a Heródoto como el blanco de las críticas de los filósofos, caracterizando a las *Historias* como la antítesis del trabajo propiamente filosófico, sino que, por el contrario, se procuró delinear un vínculo entre ambos capaz de arrojar luz a aquello que pudieran compartir, no desde el punto de vista de sus simpatías metodológicas o de sus coincidencias disciplinarias, sino desde la perspectiva de los propios presupuestos epistemológicos que se hallan implicados tanto en la actividad filosófica como en la “histórica”. La πολυπειρία y la πολυμαθία, las dos caras de la ιστορία, son las condiciones para que el gesto filosófico (entiéndase por éste el afán metafísico de trascender la experiencia posibilitando así la instauración de un discurso general y universal sobre lo real) pueda emerger en cuanto tal. Asimismo, en virtud de la relación paronímica existente entre πείρα y πείραρ, el adjetivo πολύπειρος sugiere una ambigüedad semántica que lo hace oscilar entre el sentido de “múltiple experiencia” (πολυ-πειρος) y el de “múltiples fronteras o límites” (πολυ-πειρων). Una sabiduría que promueve la expansión de la experiencia y cuyos resultados nunca alcanzan un límite, pues sus vastas fronteras se extienden exponencialmente, esa es la σοφία de Heródoto y en ella creemos que es posible encontrar algunas pistas para la comprensión del fenómeno mismo de la filosofía.

Introducción

“Si on veut réellement connaître la connaissance, savoir ce qu’elle est, l’appréhender dans sa racine, dans sa fabrication, on doit s’approcher non pas des philosophes, mais des politiciens, on doit comprendre quelles sont les relations de lutte et de pouvoir. C’est seulement dans ces relations de lutte et de pouvoir, par la manière dont les choses entre elles, les hommes entre eux se haïssent, luttent, cherchent à se dominer les uns les autres, veulent exercer, les uns sur les autres, des relations de pouvoir que l’on comprend en quoi consiste la connaissance”.

Michel Foucault, “La vérité et les formes juridiques”, pp. 1417-1418

El pensamiento arcaico griego que nos hemos acostumbrado desde hace ya más de un siglo a organizar y a concebir bajo la categoría ambigua e imprecisa de “filosofía presocrática” es, ante todo, de naturaleza política.¹ Y lo es en dos sentidos. En primer lugar, en su sentido literal, como pensamiento que emerge de la polis, de sus instituciones, espacios, prácticas, costumbres, leyes, estatutos y códigos.² En segundo lugar, como pensamiento que busca legitimarse mediante un ejercicio peculiar del poder, frente a la diversidad de fuerzas sociales que luchan entre sí bajo la forma de discursos y que conminan al asentimiento o a la divergencia, a la

¹ F. Nietzsche (1872), p. 265: “Die Griechen aber haben wir uns, im Hinblick auf die einzige Sonnenhöhe ihrer Kunst, schon a priori als die ‘politischen Menschen an sich’ zu konstruieren; und wirklich kennt die Geschichte kein zweites Beispiel einer so furchtbaren Entfesselung des politischen Triebes, einer so unbedingten Hinopferung aller anderen Interessen im Dienste dieses Staatinstinktes (...) So überladen ist bei den Griechen jener Trieb, daß er immer von Neuem wieder gegen sich selbst zu wüthen anfängt und die Zähne in das eigne Fleisch schlägt”.

² J. P. Vernant (1962), pp. 127-129: “la Raison elle-même, dans son essence, est politique (...) De fait, c’est sur le plan politique que la Raison, en Grèce, s’est tout d’abord exprimée, constituée, formée (...) Lorsqu’elle prend naissance, à Milet, la philosophie est enracinée dans cette pensée politique dont elle traduit les préoccupations fondamentales (...) La raison grecque (...) dans ses limites comme dans ses innovations, elle est fille de la cité”. Eduardo Nicol (1946), p. 148: “Sin este orden racional y legal de la vida, es decir, sin la política, la excepcionalidad del filósofo no hubiera podido producirse”.

aprobación o a la discrepancia, al elogio o a la censura.³ La Grecia presocrática es aquella en la que las distintas disciplinas del saber se hallan en pleno proceso de configuración, están aún a la búsqueda de su propia identidad y de su formulación conceptual. Y esta formación arcaica de los diversos dominios del saber supone la tensión de relaciones políticas dentro de la sociedad.⁴

La llamada filosofía presocrática no es la manifestación impúbera de una *philosophia perennis* que evolucionará reencontrándose y perdiéndose, desvirtuándose y acreditándose en el transcurso de la historia;⁵ tampoco es el lugar de enunciación originario de la verdad, libre aún de las cadenas opresivas del platonismo y el aristotelismo; se trata de un conjunto de discursos que luchan y combaten, que se disputan su lugar en la sociedad intentando instaurarse como espacios privilegiados de ejercicio del saber.⁶

No es casualidad ni mero arbitrio que este pensamiento arcaico se haya perdido, que estos discursos hayan sido confinados al abandono y al extravío y que nosotros, anticuarios y coleccionistas, en un conato temerario de restitución y rescate, los hayamos re-construido con el escrúpulo y la minuciosidad de nuestras técnicas filológicas e históricas. No fue solo el tiempo el responsable de la difuminación y el desvanecimiento del pensamiento perdido; tampoco la fragilidad material de los

³ Gemelli (2002), p. 91: “la discussion sur la vérité a ses racines dans la nécessité d’acquérir du prestige auprès d’un public qui permet au sage de survivre en tant que tel”.

⁴ G. Colli (1988), p. 22: “È finita l’epoca omerica (...) l’agonismo diventa frenetico (...) Crescono i concorrenti, l’impulso di dominazione è contagioso, e la potenza disponibile rimane costante”. Véase Max Pohlenz (1962), p. 813: “(...) gli Elleni avevano a tal punto nel sangue questo istinto ‘agonistico’, che in Grecia poté delinarsi uno sviluppo che superò largamente i limiti della sfera originaria e concorse a determinare in tutti i loro aspetti così la vita del singolo come quella della collettività”.

⁵ J. Beaufret (1955), p. 17: “La pensée présocratique ne pose pas ‘pour la première fois’, bien que dans une exemplarité encore fruste, ce que nous croyons être les ‘problèmes éternels’ dont le ‘progrès de la pensée’ aurait encuete pour tâche d’épurer et de préciser les termes”. G. Colli (1969), p. 166: “non è l’antica filosofia greca un balbettamento di quella moderna, quasi un’informe anticipazione, lo spicciare confuso di un fanciullino che sta apprendendo le prime forme rozze del linguaggio (...)”

⁶ G. Colli (1969), p. 185: “Lo scalpello dell’agonismo è lo strumento della politura razionale. La ricerca del *logos* si attua con una lotta per la supremazia, con una gara il cui premio è l’eccellenza nel pensare e nel dire, riconosciuta dall’avversario soggiogato. Un giuoco e una violenza assieme, in cui la violenza non si esercita sul corpo, ma sul pensiero.

soportes de fijación, la precariedad de las instituciones de conservación y transmisión del saber, la polilla, el fuego o la lluvia;⁷ también lo fue el pensamiento que supo instaurarse como potestad y que, erigiéndose como un espacio de ejercicio del poder, se aseguró su propio futuro, su propia pervivencia a costa de la supervivencia de otros discursos.⁸

Las *Historias* de Heródoto son uno de aquellos discursos que, en virtud de su eficaz retórica de legitimación,⁹ de su alianza y simpatía con el régimen político imperante¹⁰ y de su denuncia de las perversiones y corrupciones de dicho régimen en crisis,¹¹ se resistieron a la desaparición. Las *Historias* vencieron al tiempo mientras que los presocráticos tuvieron que ser rescatados.

La denominación anacrónica de la sabiduría arcaica como filosofía¹² es el producto de una proyección retrospectiva que presupone una división disciplinaria de

⁷ F. Nietzsche (1873), p. 305: “Die Menschheit bringt so selten ein gutes Buch hervor, in dem mit kühner Freiheit das Schlachtlid der Wahrheit, das Lied des philosophischen Heroismus angestimmt wird: und doch hängt es von den elendesten Zufälligkeiten, von plötzlichen Verfinsterungen der Köpfe, von abergläubischen Zuckungen und Antipathien, zuletzt selbst von schreibefaulen Fingern oder gar von Kerbwürmern und Regenwetter ab, ob es noch ein Jahrhundert länger lebt oder zu Moder und Erde wird”.

⁸ G. Colli (1988), p. 29: “Il filosofo è l’eroe assoluto che ha vinto tutte le battaglie (...)”

⁹ Cfr. G. E. R. Lloyd (1990), p. 43 y M. L. Desclos (2003), pp. 15 y 57.

¹⁰ La tesis sostenida ya por Jacoby de que Heródoto fue un panegirista de Atenas ha sido matizada y discutida por muchos estudiosos (los argumentos a favor y en contra de la simpatía herodotea por Atenas y su sistema político están sucintamente resumidos en F.D. Harvey (1966); críticos de esta tesis son, por ejemplo, H. Strasburger (1955) y J. Wells (1928); una versión matizada es la de Martin Ostwald (1991). Hablan a favor de la simpatía herodotea por Atenas algunos pasajes de las propias *Historias* (5.78, 6.131, 7.139), el hecho de que Heródoto se haya unido al proyecto de Pericles de la colonización de Turios, aunque también esto se ha puesto en duda y se ha argumentado que en realidad la fundación de Turios habría sido una maniobra anti-pericleana a cargo de Tucídides, el enemigo político de Pericles, hijo de Melesias (véase H. T. Wade-Gery (1932)) y la noticia transmitida por Plutarco (862b) bajo la autoridad de Diilo (FRGrH 73 F3) de que Heródoto fue honrado en Atenas con diez talentos. Partidarios de que Heródoto era un crítico de la democracia son Strasburger (1955), Fornara (1971), P.A. Stadter (1992), Lateiner (1989), pp. 181-186, entre otros.

¹¹ Véase S. Forsdyke (2006), J. L. Moles (1996) y R. K. Balot (2001), pp. 114-129.

¹² Véase G. Colli (1975), p. 113: “(...) l’età dei sapienti va contrapposta, e in qualche modo merita di essere messa più in alto, rispetto all’età dei filosofi”.

las áreas del saber, un pleno discernimiento de sus diversos dominios.¹³ Los discursos arcaicos fueron subsumidos bajo una categorización ajena a ellos. Por ello, cuando se debate quiénes pueden entrar con legitimidad dentro del canon filosófico arcaico, las respuestas pueden ser múltiples, en virtud de la concepción que se tenga de filosofía: para algunos, los filósofos presocráticos eran filósofos porque hacían ciencia, es decir, cosmología, meteorología, física y astrofísica, llegando inclusive a concebir intuiciones teóricas geniales en las que la ciencia contemporánea puede reconocer sus raíces primordiales.¹⁴ Para otros, su carácter filosófico radicaba en haber pensado las cuestiones fundamentales, es decir, los principios, ya fueran metafísicos, ontológicos, lógicos o epistemológicos.

Pero una sana suspicacia se suscita al constatar que, curiosamente, sólo los textos arcaicos que hemos perdido son aquellos que han merecido el título honorable de “filosofía”, como si por su estado fragmentario hubieran sido premiados con la carta de ciudadanía filosófica. La fragmentariedad, pues, funciona como criterio de inclusión a la vez que como principio de identidad.¹⁵ Todos los textos que se salvaron de la fragmentación han quedado fuera; acaso sabemos tanto de ellos que nos resulta imposible atribuirles una etiqueta que no dudamos aplicar a los textos fragmentarios. La filosofía presocrática ha nacido del afán moderno de llenar los huecos y de la reflexión sobre lo incompleto, se encuentra en la especulación sobre una totalidad perdida que sólo se nos muestra fragmentariamente. Si se suscribe, pues, la existencia de una filosofía presocrática, resulta necesario abordar el problema de su propia desaparición, de su irreductible fragmentariedad. Y este problema es, en definitiva, de índole política. La lucha y el combate siempre dejan a los vencidos, si no en el aniquilamiento, por lo menos divididos y disgregados. El carácter polémico, agonístico, combativo y belicoso, en una palabra, político, del pensamiento arcaico

¹³ Véase G.E.R Lloyd (1996), p. 22, n. 2: “Those conventionally categorised as ‘philosophers’ before Plato are, in any event, unlikely to have considered themselves as all engaged in the same one inquiry. *Sophos* (wise man) and *sophistes* (sophist) are, and remain, terms with fluctuating and indeterminate reference”.

¹⁴ Uno de los voceros más representativos de esta tendencia es G. Cerri (1999).

¹⁵ Cfr. A. Laks (2006), p. 50: “Le sentiment que les “Présocratiques” constituent une entité douée d’une certaine homogénéité est en effet favorisé par le fait qu’aucun de leurs écrits ne nous est plus accesible dans son intégrité”. P. 53: “Aussi bien leur survie sous formes de fragments, toute contingente qu’elle soit, apparaît-elle comme un des critères les moins contestables d’une identité par ailleurs problématique”.

explica el hecho de que otras políticas discursivas lo redujeran a meras ruinas y vestigios. Los discursos disidentes fueron silenciados por los vencedores.¹⁶

Como se sabe, los fragmentos de los presocráticos se han ido desgranando a partir de otros textos. Son hijos de los discursos sobrevivientes. Ahora bien, así como desde hace algunos años se ha entablado una batalla hermenéutica a favor de la consideración del contexto cultural-performativo y en detrimento del contenido “doctrinal-filosófico” de los textos,¹⁷ este trabajo se inscribe en un proyecto paralelo que tiene como objetivo primordial la consideración del contexto político y jurídico que subyace a los fragmentos presocráticos, así como la atención a las formas de articulación del pensamiento político y el filosófico.¹⁸

He aquí nuestra tesis (hipótesis): Las *Historias* de Heródoto pueden ser para el contexto político-jurídico de los presocráticos lo que los doxógrafos son para su contenido doctrinal. De esta forma, se ofrece en este trabajo una alternativa a la visión “doxografizante” del pensamiento arcaico.¹⁹ Las *Historias*, monumento paradigmático

¹⁶ Cfr. F. Nietzsche (1886), aforismo 261: “Überhaupt gilt der Satz, dass Tyrannen meistens ermordet werden und dass ihre Nachkommenschaft kurz lebt, auch von den Tyrannen des Geistes. Ihre Geschichte ist kurz, gewaltsam, ihre Nachwirkung bricht plötzlich ab”. Cfr. Foucault (1977), pp. 390-391: “Oui, j’aimerais bien écrire l’histoire des vaincus. C’est un beau rêve que beaucoup partagent: donner en fin la parole à ceux qui n’ont pu la prendre jusqu’à présent, à ceux qui ont été contraints au silence par l’histoire, par la violence de l’histoire, par tous les systèmes de domination et d’exploitation (...) ceux qui ont été vaincus (...) sont ceux à qui par définition on a retiré la parole! (...) Du fait qu’ils étaient dominés, une langue et des concepts leur ont été imposés. Et les idées qui leur ont été ainsi imposées sont la marque des cicatrices de l’oppression à laquelle ils étaient soumis”. W. Benjamin (1942), VII, p. 696: “Wer immer bis zu diesem Tage den Sieg davontrug, der marschiert mit in dem Triumphzug, der die heute Herrschenden über die dahinführt, die heute am Boden liegen”.

¹⁷ Una de las principales voces a favor de esta contextualización de los presocráticos es la de M. L. Gemelli Marciano que considera que la poca atención conferida al contexto cultural de un autor en provecho de una consideración más abstracta de su filosofía como expresión del desarrollo progresivo del espíritu es una herencia de la lógica hegeliana expresada por Zeller en su *Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Véase M. L. Gemelli Marciano (2002).

¹⁸ Cfr. E. Nicol (1946), p. 160: “Es natural pensar que las formas de vida política estén, entre todas, más apegadas que ninguna a las circunstancias de lugar y tiempo. Pero las creaciones del pensamiento especulativo no lo están menos y el modo de mostrarlo debe consistir en señalar las conexiones que existen justamente entre el pensamiento político y el filosófico, entre la organización jurídica de la convivencia y la especulación”.

¹⁹ Véase A. Capizzi (1979). Al explicitar lo que entiende por método histórico, el estudioso italiano afirma que es necesaria (pp. 10-11) “la revisione critica della

del saber en su relación con el poder, testimonio invaluable de las relaciones de lucha y de dominio, de las formas de gobierno político, ofrecen un retrato vivo de los modos de conocimiento arcaicos; en lugar de recurrir únicamente al contexto tardío en que una declaración presocrática emerge y a la exégesis doxográfica subsiguiente, a menudo plagada de suposiciones anacrónicas que se expresan con una dicción extemporánea e impropia, las *Historias* constituyen, en virtud de haber sobrevivido en su totalidad y de compartir con los “presocráticos” una misma comunidad epistemológica, una fuente privilegiada para reedificar una parte del contexto cultural. Los métodos de pensamiento y conocimiento del historiador no están sepultados dentro de una sentencia lapidaria, sino que se desarrollan de forma dinámica y transversal a lo largo del *lógos* histórico a la vez que se activan en el lector y lo interpelan constantemente. Las *Historias* ponen en escena el choque de unos discursos con otros, el enfrentamiento de lo que unos y otros dicen, en una palabra, la batalla por la legitimación discursiva. La forma en que el historiador organiza, critica y jerarquiza la información pone en evidencia una concepción política del conocimiento, pues siempre se sitúa en una posición mediadora (ἐξ μέσων) intercediendo y fungiendo como árbitro (ἴστωρ) y juez de los discursos. Esta lucha, esta contienda discursiva es, en definitiva, un σύμβολον de las fuerzas políticas inmanentes al pensamiento arcaico.

1. Símbolo Presocrático.

En su sentido originario, el sustantivo σύμβολον hacía referencia a cada una de las mitades o fracciones correspondientes de un objeto, con las cuales dos partes se identificaban a la hora de consolidar un pacto o compromiso, normalmente en el contexto de lo que podríamos llamar las relaciones internacionales.²⁰ Los extranjeros,

dossografia antica, e cioè sia la messa in luce del modo in cui essa sistematicamente deformò il pensiero presocratico, sia l'indagine sulle cause di tale deformazione progressiva (...) la principale storta della 'storia della filosofia' aristotelica (peggiorata nelle dossografie posteriori, che tutte ne dipendono) consisteva nel dare i nomi dei sapienti vissuti prima di Socrate alle possibili soluzioni che il Liceo nella seconda metà del quarto secolo trovava discutendo i *propri* tipici problemi: da tale storta conseguiva fatalmente il completo disinteresse dei peripatetici per il rapporto 'sincronico' dei sapienti con le rispettive città (...)"

²⁰ Véase L. Beauchet (1969), p. 16: “(...) le mot σύμβολον ou σύμβολα paraît exclusivement réservé aux conventions internationales, et c'est seulement à une époque récente qu'il est appliqué aux contrats entre particuliers”.

por ejemplo, que en tierra ajena solicitaban la hospitalidad de algún anfitrión debido a los lazos de amistad existentes entre sus familias, mostraban su σύμβολον correspondiente para identificarse.²¹ Estas porciones complementarias, pues, fungían como *pruebas de identidad* y como *contraseñas*.²²

En el *Simposio* platónico, dentro del discurso de Aristófanes sobre el ἔρωσ y la φύσις originaria del hombre, el comediógrafo pronuncia una de las frases platónicas más conocidas:

ἕκαστος οὖν ἡμῶν ἐστὶν ἀνθρώπου σύμβολον, ἅτε τετμημένος ὥσπερ αἱ ψήτται, ἐξ ἑνὸς δύο· ζητεῖ δὴ αἰεὶ τὸ αὐτοῦ ἕκαστος σύμβολον. (191d3-d5)
 “Así pues, cada uno de nosotros es un símbolo de hombre, en tanto que ha sido cortado como los lenguados, pasando de ser uno a ser dos; por esto, cada uno busca siempre su propio símbolo”.

Las *Historias* son un σύμβολον de la filosofía presocrática. En virtud de su propia insuficiencia, los fragmentos presocráticos, como el hombre aristofánico, han estado siempre a la búsqueda de un símbolo que pueda esclarecer y completar su identidad. Debido a que el principio de la doxografía se remonta a Teofrasto quien probablemente derivó el material de sus φυσικῶν δόξαι de su *Doktorvater*, Aristóteles, y debido a que Aristóteles concebía a los presocráticos como los antecedentes de lo que él y Platón, los reyes legendarios de la patria filosófica, llamaron filosofía, ambos han fungido como esos símbolos, convirtiendo a sus antecesores, ya sea en *anticipaciones*, o bien en *transposiciones* de su propia labor. Sin embargo, hay otros candidatos que podrían ejercer la ilustre función de conferirle a los presocráticos un atisbo de identidad. Esto es lo que hemos intentado aquí, poner a prueba la legitimidad de las *Historias* como símbolo presocrático.

²¹ Por ejemplo, en la *Medea* de Eurípides Jasón le ofrece a Medea enviar a sus huéspedes σύμβολα con el objetivo de que la acojan bien: ὡς ἔτοιμος ἀφθόνωι δοῦναι χειρὶ ξένοις τε πέμπειν σύμβολ', οἷ δρᾶσουσί σ' εὖ. (612-613)

²² Como vocablo íntimamente ligado a los convenios, acuerdos y garantías, en las *Historias* (6.86) aparece dentro del relato que cuenta el rey espartano Leotíquidas a los atenienses sobre Glauco, a quien un día un milesio le entregó, como si fuese un banco, la mitad de sus propiedades en efectivo junto con unos σύμβολα que servirían de contraseña para la ulterior devolución del dinero. Se trata, pues, de un término que está ligado a los intercambios monetarios y a la economía, pero también a las cuestiones jurídicas. Sabemos por la *Constitución de los Atenienses* (65.2, 68.2 y 69.2) que los jueces en los tribunales obtenían un σύμβολον al entrar a la corte que, después de votar, debían devolver. Véase también Lisias (19.25) en donde se habla de una copa de oro que el gran rey de Persia había otorgado como σύμβολον.

En tanto entidad textual responsable de la identidad insuficiente de la “filosofía” arcaica, las *Historias* pueden ser una contraseña que nos permita entrar a las regiones insondables del pensamiento perdido. Pero, también en el registro literario-alegórico del término, las *Historias* son un símbolo de las fuerzas políticas inmanentes a los discursos “presocráticos”, pues encarnan el agonismo discursivo inherente a toda forma de saber:²³ las *Historias* son un discurso compuesto de una pluralidad de discursos que se disputan el juicio de valor, no sólo del historiador, sino también de los destinatarios, de tal forma que se constituyen como un mecanismo promotor del debate y la controversia.

2. Política del discurso.

Un pasaje de las *Historias* se constituye, no sólo como la imagen reflejada de las *Historias* en su interior mismo,²⁴ sino, más aún, como la imagen del enfrentamiento de las diversas políticas discursivas. Se trata del famoso debate sobre el régimen de gobierno que, tras derrocar a los magos usurpadores del poder, habría de instaurarse en Persia (3.80-82).²⁵ Tres persas, Ótanes, Megabizo y Darío pronuncian unos discursos que para muchos griegos son increíbles (ἄπιστοι) pero que Heródoto considera completamente reales y fidedignos. Cada uno de estos personajes representa una posición política que funciona como símbolo de los modelos de gobierno comprometidos en las guerras médicas. Ótanes es el portavoz de la democracia, es decir, de la política ateniense; Megabizo es el representante de la oligarquía, la forma de gobierno espartana; Darío, finalmente, es el vocero de la monarquía, es decir, de la política persa.²⁶ Estos tres prototipos de las formas del poder político pueden

²³ Cfr. M. L. Desclos (2003), pp. 5-6: “(...) les autres types de discursivité sont perçus dans un régime de compétitivité généralisé- le fameux élément agonal de la civilisation grecque classique- où la préoccupation première consiste à éliminer la concurrence. Que cette élimination, souhaitée définitive, passe par la division du champ du savoir en territoires distincts parce que distingués, telle est à mes yeux l’invention et l’originalité de Platon”. Véase G. Colli (1975), quien ve entre la lucha de los adivinos por un enigma y la lucha de los sabios por el título de sabios una continuidad (p. 57): “Un passo ancora, cade lo sfondo religioso, e viene in primo piano l’agonismo, la lotta di due uomini per la conoscenza (...)”

²⁴ M. L. Desclos (2003), p. 77.

²⁵ La bibliografía sobre el debate político de los persas es abundante, un compendio bibliográfico puede encontrarse en el comentario de la Fondazione Lorenzo Valla.

²⁶ M. L. Desclos (2003), p.77: “(...) les types constitutionnels en présence correspondent exactement aux principaux protagonistes des guerres médicales:

funcionar, a su vez, como símbolos de las políticas inmanentes a los discursos, pues las formas de discursividad acompañan necesariamente el devenir y la transformación de los regímenes políticos. *El papel del pueblo con respecto al tipo de gobierno se identifica con la función del auditorio o destinatario de un relato.*

El discurso isonómico de Ótanes que propone poner el poder ἐς μέσον, es un símbolo del propio discurso de Heródoto, en el que el lector posee la posibilidad de optar por una u otra de las versiones que se le exponen. Las *Historias* suponen una democracia de la palabra, ya que su propia legitimación es el producto de la elección del lector o destinatario. La ἰσονομίη de Ótanes se define por su posición antagónica con respecto a la ὕβρις del monarca, mientras que el λόγος de Heródoto se cuida siempre de no transgredir ciertos límites que lo harían incurrir en soberbia o desmesura, a la vez que reprende las actitudes arrogantes y altivas de los gobernantes. La exaltación o enaltecimiento del pueblo (τὸ πλῆθος ἀέξειν) propios del gobierno isonómico se corresponden pues con el papel activo del lector herodoteo. El principio fundamental de la democracia de Ótanes, según el cual “todo reside en la pluralidad” (ἐν γὰρ τῷ πολλῷ ἔνι τὰ πάντα) bien podría constituirse como una descripción apropiada de la política del discurso de las *Historias*, organismo recopilador e incluyente de la mayor cantidad posible de opiniones, discursos, testimonios y experiencias (πολυπειρία).

El discurso oligárquico de Megabizo discrepa con el de Ótanes trasladando la ὕβρις indeseable del gobernante al pueblo, chusma que carece no solo de comprensión (οὐδὲ γινώσκειν ἔνι) sino, situación aún más grave, de pensamiento (ἄνευ νόου), razón por la cual es necesario otorgar el poder a los mejores (ἄριστοι). Las similitudes de este discurso con la dicción del ὀχλολοίδορος²⁷ Heráclito no son menores: “los más son malos y pocos los buenos” (οἱ πολλοὶ κακοὶ, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί. B104); “Los mejores eligen una sola cosa en lugar de todas, fama eterna

l’Athènes démocratique, l’oligarchie spartiate et la monarchie achéménide”. P. 136: “(...) la comparaison des trois modes de gouvernement respectivement défendus par Otanès [la démocratie, c’est-à-dire Athènes], Mégabyze [l’oligarchie, c’est-à-dire Sparte] et Darius [la monarchie, c’est-à-dire la Perse]”. Una interpretación más heterodoxa del debate político es la defendida por Carmen Soares (2012), quien propone que entre la teoría política platónica y la de Heródoto hay una continuidad más fuerte de la habitualmente aceptada, de tal forma que (p. 534) “las *Historias* permiten individualizar claramente: monarquía, tiranía, oligarquía “mejor”, oligarquía “peor”, democracia “mejor” y democracia “peor””.

²⁷ D.L. 9.6.

entre los mortales; la mayoría, en cambio, se sacia como bestias” (αἰρεῦνται ἐν ἀντὶ πάντων οἱ ἄριστοι, κλέος ἀέναον θνητῶν· οἱ δὲ πολλοὶ κεκόρηται ὄκωσπερ κτήνεα. B29). La falta de inteligencia del pueblo se constituye como la imagen especular antitética de quienes “hablan con inteligencia” (ξὺν νόφ λέγοντας, B114) y como una ciudad en su ley, confían en lo común a todos. El reproche de Megabizo a la isonomía de Ótanes se comprende bien a la luz de que “la mayoría no entiende las cosas con las que se encuentra ni las conoce tras haberlas aprehendido, pero se creen que sí” (οὐ γὰρ φρονέουσι τοιαῦτα πολλοὶ ὁκοίοις ἐγκυρέουσιν, οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσιν, ἐωυτοῖσι δὲ δοκέουσι. B17). El desprecio por la ὕβρις a la que “hay que apagar más que un incendio” (B43), ya sea la del monarca, en el caso de Ótanes, o la del pueblo, según Megabizo, es, pues, compartida por Heráclito. El imperativo heraclíteo “todo es uno” (B50), en definitiva, concentra en sí mismo la posición antagónica de la isonomía, según la cual “todo reside en la pluralidad”. La proverbial oscuridad del efesio y la correspondiente incapacidad de la mayoría de comprenderlo coinciden con una política aristocrática en la que “los más son malos, pocos los buenos”.²⁸

El discurso monárquico de Darío concuerda con el de Megabizo respecto a la valoración negativa de la democracia, pero disiente respecto al juicio positivo sobre la oligarquía. El régimen monárquico resulta menos proclive a la fractura y a la disidencia en virtud de su propensión al secretismo y al silencio. La oligarquía, en cambio, promueve la enemistad y el odio (ἔχθος) entre los participantes del orden político, pues se suscita entre ellos una “gnominiquía”, es decir, una batalla vigorosa en la que los pareceres (γνώμαι) de unos y otros luchan entre sí. El odio lleva a la sedición (στάσις), la sedición al asesinato (φόνος) y el asesinato, finalmente, impulsa el regreso al orden monárquico. Ahora bien, el discurso sobre la monarquía puede fungir bien como símbolo de la política discursiva de Parménides. El lenguaje parmenídeo de la constricción, el encadenamiento, la necesidad, el inmovilismo y los límites puede aplicarse perfectamente al contexto de la πόλις y de las instituciones jurídicas: control, orden, sumisión, fidelidad a la ley e inmutabilidad de las instituciones político-sociales.²⁹ La instauración de la verdad parmenídea presupone

²⁸ En el capítulo sobre Heródoto y Heráclito hemos intentado vincular la política discursiva heraclíteica con el concepto de autarquía y hemos tratado de distinguir las simpatías políticas del efesio de la política del discurso en la que se inscribe su λόγος.

²⁹ Para las relaciones entre las tesis de Parménides y los asuntos políticos y éticos,

en el plano de lo político una imposición peculiar del poder y de la ley. La πίστις ἀληθής prohíbe la posibilidad de cualquier discurso disidente. La retórica de legitimación de Parménides consiste en obligar a su auditorio o destinatario a aceptar necesariamente la ley que él establece.

Así pues, todo el episodio de la conspiración persa puede fungir como símbolo del afán revolucionario, sedicioso y político a través del cual los discursos de los filósofos arcaicos se enfrentan a sus contemporáneos. La palabra de la diosa de Parménides se impone mediante la fuerza (B8.12: πίστιος ἰσχυῆς), lo cual, en términos políticos, puede representarse como una sedición o sublevación revolucionaria. Heráclito, por su parte, ordena a los efesios ahorcarse (B121), pues la mayoría es como un rebaño (B29) de hombres estúpidos pasmados ante cualquier palabra (B87). El λόγος se impone como la única voz genuina y legítima que sólo los mejores pueden escuchar. El pensamiento de Parménides y de Heráclito, pues, suponen una auténtica revolución o insurrección del pensar. Frente a las revoluciones tiránica y autárquica³⁰ de Parménides y Heráclito, una revolución sutil e ilusionista ve la luz: la democracia.

3. Método y descripción.

La metodología que se ha seguido en este trabajo se inscribe dentro de lo que se podría denominar, a riesgo de caer en la rigidez o el dogmatismo de la etiqueta, lexicología estructural, ejercicio metodológico que, en nuestro caso, ha tomado como modelo el empleo magistral que hace de él Marcel Detienne en su ya clásico *Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. Se han estudiado una serie de vocablos y se ha intentado, a través de sus formas de articulación en oposiciones, asociaciones o meras concomitancias, determinar su funcionamiento. Así, se ha pretendido poner en

véase sobre todo Capizzi (1975), *passim*; con especial énfasis en las relaciones con la política pitagórica E. L. Minar (1949), pp. 41-45, en especial p. 47: “In the fragments of this poem are no pronouncements on political, or even ethical, matters, but his language shows certain indications of such thoughts”; M. Untersteiner (1958), pp. 22-23: “Nel poema mancano accenni politici o etici, ma poiché nella rappresentazione dell’Essere rileva gliu atributi che lo limitano, il rigore del controllo, al quale è sottoposto e la negazione del mutamento, può significare, tradotto in senso politico, che in uno stato perfetto il cambiamento non è desiderabile, conforme a un indirizzo conservatore”. Con especial atención a los aspectos jurídicos y legislativos J. Mansfeld (1964), pp. 270-271 y A. Hermann (2004), pp. 156-161.

³⁰ En el capítulo sobre Heródoto y Heráclito se desarrollará la tesis de que de los fragmentos y las anécdotas sobre la personalidad de Heráclito se desprende una posición política autárquica.

evidencia cómo las *Historias* de Heródoto pueden iluminar el campo semántico de algunos de los vocablos más representativos de los textos presocráticos. De esta manera, la dilucidación de la significación de un término y de las representaciones sociales, políticas o religiosas inherentes a él, encuentra en las *Historias* un gran diccionario en el que es posible descubrir un amplio repertorio de ocurrencias lexicales a la vez que un espejo reflector en donde se reconocen los usos vivos e, incluso, los gestos de sus hablantes.

El trabajo está conformado por tres capítulos. Los dos primeros representan dos etapas del camino que, sin ser aún la meta, posibilitan el encaminamiento hacia ella. Ambos movimientos pretenden legitimar la propuesta que se lleva a cabo en el tercer capítulo y que constituye propiamente la tesis. Para erigir a Heródoto como σύμβολον de los presocráticos es necesario definir su posición intersticial con respecto al pasado (Homero) y con respecto al futuro (Platón-Aristóteles), pues los presocráticos son también intersticios entre el corpus homérico y el platónico-aristotélico. Ambos movimientos tienen como objetivo exponer la hipótesis de que entre las *Historias* de Heródoto y los textos presocráticos se puede reconocer una afinidad epistemológica incuestionable, mayor aún que la que podría haber entre los presocráticos y Platón. No se trata, pues, de demostrar posibles influencias intelectuales o alusiones más o menos veladas del pensamiento de unos u otros; se trata más bien de dilucidar las condiciones comunes (político-jurídico-sociales) que permiten a unos y a otros desarrollar su pensamiento.

3.1. Movimiento analéptico: Transposición (Μετάθεσις).

Al movimiento retrospectivo que va de Heródoto a Homero lo hemos descrito con el concepto de “transposición”. A partir de que el historiador francés de la filosofía griega, Auguste Diès, acuñara en los estudios platónicos el concepto de *transposition*,³¹ que años después será retomado y profundizado por las teorías de la polifonía textual de Bakhtin y de la intertextualidad de Julia Kristeva, la hermenéutica de los textos filosóficos griegos ha sido obsequiada con una gran herramienta que le ha permitido poner en juego una nueva dimensión histórica en el seno mismo de la labor interpretativa. La relación de un texto con otro no está condicionada exclusivamente por la eventual influencia o imitación explícita y consciente de un

³¹ A. Diès (1927), p.p. 400-449.

autor sobre otro, sino que todo texto está formado por la absorción y transformación de otros textos. Así como, por ejemplo, la *Batracomiomaquia* lleva a cabo una transposición satírica y paródica de la *Iliada*; el *Ulises* de Joyce y el *Dr. Fausto* de Thomas Mann, por tomar algunos ejemplos modernos, transponen la *Odissea* y el *Fausto* correspondientemente trasladando el argumento a otro tiempo y estableciendo el contrato de hipertextualidad³² a partir del título; en el caso de la literatura griega, cuyo hipotexto siempre será Homero, las formas de apropiación o demarcación de éste construyeron su propio desarrollo. De hecho, la historia de la literatura griega es también la historia de las diversas formas de asimilación creativa del pasado literario épico.

No es imprescindible recurrir a las teorías literarias contemporáneas para encontrar el concepto de transposición. Ya el autor del tratado *περὶ ἑρμηνείας* afirma:

Τὸ δὲ ποιητικὸν ἐν λόγοις ὅτι μὲν μεγαλοπρεπές, καὶ τυφλῷ δῆλόν φασι, πλὴν οἱ μὲν γυμνῇ πάνυ χρῶνται τῇ μιμήσει τῶν ποιητῶν, μᾶλλον δὲ οὐ μιμήσει, ἀλλὰ **μεταθέσει**, καθάπερ Ἡρόδοτος (112).

“Que lo poético en los discursos es su magnificencia, dicen que también a un ciego le parecería evidente, pero quienes se valen de una imitación de los poetas completamente explícita, más que valerse de la imitación, se valen de la transposición (*metáthesis*), precisamente como Heródoto”.

Transposición, pues, según este pasaje, es una forma extrema de la imitación. Se colige de esto que la imitación *stricto sensu* siempre guarda un rasgo de disimulación. Cuando los prosistas imitan a los poetas intentan encubrir su imitación para que sus recursos poéticos se infiltren de manera exitosa en su estilo. Heródoto hace todo lo contrario. Su imitación es tan manifiesta y sincera que pierde aquel rasgo encubridor. Así es que las *Historias* encarnan una auténtica *Iliada* trasladada al conflicto greco-persa y también una descripción etnográfica verdaderamente odiseica,³³ todo ello

³² Véase G. Genette (1982).

³³ Cfr. Marincola (2006), p.14: “The influence of the *Odyssey* is more indirect, but can be perceived, in Herodotus at least, in the historian’s interest in travel and exploration, in wandering, in craftiness, and in the discovery of marvels of all kinds. Like Odysseus, Herodotus goes through the ‘cities of men’ examining and testing them, and telling their stories”. Calame (2000), p. 131: “Son *Enquête* ne remplit-elle d’ailleurs pas, dans sa partie ‘historique’, le dessein épique de l’*Iliade* et, dans ses développements ‘ethnographiques’, la visée exploratrice des marges de l’*oikoumenê* propre à l’*Odyssée*?”

dentro del contexto de un tiempo y un mundo profanos en el cual los dioses y sus acciones van quedando paulatinamente al margen.

Un primer nivel de transposición se halla en el ámbito de los ecos y resonancias expresivas que no sólo demuestran la indudable educación homérica de Heródoto, hecho nada insólito en la formación de la gente cultivada de aquel entonces, sino más aún la voluntad deliberada de utilizarlos para evocar con ellos la potencia de la imagen homérica original. Estos ecos, o quizá mejor dicho, reverberaciones, pueden manifestarse, ya sea mediante citas literales de versos completos o de fórmulas,³⁴ o, desde el punto de vista, podríamos decir, lingüístico, mediante usos morfológicos y dialectales precisos, figuras de dicción (tmesis, anáforas, apócopes)³⁵ y empleos métricos.³⁶ Un segundo nivel de transposición, que es el que aquí hemos abordado, está constituido por la traslación de elementos del imaginario literario y social a un contexto nuevo. En este nivel, nos ocuparemos de una serie de operadores de transposición que se hallan en el interior mismo de las *Historias* de Heródoto y que resucitan la trama de la epopeya pero trasladada a un espacio y un tiempo diferentes: el *spatium historicum* y el *tempus hominum*.

Con respecto a Homero, las *Historias* evidencian, pues, dos hechos fundamentales que pueden extrapolarse a los textos presocráticos convirtiéndose en principios de su identidad; por una parte, la *juridización total* de la vida social y de la visión del mundo³⁷ -juridización que se muestra de manera incontrovertible, por ejemplo, en el

³⁴ En 2.116, Herodoto cita cuatro versos de la *Ilíada* (6.289-92) y 6 de la *Odisea* (4.227-30 y 4.351-52) y en 4.29 cita un verso más de la *Odisea* (4.85). Cfr. Herman Verdin (1977). Legrand (1932, p. 151) recoge las siguientes fórmulas homéricas que aparecen en Heródoto: 3.14: ἐπὶ γῆρας οὐδῶ (Ilíada 22.60, 24. 487); 3.182: οὐ γὰρ ἄμεινον (Ilíada 1.217); 7.159: ἦ κε μὲγ' οἰμώξειεν (Ilíada 7.125); etc. También agrupa una serie de “adaptations” de fórmulas homéricas; por ejemplo 5.106 en donde la interrogación escandalizada κοῖον ἐφθέγγετο ἔπος está calcada de la *Ilíada* 1.552 y de la *Odisea* 1.64: ποῖον τὸν μῦθον ἔειπες; ποῖον σε ἔπος φύγεν ἕρκος ὀδόντων; 8.121 la promesa redundante οὔτε σε ἀνακρύψω οὔτε σκήψομαι, que recuerda a *Odisea* 4.350: τὸν οὐδέν τοι ἐγὼ κρύψω ἔπος οὐδ' ἐπιπέψω, sobre todo porque va seguida de otra locución homérica ἀλλ' ἀπρεκέως... καταλέξω (Ilíada 10.413; 5.97 la cualificación de la flota que Atenas envió al auxilio de Aristágoras αὐταὶ δὲ αἱ νέες ἀρχὴ κακῶν ἐγένοντο Ἑλλησί τε καὶ βαρβάρουσι, claramente inspirada en *Ilíada* 5.62-63: νῆας... ἀρχεκάκους, αἱ πᾶσι κακὸν Τρώεσσι γένοντο.

³⁵ Véase W. Aly (1922), p.p. 266-71; M. Untersteiner (1949).

³⁶ Por ejemplo 7.178.2 en donde encontramos un hexámetro ἐξαγγείλαντες χάριν ἀθάνατον κατέθεντο.

³⁷ Tomamos la frase de C. Darbo-Peschanski (2007), p. 326.

fragmento de Anaximandro- para muchos el texto inaugural de la recién nacida filosofía.³⁸ Por la otra, una laicización y secularización, en este caso no total sino parcial, de las formas de convivencia social y de pensamiento. Así, este primer movimiento de transposición legitima una lectura jurídica y parcialmente secular de los fragmentos presocráticos.

3.2. Movimiento proléptico: Anticipación (Πρόληψις).³⁹

Al movimiento prospectivo que va de Heródoto a Platón y Aristóteles lo hemos llamado “anticipación”. En virtud de que los presocráticos, en tanto categoría historiográfica, han sido bautizados como filósofos bajo el presupuesto de que representan una fase previa en la formación platónico-aristotélica de la filosofía, este capítulo intenta poner a prueba el mismo presupuesto pero aplicado al caso de las *Historias*. ¿En qué sentido es posible pensar en Heródoto como una anticipación del pensamiento platónico? ¿Cuáles son las posibles relaciones que se pueden trazar entre el historiador y los filósofos clásicos? Si se demuestra que el pensamiento de Heródoto, efectivamente, se anticipa a y prelude el pensamiento filosófico de Platón, se puede concluir que la premisa que permitió designar a los presocráticos como filósofos no es completamente equitativa ni justa, pues hay algunos autores y textos que no han sido designados como tales, a pesar de cumplir el requisito que en otros casos satisface las condiciones para otorgar la ciudadanía filosófica. La categoría no sólo sería imprecisa sino, más aún, arbitraria e inconsistente. Si, por el contrario, se demuestra que hay una heterogeneidad radical entre el pensamiento de Heródoto y el de Platón y que de la idea platónico-aristotélica de filosofía no se puede encontrar ni

³⁸ B1= Simplicio, *Phys.* 9.24.13: ἔξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐοῖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χροῶν, **διδόναι** γὰρ αὐτὰ **δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοισι τῆς ἀδικίας** κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. Véase Kahn (1960), p. 169: “Thus the fragment of Anaximander represents the earliest example of what must have been a very common phrase in the law courts”. P. 170: “The judicial color of *διδόναι δίκην* is maintained in the ‘ordinance’ or ‘ordainment’ by which the penalty is fixed, and Time appears as the magistrate who determines what the retribution shall be”.

³⁹ Cabe señalar que, además de funcionar bien para describir las relaciones entre Heródoto, el pasado y el futuro, los términos *analepsis* y *prolepsis* se han utilizado en las teorías narratológicas sobre el tiempo para la descripción de los cambios en el orden cronológico de la narración. Véase Irene J. F. de Jong, René Nünlist [eds.] (2007), pp. 3-8, estudio en el que hay un capítulo dedicado a Heródoto (T. Rood, “Herodotus”, pp. 115-130) donde se exploran los recursos analépticos y prolépticos de la propia narración herodotea.

un solo residuo en las *Historias*, entonces se abre la posibilidad de pensar, o bien simplemente que Heródoto no es un filósofo, o bien que lo que denominamos filosofía pre-socrática no es más que una platonización o aristotelización del pensamiento arcaico.

Los estudios que conforman este capítulo apuntan a una serie de consecuencias que, a la hora de enfocar el análisis a los textos presocráticos mismos, pueden funcionar como pautas directrices para su interpretación. En primer lugar, las *Historias* hacen patente el estado claramente pre-disciplinario de los dominios del saber antes de Platón. En segundo lugar, las *Historias* evidencian lo que podría llamarse el carácter anoético del pensamiento pre-platónico;⁴⁰ el reino de las ideas y la facultad humana de contemplarlas no han sido descubiertas, de tal forma que, a través de las *Historias*, se nos revela no sólo un mundo y un hombre sin νόησις, sino también una política igualmente anoética: el rey filósofo todavía no existe, la política aún no se ha separado de la filosofía de tal forma que sea necesario buscar a un individuo en que ambos poderes coincidan (καὶ τοῦτο εἰς ταὐτὸν συμπέση, δύναμις τε πολιτικὴ καὶ φιλοσοφία, Platón *República* 473d); en una palabra, no hay antinomia entre saber y poder.

Así como en Heródoto, en el pensamiento pre-platónico lo ilimitado del saber (“los límites del alma no los hallaría ni siquiera aquel que recorre todos los caminos, tan profundo es su *lógos*”) coincide con una limitación correspondiente del poder. Si el saber no es capaz de llegar a sus límites, entonces el poder no puede ser omnipotente y de ello se desprende, en el ámbito de lo político, o bien una política democrática (Protágoras, Anaxágoras, Empédocles), o bien una política aristocrático-autárquica (Heráclito); y, en el ámbito del conocimiento, una idea de verdad no absolutista ni despótica que da lugar y abre camino a otras formas de conocer y de pensar. En Parménides, a pesar de que a primera vista pareciera que el conocimiento no es ilimitado y que la verdad es precisamente el límite mismo del saber, en realidad la multiplicidad de objetos tratados en la segunda parte del poema, lo que se puede llamar la πολυμαθίη parmenídea, evidencia el carácter ilimitado del saber que tiene por objeto la diversidad de las cosas. La barrera metodológica del “es” sienta las bases para una ulterior unificación total de todos los fenómenos (ἐν πάντα), unificación que, sin embargo, mientras el saber siga concibiéndose como infinito, siempre estará

⁴⁰ La gran excepción sería obviamente el νοῦς de Anaxágoras.

in fieri.⁴¹ De tal forma que, pese a que asistimos a una tiranía del poder de la razón que es capaz de poner un límite ideal al saber, no hay lugar aún para un filósofo rey y para una política noética, pues poder y saber aún no están escindidos, aunque se haya dado ya un paso firme para su ulterior ruptura. Parménides, pues, no es sólo el padre de la teoría de las formas y de la epistemología platónicas, también es el padre de su política.

3.3 Heródoto presocrático.

Habiendo realizado los dos movimientos previos de transposición y anticipación, este capítulo contiene el núcleo de la investigación y está compuesto por cuatro subcapítulos en los que se ofrecen algunas posibilidades de interpretación de ciertos fragmentos presocráticos, tomando como hilo conductor las consecuencias a las que se llegó en los capítulos anteriores.

En el apartado titulado “Heródoto y Jenófanes” se ha aproximado el pensamiento de ambos a partir de los fragmentos de Heráclito en que se denuncia la *πολυμαθίη* (B40 y B129). La contigüidad entre Hecateo y Jenófanes en la crítica heraclítica sugiere que la multisapiencia de ambos tenía una base común y que Heráclito se estuviese refiriendo precisamente a las obras “históricas” de Jenófanes, la “Fundación de Colofón” y la “Colonización de Elea”. A partir de esto se interpretan algunos fragmentos de Jenófanes (B18, B10, B11, B34 y B35) a la luz de ciertos pasajes de las *Historias* y se extraen conclusiones que atañen tanto al pensamiento de Jenófanes como al de Heródoto.

En el capítulo titulado “Heródoto y Heráclito” se han analizado los testimonios sobre la personalidad del efesio con el objetivo de poner en evidencia la naturaleza eminentemente política del pensamiento heraclítico. En este sentido, se analiza la construcción platónica de la categoría doxográfica de los *ῥέοντες* con sus implicaciones políticas y cívicas a la vez que se investigan las conexiones entre el

⁴¹ Véase G. Cerri (1999), p. 73: “Parmenide ritiene che la scienza continuerà per un indefinito periodo di tempo ad avere a che fare con la diversità, con le cose (τὰ ἔόντα/ῶντα), con le opinioni umane (δόξαι), sarà costretta a operare proprio su questo terreno e, tenendo ferma la barra metodologica dell’ ‘è’, supererà ad una ad una tutte le differenze apparenti in unità superiori, sfaterà ad una ad una tutte le ‘opinioni’ (δόξαι), dimostrandone l’inconsistenza e riducendole a ‘enti’ più generali (nuovi ἔόντα/ῶντα), che saranno bensì anch’essi ‘opinioni’ (δόξαι), ma più raffinate, più schientifiche, soprattutto orientate saldamente in direzione dell’unità finale (τὸ ἔόν/ῶν, τὸ ἔν)”.

vocabulario del flujo y las pulsiones políticas de la ciudad. A partir de ello, se examina el fragmento fluvial probablemente más auténtico (B12) a la luz de algunos pasajes de la *Política* de Aristóteles (1276a). A continuación se estudia la concepción heraclíteica de la ley divina a la luz de la concepción herodotea del νόμος, particularmente su caracterización como soberana (δεσπότης), severa, rigurosa y estricta (ισχυρός), y se extraen algunas conclusiones para interpretar el fragmento B119 como una afirmación de una ética marcial. A partir de las simpatías que Heráclito parece expresar hacia ciertos personajes como Bías y Hermodoro, se ofrece una interpretación de algunos fragmentos (B35, B55, B17, B101a, B34, B107) en clave jurídico-legislativa y se analizan los conceptos de μάρτυρ, δίκη y ὕβρις.

En el capítulo titulado “Heródoto y Parménides”, el más largo de la tesis, se ha hecho un análisis de algunos conceptos comunes al poema de Parménides y a las *Historias* (πίστις, γνώμη, ἀλήθεια, τὸ ἐὸν, ἀνάγκη, ἔλεγχος, etc.) con el objetivo de comprobar si los pasajes herodoteos pueden arrojar alguna luz para la interpretación de los versos parmenídeos.

En el capítulo titulado “Heródoto y Turios” se ha desarrollado la hipótesis de que el historiador realizase una ἱστορίη político-legislativa (cuyos frutos se pueden apreciar, por ejemplo, en el famoso debate de los persas sobre la mejor constitución política del libro tercero) y que dicha labor lo pusiese en contacto con la célebre constitución parmenídea de la que habla la tradición.

Finalmente, se ha redactado un brevísimo apéndice sobre las posibles relaciones entre Empédocles y Heródoto con el objetivo de abrir una futura línea de investigación a este respecto.

4. *Status quaestionis.*

Más que una tesis sobre Heródoto, es decir, una investigación sobre las *Historias* en su totalidad cuyo objetivo sería ofrecer una visión novedosa de la obra herodotea en su conjunto y discutir los aspectos más relevantes que se han abordado a lo largo de los últimos años, este trabajo debe entenderse como un estudio sobre la utilidad de las *Historias* para la interpretación de algunos fragmentos presocráticos. En este sentido, la tesis debería tomarse más como una contribución a los estudios presocráticos que como una aportación a los estudios herodoteos, aunque no se ha renunciado por completo a esto último, pues el principio que ha guiado nuestro

estudio se basa en el mutuo esclarecimiento que supone tanto para las *Historias* como para los fragmentos presocráticos una lectura presocrática de Heródoto y una lectura herodotea de los presocráticos. Así, esta investigación se inscribe en la estela de otros trabajos (en la mayoría de los casos pertenecientes a los estudios herodoteos y no a los presocráticos) que han intentado poner en relación a unos y otros. A continuación haremos un repaso de algunas de las investigaciones principales a las que hemos tenido acceso y que de una u otra manera nos han precedido en la tarea de trazar vasos comunicantes entre los “filósofos presocráticos” y las *Historias* de Heródoto.⁴² Pero antes, como advertencia, hemos de señalar lo que con seguridad algunos lectores esperarían encontrar en un trabajo como éste pero que, por existir ya numerosos y difícilmente superables estudios sobre ello o por tratarse de temas susceptibles de un análisis muy amplio hemos decidido dejar fuera. Se trata de las relaciones entre Heródoto y los sofistas,⁴³ Herodoto y los milesios,⁴⁴ Heródoto y la medicina hipocrática,⁴⁵ Heródoto y Anaxágoras⁴⁶ y, finalmente, Heródoto y Demócrito.⁴⁷

El ensayo del filólogo alemán Wilhelm Nestle escrito a principios del siglo XX y titulado *Herodots Verhältnis zur Philosophie und Sophistik* es, a la fecha, el estudio más completo sobre las relaciones entre Heródoto y los “presocráticos”. Sin embargo, a pesar de que explora cuidadosamente una cantidad considerable de ecos y conexiones entre unos y otros, el método se basa en el prejuicio propio de aquella época de que todo vínculo posible debe ser síntoma de influencia de un pensador

⁴² No hemos tenido acceso a dos estudios que, por lo que parece, nos habrían sido de suma utilidad: Scott. W. Emmons, *Elements of presocratic thought in the histories of Herodotus*, 1990. H. Barth, “Einwirkung der vorsokratischen Philosophie auf die Herausbildung der historiographischen Methoden Herodots”, *Neue Beitr. zur Gesch. der Alten Welt. Zweite Internationale Tagung der Fachgruppe Alte Geschichte der Deutschen Historiker-Gesellschaft vom 4. bis 8. September 1962 in Stralsund*, I, 1964, pp. 173 y ss.

⁴³ Nestle (1908, 1941), A. Dihle (1962), F. Lasserre (1976), P. Demont (1994), Thomas (2000). Sobre las relaciones entre Heródoto y Protágoras véase J. S. Morrison (1941), J. A. S. Evans (1981), R. Renehan (1985) y R. A. McNeal (1986).

⁴⁴ G. Foucart (1943), L. Blanche (1968), D. Müller (1981), Cerri (1999), M. García Quintela (2001), G. Naddaf (2003), J. A. García González (2007).

⁴⁵ W. R. Dawson (1986), D. Lateiner (1986), E. Lieber (1991), R. Thomas (2000), M. L. Desclos (2003), capítulo III: “Hérodote et le traitement grec de l’enquête”, pp. 67-86.

⁴⁶ G. E. R. Lloyd (1966), pp. 341 y ss., R. Thomas (2000).

⁴⁷ Véase S. Humphreys (1987), pp. 219-220.

sobre otro, es decir, evidencia de quién leyó a quién y de hasta qué punto el pensamiento de un autor se extiende y se prolonga al de otro. Además de que hace de las *Historias* un simple “*mélange of other men’s ideas*”,⁴⁸ la principal desventaja de este procedimiento de trabajo es que desatiende otros horizontes de exploración que se hallan implicados al poner en contacto las ideas de dos pensadores. Al margen de los ecos más o menos evidentes o de las menciones explícitas, las afinidades epistemológicas, la similitud de los contextos políticos y sociales y el uso de cierto vocabulario común pueden arrojar una luz beneficiosa para la comprensión de unos y otros.⁴⁹

Además de su enorme utilidad como estudio general de las *Historias*, el libro de Myres (1953) posee el mérito de subrayar ciertas relaciones entre lo que él llama la “filosofía” de Heródoto, a quien denomina “the only ‘pre-Socratic writer who is preserved in full’”,⁵⁰ y algunos aspectos del pensamiento “presocrático”. Tras exponer de manera analítica los principales usos herodoteos de ciertos términos claves (φύσις, τύχη, μοῖρα, τίσις, ἀρχή, αἰτία, etc.) establece conexiones ocasionales con pasajes de Jenófanes, Heráclito, Empédocles y Anaxágoras, sin ahondar demasiado en las conclusiones que ello podría acarrear para el pensamiento herodoteo y sin aumentar considerablemente la lista de paralelos ofrecida años antes por Nestle.

Algo semejante sucede con la célebre “Introduction” de Legrand a su *Hérodote* de “Les Belles Lettres”⁵¹ en el que, además, encontramos el juicio más o menos generalizado de que “Hérodote ne semble avoir aimé les grands efforts de pensée (...) en face des problèmes philosophiques dignes entre tous de provoquer la réflexion, il se dérobe, se contredit, se contente de suivre le vulgaire”.⁵² Legrand, al igual que Nestle, parece regirse por la preocupación historicista, a la que él responde de manera negativa, de si Heródoto “ait étudié de près et avec soin les systèmes de ces deux philosophes (sc. Jenófanes y Heráclito)”.⁵³ Las ideas que se pueden encontrar en las

⁴⁸ R. Thomas (2000), p. 17.

⁴⁹ En su célebre libro *Vom Mythos zum Logos* (pp. 503-514), Nestle dedica un capítulo a Heródoto en el que, siguiendo el mismo procedimiento, traza una serie de paralelismos de suma utilidad entre Heródoto, Tales, Heráclito, Anaximandro, Jenófanes, Empédocles y Anaxágoras, aunque Parménides, por ejemplo, no aparece.

⁵⁰ J. L. Myres (1953), p. 43.

⁵¹ Legrand (1932), pp. 156-160.

⁵² Legrand (1932), p. 147.

⁵³ Legrand (1932), p. 156.

Historias semejantes a alguno de los fragmentos presocráticos se deben “à des hommes de son temps, qu’il a dû fréquenter, avec qui il a dû s’entretenir”.⁵⁴

El panorama cambia de manera radical en la admirable obra de Marcello Gigante, ΝΟΜΟΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ (1956), en la que se plantea de manera magistral un problema común al pensamiento presocrático y herodoteo y que recorre toda la historia del pensamiento griego: la idea del derecho y su relación con la justicia y la ley, con la interioridad ética y la exterioridad jurídica, con lo divino y la historia. Este trabajo, que significativamente no pertenece *stricto sensu* ni a los estudios herodoteos ni a los presocráticos, representa un modelo ejemplar y estimulante de cómo las relaciones entre Heródoto y los presocráticos se pueden articular desde una perspectiva distinta, a saber, encarando los problemas comunes que emergen en ambos y atendiendo a los puntos de inflexión del pensamiento y a las alternativas de afrontar ciertos problemas.

Los trabajos de Henry Immerwahr⁵⁵ dedicados a dilucidar los patrones de pensamiento herodoteos a través de las unidades estructurales en que están organizadas las *Historias* tienen el valioso mérito de haber enfatizado la importancia que supone para la comprensión de la obra herodotea la atención a los métodos empleados por el historiador para ligar los acontecimientos en un todo coherente y orgánico. Aunque las referencias a los “presocráticos” son más bien escasas y marginales,⁵⁶ las consecuencias sentadas por sus estudios sugieren ciertos elementos comunes que pueden situar el pensamiento de Heródoto dentro del contexto más general del pensamiento “presocrático”: “The rationalism of Herodotus follows the modes of thought of the Pre-Socratic philosophers in its insistence on proportional relationships and analogy (...)”⁵⁷ Particularmente sugerente resulta su análisis minucioso y pormenorizado de la causalidad histórica como principio de organización de los acontecimientos a la vez que como principio primordial de inteligibilidad de la

⁵⁴ Legrand (1953), p. 156.

⁵⁵ 1954, 1956 y 1966.

⁵⁶ Una de ellas es la afirmación del carácter heraclíteo de las *Historias* (1966, pp. 152-153): “Herodotus’ picture of the world is thus not comparable to the Empedoclean, with its overall increase in strife for a whole period of world history, but rather to the Heracleitan, in which strife and cooperation would coexist at all times, combining in manifold individual patterns. Another principle in which Herodotus is found to agree with Heracleitus is that of the coincidence of opposites (...)”

⁵⁷ H. Immerwahr (1956), p. 280.

realidad histórica.⁵⁸ Los resultados de este estudio estimularon nuestra investigación sobre las posibles relaciones entre la concepción herodotea de la causalidad y el sistema etiológico de Aristóteles, esquema de suma importancia para su explicación del pensamiento presocrático.

El inteligente y perspicaz trabajo de interpretación desplegado en las *Herodotean Inquiries* de Seth Benardete (1969) constituye uno de los incentivos principales que alentaron esta investigación, sobre todo en la preparación del segundo capítulo. De hecho, en la contraportada del libro se lee: “Herodotus’ *Inquiries* should be regarded as our best and most complete document for pre-socratic philosophy”.⁵⁹ Frase que expresa la hipótesis principal que recorre toda esta investigación. La idea de que las *Historias* no son una simple narración de los acontecimientos históricos sino más bien una presentación del pensamiento de Heródoto, y la afirmación de que se puede rastrear un plan y una intención coherentes en cada una de las múltiples y variadas disquisiciones, comentarios e informaciones que el historiador prodiga constantemente, constituyen algunas de las bases metodológicas de nuestro estudio. A lo largo de las *Historias* es posible reconocer las diversas inflexiones y los distintos movimientos del *vóος* mismo de Heródoto, de tal forma que nos hallamos frente a un testimonio de un valor extraordinario para la comprensión del pensamiento griego. Asimismo, la idea de que la línea dividida de la *República* de Platón podría proporcionar la clave para desentrañar la estructura misma de las *Historias*, idea que, sin embargo, Benardete matizará años más tarde,⁶⁰ contribuyó decididamente a la conformación y a las conclusiones del segundo capítulo. La recepción relativamente negativa de esta obra en ciertos círculos académicos en los que se acogió como “a chaotic series of musings”,⁶¹ “far fetched and fantastical”,⁶² o bien como “seltsamen

⁵⁸ Immerwahr (1956) distingue, *grosso modo*, tres tipos de causas: las inmediatas (dentro de las que se halla la venganza), las causas permanentemente operativas (como el expansionismo y la venganza cuando expresa una hostilidad permanente) y causas metafísicas (necesidad, retribución, balance, cambios de fortuna), todas ellas susceptibles de mostrarse desde un punto de vista objetivo o psicológico-subjetivo. Asimismo, otras causas menores e incidentales se presentan a lo largo de las *Historias* (políticas, económicas, religiosas, etc.).

⁵⁹ Véase también Ronna Burger [ed.] (2002), p. 99 (dice Benardete): “I thought that Herodotus was the coherent text for pre-Socratic philosophy, that you could use Herodotus to get into pre-Socratic philosophy, because he was making use, in a coherent argument, of what they had discovered”.

⁶⁰ Cfr. Ronna Burger [ed.] (2002), p. 119.

⁶¹ J. R. Grant (1971), p. 291.

Verirrungen”⁶³ resulta ser, a nuestro juicio, más un síntoma de la indisposición de la ortodoxia herodotea de aceptar una mirada novedosa y transgresora, que una invalidación objetiva de sus tesis.

En 1975 Alan B. Lloyd publica la “Introduction” a su comentario del libro segundo de las *Historias* en el que dedica un capítulo a “Herodotus and pre-Socratic speculation”. A pesar de su utilidad para la explicación analítica de las doctrinas científicas con las que Heródoto pudo estar familiarizado,⁶⁴ y a pesar de su valiosa categorización de los diversos modos de argumentación empleados por el historiador,⁶⁵ en realidad la confrontación con el pensamiento presocrático se realiza partiendo de generalidades problemáticas y cuestionables. Por ejemplo, en el caso de Heráclito, el estudioso afirma que el efesio afrontó el problema epistemológico planteado por Jenófanes “postulating the duality of reality and appearance which is familiar to us particularly through Plato (...)”⁶⁶ O en el caso de Parménides, acaba inclinándose por una platonización extrema del pensamiento del eleata: “Truth is concerned with τὰ νοητὰ whereas Opinion is the legacy of τὰ αἰσθητά”.⁶⁷ Según Lloyd, la filosofía se define por su oposición categórica al empirismo minucioso de Heródoto (“thoroughgoing empiricism”) en el que ve ciertos puntos en común con Heráclito (que se reducen al fragmento B55), lo cual supone no sólo una concepción de la filosofía, de nuevo, profundamente anclada en el pensamiento platónico, sino también una reducción del pensamiento herodoteo a un “phenomenalism” que no explica, a nuestro juicio, algunos de los procedimientos racionales del historiador (como por ejemplo el uso *a priori* de la γνώμη como mecanismo para afrontar el

⁶² J. R. Grant (1971), p. 291.

⁶³ Kurt von Fritz (1971).

⁶⁴ Entre ellas, la doctrina del determinismo ambiental presente en el tratado hipocrático *Sobre los aires, aguas y lugares*, la idea de que el mundo está compuesto por dos masas simétricas de tierra sobre las que están distribuidas las áreas climáticas y los diversos pueblos siguiendo un esquema geométrico, la atención a los fenómenos de sedimentación, el interés en los fósiles y los terremotos, etc.

⁶⁵ Lloyd enumera los métodos de argumentación que emplea Heródoto en 9 apartados: 1. Argumentos inductivos. 2. Argumentos por εἰκὼς. 3. Empirismo minucioso. 4. Pruebas arqueológicas. 5. Argumentos κατ’ἀναλογία. 6. *Reductio ad absurdum*. 7. Exposición de falacias. 8. Argumentos a partir de λόγοι. 9. Argumentos a partir de la cronología.

⁶⁶ A. B. Lloyd (1975), p. 158.

⁶⁷ A. B. Lloyd (1975), p. 158.

problema del ἀφανές).⁶⁸ De esta forma, las relaciones entre la especulación presocrática y el pensamiento de Heródoto no resultan muy evidentes ni minuciosas y, además, en virtud de partir de ciertos juicios simplificadores del pensamiento presocrático, no parecen arrojar una luz verdaderamente esclarecedora.

El célebre y bello libro de François Hartog (1980), pese a que no se ocupa de las posibles relaciones entre los presocráticos y Heródoto, tiene el extraordinario mérito de haber otorgado “à l’écrivain d’Halicarnasse son alterité”⁶⁹ y, por lo mismo, de haber abierto la posibilidad de leer “un autre Hérodote”. En este sentido, en virtud de que uno de nuestros objetivos consistía en comprobar en qué medida el acercamiento entre Heródoto y los sabios arcaicos podía contribuir a la cimentación de una lectura diferente tanto de las *Historias* como de los presocráticos, nuestra investigación se vio profundamente beneficiada por este estudio. Asimismo, el análisis desplegado en el capítulo titulado *Frontière et altérité* nos fue de suma utilidad para la redacción de nuestro capítulo “Otridad y παιδεία” cuyo objetivo fundamental es examinar las posibles relaciones entre la idea platónica de παιδεία, tal como se desprende de la alegoría de la caverna, y la concepción herodotea de la formación a través del motivo de la alteridad desarrollado en el libro cuarto. Por otra parte, el capítulo titulado *Les histoires comme représentation* y su análisis sobre el debate político de los persas conformó algunas de nuestras ideas a este respecto.

De los estudios hasta aquí reseñados, la *opera prima* del estudioso italiano Aldo Corcella, *Erodoto e l’analogia*⁷⁰ (1984), es la primera que, atendiendo a los métodos de conocimiento del historiador, ha demostrado cómo el pensamiento de los “filósofos presocráticos” y el de Heródoto dimana de una matriz común, a saber, el problema de lo invisible y lo visible (ἀφανές-φανερὸν). Tanto en los textos presocráticos como en las *Historias* se puede constatar cómo el pensamiento se encuentra a la búsqueda de mecanismos de mediación entre ambos, uno de los cuales es la analogía que en el transcurso del período que va desde la Grecia arcaica a la Grecia clásica, de los presocráticos a Platón, irá decantándose progresivamente hacia una metodología esquemática y clasificatoria que terminará por distinguirse de la

⁶⁸ Sobre la función de la γνώμη véase Corcella (1984), pp. 64-68: “in lui [sc. Heródoto] si avverte anche la tendenza a individuare *leggi* del divenire storico, cioè un piano non più immediatamente empirico che regola gli eventi”. (p. 19).

⁶⁹ N. Loraux (1982), p. 493.

⁷⁰ El influyente libro de G.E.R. Lloyd (1966) había dedicado ya unas páginas de suma utilidad (341-345) a los razonamientos analógicos de Heródoto.

démarche analógica dando lugar a la inducción. Las diversas formas de mediación entre lo invisible y lo visible y los mecanismos de postulación de un mundo invisible a partir de los datos extraídos de la experiencia serán, en definitiva, la marca común de todos los pensadores presocráticos, incluido Heródoto. En este sentido, el contraste entre Parménides y Heródoto, por ejemplo, vendría de la preferencia y el privilegio que el eleata da a lo invisible con respecto a lo visible, mientras que para Heródoto “l’única possible spiegazione di un *aphanés* è un *phanerón*”.⁷¹ Las páginas dedicadas al análisis de la γνώμη nos han sido sumamente útiles para nuestro propio trabajo sobre este concepto.

Es, sin embargo, el estudio al que Paul Veyne vaticinaba la supervivencia bibliográfica de un clásico, *Le discours du particulier* de Catherine Darbo-Peschanski (1987), el libro que nos ha dado la clave y el itinerario a seguir para nuestra investigación, no sólo por la amplitud del camino que abre para la comprensión de la obra herodotea y de la actividad historiadora en general, sino, más aún, por la riqueza que supone su lectura para la reflexión sobre las posibles relaciones entre la ιστορίη y aquello que denominamos filosofía. El principio metodológico principal de la obra que consiste en la renuncia a enmascarar la distancia que separa a las *Historias* de cualquier proyección anacrónica que ve en ellas una disciplina integrada, ha fungido, en nuestro caso, como principio de lectura aplicado también a los “presocráticos”. De hecho, es a partir de una lectura del último capítulo del libro titulado “Le règne de la opinion” que nosotros hemos concebido el plan general de nuestro trabajo. La tesis de que la *dóxa* posee un valor heurístico innegable y de que toda la actividad de selección y, en última instancia, la coherencia de las *Historias* descansa en la opinión del “enqueteur”, sugiere la revaloración de la *dóxa* y de su relación con la verdad en el pensamiento de Parménides y, en general, en la historia de la filosofía griega. Asimismo, la idea de que la justicia constituye el motor de la historia siendo el instrumento privilegiado que el pensamiento del historiador utiliza para la organización de los acontecimientos, ha estimulado nuestra hipótesis al respecto del carácter jurídico inherente al pensamiento presocrático.

Veinte años después de la publicación de este libro y tras la aparición de numerosos trabajos el *opus magnum* de la misma autora, *L’histoire. Commencements grecs*, vio la luz (2007). En este trabajo se llevan a sus máximas consecuencias para el

⁷¹ A. Corcella (1984), p. 78.

estudio general de la ιστορία griega algunas de las tesis que habían comenzado a desarrollarse en el libro de 1987, tales como el origen judicial de la práctica historiadora y la operación cognitiva que supone, lo que ella denomina el “jugement jugé”. Las páginas dedicadas a “Hérodote, Héraclite et Parménide”, aunque escasas (no llegan a seis),⁷² han estimulado nuestro propio trabajo a tal grado que podríamos decir, sin ninguna reserva, que en su lectura nació esta tesis. Asimismo, el análisis minucioso de los pasajes aristotélicos, particularmente los *Primeros Analíticos*, que la autora realiza en el quinto capítulo, nos sugirió la interpretación de la ιστορίη de Heródoto como πολυπειρία, es decir, como totalización de las operaciones de la experiencia.

El libro de la estudiosa británica Rosalind Thomas, *Herodotus in Context* (2000), cuyo objetivo primordial consiste en examinar las *Historias* como parte integrante de los desarrollos intelectuales del siglo quinto, es decir, de las teorías físicas de la filosofía natural, de la medicina y las artes de la persuasión, constituye el más importante trabajo que se ha hecho a la fecha sobre las posibles relaciones entre Heródoto y su contexto intelectual más inmediato que es el de los φυσióλογοι jónicos del siglo quinto, los sofistas y los médicos. Nuestra tesis comparte plenamente la oposición de la autora a la concepción habitual y de mirada estrecha que hace de Heródoto un heredero exclusivo de la tradición jónica de la historiografía: “Herodotus can also be seen more enthusiastically and more positively as within the milieu of Ionian science- that is, natural philosophy and medicine- and part of Ionian science of the mid and late fifth century, not simply of the sixth century”.⁷³ De hecho, nos identificamos por completo con la metodología que consiste en “concentrate more on analysing types of argument, approaches, and language, as well as specific instances of knowledge or theory”,⁷⁴ en lugar de limitarse a la búsqueda de “borrowings”. Sin embargo, la contextualización de Heródoto dentro de su “intellectual milieu” se lleva a cabo en menoscabo de su arcaísmo.⁷⁵ Para erigir al historiador como participante de los avances científicos de su contemporaneidad, le es necesario a la autora desligarlo

⁷² C. Darbo-Peschanski (2007), pp. 82-87.

⁷³ R. Thomas (2000), p. 16.

⁷⁴ R. Thomas (2000), p. 21.

⁷⁵ Sobre el arcaísmo de Heródoto véase D. M. Pippidi (1960). Para este autor, un síntoma de la “mentalité archaïque” de Heródoto que también llama “prélogique” está en la multiplicidad de modelos de causación que para nosotros sería contradictoria.

de la figura del sabio arcaico,⁷⁶ lo cual, a nuestro juicio, debe considerarse más una condición para hacer más persuasivo su argumento que una consecuencia del mismo. Ver en la figura de Heródoto una restauración innovadora de la σοφία arcaica⁷⁷ y en los efectos políticos que las *Historias* pudieron ejercer en su auditorio una continuidad con la actividad de los sabios en su vertiente de consejeros políticos⁷⁸ no resulta, a nuestro juicio, incompatible con el afán de contextualizarlo en su contemporaneidad.⁷⁹ Pero, al margen de esto, el sexto capítulo titulado “Argument and the language of proof” nos ha sido de suma utilidad, pues pone en evidencia una de las carencias más frecuentes en los estudios que relacionan a Heródoto con los pensadores de su tiempo: “the close comparison of the language and mode of argument was almost totally neglected by the earlier scholars who linked Herodotus to the philosophers and thinkers of his day”.⁸⁰

⁷⁶ Cfr. R. Thomas (2000), p. 284: “(...) perhaps Herodotus was a *sophos*, or indeed a *sophistes*, in the sense of the word as it was used before Plato. But it should be said, if so, that this would not be so much in the sense Herodotus himself used it (...) For Herodotus’ *sophistai* are venerable, ancient seers and sages, and one may be reluctant to suggest Herodotus saw himself as this kind of ‘sophist’”. Cabe señalar que la autora es sumamente cuidadosa al proclamarse en contra del arcaísmo de Heródoto y constantemente expresa declaraciones cautelosas a ese respecto.

⁷⁷ Esta tesis parece compartirla, aunque en un sentido un poco diferente Robert L. Fowler (1996), para quien Heródoto (p. 80) “brought the old science of *ιστορίη*, critical inquiry, up to date by employing new critical tools, and applied *ιστορίη* itself to new subjects” y (p. 86) “has applied to historical problems the latest methods of other branches of inquiry, making at the same time his own contribution to their development” de tal forma que (p. 87) “we should allow him to be what any admiring Greek would have called him: σοφός”.

⁷⁸ Véase Susan O. Shapiro (1996). La autora sostiene que el pensamiento de Heródoto coincide con el que atribuye a su personaje Solón, de tal forma que el discurso del sabio debe entenderse como un elemento programático de toda la obra (p. 363): “such advice [sc. el de Solón] functions as a way for the reader (or listener) to assess the intelligence and judgment of the person being advised”.

⁷⁹ Thomas (2000) incluso, basándose en que (p. 7) “Herodotus was not much interested in the nature of being on the abstract level (...)” y en el criticismo de que (p. 7) “again and again the *Histories* are pushed back to represent a more archaic form of thought (...)” excluye de su investigación las relaciones entre los presocráticos y Heródoto. Por su parte, John Gould (1989) afirma que (p. 8) “Herodotus himself writes a form of Greek that unmistakably associates him with the intellectual word of Miletus, Ephesus and Colophon to the north (...)”, pero, fuera de esta declaración, no desarrolla más esta cuestión.

⁸⁰ R. Thomas (2000), p. 170. Véase también el estudio más reciente de la misma autora (2006).

Finalmente, para acabar con esta recapitulación de los trabajos principales que estimularon la redacción de esta tesis, cabe mencionar el libro de Marie-Laurence Desclos, *Aux marges des dialogues de Platon* (2003), estudio que nos ha proporcionado no sólo ciertas técnicas de lectura para la obra de Heródoto en clave eminentemente política, sino también una metodología brillante para tejer las posibles relaciones entre las *Historias* y los diálogos platónicos. La utilización del concepto de “ressemblance épistemologique” importado de los estudios sobre la medicina antigua⁸¹ y la aplicación de la noción de “rhétorique de légitimation”⁸² al análisis de las estrategias argumentativas de Heródoto y Platón han propiciado nuestro planteamiento de la política del discurso como criterio central a la hora de examinar las relaciones entre Heródoto, Parménides, Heráclito y Platón. Por otra parte, la propuesta de que Heródoto “à des fins persuasives, donne à son lecteur l’illusion d’être le maître du jeu, c’est-à-dire le maître de l’approbation qu’il donnera- ou ne donnera pas- à l’opinion qui lui est proposée”,⁸³ invita a pensar en el estatuto irreal y ficticio de la democracia de la palabra que supone el discurso de Heródoto y, en última instancia, de la democracia misma.

Del lado de los estudios presocráticos, los pocos trabajos que sacan a colación las *Historias* de Heródoto lo hacen, o bien de manera incidental, refiriéndose a ellas para respaldar discusiones cronológicas o “históricas” (en el sentido más amplio del término), o bien, en el caso sobre todo de Heráclito, para revalorar el significado de ciertos términos.⁸⁴ No obstante, cierto sector de estudiosos de los presocráticos ha

⁸¹ J. Pigeaud (1989), p. 478.

⁸² Importada de G. E. R. Lloyd (1990), p. 43 El autor se pregunta: “what were the key moves in that self-definition of science, at least in its ancient Greek forms?” A lo cual da una respuesta tentativa: “those moves had less to do with an effective ability in the matter of the control- or even of the understanding- of nature, than with the development of a discourse, or one might say a rhetoric, of legitimation”.

⁸³ M. L. Desclos (2003), p. 25.

⁸⁴ Véase Kahn (1981) p. 92: “In establishing the primary reading it will be important to know not only the linguistic expectations created by earlier literature but also the normal usage of the words in Ionic prose, their 'ordinary' meaning for Heraclitus' original audience. To this end our best guide will be the usage of Herodotus, where the evidence is abundant, of relatively early date, and beautifully analyzed in Powell's *Lexicon to Herodotus*. The only substantial body of surviving prose that is older than Herodotus is precisely our material from Heraclitus”. Un ejemplo reciente de un estudio sobre Heráclito que utiliza las *Historias* para arrojar luz sobre la interpretación del pensamiento del efesio es Carl Huffman (2009), estudio en el que el autor explora el significado de los sustantivos ἱστορίη y συγγραφή en el fragmento

propuesto acercamientos heterodoxos a su pensamiento con los que nos sentimos identificados, si no de manera cabal en todas las conclusiones a las que llegan o en todos sus postulados, sí en la radicalidad de la mirada y en su actitud transgresora respecto a las interpretaciones ortodoxas. Tal es el caso, por ejemplo, de los trabajos de Giorgio Colli⁸⁵ que, pese a la acérrima crítica de la que fueron objeto por parte de ciertos sectores académicos,⁸⁶ significativamente reminiscente del criticismo suscitado contra su maestro intelectual, Nietzsche,⁸⁷ erigen una nueva imagen de los sabios griegos, profundamente anclados al mundo religioso que los precedió y radicalmente disociados del pensamiento que sobrevino después. Este anclaje religioso de los sabios, además, no es incompatible con una lectura política de los mismos.⁸⁸ La obra de Colli pone en evidencia una voluntad decidida de conciliación de la filología y la filosofía, alianza sin la cual todo intento de aproximación al pensamiento griego resulta insuficiente.⁸⁹ De igual forma, cabe mencionar los trabajos de Antonio Capizzi sobre Parménides (1975) y Heráclito (1979) que, pese a la extravagancia de algunas de sus conclusiones, sentaron algunas de las bases metodológicas de “un diverso

129 de Heráclito a partir de los usos de ambos en las *Historias* de Heródoto, con el objetivo ulterior de ofrecer una interpretación del fragmento distinta a la tradicional.

⁸⁵ 1969, 1975, 1977, 1978, 1980, 1988.

⁸⁶ Véase, por ejemplo, Fritz Graf (1979), reseña en la que le atribuye al estudioso italiano “a combination of misguided theorizing, missing critical alertness, and a tendency to pretended rather than real thoroughness (...)”; o también J. Barnes (1979 y 1981), reseña esta última en la que el estudioso afirma incluso que “the publication of this volume does not, I fear, mark any significant advance in Presocratic studies”. Véase también Miroslav Marcovich (1987) quien afirma que el libro de Colli: “does not advance our knowledge of the thought of the Riddler”. Por el contrario, la recepción de eminentes estudiosos franceses como Jean Pierre Vernant, Jackie Pigeaud y Nicole Loraux fue positiva y encomiástica.

⁸⁷ Véase el panfleto de Wilamowitz (1872) titulado *Zukunftsphilologie!*

⁸⁸ G. Colli (2007), p. 133: “Lato mistico e lato politico nei presocratici. Contraddizioni nelle doctrine presocratiche che si spiegano con il contrasto tra pura interiorità che li spinge al misticismo ed impulso ad esprimersi politicamente che fa loro creare i loro sistemi filosofici, li fa capi di scuole filosofiche e di sette religiose, educatori e comandanti politici (...) La logica di Parmenide è un tentativo politico, un modo di esprimere in modo comprensibile il contenuto mistico della sua dottrina in sé incomunicabile”.

⁸⁹ G. Colli (1988), pp. 17-18: “Questo è il compito specifico della filologia, che deve salvare l’individualità del dato, isolandolo nelle sue determinazioni rese perspicue. In tal modo l’espressione umana diventa materiale diretto di filosofia, costituisce cioè una parte rilevante di quell’oggetto universale onde il filosofo deve trarre la sua visione del mondo”.

modo di accostarsi ai filosofi antichi, e in particolari ai presocratici”.⁹⁰ De suma importancia, finalmente, resulta el libro de Giovanni Cerri (1999) cuya reconstrucción de un Parménides *scienziato* ha tenido entre otras consecuencias la aproximación del pensamiento de Parménides a la πολυμαθία y a la ιστορία. Nosotros hemos intentado radicalizar esta aproximación, incluyendo dentro de la ιστορία no sólo la vertiente περί φύσεως, sino también la que se despliega en las *Historias* de Heródoto que, por lo demás, no está del todo separada de aquella, siendo ambas producto de una misma metodología, de un mismo *élan* racional.

⁹⁰ Capizzi (1975), p. 13.

I. ΜΕΤΑΘΕΣΙΣ (Transposición). La juridización total del mundo

“Genau genommen schließen sich ἱστορία, die Erforschung des Realen, und ποίησις, die Schöpfung des Ideellen, aus; aber insofern der ἱστορικὸς mit Hilfe seiner Phantasie die Lücken der Tradition ausfüllt, ist er auch ein ποιητής”. **Eduard Norden, *Die antike Kunstprosa*, p. 91.**

Wenn er also von den Späteren gewöhnlich der Homer der Geschichtschreibung genannt wird (...), so beruht dieser Vergleich nicht, wie so viele ähnliche im Altertum, aus geistreicher Kombination, sondern auf Wahrheit: man kann auch von ihm sagen, er habe Homer so nachgeahmt, daß er erkannt sein wollte. **Eduard Norden, *Die antike Kunstprosa*, pp. 40-41.**

“Erodoto non rinunzia alla novella, al diletto di narratore omerico (...) indulge alle favole dei logografi, ma non rinunzia alla discussione, alla lezione dei Sofisti; ama Omero, ma non disdegna Euripide; ama lo stilo continuato, ma non rifugge dalle antitesi dialettiche; (...) sente il fascino apollineo dell’epos, ma è altrettanto aperto all’orrore dionisiaco della tragedia attica (...) **Marcello Gigante, *NOMOS ΒΑΣΙΛΕΥΣ*, p. 143**

Es casi un lugar común en los estudios herodoteos afirmar la herencia y el legado homéricos de las *Historias*. Hoy en día contamos con una abundante bibliografía que ha contribuido a ello de diversas maneras.¹ El presente capítulo se inscribe en esta línea de investigación y tiene como objetivo analizar las formas de articulación de

¹ P. Cassian Hofer (1878), E. Norden (1915), pp. 30-41, J. L. Caskey (1942), A. W. Gomme (1954), L. Huber (1965), W. Aly (1969), p.p. 263-277 (“Herodot, der Logos und Homer”), H. Strasburger (1972), O. K. Armayor (1977), M. Giraudeau (1984B), G. Nagy (1987), G. L. Huxley (1989), A. M. Biraschi (1989), J. Herington, (1991), A. Sauge (1992), F.A.J. Nielsen (1997), p.p. 27-46, J. Marincola (1997), F. Hartog (1998), D. Boedeker (2000 y 2002), J. Grethlein (2006) y, finalmente, C. Calame (2000), pp. 111-137, estudio en el que se enfatiza la distancia entre Heródoto y los poetas. En primer lugar, en lo que concierne a la forma de enunciación: el “yo” del narrador arcaico ha sido sustituido por un “él”; en contraste con el “yo” épico que nunca se vincula explícitamente a un nombre propio, este “él” resulta asociado al nombre de Heródoto. En segundo lugar, en las *Historias* no hay espacio para la invocación a las musas, la σφραγίς ha sustituido el llamado a la fuente de inspiración, las grandes hazañas de los hombres no se recuerdan, no apelan a la memoria.

ciertos conceptos comunes a la épica homérica y a las *Historias* y los procedimientos mediante los cuales su significación y las representaciones asociadas a ellos se transforman. Este *décalage* semántico se constituye como el principio fundamental que permite dilucidar en qué consiste la actividad historiadora, a la vez que ofrece un modelo de interpretación capaz de concretar algunas pautas para su ulterior aplicación a ciertos textos presocráticos.

I.1. Poesía e historia. Aristóteles y el saber disciplinario.

Para cualquier lector familiarizado con los análisis de Aristóteles, proclamar la influencia de Homero en un autor como Heródoto implica de inmediato tomar partido, o al menos comprometerse, en la *vexatissima quaestio* sobre las relaciones entre poesía e historia. Los juicios aristotélicos, como los nuestros, presuponen la atribución de etiquetas, a menudo anacrónicas y reduccionistas, a la producción literaria e intelectual de los autores que lo precedieron. Valga como ejemplo de esto la caracterización de los “filósofos presocráticos” como φυσικοί ο φυσιόλογοι, y la correspondiente reducción de su pensamiento a cuestiones físicas o al esquema de la emergencia del pensamiento causal.² En el caso que aquí nos ocupa, Aristóteles en su *Poética* emite las siguientes aseveraciones:

Φανερόν δὲ ἐκ τῶν εἰρημένων καὶ ὅτι οὐ τὸ τὰ γενόμενα λέγειν, τοῦτο ποιητοῦ ἔργον ἐστίν, ἀλλ' οἷα ἂν γένοιτο καὶ τὰ δυνατὰ **κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ τὸ ἀναγκαῖον**. ὁ γὰρ ἱστορικὸς καὶ ὁ ποιητὴς οὐ τῷ ἢ ἔμμετρα λέγειν ἢ ἄμετρα διαφέρουσιν (εἴη γὰρ ἂν τὰ Ἡροδότου εἰς μέτρα τεθῆναι καὶ οὐδὲν ἦττον ἂν εἴη ἱστορία τις μετὰ μέτρου ἢ ἄνευ μέτρων)· ἀλλὰ τούτῳ διαφέρει, τῷ τὸν μὲν τὰ γενόμενα λέγειν, τὸν δὲ οἷα ἂν γένοιτο. **διὸ καὶ φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποίησις ἱστορίας ἐστίν**· ἢ μὲν γὰρ ποίησις μᾶλλον τὰ καθόλου, ἢ δ' ἱστορία τὰ καθ' ἕκαστον λέγει. (*Poética* 1451a36-b7).

² Véase Aristóteles, *Metafísica* 983b6-8, 985a10-14, 986b12-16, 990a, 992b5, 1062b22 *Física* 184b, 203b15, 206b23, *Ética Eudemia* 1235a10, etc. Sobre los errores en las exposiciones de Aristóteles de los presocráticos y la forma en que su propia interpretación se vuelve un obstáculo para la constitución de sus análisis como una genuina historia de la filosofía véase la obra clásica de Harold Cherniss (1935); sobre el mismo criticismo pero aplicado a Teofrasto véase J. B. McDiarmid (1953). El principal representante de la defensa de Aristóteles es W. K. C. Guthrie (1957). A su vez, la crítica de la defensa de Guthrie se puede encontrar en J. G. Stevenson (1974).

“Resulta, pues, evidente, a partir de lo que hemos dicho, que declarar lo sucedido no es la labor del poeta, sino lo que podría suceder y lo que es posible por verosimilitud o por necesidad. Pues el historiador y el poeta no difieren en versificar o no versificar (ya que, por ejemplo, si pusiéramos en verso la obra de Heródoto no sería menos historia en verso que sin verso); sino que difieren en esto: que uno declara lo sucedido, el otro lo que podría suceder. Por esto también la poesía es más filosófica y más seria que la historia; pues la poesía habla más de lo universal, y la historia de lo particular”.

(...) καὶ μὴ ὁμοίας ἱστορίαις τὰς συνθέσεις εἶναι, ἐν αἷς ἀνάγκη οὐχὶ μιᾶς πράξεως ποιεῖσθαι δῆλωσιν ἀλλ' ἐνὸς χρόνου, ὅσα ἐν τούτῳ συνέβη περὶ ἓνα ἢ πλείους, ὧν ἕκαστον ὡς ἔτυχεν ἔχει πρὸς ἄλληλα. (*Poética* 1459a21-24)

“Y [sc. es necesario] que no sean semejantes a las composiciones épicas las historias, en las que es necesario crear no la explicación de una acción, sino de un tiempo, es decir, las cosas que sucedieron en este tiempo a uno o a muchos, cada una de las cuales tiene con respecto a la otra una relación casual”.

El presupuesto fundamental que subyace a estas dos declaraciones es la diferenciación (διαφέρουσιν) tajante entre la labor del historiador y la del poeta, no desde un punto de vista formal, sino desde la perspectiva de la capacidad que cada una tiene de alcanzar lo universal así como de su relación con lo que fue, lo que es y lo que podría ser, en una palabra, con el tiempo y la representación del mundo. La poesía es una representación de acciones posibles, la historia una explicación de lo que acontece accidental y contingentemente (συνέβη- κατὰ συμβεβηκός). A la poesía le corresponde el reino de la verosimilitud y de la necesidad (κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ τὸ ἀναγκαῖον), mientras que la historia debe conformarse con declarar lo sucedido (τὰ γενόμενα λέγειν). La universalidad, necesidad y verosimilitud poéticas contrastan con la particularidad y contingencia históricas y he ahí la razón por la cual Aristóteles rehusa otorgar a la historia la ciudadanía filosófica.

Independientemente de la razón que pueda tener Aristóteles en hacer semejante diferenciación de la forma en que la hace,³ su explicación resulta bastante problemática para el caso de Heródoto, pues conlleva inevitablemente una parcelación y un fraccionamiento de las formas del saber completamente ajenos a la obra y a la

³ Para una revisión crítica de los argumentos de Aristóteles, véase Gomme (1954), pp. 49-76; para una discusión sobre las relaciones entre poesía e historia véanse T. Rosenmayer (1982) y G. E. M. de Ste. Croix (1992).

démarche herodoteas.⁴ Por poner un ejemplo, la restricción del εἰκός al ámbito de la poesía y su exclusión del dominio de la historia desatiende el hecho innegable de que los razonamientos κατὰ τὸ οἰκός pertenecen al repertorio de procedimientos que el historiador pone en marcha en la construcción de su obra (cfr. *infra* cap. III.1.5). Pareciera como si este juicio aristotélico hubiera ejercido su poderoso influjo en algunas de las formas posteriores de leer a Heródoto.

La separación de los campos del saber en disciplinas que se diferencian las unas de las otras conlleva la formulación inevitable de juicios que fomentan atribuciones privativas, jurisdicciones excluyentes. La poesía se distingue de la historia por el grado de universalidad que alcanza. La filosofía es la ciencia de lo universal, *ergo* la historia carece de toda competencia filosófica.

Para suerte nuestra, otras fuentes, aunque no tan influyentes como el testimonio del estagirita, percibieron el vínculo incuestionable que encadena a las *Historias* con la poesía.⁵

I.2. El Homero prosaico de la Historia.

En 1995, en los restos de un antiguo muro situado en el promontorio de Salmakis en el puerto turco de Bodrum, el nombre actual de la antigua Halicarnaso, se encontró una elegante y bella inscripción elegíaca, que probablemente cumplía una función ornamental, cuyas letras parecen del siglo II a. C.⁶ En ella leemos 60 versos en los que se relatan algunos de los grandes méritos que constituían el orgullo de los halicarnaseos.⁷ Tras una petición a Afrodita (invocada aquí bajo las advocaciones de Σχοινίτι y Κύπρι) de que cante (ἔννεπέ) “en qué consiste la honorabilidad de Halicarnaso” (τῆς Ἁλικαρνασσοῦ τί τὸ τίμιον) y “qué es aquello de lo que con orgullo se jacta” (τί θροεῖ γὰῦρα φρουασσομένη), la diosa contesta con un αἴτιον en

⁴ Cfr. Immerwahr (1966), p. 4: “Aristotle’s famous distinction between history as dealing primarily with what happens to occur, and poetry as dealing with what might logically occur, is a most dangerous doctrine, if turned into a fundamental criterion for the definition of history”.

⁵ Cabe señalar que, cuando Aristóteles llama a Heródoto ὁ μυθολόγος (*De generatione animalium* 756b6 que, por cierto, es el único lugar del *corpus aristotelicum* en donde aparece este adjetivo), por el contexto del pasaje, el epíteto no parece hacer referencia a las aptitudes poéticas de Heródoto sino, bien al contrario, a su εὐηθία, es decir, a su ingenuidad en materia de zoología. Para este sentido de μυθολογεῖν como ingenuidad científica véase *Historia animalium* 578b24-25.

⁶ Cfr. S. Isager (1998) y H. Lloyd-Jones (1999).

⁷ Para un análisis detallado del epigrama, véase Renaud Gagné (2006).

el que explica por qué la ciudad de Halicarnaso es amada por los dioses: Zeus nació ahí y fue salvado por nativos halicarnaseos de los retorcidos designios de Cronos. Zeus recompensó a la ciudad emplazando ahí la cueva en que después vivieron la ninfa Salmacis con el hijo de Hermes y Cipria, Hermafrodito. Éste último, al crecer, se volvió un gran benefactor de la humanidad convirtiéndose en el *πρώτος εὐρετής* del matrimonio. A continuación el poema habla sobre los colonizadores de la ciudad (v. 23-40) y finalmente termina con un catálogo de los autores famosos oriundos de Halicarnaso (41-54), estableciendo una línea de continuidad entre ellos y los antecedentes míticos de la ciudad y caracterizándolos como parte de la recompensa que Zeus le dio por sus amables deferencias. Es aquí donde se lee:

[...] Φοίβου ἐφημοσύναις
 Ἡρόδοτον τὸν πεζὸν ἐν ἱστορίαισιν Ὅμηρον
 ἤροσεν (...)
 “[...] por ordenes de Febo
 a Heródoto, el Homero prosaico de la historia,
 crió (...)

Esta equiparación por sí sola justifica una lectura de Heródoto que tienda la mano a Homero. ¿En qué se basó el epigramatista al decir que Heródoto fue el Homero prosaico de la historia? En primer lugar, la comparación resulta obvia en lo referente a la paternidad de las formas literarias correspondientes a cada uno de los autores. Homero fue el padre de la poesía griega, Heródoto el de la historia, tal como Cicerón lo caracterizó.⁸ Ambos son, al menos en alguna medida, *πρώτοι εὐρεταί* de una larga tradición que se remonta siempre, en última instancia, a ellos.⁹ En segundo lugar, las *Historias*, como el mismo Heródoto declara al comienzo de su obra, relatan la nueva gran guerra entre oriente y occidente, enfrentamiento que continúa y prolonga el contenido mismo de la *Ilíada*.

La tradición epigráfica que vincula a Heródoto al legado poético no se queda aquí. En una piedra que servía como dintel de una casa en Rodas, pero proveniente de

⁸ *De legibus* I.5.

⁹ Algo semejante dice Voltaire en el capítulo VII de su *Le Pyrrhonisme de l'histoire* titulado “Usage qu'on peut faire d'Hérodote”: “Hérodote eut le même mérite qu'Homère; il fut le premier historien, comme Homère le premier poète épique, et tous deux saisirent les beautés propres d'un art qu'on croit inconnu avant eux”.

Halicarnaso, se encontró un epigrama,¹⁰ presuntamente de la misma época y probablemente del mismo autor,¹¹ en el que leemos la siguiente alabanza a Halicarnaso y en el cual aparecen los mismos personajes que en el epigrama de Salmakis:

λάινο[ν Ἀ]σσυρίη [χῶμ]α Σεμ[ρά]μιος·
 ἀλλ' Ἄνδρωνα οὐκ ἔσχε Νίνου πόλις, οὐδὲ παρ' Ἴνδοῖς
 ῥίξοφυῆς Μουσέων πτόρθος ἐνετρέφετο·
 [κού] μὴν Ἡροδότου γλύκιον στόμα καὶ Πανύασσιν
 ἠ[δυ]επῆ Βαβυλῶν ἔτρεφεν ὠγυγίη,
 ἀλλ' Ἀλικαρνασσοῦ κραναὸν πέδον· ὦν διὰ μολπὰς
 κλειτὸν ἐν Ἑλλήνων ἄστεσι κῦδος ἔχει.
 “Asiria tiene el pétreo montículo de Semíramis,
 pero la ciudad de Nino no tiene un Andrón, ni entre los indios
 fue criado un retoño germinado por las musas;
 ni tampoco *una boca más dulce que la de Heródoto* ni a Paniasis,
 el de la grata dicción la primigenia Babilonia crió,
 sino el suelo rocoso de Halicarnaso, cuyas canciones
 le confirieron gloriosa gloria entre las ciudades de los griegos”.

La γλύκιον στόμα de Heródoto difícilmente no podría traer a la mente del lector los versos de Hesíodo:

(...) ὁ δ' ὄλβιος, ὄντινα Μοῦσαι
 φίλωνται· **γλυκερή** οἱ ἀπὸ στόματος ῥέει **αὐδή**. (*Teogonía*, 96-97)
 “Dichoso aquel a quien las musas
 aman; *dulce de la boca le fluye la voz*”.

Versos que, a su vez, invocan la descripción homérica de Néstor:

τοῦ καὶ ἀπὸ γλώσσης μέλιτος **γλυκίων** ῥέεν **αὐδή**. (*Ilíada* 1.249)
 “(...) de cuya lengua fluía una voz más dulce que la miel”.

¹⁰ *Inscriptiones Graecae* XII 1, 145 = *Supplementum Epigraphicum Graecum* 36 (1986), 975; cfr. J. Ebert (1986).

¹¹ Véanse Isager (1998), p. 16: “In fact it is not impossible that they have a common author”. Hugh Lloyd Jones (1999), p. 12: “(...) might well be the work of the author of the new poem from that place”. El autor aduce como prueba el hecho de que el verso 2 de este epigrama es una apropiación de un verso de Antípatro de Sidón que aparece en la *Antología graeca* 7.748, al igual que el verso 11 del epigrama de Salmakis que es una apropiación del fragmento 57 (Wyss y West) 78 (Matthews) de Antímaco.

Heródoto, al igual que el amado de las musas y que Néstor, el de meliflua voz, posee un atributo que lo aproxima a los poetas.

Un poeta contemporáneo al momento presunto en que se compusieron estos epigramas, Mosco de Siracusa, dirigiéndose al río Meles (que según algunas tradiciones era ni más ni menos que el padre de Homero),¹² dice:

ἀπόλετο πρᾶν τοι Ὅμηρος,
τῆνο τὸ Καλλιόπας γλυκερὸν στόμα (...) (*Epitafio a Bión* 71-72).
“Antes se te murió Homero,
aquella *dulce boca* de Calíope (...)”

Todos estos testimonios, en definitiva, apuntan a que la γλύκιον στόμα herodotea de este epigrama representa y activa la evidencia de una cierta proximidad entre Heródoto y la poesía de la cual se tuvo clara consciencia en la antigüedad.¹³ No debe extrañar, por consiguiente, que el teórico del estilo del siglo III d. C. Hermógenes de Tarso, dedique, en el capítulo sobre la γλυκύτης de su *Περὶ ἰδεῶν*, algunas referencias a Heródoto:

Τρίτην δὲ ἔχει τάξιν τὰ κατ' ὀλίγον μὲν πως τοῦ μυθικοῦ κοινωνοῦντα διηγήματα, μᾶλλον δὲ ἢ κατὰ τοὺς μύθους πιστευόμενα, οἷά ἐστιν ἅπαντα τὰ Ἡροδότου· (2.4.21-24)
“El tercer lugar [de los narraciones que producen dulzura y placer] lo tienen las narraciones que participan de alguna manera y en alguna medida de lo mítico, pero que son más confiables que los mitos, como son todas las [narraciones] de Heródoto”.

¹² Cfr. *Certamen Homeri et Hesiodi*.

¹³ La expresión γλύκιον στόμα también evoca otro vínculo con la poesía. En *Teogonía* 83-84 leemos que las musas “derraman un dulce líquido con su lengua y de su boca fluyen palabras melifluas” (τῷ μὲν ἐπὶ γλώσση γλυκερὴν χεῖουσιν ἔερσην./ τοῦ δ' ἔπε' ἐκ στόματος ὀεῖ μείλιχα·) lo cual trae a la memoria de inmediato el fragmento 152 de Píndaro: “es más dulce mi voz que los panales contruidos por abejas” (μελισσοτεύκτων κηρίων ἐμὰ γλυκερώτερος ὀμφά), que Pausanias (9.23.2-3) racionaliza y “evemeriza” diciendo que, cuando Píndaro era joven, un día que dormía vencido por el cansancio, unas abejas hicieron miel sobre sus labios. La dulzura de voz y la miel son atributos claramente referidos a la actividad poética. La misma anécdota se contaba en la antigüedad sobre Platón (Cicerón, *De divinatione* 1.36.78, 2.31.66, Plinio *Nat. Hist.* 2.17.55), en cuyo caso la miel de las abejas simboliza la elocuencia filosófica que diacrónicamente puede verse como una continuación de la pericia poética (véase A. Swift Riginos (1976) pp. 17-21). También hay un vínculo de la miel con la actividad oracular. Píndaro (*Pítica* IV.60) habla de la “abeja délfica” (μελίσσης Δελφίδος) que, a su vez, también remite a las famosas hermanas, maestras de la adivinación que aparecen en el *Himno Homérico a Hermes* (552-63). Véase Jane Ellen Harrison (1922), p.p. 441-443.

La γλύκιον στόμα del epigrama se transforma aquí en categoría estilística común a Heródoto y a la poesía épica. Más adelante en el mismo tratado, Hermógenes llega a decir que:

οἱ γὰρ πλείστοι τῶν ῥυθμῶν αὐτῷ κατὰ τε τὰς συνθήκας καὶ κατὰ τὰς βάσεις δακτυλικοί τέ εἰσι καὶ ἀναπαιστικοὶ σπονδειακοὶ τε καὶ ὅλως σεμνοί. ἦθη δὲ καὶ πάθη προσώπων εἶπερ τις ἄλλος κάλλιστα καὶ **ποιητικώτατα** μεμίμηται (...) (2.12.121-125)

“La mayoría de sus ritmos tanto en las composiciones como en los movimientos métricos son dactílicos, anapésticos, espondeicos y sobre todo solemnes. Los caracteres y las *afecciones de los personajes los representa acaso más bella y más poéticamente que ningún otro*”.

La sensibilidad del retórico en época imperial hacia el registro poético de las *Historias* fue mucho mayor que la del viejo Aristóteles. Aquello de lo que el estagirita había privado a las *Historias* con el tiempo vuelve a serles restituido.

Coincidente con esta peculiaridad poética del estilo herodoteo resulta el epíteto con el cual Ateneo de Náucratis se refiere a él:

ὁ δὲ θαυμασιώτατος καὶ **μελίγηρος** Ἡρόδοτος (...) (3.78e)

“El más admirable y melodioso Heródoto (...)”

El adjetivo μελίγηρος de inmediato invoca los versos en que Homero hace decir a las sirenas:

᾽δεῦρ' ἄγ' ἰών, πολύαιν' Ὀδυσσεῦ, μέγα κῦδος Ἀχαιῶν,
νηῖα κατάστησον, ἵνα νωϊτέρην ὄπ' ἀκούσης.
οὐ γὰρ πώ τις τῆδε παρήλασε νηϊ μελαίνῃ,
πρὶν γ' ἡμέων **μελίγηρον ἀπὸ στομάτων ὄπ'** ἀκοῦσαι,
ἀλλ' ὅ γε τερψάμενος νεῖται καὶ πλείονα εἰδώς. (*Odisea* 12.184-88)

“ ‘¡Ven aquí, muy alabado Odiseo, gran gloria de los Aqueos,
calma la nave para que escuches nuestra voz.

Pues aún nadie ha pasado por aquí en su negra nave
antes de haber escuchado la voz *melodiosa* de nuestros labios;
sino que aquél, saciándose se va y resulta conocedor de mucho más”.

El discurso de Heródoto comparte con la voz de las sirenas la cualidad de ser melodioso. El mismo adjetivo se emplea a menudo en la poesía para calificar el canto poético (ἀοιδή)¹⁴ o bien, en el caso de Píndaro, los himnos (μελιγάρους ὕμνους).¹⁵

¹⁴ *Himno Homérico a Apolo* v. 519, *Himno homérico a Pan* v. 18, *Argonáuticas órficas* 73 y 420.

Pero, al margen de las conexiones entre Heródoto y la poesía en general, las fuentes que aproximan a Heródoto con el ciego de Quíos no se agotan en dos epigramas aislados. En el bello tratado *Περὶ ὕψους*, en la sección dedicada a las fuentes a partir de las cuales se origina el estilo sublime, el autor se hace la siguiente pregunta:

μόνος Ἡρόδοτος Ὀμηρικώτατος ἐγένετο; Στησίχορος ἔτι πρότερον ὃ τε Ἀρχίλοχος, πάντων δὲ τούτων μάλιστα ὁ Πλάτων, ἀπὸ τοῦ Ὀμηρικοῦ κείνου νόματος εἰς αὐτὸν μυρίας ὅσας παρατροπὰς ἀποχετευσάμενος.
(13.3)

“¿Fue solo Heródoto el escritor más homérico? Antes ya lo fueron Estesícoro y Arquíloco, pero lo fue más que todos Platón, quien de aquel manantial homérico dimanó para sí mismo innumerables canales”.

La prosa de Heródoto para el primer teórico de la sublimidad era comparable, aunque inferior, a la de Platón. La expresión de Heródoto es capaz, al más puro estilo homérico, de apoderarse del alma convirtiendo el escuchar en un contemplar (ὡς παραλαβὼν σου τὴν ψυχὴν διὰ τῶν τόπων ἄγει τὴν ἀκοὴν ὄψιν ποιῶν).¹⁶

Un compatriota de Heródoto, Dionisio de Halicarnaso, en su ensayo sobre Tucídides, después de enumerar las carencias de los historiadores anteriores al ateniense, nos dice que

πλὴν ἐνὸς Ἡροδότου. οὗτος δὲ κατὰ <τε> τὴν ἐκλογὴν τῶν ὀνομάτων καὶ κατὰ τὴν σύνθεσιν καὶ κατὰ τὴν τῶν σχηματισμῶν ποικιλίαν μακροῦ δὴ τι τοὺς ἄλλους ὑπερεβάλετο, καὶ παρεσκεύασε τῇ κρατίστη ποιήσει τὴν περὶ φράσιν ὁμοίαν γενέσθαι πειθοῦς τε καὶ χαρίτων καὶ τῆς εἰς ἄκρον ἡκούσης ἡδονῆς ἕνεκα· (23)

“La única excepción es Heródoto. Él por cierto superó por mucho a los otros tanto en la elección de los nombres, como en la composición y en la variedad de las figuras, e hizo que su discurso prosaico fuera semejante a la más fina poesía tanto por su persuasión como por su elegancia y su consumado deleite”.

La formulación de Dionisio se asemeja bastante a lo dicho en el epigrama de Salmakis. La caracterización de Heródoto como “el Homero prosaico de la historia” se ha convertido casi en un tópico. El mismo Dionisio, en su carta a Cneo Pompeyo insiste en el asunto diciendo que Heródoto

¹⁵ *Olímpica* 11.4, *Pítica* 3.64, *Ístmica* 2.3.

¹⁶ 26.2.

ποικίλην ἐβουλήθη ποιῆσαι τὴν γραφὴν Ὅμηρου ζηλωτῆς γενόμενος· καὶ γὰρ τὸ βυβλίον ἦν αὐτοῦ λάβωμεν, μέχρι τῆς ἐσχάτης συλλαβῆς ἀγάμεθα καὶ ἀεὶ τὸ πλεόν ἐπιζητοῦμεν. (3.11)

“quiso hacer su escrito variado, deviniendo así imitador de Homero. Pues si cogiéramos su libro nos admiraríamos hasta de la última sílaba y siempre iríamos en busca de más”.

Asimismo, en el *Περὶ συνθέσεως ὀνομάτων* (cap. 3), Dionisio pone dos ejemplos, uno de Homero (*Odisea* 16.1-16) y otro de Heródoto (1.8-10) como modelos perfectos de composición literaria, con lo cual, de nuevo, ambos autores entran dentro del mismo rubro estilístico.

Finalmente, el hecho de que entre el siglo I y II d. C.¹⁷ se escribiera una *Vita Homeri*, clara imitación de la lengua y el estilo de Heródoto, cuya primera línea dice:

Ἡρόδοτος Ἀλικαρνησεὺς περὶ Ὅμηρου γενέσιος καὶ ἡλικίης καὶ βιοτῆς τάδε ἱστόρηκε, ζητήσας ἐπεξελεθῆναι ἐς τὸ ἀτρεκέστατον.

“Heródoto de Halicarnaso ha hecho esta historia sobre el nacimiento, edad y vida de Homero, intentado examinarla de la manera más precisa”.

Debe interpretarse como una muestra de la clara conciencia que la antigüedad tuvo del fuerte vínculo que unía a Heródoto con su antepasado épico. A cualquier lector le habría sido verosímil que el historiador hubiera emprendido la honorable empresa de escribir la vida del poeta.

I.3. Heródoto μουσικός.

Ahora bien, tal como, de la mano de estos testimonios, se puede caracterizar a Heródoto como un auténtico poeta, de tal forma que las fronteras del saber disciplinario de Aristóteles se logran difuminar evidenciando su reduccionismo, de la misma manera se puede hacer el ejercicio de caracterizarlo como “músico” en el sentido más amplio del término. Así, al distender de esta manera el anquilosamiento interpretativo que supone la división de los campos del saber, quizá se abrirá la posibilidad de dismantelar las etiquetas con las que solemos categorizar a los “filósofos presocráticos”. La multiplicidad de caracterizaciones de la figura de

¹⁷ Aduciendo los argumentos de West (2003, pp. 300-301), la autoría de Heródoto resulta imposible, en primer lugar, porque la *Vita herodotea* fecha a Homero 250 años antes (1102 a.C.) de lo que lo hace en las *Historias* 2.53.2: Ἡσίοδον γὰρ καὶ Ὅμηρον ἡλικίην τετρακοσίοισι ἔτεσι δοκέω μέο πρεσβυτέρους γενέσθαι καὶ οὐ πλέοσι; y en segundo lugar, porque menciona a la *Batracomiomaquia* que ahora sabemos que es una composición tardía.

Parménides es un buen ejemplo de los problemas que suscita una aproximación a su pensamiento que suponga una distinción muy rígida de las diversas áreas del saber: filósofo (sea lo que sea lo que se entienda por ello), racionalista, idealista, metafísico, físico, cosmólogo, chaman extático, sacerdote apolíneo, maestro de incubación, sanador iatromántico, etc. Es fácil imaginar cómo hoy en día el resultado de esta tendencia resulta estremecedor: una pluralidad de Parménides emerge de acuerdo a las tendencias gremiales de cada quien; Parménides para filósofos analíticos o continentales; Parménides para físicos cuánticos o relativistas gravitacionales; Parménides para antropólogos o historiadores de la religión; Parménides para literatos, lingüistas, semiólogos.

Así, caracterizar a Heródoto como μουσικός permite diluir las fronteras disciplinarias que lo enclaustran en una forma del saber determinada a la vez que sugiere ciertos elementos para la cimentación de una indefinición disciplinaria equivalente para el caso de los presocráticos, poetas, músicos, historiadores, cosmólogos, políticos, legisladores, en una palabra, *sabios*.

Voltaire escribió, basándose probablemente en Luciano, que cuando Heródoto recitó a los griegos pasajes de su obra, los dejó embelesados por la novedad de su proyecto, por el encanto de su dicción y, sobre todo, por sus fábulas.¹⁸ Luciano de Samosata, en su ensayo titulado “Heródoto o Etión”, transmite una anécdota que vale la pena citar *in extenso*:

Ἡροδότου εἶθε μὲν καὶ τὰ ἄλλα μιμήσασθαι δυνατὸν ἦν. οὐ πάντα φημι ὅσα προσῆν αὐτῷ (μείζον γὰρ εὐχῆς τοῦτό γε) ἀλλὰ κἂν ἓν ἐκ τῶν ἀπάντων – οἷον ἢ κάλλος τῶν λόγων ἢ ἀρμονίαν αὐτῶν ἢ τὸ οἰκείον τῇ Ἰωνίᾳ καὶ προσφυῆς ἢ τῆς γνώμης τὸ περιττὸν ἢ ὅσα μυρία καλὰ ἐκείνος ἅμα πάντα συλλαβῶν ἔχει πέρα τῆς εἰς μίμησιν ἐλπίδος. ἃ δὲ ἐποίησεν ἐπὶ τοῖς συγγράμμασιν καὶ ὡς πολλοῦ ἄξιος τοῖς Ἑλλήσιν ἅπασιν ἐν βραχεῖ κατέστη, καὶ ἐγὼ καὶ σὺ καὶ ἄλλος ἂν μιμησαίμεθα. Πλεύσας οἴκοθεν ἐκ τῆς Καρίας εὐθὺς τῆς Ἑλλάδος ἐσκοπεῖτο πρὸς ἑαυτὸν ὅπως ἂν τάχιστα καὶ ἀπραγμονέστατα ἐπίσημος καὶ περιβόητος γένοιτο καὶ αὐτὸς καὶ τὰ συγγραμμάτια. τὸ μὲν οὖν περινοστοῦντα <νῦν> μὲν Ἀθηναίοις, νῦν δὲ Κορινθίοις ἀναγινώσκειν ἢ Ἀργείοις ἢ Λακεδαιμονίοις ἐν τῷ μέρει, ἐργῶδες καὶ μακρὸν ἠγεῖτο εἶναι καὶ τριβὴν οὐ μικρὰν ἐν τῷ τοιοῦτῳ

¹⁸ *Le Pyrrhonisme de l'histoire*, cap. V (“Des Egyptiens”): “En recitant aux Grecs les neuf livres de son Histoire, il les enchanta par la nouveauté de cette entreprise, par le charme de sa diction, et surtout par les fables”.

ἔσεσθαι. οὐκ οὐκ ἡξίου διασπᾶν τὸ πρᾶγμα οὐδὲ κατὰ διαίρεσιν οὕτω κατ' ὀλίγον ἀγείρων καὶ συλλέγων τὴν γνῶσιν, ἐπεβούλευε δέ, εἰ δυνατὸν εἶη, ἀθρόους που λαβεῖν τοὺς Ἕλληνας ἅπαντας. ἐνίστανται οὖν Ὀλύμπια τὰ μεγάλα, καὶ Ἡρόδοτος τοῦτ' ἐκείνο ἤκειν οἱ νομίσας τὸν καιρὸν, οὗ μάλιστα ἐγλίχεται πλήθουσιν τηρήσας τὴν πανήγυριν, ἀπανταχόθεν ἤδη τῶν ἀρίστων συνειλεγμένων, παρελθὼν ἐς τὸν ὀπισθόδομον οὐ θεατήν, ἀλλ' **ἀγωνιστήν** Ὀλυμπίων παρείχεν ἑαυτὸν ἄδων τὰς ἱστορίας καὶ κηλῶν τοὺς παρόντας, ἄχρι τοῦ καὶ Μούσας κληθῆναι τὰς βίβλους αὐτοῦ, ἐννέα καὶ αὐτὰς οὔσας. (1-2)

“Ojalá fuera capaz de imitar también las otras [habilidades] de Heródoto. No me refiero a todas las que le son propias (pues esto sería más presuntuoso que mi aspiración), sino sólo una de todas- como por ejemplo la belleza de sus discursos o su armonía o la propiedad y naturalidad de su jónico o su prodigiosidad de pensamiento o cuantas innumerables bellezas, abarcándolas todas, él poseyó, que están más allá de la esperanza de la imitación. Pero lo que, tanto tú como yo o cualquier otro podríamos imitar, es lo que hizo con sus escritos y cómo llegó a ser rápidamente digno de mucha honra entre todos los griegos. Una vez que navegó desde su casa en Caria directamente a Grecia, se preguntó a sí mismo cómo podría llegar a ser de la manera más rápida y sencilla ilustre y famoso tanto él mismo como sus escritos. Pues ciertamente visitar ahora a los atenienses, ahora a los corintios, para leer una parte a los argivos o a los lacedemonios, le resultaría trabajoso y largo y habría de suponerle un desgaste no pequeño. Por consiguiente, no creyó conveniente dividir su labor ni reuniendo así su fama en una repartición gradual ni compilándola, y maquinó si era posible de alguna manera captar a todos los griegos reunidos. En efecto, los grandes juegos olímpicos comenzaban y Heródoto, pensando que era la oportunidad de conseguir esto mismo, estuvo muy pendiente esperando a que la asamblea se llenara; una vez reunidos por todos lados los mejores hombres, entró en la parte de atrás del templo, no como espectador sino como *competidor* de los juegos olímpicos, y se le presentó la ocasión de recitar él mismo sus *Historias*, embelesando a los presentes a tal grado que sus libros fueron nombrados a partir de las Musas, ya que también ellas eran nueve”.

Es a partir de esta anécdota que se explica la razón por la cual los nueve libros de las *Historias* llevan los nombres de las musas. Con toda probabilidad la división y la correspondiente denominación de los λόγοι de Heródoto se hizo en época helenística

y no remonta al autor.¹⁹ Pero aún así, el hecho de que la tradición haya atribuido a la obra la capacidad de embelesar al auditorio como si de una posesión de las musas se tratase, arroja luz sobre cómo se leyó la obra en la antigüedad. Independientemente de la ironía y el humor, por lo demás habitualmente agudos y mordaces en el caso de Luciano, y de la exactitud histórica de su declaración, aquí se presentan varios aspectos que merecen consideración. En primer lugar, la atribución a Heródoto de una serie de aptitudes estilísticas inimitables. En segundo lugar, la caracterización de Heródoto como ἀγωνιστής, y, por último, la auténtica *performance* que iba asociada a las *Historias* mismas.²⁰ Todo este componente placentero que envuelve a la obra es precisamente lo que Tucídides criticará del proceder historiográfico de Heródoto quien para el juicio del ateniense estuvo más preocupado por cautivar a su auditorio que por la verdad (ξυνέθεσαν ἐπὶ τὸ προσαγωγότερον τῆ ἀκροάσει ἢ ἀληθέστερον).²¹ No obstante, otra anécdota, en este caso proveniente de la famosa *vita Thucydidis* de Marcelino, nos hace saber que Tucídides mismo no se vio exento de los encantos psicagógicos de la obra de su antecesor:

λέγεται δέ τι καὶ τοιοῦτο, ὅτι ποτὲ τοῦ Ἡροδότου τὰς ἰδίας ἱστορίας ἐπιδεικνυμένου παρῶν τῆ ἀκροάσει Θουκυδίδης καὶ ἀκούσας ἐδάκρυσεν· ἔπειτὰ φασὶ τὸν Ἡρόδοτον τοῦτο θεασάμενον εἰπεῖν αὐτοῦ πρὸς τὸν πατέρα τὸν Ὀλορον ‘ὦ Ὀλορε, ὀργᾶ ἢ φύσις τοῦ υἱοῦ σου πρὸς μαθήματα.’ (54)

“Se dice también esto, que en una ocasión, cuando Heródoto presentaba sus propias historias, Tucídides, estando presente en la recitación y tras escucharla, lloró; entonces dicen que Heródoto, habiéndolo observado, le dijo a su padre Oloro: ‘Oloro, la naturaleza de tu hijo está ávida de conocimiento’”.

La presentación oral de las *Historias* de Heródoto y los efectos psicológicos de que eran capaces, habrían motivado por consiguiente la fundación del proyecto histórico de Tucídides. El historiador de la ἀκριβεία instauraría su propia labor

¹⁹ Cfr. Legrand (1932), p. 225.

²⁰ Sobre Heródoto cobrando por sus *performances* orales, véanse Plutarco, *De Herodoti malignitate* 864d y Dion Crisóstomo, oración 37.7. Sobre el complejo tema de la relación de las *Historias* con la escritura y la *performance* oral la bibliografía es abundante, remitimos al lector, a favor de los partidarios de la oralidad, al estudio de G. Nagy (1987), al de R. Vignolo Munson (1993) y más recientemente al de Simon R. Slings (2002); a favor de los partidarios de que las *Historias* eran un texto más vinculado a la escritura, remitimos a S. Flory (1980) y W. Rösler (2002). Sobre el tema general de la oralidad y la escritura véase R. Thomas (1989 y 1992).

²¹ 1.21.1

historiográfica a partir de una renuncia deliberada a la complacencia de un auditorio voluble en busca del gozo más que de la verdad. Este efecto lacrimoso, este mover al llanto a los destinatarios recuerda de inmediato aquel pasaje del *Ion* platónico en que el rapsoda homérico dice a Sócrates:

καθορῶ γὰρ ἐκάστοτε αὐτοὺς ἄνωθεν ἀπὸ τοῦ βήματος κλάοντάς τε καὶ δεινὸν ἐμβλέποντας καὶ συνθαμβοῦντας τοῖς λεγομένοις. (535e1-3)

“Siempre veo desde arriba en el podio [a mi auditorio] llorando, mirando temerosamente y quedando estupefactos por lo que he dicho”.

Al igual que el rapsoda homérico de Platón, Heródoto, el rapsoda de la historia, conmueve a su auditorio y logra hacerlo partícipe de las emociones que quiere transmitir. La noticia de la rapsodia herodotea en Olimpia llegó a cristalizarse en un proverbio que decía:²²

Εἰς τὴν Ἡροδότου σκιάν (34)

“A la sombra de Heródoto”

referido a:

ἐπὶ τῶν μὴ τελεσιουργούντων ἃ προείλοντο. Φασὶ γὰρ Ἡρόδοτον τὸν λογογράφον Ὀλυμπίασι **δειξαι** βουλευθέντα τὴν ἑαυτοῦ ἱστορίαν, ἀναβάλλεσθαι ἡμέραν ἕξ ἡμέρας, φάσκοντα σκιάς εἰ ἐπιλάβοιτο ἐν τῷ τεμένει τοῦ Ὀλυμπίου, **δείξιν** τὴν ἱστορίαν· ἐστὶ γὰρ δεινῶς προσήλιον τὸ χωρίον· ἔλαθεν οὖν αὐτὸν διαλυθεῖσα ἢ πανήγυρις οὐκ **ἐπιδειξάμενον** τὰς ἱστορίας.

“los que no llevan a término lo que se propusieron. Pues dicen que Heródoto el logógrafo, habiendo decidido presentar en Olimpia su propia historia, la aplazaba día tras día, diciendo que, cuando la sombra alcanzara el templo de Olimpia, presentaría su historia; pero el sitio estaba excesivamente soleado; así fue que se terminó la asamblea y a él se le pasó la ocasión de presentar sus historias”.

Este testimonio se deja leer muy bien conjuntamente con el de Luciano. Fue tanta la expectativa de Heródoto para mostrar su obra a la mayor cantidad posible de griegos y en las condiciones “performativas” idóneas que nunca llegó el momento.

Asimismo, un epigrama de la *Anthologia graeca* atestigua la relación entre Heródoto y las musas de esta manera:

Ἡρόδοτος Μούσας ὑπεδέξατο· τῷ δ' ἄρ' ἐκάστ

²² Recogido en el *Appendix proverbiorum* del *Corpus Paroemiographorum Graecorum* de Leutsch y Schneidewin.

ἀντὶ φιλοξενίης βίβλον ἔδωκε μίαν. (9.160)

“Heródoto prestó oídos (acogió, recibió) a las musas; por eso luego cada una por su hospitalidad le dio un libro”.

A partir de esta vinculación entre el nombre del *pater historiae* y las musas, no resulta, pues, extraño, que la tradición haya atribuido a una de las musas, Clío, la prerrogativa de patrocinar la actividad histórica misma, tal como otro epigrama de la *Anthologia Graeca* evidencia:

Δαφνοκόμοις Φοίβοιο παρὰ τριπόδεσσι πολεύω

Κλειώ, μαντοσύνης Μοῦσα καὶ ἱστορίας. (9.505.11-12)

“Junto a los laureles que coronan los trípodas de Febo habito yo, Clío, musa de la adivinación y de la historia”.

Por otra parte, el patrocinio musical concedido a las *Historias*, pese a su composición no estrictamente poética, es consecuente con la conexión muy habitual entre los griegos entre μουσική y παιδεία. Las *Historias*, además de consignar las grandes hazañas de los hombres para que no se desvanezcan en el olvido, también constituyen, o mejor dicho, llegaron a constituir, aunque Heródoto no lo formule explícitamente así, un modelo para la ἡθῶν κατασκευή.²³ El pedagogo por excelencia de la tradición, Quintiliano, contraponiendo las *virtus* de Heródoto y de Tucídides, deja claro cómo en las escuelas latinas de retórica la obra de Heródoto tenía su lugar:

Historiam multi scripsere praeclare, sed nemo dubitat longe duos ceteris praeferendos quorum diversa virtus laudem paene est parem consecuta. Densus et brevis et semper instans Thucydides, dulcis et candidus et fusus Herodotus: ille concitatis, hic remissis adfectibus melior, ille contionibus, hic sermonibus, ille vi, hic voluptate. (10.1.73)

“Muchos han escrito historia de manera notable, pero nadie duda de que hay dos por mucho preferibles al resto cuyas virtudes diferentes les han concedido una alabanza casi equivalente. Espeso, breve y siempre insistente, Tucídides, dulce, transparente y comunicativo, Heródoto: aquél es mejor para las emociones tensas, éste para las distendidas, aquél para la puesta en escena, éste para los discursos, aquél para la fuerza, éste para el placer”.

²³ Estrabón (10.3.10), hablando sobre la música en general, dice:

“De la misma manera asignan a la música tanto la educación como la formación del carácter, ya que todo lo que rectifica la mente está cerca de los dioses”.

ὡσαύτως δὲ καὶ τὴν <παιδείαν καὶ> τὴν τῶν ἡθῶν κατασκευὴν τῇ μουσικῇ προσνέμουσιν, ὡς πᾶν τὸ ἐπανορθωτικὸν τοῦ νοῦ τοῖς θεοῖς ἐγγὺς ὄν.

Heródoto, pues, fue músico en un triple aspecto. En primer lugar, en su condición de psicagogo, ampliamente acreditada por la recepción, y en la correlativa dosis de recursos “performativos” que sus representaciones orales conllevaban; en segundo lugar, en cuanto usuario y “transpositor” de la poesía, mayoritariamente épica; y, en tercero y último lugar, por el valor educativo que su obra supuso para la posteridad.²⁴

I.4 La transposición (μετάθεσις) de la épica homérica en las *Historias* de Heródoto. La posesión historiográfica del pasado épico.

La tesis de que las *Historias* representan una etapa fundamental en el complejo *continuum* de diferenciación y desarrollo de las diversas formas poéticas ha sido magistralmente expuesta y defendida por Nagy.²⁵ Así como Píndaro *se posesiona* de la poesía homérica con el objetivo de “close the gap between the heroic past and the historic present”,²⁶ a la vez que se encuentra *poseído* por los espíritus del pasado heroico, de la misma manera Heródoto *toma posesión* de la epopeya y se adjudica la capacidad de *poseer* y controlar la autoridad de otorgar a los actores de su propia obra una heroicidad equivalente a la de los personajes homéricos.²⁷ Pese a que las páginas de Nagy demuestran de manera inigualable el proceso de subsunción de la épica que realizan las *Historias*, intentaremos ocuparnos de una serie de operadores de transposición de la épica homérica (cfr. Introducción pp. 12-15) que actúan en el interior mismo de las *Historias* de Heródoto y que resucitan la trama de la epopeya pero trasladada a un espacio y un tiempo diferentes: el *spatium historicum* y el *tempus hominum*.²⁸

²⁴ Cfr. John G. Gammie (1986), p. 176: “Herodotus has plucked upon five of the six stock themes **as a master musician plucks the strings of a lyre to create individualized, yet withal highly conventional, compositions**”.

²⁵ G. Nagy (1987, 1990).

²⁶ G. Nagy (1990), p. 193.

²⁷ Cfr. Nagy 1990, Intr. §6: “. I chose the word *possession* because the preoccupation of Greek poetry with the application of the past to the here and now is in itself an exercise of political power. Moreover, there is a side connotation of the poet's "possession," or inspiration, *by the spirits of the heroic past*”. Sobre la continuidad entre la poesía lírica y la prosa de Heródoto, C. Calame (2000, p. 115) enfatiza que el historiador “semble reprendre la visée du poète melique avec son intention laudative à l'égard des grandes oeuvres accomplies par les hommes du présent. Aux exploits des héros hellènes combattant sous les murs de Troie, puis aux victoires des athlètes se mesurant dans les jeux panhelléniques paraissent donc s'être simplement substitués les hauts faits des Grecs opposés aux Perses à l'occasion des Guerres Médiqes”.

²⁸ Véase P. Vidal-Naquet (1960). La formulación clásica del “tiempo de los hombres”

I.4.1. Κλέος.

Ἡροδότου Ἀλικαρνησέος ἱστορίας ἀπόδεξις ἦδε, ὡς μήτε τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων τῷ χρόνῳ ἐξίτηλα γένηται, μήτε ἔργα μεγάλα τε καὶ θωμαστά, τὰ μὲν Ἕλλησι, τὰ δὲ βαρβάροισι ἀποδεχθέντα, ἀκλέα γένηται, τὰ τε ἄλλα καὶ δι' ἣν αἰτίην ἐπολέμησαν ἀλλήλοισι. (Proemio).

“De Heródoto de Halicarnaso la exhibición de su indagación es ésta, para que los acontecimientos de los hombres no se desvanezcan con el tiempo, y para que los grandes y admirables hechos, tanto los exhibidos por los griegos, como por los bárbaros, no queden *sin glorificar*, así como las otras cosas, a saber, la causa por la cual se hicieron la guerra unos a otros”.

Así comienza Heródoto su gran obra. Se tratará, pues, de una exhibición o exposición (ἀπόδεξις)²⁹ de su ἱστορία, es decir, de sus averiguaciones, indagaciones, dilucidaciones, investigaciones, inquisiciones. Esta exhibición tiene dos objetivos precisos que se expresan de manera negativa. En primer lugar, la exhibición se caracteriza como fármaco de la evanescencia. El tiempo, como decía Marco Aurelio en una formulación muy reminiscente del proemio de Heródoto, extingue y desvanece los acontecimientos.³⁰ La exposición reivindica la posibilidad de contrarrestar este inevitable desvanecimiento. En segundo lugar, la exhibición glorifica los hechos, es decir, retribuye la fama y el renombre de que eran acreedores y que el tiempo ha ido difuminando. Los hechos que serán objeto de glorificación se circunscriben a dos planos bien diferenciados, por una parte el plano de despliegue helénico y, por la otra, el bárbaro. Finalmente, la glorificación misma consiste primordialmente en esclarecer la causa, el motivo, por el cual ambos planos *colisionaron*.

La caracterización de la historia como paliativo del olvido y como dispositivo productor de gloria (κλέος) la coloca de inmediato bajo la égida de la épica. En el

entendido como “tiempo histórico” está en el libro tercero de las *Historias* en donde Heródoto habla de la τῆς δὲ ἀνθρωπίνης λεγομένης γενεῆς (3.122).

²⁹ Sobre el sentido del sustantivo ἀπόδεξις, véase G. Nagy (1987) y Egbert J. Bakker (2002A). El sustantivo se ha traducido como “performance” (Gould), “demonstration” (Lateiner), “public presentation” (Nagy), “exposer” (Legrand, Payen), “Esposizione” (Izzo d’Accinni y Antelami), exposición (Schrader), etc.

³⁰ Τὰ εἰς ἑαυτόν, libro IV, cap. 33: ἐξίτηλα γὰρ πάντα καὶ μυθώδη ταχὺ γίνεται, ταχὺ δὲ καὶ παντελῆς λήθη κατέχωσεν. καὶ ταῦτα λέγω ἐπὶ τῶν θαυμαστῶς πῶς λαμπάντων· οἱ γὰρ λοιποὶ ἅμα τῷ ἐκπνεῦσαι “ἄιστοι, ἄπυστοι”. “Pues todo es evanescente y rápidamente se hace mítico, rápidamente el olvido lo ha sepultado por completo. Y digo esto sobre los que de algún modo brillaron maravillosamente; porque el resto, una vez que dejó de respirar, devino ‘invisible, inaudible’”.

libro segundo de la *Ilíada*, en uno de aquellos pasajes en que el poeta habla desde su propio lugar de enunciación y se inserta en la comunidad de un “nosotros”, leemos:

Ἔσπετε νῦν μοι Μοῦσαι Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσαι·
 ὑμεῖς γὰρ θεαὶ ἐστε πάρεστε τε ἴστε τε πάντα,
 ἡμεῖς δὲ κλέος οἶον ἀκούομεν οὐδέ τι ἴδμεν· (*Ilíada*, 2.484-86)
 “Referidme ahora, Musas de olímpicas moradas habitantes,
 pues vosotras sois diosas, estáis presentes y sabéis todas las cosas,
 y nosotros únicamente escuchamos **la fama** y nada sabemos (...)

El poeta circunscribe sus propias capacidades dentro del espacio del κλέος. El κλέος es aquello que queda en las voces de los hombres, aquél rumor (ᾠσσαν) procedente de Zeus que Telémaco buscará en Pilos y en Esparta para tener noticias de su padre;³¹ es el contenido mismo de los cantos de los aedos, aquel verbo con el que Penélope describe la actividad del aedo Femio³² y aquello que canta Aquiles con su lira.³³ En tanto materia del canto de los aedos, el κλέος también está vinculado con la guerra y la victoria. Es aquello de lo que se apropia Diomedes (κλέος ἐσθλὸν) una vez que Atenea le ha conferido fuerza y coraje para matar a muchos troyanos.³⁴ El κλέος es la recompensa por haber mostrado valor en la batalla, es lo que Héctor, dirigiéndose a su querida Andrómaca, se adjudica por haber sido siempre valeroso luchando y combatiendo con los troyanos.³⁵ Es el κλέος incluso un atributo del escudo de Néstor;³⁶ pero es, en definitiva, aquello que Aquiles conseguirá si decide *quedarse* (μένων) y combatir en Troya (κλέος ἄφθιτον).³⁷

Vemos, pues, que, cuando Heródoto se propone evitar que las grandes hazañas permenezcan ἀκλέα, sin κλέος, está describiendo su propia actividad como continuación de la poesía homérica,³⁸ y, a la vez, está iniciando un movimiento que identifica y equipara la guerra de Troya con las guerras médicas. De hecho, el sustantivo κλέος en las *Historias* se utiliza exclusivamente en los últimos libros que

³¹ *Odisea* 1.282-283.

³² *Odisea* 1.338: τὰ τε κλείουσιν ἀοιδοί.

³³ *Ilíada*. 9.189: ἄειδε δ' ἄρα κλέα ἀνδρῶν.

³⁴ *Ilíada* 5.1-4.

³⁵ *Ilíada* 6.444-446.

³⁶ *Ilíada* 8.192.

³⁷ *Ilíada* 9.413. Véase Nagy (1979), cap. 2, en donde el autor analiza la reciprocidad entre el κλέος de Aquiles y el νόστος de Odiseo en relación con la posibilidad de ambos héroes de ser ἄριστοι τῶν Ἀχαιῶν.

³⁸ Cfr. Nagy (1979). Bakker (2002B, p. 16) afirma que el κλέος herodoteo tiene una relación más estrecha con el encomio de Simónides que con la épica.

son, en definitiva, el núcleo épico de la obra. Κλέος es aquello que Leónidas, a sabiendas de que la derrota era inminente, dejaría para la prosperidad al quedarse en su puesto y no huir del combate;³⁹ es aquello que, tras permitir que los aliados marcharan de sus puestos, Leónidas quería que fuese el patrimonio exclusivo de los espartanos.⁴⁰ Es aquella reputación de la que los espartanos gozaban frente a los persas por estar siempre ávidos de combate⁴¹ y, finalmente, es aquello que la divinidad permite conseguir a Pausanias por haber salvado a Grecia.⁴² El κλέος es un mérito peculiar de los espartanos que los pone en relación directa con los héroes homéricos. Leónidas, como Aquiles en Troya, decide *quedarse* (μένοντι) en las Termópilas y enfrentar su muerte.⁴³ Tanto en el caso de Aquiles, como en el de Leónidas, la noción misma de κλέος está relacionada con permanecer (μένειν) y afrontar el destino.

Esta idea de permanencia que se desprende del κλέος sugiere que se trata también de una noción íntimamente ligada a los valores que se transmiten de una generación a la otra:⁴⁴ “Dans un monde où les pères ne sont pas sûrs que les fils hériteront de leur valeur, il importe qu’il puisse y avoir, d’une génération à l’autre, une forme d’obligation d’excellence”.⁴⁵ Siendo la gloria una cualidad individual pero, a la vez, susceptible de extenderse a todo el γένος, “elle oblige chacun à éгалer la valeur de l’autre, constituant ainsi, au sein du *genos*, ce principe d’obligation réciproque, à même d’assurer le maintien de l’identité du *génos*”.⁴⁶ Esta garantía de identidad y preservación de los valores ancestrales que representa el κλέος homérico es precisamente lo que evoca la mención del κλέος en el proemio de las *Historias*, aunque el lugar que ocupaba el γένος, ahora lo ocupa la πόλις. La restitución del

³⁹ 7.220.2: μένοντι δὲ αὐτοῦ κλέος μέγα ἐλείπετο...

⁴⁰ 7.220.4: βουλόμενον κλέος καταθέσθαι μούνων Σπαρτιητέων.

⁴¹ 9.48.

⁴² 9.78: καί τοι θεὸς παρέδωκε ῥυσάμενον τὴν Ἑλλάδα κλέος καταθέσθαι μέγιστον Ἑλλήνων τῶν ἡμεῖς ἴδμεν.

⁴³ Cfr. Egbert J. Bakker (2002B), en donde el autor subraya que en el *kléos* de Aquiles se deja leer una actitud “solipsistic and individualistic” que es mucho menor en los textos no épicos. Sobre el *kléos*, véanse los estudios de Simon Goldhill (1991), pp. 69-116, Pietro Pucci (1998), pp. 31-49. Véase también B. Currie (2005), pp. 71-89.

⁴⁴ El nombre de Patroclo, compuesto a partir de κλέος, concentra en sí mismo la función de la gloria homérica, ya que “renvoie, lui, à l’obligation héroïque par excellence. Il est ce nom générique qui définit l’essence même de l’identité héroïque”. (D. Bouvier, 2002, p. 368).

⁴⁵ D. Bouvier (2002), p. 112.

⁴⁶ D. Bouvier (2002), p. 113.

κλέος a las grandes hazañas de la historia tiene como objetivo la preservación de los valores en ellas desplegados y, sobre todo, su instauración como ejemplos para el porvenir, tanto de los griegos en general, como de sus ciudades en particular.

En Homero la ausencia de κλέος está ligada a la falta de valor para combatir. Así Menelao, al ofrecerse a aceptar el reto de luchar en combate singular con Héctor, increpa a los aqueos atemorizados ante tal evento calificándolos de ἀκλεῆς.⁴⁷ O Héctor, momentos antes de morir, percatándose de su inminente ruina, se puede jactar, al menos, de no morir ἀκλειῶς.⁴⁸ Los grandes y admirables hechos a los que Heródoto procura restituir el κλέος, amenazado por el paso del tiempo, son, en definitiva, las grandes batallas, Maratón, Termópilas, Salamina y Platea, los nuevos acontecimientos mundiales que pueden competir por su magnificencia con lo sucedido en Troya. Pero el enaltecimiento de su envergadura y trascendencia requiere de un complejo procedimiento que Heródoto llama ἱστορίη y que consiste, en terminos generales, en rastrear, a partir de una actividad judicial que recoge testimonios y después los juzga, la dinámica del equilibrio y el desequilibrio de la justicia, de la reparación y la ofensa, que constituyen el marco causal y el escenario en que se despliegan los acontecimientos.⁴⁹

I.4.2. El vocabulario de la justicia.

Este contexto jurídico en que se enmarca el trabajo de la historia se concreta en las nociones de responsabilidad y culpabilidad (αἰτία, αἴτιος, αἰτιᾶσθαι) que permitirán establecer otro eslabón que une las *Historias* con los poemas homéricos. Independientemente de si el parámetro regulador de la conducta humana en el caso de la sociedad homérica se define mejor con el concepto de vergüenza (αἰδώς) que con el de culpabilidad (αἴτιος, ἀλιτρός),⁵⁰ la noción de una cierta responsabilidad, sobre todo en el sentido pre-jurídico⁵¹ de “acusación”, o bien en el sentido moral de

⁴⁷ *Ilíada* 7.100.

⁴⁸ *Ilíada* 22.304.

⁴⁹ Sobre la lógica judicial en general y su relación con la historia de Heródoto, véase C. Darbo-Peschanski (1987).

⁵⁰ Véase E.R. Dodds (1951) cap. 2. Una revisión de la semántica de αἰδώς se puede encontrar en J. T. Hooker (1987), para quien el significado de “vergüenza” debe ser un “further development from that of respect” (p. 124) de tal forma que su sentido resulta muy cercano al de σέβας.

⁵¹ Sobre la noción de “prédroit” véase L. Gernet (1968), pp. 175-260 (“Droit et prédroit en Grèce ancienne”). El derecho, en tanto “mode de pensée”, está

“respeto”⁵² o “culpa”, desde luego que aún no en el sentido lógico-filosófico de “causa”,⁵³ es de suma importancia en la *Ilíada* y la *Odisea*.⁵⁴

I.4.2.1. Αἴτιος.

En virtud de su parentesco morfológico con el sustantivo αἶσα (parte) que, a su vez, posee una cercanía semántica con palabras como μοῖρα y οἶτος, el adjetivo

íntimamente relacionado con las formas de organización social y, por lo tanto, es una manifestación histórica estrechamente ligada a la formación de la πόλις (p. 255): “entre les débuts du droit proprement dit et la création d’une forme de société, il y a corrélation. Le fait élatant, c’est l’établissement de la cité où s’impose la notion de cette souveraineté du groupe dont participe l’efficacité juridique”.

⁵² En el famoso pasaje en que Posidón reprende a los aqueos diciéndoles que cada uno deposite en su ánimo αἰδώς καὶ νέμεσις (*Ilíada* 13.121-122) con el objetivo de detener el avance de los troyanos, la exhortación se encuentra insertada dentro de una afirmación sobre la responsabilidad de Agamenón (13.111-112: αἴτιός ἐστιν ἦρωσ Ἀτρεΐδης). Esta asociación, aún incipiente en Homero, entre el respeto religioso (αἰδώς-σέβας) y la atribución de responsabilidad, con el tiempo se hará mucho mayor, a tal grado que, como se sabe, la ἀσέβεια devendrá un delito susceptible de acusación (αἰτία) y, por lo mismo, dirimible a partir de un proceso jurídico.

⁵³ Claro está que no se ha de concebir la evolución del significado de αἴτιος-αἰτία únicamente en un sentido teleológico cuya meta sería la idea científica de causa y a la que se habría llegado progresivamente pasando de la noción de culpabilidad a la de responsabilidad, primero de un agente humano y, finalmente, de uno no humano (véase C. Darbo-Peschanski, 2007, pp. 314-315).

⁵⁴ Las estudios sobre la responsabilidad en el pensamiento griego son abundantes, remitimos al lector, en primer lugar, a la obra de Louis Gernet (1917), en la cual el autor hace un estudio extenso sobre las transformaciones de la noción de responsabilidad. Según Gernet la noción de un delito objetivo se sustituye por la representación de un sujeto del delito, transformación que puede seguirse a través de los usos del verbo ἀμαρτάνειν que, en tanto designación del delito, tiende a sustituirse, por ejemplo, en los oradores de la última generación, por ἀδικεῖν. De una responsabilidad colectiva del γένος se pasa a una responsabilidad subjetiva del individuo: “La pensée de l’ἄτη et de l’ ἀμάρτημα qui exprime l’état d’intégration extrême du primitif groupe familial et qui enveloppe la notion du délit objectif, a pour pendant et comme antithèse celle de l’ ἀδικία classique où l’on aperçoit l’idée du fonctionnement judiciaire dans une société déjà complexe, et par voie de conséquence celle de la responsabilité subjective”. (p. 438). En segundo lugar remitimos a la obra de A. W. H Adkins (1960) en la que el autor muestra cómo el pensamiento ético preplatónico tiende a focalizarse más en cuestiones exteriores, en logros y proezas, que en estados interiores, de tal forma que la ἀρετή homérica, por ejemplo, tiene que ver con las habilidades y el éxito bélicos, con la posición dentro de la sociedad y con las cualidades sobresalientes del cuerpo más que con virtudes interiores del alma. Véase también A. W. H. Adkins (1997), p. 706: “*Arete* in Homer is courage-and-physical-prowess-and-social-position-and-fame”.

αἴτιος parece ser portador del sentido de “partición” o “repartición”.⁵⁵ El αἴτιος es “aquel que tiene parte en algo”, es decir, el responsable. Así, para Aquiles no son los heraldos que van por la joven Briseida responsables (ἐπαίτιοι) de tal acto, sino Agamenón (*Il.* 1.335). Para Príamo no le es imputable a Helena (οὐ τί μοι αἰτίη ἐσσί) la muy lacrimosa guerra (πόλεμον πολύδακρυον), sino a los dioses (*Il.* 3.164). Posidón imputa la responsabilidad (αἰτίος) de que los troyanos franqueen el muro construido por los aqueos a Agamenón por haber deshonrado a Aquiles (*Il.* 13.111). Paris se defiende ante los reproches de su hermano diciéndole:

Ἔκτορ ἐπεὶ τοι θυμὸς ἀναίτιον αἰτιάσθαι,
 ἄλλοτε δὴ ποτε μᾶλλον ἐρωήσαι πολέμοιο
 μέλλω, ἐπεὶ οὐδ' ἐμὲ πάμπαν ἀνάγκιδα γείνατο μήτηρ· (*Il.* 13.776-78)
 “Héctor, tu impulso te lleva a *responsabilizar al inocente*,
 en otra ocasión, en efecto, tuve que retirarme de la guerra,
 pero no del todo cobarde me hizo mi madre”.

Agamenón mismo, en la escena de reconciliación con Aquiles, una vez que el Pelida ha depuesto su cólera, declara

(...) ἐγὼ δ' οὐκ αἰτίος εἰμι,
 ἀλλὰ Ζεὺς καὶ Μοῖρα καὶ ἠεροφοῖτις Ἐρινύς,
 οἳ τέ μοι εἰν ἀγορῇ φρεσὶν ἔμβαλον ἄγχιον ἄτην,
 ἦματι τῷ ὅτ' Ἀχιλλῆος γέρας αὐτὸς ἀπηύρων. (*Il.* 19.86-89)
 “(...) pero yo no soy *responsable*,
 sino Zeus, Destino y la caminante entre tinieblas Erinis,
 quienes en la asamblea me lanzaron *cruel obnubilación*,
 el día que de Aquiles la recompensa yo mismo arrebaté”.

Asimismo, Janto, el caballo de Aquiles, se exime de la responsabilidad de la muerte que en poco tiempo le llegará al Pelida y culpa al gran dios y al poderoso destino (Μοῖρα κραταιή, *Il.* 19.409-10). O Telémaco exculpa al aedo Femio, tras haberlo reprendido su madre Penélope por mover su tristeza con el canto, y responsabiliza a Zeus (αἴτιος) quien “da a los pobres hombres lo que quiere para cada uno” (*Od.* 1.348). Incluso dentro del canto de Demódoco Hefesto dice que él no es αἴτιος por su debilidad y cojera, sino sus padres (*Od.* 8.311); u Odiseo, hablándole a la ψυχή de Ajax, responsabiliza a Zeus de lo sucedido (*Od.* 11.559).

⁵⁵ Véase el excelente análisis sobre el αἴτιος que hace Catherine Darbo-Peschanski (2007 pp. 313-34), desde Homero hasta el αἴτιον aristotélico como término medio del silogismo.

La idea de responsabilidad que se despliega en los poemas homéricos presupone, pues, una dependencia y, en definitiva, una sujeción de los actos humanos a la voluntad divina. Las acciones del hombre homérico no son independientes de los proyectos de los dioses (Διὸς δ' ἐτελείετο βουλή), como decía Bruno Snell “bei Homer fühlt sich der Mensch noch nicht als Urheber seiner eigenen Entscheidung: das gibt es erst in der Tragödie”.⁵⁶ Pero, al margen del problema del libre albedrío del hombre homérico, el despliegue del tema de la responsabilidad representa una primera forma de emancipación de la voluntad divina, ya que permite responder a la pregunta por el origen de los actos humanos. Gracias a la pregunta por el αἴτιος, el hombre es capaz de *responsabilizar y acusar, denunciar e imputar* a aquél hombre o dios que inició con sus acciones una sucesión de acontecimientos que tiene sus consecuencias en el presente.⁵⁷ Son αἴτιοι Agamenón, Páris y Helena, pero sobre todo lo son, para los hombres, el destino y los dioses, agentes que dictan la orientación de los acontecimientos y que los explican. No hay, pues, una noción de responsabilidad personal ligada a un marco de referencia moral al cual se deba de responder. Son los dioses quienes, mediante el realce de ciertos movimientos, que nosotros llamaríamos psíquicos, como la obnubilación (ἄτη), la furia o la contención, mueven a los hombres a actuar de determinadas maneras. Los dioses son, sin embargo, conscientes del margen de responsabilidad ligado directamente a las acciones humanas. Zeus mismo en los μέγαρα del Olimpo alude a esta actitud “etiológica” de los hombres cuando abre su discurso diciendo:

“ὦ πόποι, οἶον δὴ νῦ θεοὺς βροτοὶ αἰτιόωνται.
 ἔξ ἡμέων γάρ φασι κάκ' ἔμμεναι· οἱ δὲ καὶ αὐτοὶ
 σφῆσιν ἀτασθαλίησιν ὑπὲρ μόρον ἄλγε' ἔχουσιν (...) *Odisea* 1.32-34.

“Ah! Cómo a los dioses los mortales acusan.

Pues dicen que sus males les vienen de nosotros; pero también ellos mismos

por sus propios disparates padecen dolores más allá de los que les están asignados”.⁵⁸

⁵⁶ Bruno Snell (1946-1975⁴), p. 36.

⁵⁷ Cfr. C. Darbo-Peschanski (2007), pp. 321-322: “Les hommes et les dieux ne se renvoient donc pas la qualité d'*aitios* en vertu d'un quelconque mécanisme psychologique universel et éternel que consisterait à vouloir remettre sur autrui la responsabilité de ses actes. C'est l'indécision sur l'origine du lot de chacun, répercutée dans celle de l'origine de l'action humaine, qui, trouvant appui dans la dualité sémantique de l'adjectif *aitios*, anime cet incessant mouvement de bascule”.

⁵⁸ Para la expresión ὑπὲρ μόρον cfr. *Ilíada* 6.487 (ὑπὲρ αἴσαν), 2.155 (ὑπέρομορα), 20.30 (ὑπέρομορον) 20.336 (ὑπὲρ μοῖραν), 21.517 (ὑπὲρ μόρον) y 17.321 (ὑπὲρ

La ingenua etiología de los hombres imputa a los dioses aquello que en realidad le es imputable a ellos mismos, y el hombre no es capaz de ver la magnitud de su propia responsabilidad. Algo muy similar dirá Solón cuando advierte:

εἰ δὲ πεπόνθατε λυγρὰ δι' ὑμετέρεην κακότητα,
 μὴ θεοῖσιν τούτων μοῖραν ἐπαμφέρετε· (fr. 11 West)
 “Si habéis sufrido desventuras por vuestra maldad
 no adscribáis la parte de esto a los dioses”.

Así pues, αἴτιος y αἰτιάσθαι en los poemas homéricos, en cuanto formas de pensar la parte que tiene el hombre en sus propios actos, funcionan como una primera forma de *liberación* de la voluntad humana a los proyectos de los dioses y, a través de la juridización de los actos que supone el pensamiento sobre la responsabilidad, como un primer motor, desde luego que aún incipiente, de la reflexión histórica. La posibilidad de adjudicar la parte que tiene un hombre o un dios en los acontecimientos, hace al hombre consciente de su propio lote o porción de responsabilidad en los hechos. Ante una situación de desventura los hombres se preguntan por la razón de su desdicha, con lo cual buscan nexos explicativos que siempre tendrán como último término un dios. Sin embargo, esta noción de responsabilidad-acusación aun no está asociada con la idea de justicia (δίκη); *el responsable no es necesariamente aquel que cometió un acto de injusticia*. Será necesaria una profunda crisis política y social para que ambas nociones comiencen a pensarse juntas, crisis que, entre otras consecuencias, posibilitará la consolidación de las πόλεις.⁵⁹

La transposición del motivo homérico de la responsabilidad en las *Historias* de Heródoto involucra ya de manera evidente una conexión con el problema de la injusticia.⁶⁰ El trabajo de la ἱστορίη, tal como se define en el proemio, consiste en

Διὸς αἴσων). Se ha discutido si la expresión en este caso implica una especie de paradoja teológica según la cual los hombres serían capaces de modificar su propio destino o, al menos, no circunscribirse a él de manera inevitable; o si más bien se trata de un uso menos estricto que vendría a significar algo así como sobrepasar el límite normal (cfr. *comm. ad. locum* A. Heubeck, S. West, J. B. Hainsworth (1988); J. Duffy (1947).

⁵⁹ Cfr. Darbo-Peschanski (2007), p. 322: “C’est durant la crise politique et sociale des VIIe et VIe siècles que le vocabulaire lié à *aitios* inscrit l’action humaine dans une problématique de l’injustice (*adikia*), manquement à la justice (*dikê*)”.

⁶⁰ Los usos de αἴτιος en los oradores ponen en evidencia cómo en los contextos jurídicos el αἴτιος “c’est l’auteur qu’il faut tuer (...) l’individu poursuivi par la famille et par suite, sans plus, le meurtrier (...)” (L. Gernet, 1912, p. 369) con lo cual

esclarecer la αἰτία, término que contiene en sí mismo la idea jurídico-moral de la responsabilidad a la vez que la noción lógica de la causa integradas ambas de forma unitaria e indisoluble.⁶¹ El esclarecimiento de las causas, como veremos, consiste, en definitiva, en la exploración de cómo se ha transgredido y reparado el orden de la justicia, de tal forma que, se trate de las crecidas del río Nilo, de un acto criminal, del parto de las leonas o del nacimiento de mulos en la Élide, la justicia es el criterio máximo para la interpretación de los hechos. En una palabra, los fenómenos del reino de la φύσις reciben una explicación a partir del modelo jurídico aplicable al mundo humano.⁶²

Περσέων μὲν νυν οἱ λόγιοι Φοίνικας αἰτίους φασὶ
γενέσθαι τῆς διαφορῆς· (1.1)

“Los relatores persas dicen que fueron los fenicios los *responsables* del conflicto (...)”

Así comienza Heródoto la cadena de atribución de responsables que, pasando por los raptos de Europa, Medea y Helena, llegará hasta Cresos. El adjetivo αἰτίους de la primera línea recoge el sustantivo αἰτίην del proemio estableciendo una transición entre el programa de la obra y el comienzo de su desarrollo.⁶³ Pero, ¿en qué consiste esta responsabilidad?

ya no puede comprenderse más que en relación con la idea del asesinato, es decir, con una transgresión del orden de la justicia.

⁶¹ Cfr. Henry I. Immerwahr (1956), p. 242: “The notion of causality in history, which has exercised historians particularly since the last century, is really a metaphorical notion taken from natural science. Herodotus, although he is an empiricist, is certainly not a scientist in the modern sense, and it is dangerous to apply to him scientific notions developed only in our own time (...) Causation, then, becomes a word expressing the historian's methods of tying events together, and this is the primary task which forced Herodotus, in order to be a historian and not a mere teller of tales, to develop some kind of a rational system for the connection of events”.

⁶² La idea de que la φύσις posee leyes propias separadas del mundo humano es completamente ajena a Heródoto: “plutôt que de conclure que, chez Hérodote, la notion d'*aitia* perd son contenu judiciaire pour désigner la cause, parce que désormais la totalité de l'étant, et non plus les seules actions humaines, serait prise en compte, mieux vaudrait dire que s'opère dans les *Histoires* une 'juridicisation' totale du monde, parce que celui-ci, assimilé à la terre habitée par les hommes, ressortit de l'ordre des parts que découpent leurs *nómoi* et que les dieux garantissent”. (C. Darbo-Peschanski, 2007, pp. 325-326).

⁶³ Cfr. Nagy (1987) en donde se argumenta que, tras proponer la αἰτία de las guerras como objetivo fundamental de las *Historias*, Heródoto habla de los λόγιοι persas como imputadores de αἵτιοι, con lo cual se puede identificar implícitamente a Heródoto como un λόγιος.

Οὕτω μὲν Ἴουὺν ἐς Αἴγυπτον ἀπικέσθαι λέγουσι Πέρσαι, οὐκ ὡς Ἕλληνας, καὶ τῶν **ἀδικημάτων πρώτον** τοῦτο **ἄρξαι**. (1.2)

“Así fue como lo llego a Egipto, dicen los Persas, no como los griegos, y esto fue *el primer acto* por el que se iniciaron las *injusticias*”.

La responsabilidad, pues, consiste precisamente en haber cometido injusticias.

τὸ δὲ ἀπὸ τούτου Ἕλληνας δὴ μεγάλως **αἰτίους** γενέσθαι **προτέρους** γὰρ **ἄρξαι** στρατεύεσθαι ἐς τὴν Ἀσίην ἢ σφέας ἐς τὴν Εὐρώπην. (1.4.1)

“Después de esto, los griegos, en efecto, se hicieron *sumamente responsables*.

Pues fueron *los primeros* que iniciaron una expedición militar a Asia antes de que se hiciera una a Europa”.

Y fue Cresos “por lo que sé, *el primero* en empezar *acciones injustas* contra los griegos”.⁶⁴ αἴτιος es, pues, a ojos de Heródoto, aquel que desequilibra el orden de la justicia, de manera que la αἰτία, objetivo de la historia, tiene que ver con la dilucidación de aquel momento quebrantador de lo justo. Así, la ιστορίη se comienza a perfilar claramente como el tribunal en que los responsables serán juzgados.⁶⁵ Una vez que

ἐπεθύμησε ὁ Δαρειὸς **τείσασθαι** Σκύθας, ὅτι ἐκεῖνοι **πρότεροι** ἐσβαλόντες ἐς τὴν Μηδικὴν καὶ νικήσαντες μάχῃ τοὺς ἀντιουμένους ὑπήρξαν **ἀδικίης**. (4.1.1)

“Darío deseó *castigar* a los escitas, ya que ellos, habiendo atacado Media y habiendo vencido en una batalla a quienes se les opusieron, fueron *los primeros* que incurrieron en *injusticia*”.

Los Escitas fueron con los reyes de los pueblos vecinos para pedirles su ayuda y conformar una alianza, a lo cual respondieron:

Εἰ μὲν μὴ ὑμεῖς ἔατε οἱ **πρότεροι ἀδικήσαντες** Πέρσας καὶ **ἄρξαντες** πόλεμου, τούτων δεόμενοι τῶν νῦν δέεσθε λέγειν τε ἂν ἐφαίνεσθε ἡμῖν ὀρθά, καὶ ἡμεῖς ὑπακούσαντες τῷ τῷ ἂν ὑμῖν ἐπρήσομεν. Νῦν δὲ ὑμεῖς τε ἐς τὴν ἐκείνων ἐσβαλόντες γῆν ἄνευ ἡμῶν ἐπεκρατέετε Περσέων ὅσον χρόνον ὑμῖν ὁ θεὸς παρεδίδου, καὶ ἐκεῖνοι, ἐπεὶ σφέας ὡτὸς θεὸς ἐγείρει, τὴν ὁμοίην ὑμῖν ἀποδιδούσι. Ἡμεῖς δὲ οὔτε τι τότε **ἠδικήσαμεν** τοὺς ἄνδρας τούτους οὐδὲν οὔτε νῦν **πρότεροι** πειρησόμεθα **ἀδικεῖν**. Ἦν μέντοι ἐπίη καὶ ἐπὶ τὴν ἡμετέραν ἄρξῃ τε **ἀδικέων**, καὶ ἡμεῖς ἀπωσόμεθα. Μέχρι δὲ τοῦτο ἴδωμεν, μενέομεν παρ' ἡμῖν αὐτοῖσι· ἦκειν

⁶⁴ τὸν δὲ οἶδα αὐτὸς πρώτον ὑπάρξαντα ἀδικῶν ἔργων ἐς τοὺς Ἕλληνας (...) 1.5.3.

⁶⁵ Sobre el tema de la historia como tribunal, cfr. Darbo-Peschanski (1987), pp. 43-74.

γὰρ δοκέομεν οὐκ ἐπὶ ἡμέας Πέρσας, ἀλλ' ἐπὶ τοὺς αἰτίους τῆς ἀδικίης γενομένους.» (4.119.2-4)

“*Si vosotros no fuérais los primeros en haber cometido injusticias a los Persas y en haber comenzado la guerra, nos parecería que, al decir que necesitáis aquello que ahora necesitáis, estaríais en lo correcto, y nosotros lo escucharíamos y negociaríamos con vosotros. Ahora bien, vosotros, cuando atacásteis la tierra de aquellos, no fue con nuestra aprobación que dominásteis a los Persas cuanto tiempo os confirió la divinidad, y aquellos, puesto que la misma divinidad los estimula, ahora os devuelven lo mismo. Nosotros entonces ni cometimos injusticia alguna a aquellos hombres, ni ahora intentaremos ser los primeros en cometer injusticia. Pero si efectivamente los persas atacaran lo nuestro e incurrieran en injusticia, también nosotros los rechazaremos. Pero, hasta que veamos esto, permanecemos en nuestros pueblos, pues creemos que los persas no han venido por nosotros, sino por los que son responsables de la injusticia*”.

Los reyes de los pueblos vecinos a los Escitas se constituyen como auténticos jueces que dictaminan quién fue el *primero* que cometió injusticia. Nótese cómo en todos estos pasajes los temas de la injusticia y la responsabilidad son tratados desde una perspectiva heurística que tiene como objetivo determinar el principio, el inicio, el origen (la repetición del adjetivo πρώτος y del verbo ἄρχω resulta sintomática). En este sentido, la pregunta por el αἴτιος es también una pregunta por la ἀρχή y, dado que la ιστορίη se ocupa de la ἀνθρωπινή γενεή (3.122), el desarrollo de ambas preguntas lleva a la conclusión de que los eventos de la historia deben tener detrás una acción humana. Y esta acción en la mayoría de los casos consiste en haber roto un cierto equilibrio (ἴσα πρὸς ἴσα 1.2). Ya no sólo son las intervenciones de los dioses el motivo de que se incline la balanza hacia un lado o al otro (“Si los dioses distribuyen la suerte en partes iguales” (θεῶν τὰ ἴσα νεμόντων, 6.11.3 y 6.109.5), los hombres también pueden fracturar la equidad con lo cual se vuelven cabalmente αἴτιοι de los sucesos. La vinculación entre justicia y responsabilidad tiene como consecuencia una toma de conciencia de la parte que les corresponde a los hombres en el devenir de sus acciones y, a su vez, tiene como condición de posibilidad el desarrollo del pensamiento sobre el individuo.

I.4.2.2. Τίσις- τιμή.

A la ruptura del equilibrio y al surgimiento del conflicto sobreviene un correlativo ajuste que en ocasiones toma la forma de la venganza, el castigo o la retribución

(τίσις), aquella fuerza que intenta poner de nuevo la situación en igualdad de condiciones.⁶⁶ Este motivo de la venganza, de nuevo, resucita un contenido épico fundamental. No sólo la guerra de Troya es, en sí misma, un gran acto de venganza, sino también la cólera de Aquiles ante Agamenón, el retorno al combate por la muerte de Patroclo y aquella fuerza que mueve a Odiseo a matar a los pretendientes de Penélope. La τίσις, como se muestra en el siguiente discurso de Néstor a Agamenón, se activa mediante una violación de la τιμή:

(...) σὺ δὲ σφ̄ **μεγαλήτορι θυμῷ**
εἵξας ἄνδρα φέριστον, ὃν ἀθάνατοὶ περ **ἔτισαν,**
ἠτίμησας, ἐλὼν γὰρ ἔχεις **γέρας**· (...) (9.109-11)

“Pero tú a tu *ánimo orgulloso*

cediste y al hombre más excelente, al cual incluso los inmortales *recompensaron, deshonraste*, habiéndole arrebatado la *dádiva* que aun tienes”.

Y en terminos casi idénticos, Aquiles reprocha a su madre:

τιμὴν πέρ μοι ὄφελλεν Ὀλύμπιος ἐγγυαλίξαι
Ζεὺς ὑψιβρομέτης· νῦν δ' οὐδέ με τυτθὸν **ἔτισεν**·
ἦ γάρ μ' Ἀτρεΐδης εὐρὸν κρείων Ἀγαμέμνων
ἠτίμησεν· ἐλὼν γὰρ ἔχει **γέρας** αὐτὸς ἀπούρας. (1.353-56)

“*Honor*, al menos, me debió el Olímpico otorgar,

Zeus que sobre las cimas truena; pero ahora ni con un poco me ha *recompensado*; pues el Atrida, el muy poderoso Agamenón, me *deshonró*, habiéndome él mismo arrebatado y despojado de la *dádiva* que aún tiene”.

Y un poco antes, Aquiles mismo reprocha a Agamenón:

(...) σὺ δ' ἔνδοθι **θυμὸν** ἀμύξεις
χωόμενος ὃ τ' ἄριστον Ἀχαιῶν **οὐδὲν ἔτισας**. (1.243-44)

“Tú en tu interior *tu ánimo* desgarrarás

encolerizándote por no haber *recompensado* al mejor de los aqueos”.

En estos pasajes se ve, por una parte, el vínculo que hay entre el recompensar

⁶⁶ Sobre la venganza como antecedente de la noción abstracta de penalidad véase L. Gernet (1917), pp. 125-158: “l'idée de ‘vengeance’ offre les conditions nécessaires pour devenir comme le modèle de la notion de pénalité dans les cadres de la πόλις”. (p. 154). Gernet se centra en el análisis del término τιμωρία, vocablo que no aparece en los poemas homéricos y que expresa en sus inicios la idea de una venganza familiar, de la venganza de sangre, de tal forma que manifiesta un carácter religioso en el que está contenida la moralidad del clan. Así, la venganza no es la satisfacción de una necesidad individual sino más bien colectiva. La idea central de Gernet es que hay una transposición de la venganza familiar a la idea de penalidad que está mediada por la emergencia de la πόλις.

(τίνειν) y el honor (τιμή)⁶⁷ (la profanación del cual, a su vez, está íntimamente relacionada con la remoción del γέρας), y, por la otra, que la recompensa es una forma de interacción entre los dioses y los hombres, y entre el rey de hombres y sus subordinados.⁶⁸ Asimismo, hay una correlación entre la acción de recompensar, la violación del honor y ciertos movimientos psíquicos que ocurren en el ánimo (θυμός) de Agamenón.

Ahora bien, esta relación entre el honor y la venganza se pone en evidencia en el sentido del sustantivo ἐπιτιμήτωρ referido a Zeus en palabras de Odiseo a Polifemo:

ἀλλ' αἰδεῖο, φέριστε, θεοῦς· ἰκέται δέ τοί εἰμεν.

Ζεὺς δ' ἐπιτιμήτωρ ἰκετάων τε ξείνων τε,

ξείνιος, ὃς ξείνοισιν ἄμ' αἰδοίοισιν ὀπηδεῖ.' (*Odisea* 9.269-271)

“Pero *reverencia*, hombre extraordinario, a los dioses, pues ahora nos tienes como suplicantes. *Zeus, vengador* de suplicantes y forasteros, es hospitalario, y a los forasteros *respectables* acompaña”.

Nótese cómo la noción de venganza expresada en el epíteto ἐπιτιμήτωρ emerge en concomitancia con las nociones de “vergüenza-respeto” expresadas en el imperativo αἰδεῖο y en el adjetivo αἰδοίοισιν. El respeto a los dioses está ligado a sus prerrogativas castigadoras y vindicatorias.

En los pasajes en que el verbo y el sustantivo se dejan traducir mejor con las nociones de venganza y represalia, comienza a verse clara una relevancia “psicológica” del concepto, de tal forma que llega a constituirse ya en la épica como un término clave para la explicación y la interpretación de las acciones humanas. El sacerdote apolíneo Crises ruega a su dios que:

τίσειαν Δαναοὶ ἐμὰ δάκρυα σοῖσι βέλεσσιν. (1.42)

“*paguen* los Dánaos mis lágrimas con tus flechas”.

La concatenación de eventos que llegará hasta la cólera de Aquiles presupone esta imprecación de Crises. El conflicto entre Aquiles y Agamenón y la consecutiva cólera del Pelida tienen su origen en este acto de venganza.

⁶⁷ Vínculo que se cristalizará después en Heródoto con la noción de τιμωροῖν que lleva en sí misma la noción de τιμή y que es semánticamente muy próxima a la idea de τίσις. Sobre la τιμή véase L. Gernet (1917), pp. 279-301. Según Gernet, la τιμή traduce la integración misma de la agrupación familiar. Con la emergencia de la πόλις la noción concreta de la τιμή se intelectualiza de tal forma que comienza a expresar la idea (para nosotros muy familiar) de “dignidad del individuo”.

⁶⁸ Para el tema de la relación entre τιμή y τίσις en los poemas homéricos véase A. W. H. Adkins (1960B).

Asimismo, Menelao, a punto de iniciar combate con Paris:

ὄφθαλμοῖσιν ἰδὼν· φάτο γὰρ **τίσεσθαι** ἀλείτην· (3.28)

“al verlo con sus ojos, convino en *vengarse* del culpable”

O un poco más adelante ruega:

Ζεῦ ἄνα δὸς **τίσασθαι** ὃ με πρότερος **κάκ'** ἔοργε

— δῖον Ἀλέξανδρον, καὶ ἐμήσ ὑπὸ χερσὶ δάμασσον,

ὄφρα τις ἐρρίγησι καὶ ὀπιγόνων ἀνθρώπων

> **ξεινοδόκον κακὰ ῥέξαι**, ὃ κεν φιλότητα παρὰσχη. (3.351-54)

“Zeus soberano, confíereme la *venganza* del que primero ha realizado el mal

-el divino Alejandro, y somételo bajo mis manos,

para que se horrorice también alguno de los hombres del porvenir

de hacerle mal al hospitalario que le ofrecía su amistad”.

El motor fundamental que impulsa a Menelao a la lucha es, precisamente, la venganza, aquello que le permitirá resarcirse de la violación de su honor. En estos versos se manifiesta, además de una vinculación entre la acción de vengarse y la atribución del mal a Paris (vínculo que preludia la relación que después sera muy explotada en el pensamiento griego entre injusticia, venganza y maldad), también una *caracterización de la represalia como un ejemplo disuasivo para el porvenir* (ὄφρα). Así, en las palabras de Menelao se prefiguran claramente las ideas jurídicas de penalidad y sanción en una representación pre-jurídica, la misma que está presente cuando Aquiles, tras matar a uno de los hijos de Príamo, Licaón, y tirar su cuerpo al río Escamandro, exclama:

ἀλλὰ καὶ ὡς ὀλέεσθε **κακὸν μόνον**, εἰς ὃ κε πάντες

τίσετε Πατρόκλοιο φόνον καὶ λοιγὸν Ἀχαιῶν,

οὓς ἐπὶ νηυσὶ θοῆσιν ἐπέφνετε νόσφιν ἐμεῖο. (21.133-35).

“Mas también moriréis por *hacerlo maligno*, *hasta que todos*

hayáis pagado la muerte de Patroclo y la ruina de los aqueos

a los que en las ágiles naves habéis matado sin mi presencia”.

El sintagma preposicional εἰς ὃ por medio del cual el poeta expresa la idea de un cierto límite en el tiempo que fijará la frontera hasta la que se extenderá el castigo por un mal cometido puede tomarse como un índice en el que es posible reconocer una prefiguración de la idea de penalidad.⁶⁹

⁶⁹ La frase εἰς ὃ aparece en numerosas ocasiones a lo largo de los poemas homéricos y en algunos casos el contexto en el que se emplea y su sentido mienta la idea de límite de la pena, del castigo, de tal forma que se constituye como un índice pre-jurídico de

Ahora bien, ni siquiera los dioses son capaces de reprimir los proyectos de venganza, aunque Atenea caracterice al que así actúa como un *μαινόμενε φρένας* (15.28). Así Ares, dispuesto a intervenir en la batalla, dice:

μη νῦν μοι **νεμεσήσεται** Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες
τίσασθαι φόνον υἱὸς ἰόντ' ἐπὶ νῆας Ἀχαιῶν,
 εἷ πέρ μοι καὶ **μοῖρα** Διὸς πληγέντι κεραυνῶ
 κείσθαι ὁμοῦ νεκύεσσι μεθ' αἵματι καὶ κονίησιν. (15.115-18)

“Ahora *no os indignéis* conmigo, poseedores de moradas olímpicas
si voy a vengar la muerte de mi hijo en las naves de los aqueos,
 aunque mi *hado* sea ser aniquilado por el rayo de Zeus
 y yacer junto a los muertos entre sangre y polvo”.

La represalia de Ares puede propiciar la *νέμεσις* de los dioses olímpicos a la vez que puede apresurar el cumplimiento funesto de su propio hado. La forma privilegiada de dirimir el conflicto de asesinato es, precisamente, la *τίσις*. El binomio *τίσασθαι φόνον* puede verse como una figuración pre-jurídica de lo que después mentará el concepto de *αἰτία*, a saber, la acusación de asesinato, la denuncia del crimen.⁷⁰

De manera semejante a Ares, Aquiles, en un pasaje que molestará al Sócrates platónico por ser moralmente reprochable (οὐδ' ὄσιον),⁷¹ interpela a Apolo diciendo:

νῦν δ' ἐμὲ μὲν μέγα κῦδος ἀφείλεο, τοὺς δὲ σάωσας
 ῥηϊδίως, ἐπεὶ οὐ τι **τίσιν** γ' ἔδεισας ὀπίσσω.
 ἦ σ' ἂν **τισαίμην**, εἷ μοι **δύναμῖς** γε παρείη. (22.18-20)

la noción de penalidad. Véase, por ejemplo, *Ilíada* 7.30-31, en donde Apolo dice a Atenea: ὑστερον αὔτε μαχήσοντ' εἰς ὃ κε **τέκμωρ**/ Ἴλίου εὔρωσιν. Nótese la concomitancia con el término *τέκμωρ*, antecedente homérico de la noción jurídica de testimonio. La misma fórmula ocurre en 9.48-49: εἰς ὃ κε **τέκμωρ** Ἴλίου εὔρωμεν. Algo similar ocurre en 7.69-71: **ὄρκια** μὲν Κρονίδης ὑψίζυγος οὐκ ἐτέλεσσαν/ ἀλλὰ κακὰ φρονέων **τεκμαίρεται** ἀμφοτέροισιν/ εἰς ὃ κεν ἡ ὑμεῖς Τροίην εὔπυργον ἔλητε (...) Véase también *Ilíada* 9.608-610: φρονέω δὲ **τετιμήσθαι** Διὸς **αἴση**/ ἦ μ' ἔξει παρὰ νηυσὶ κορωνίσιν εἰς ὃ κ' ἀϋτμή/ ἐν στήθεσσι μένη καὶ μοι φίλα γούνατ' ὀρώρη. La importancia de la preposición *εἰς* en el vocabulario jurídico no es menor, ya que indica, por decirlo así, la dirección que se toma frente a la llamada de la justicia. Como ejemplo, están las expresiones *εἰς ἄγκρισιν* (Esquilo, *Eum.* 365, Jenofonte, *Symp.* 5.2), *ἐς βάσανον* (Teognis 1.417, Heródoto 8.110, Sófocles, E.C. 835), *εἰς ἔλεγχον* (Sófocles, E. C. 1297, Platón, *Fedro* 278c, Heródoto 1.209), *εἰς βούλην*, *εἰς δικαστήριον*, *εἰς δίκην*, *εἰς κρίσιν*, etc. (véase E. H. Dutton (1916), pp. 100-101).

⁷⁰ Véase L. Gernet (1917), p. 372.

⁷¹ *Respublica* 391a.

“Ahora me has quitado gran gloria y a aquellos los has salvado sencillamente, ya que ningún *castigo* ulterior has temido.

En verdad, me vengaría de tí, si tuviera ese poder a mi disposición”.

Los dioses pueden temer las represalias de otros dioses, pero no las altivas amenazas de los hombres. El deseo de venganza de Aquiles trasciende la esfera de lo humano, pudiendo inclusive dirigirse a un dios. Sin embargo, la *τίσις* es un poder (*δύναμις*) unidireccional que sólo se ejerce verticalmente, del poderoso sobre sus subordinados, de los dioses sobre los hombres, de los fuertes sobre los débiles.

Un poco más adelante, en la escena en que Aquiles dará muerte a Héctor, el troyano, frente a la adversidad de la situación, intenta, como último recurso, invocar a los dioses para que funjan como testigos del acuerdo que pretende pactar con Aquiles y que le daría la garantía de, una vez muerto, no ser vejado por el Pelida:

ἀλλ' ἄγε δεῦρο θεοὺς ἐπιδώμεθα· τοὶ γὰρ ἄριστοι
μάρτυροι ἔσσονται καὶ **ἐπίσκοποι** ἀρμονιάων· (Ilíada 22.254-255)

“Pero, vamos!, invoquemos aquí a los dioses; pues ellos serán los *mejores testigos y protectores* de nuestros acuerdos”.

A través de esta tentativa de hacer comparecer a los dioses como avales de su derecho a recibir una sepultura digna, Héctor efectúa un gesto jurídico que se contrapone a la actitud de Aquiles, partidario de la reparación violenta y vengativa:

Ἔκτορ μή μοι ἄλαστε συνημοσύνας ἀγόρευε·
ὡς οὐκ ἔστι λέουσι καὶ ἀνδράσιν ὄρκια πιστά,
οὐδὲ λύκοι τε καὶ ἄρνες ὁμόφρονα θυμὸν ἔχουσιν,
ἀλλὰ κακὰ φρονέουσι διαμπερὲς ἀλλήλοισιν,
ὡς οὐκ ἔστ' ἐμὲ καὶ σὲ φιλήμεναι, οὐδέ τι νόϊν
ὄρκια ἔσσονται, πρὶν γ' ἢ ἕτερόν γε πεσόντα
αἵματος ἄσαι Ἴσθηα ταλαύρινον πολεμιστήν.
παντοίης ἀρετῆς μιμνήσκειο· νῦν σε μάλα χρὴ
αιχμητήν τ' ἔμεναι καὶ θαρσαλέον πολεμιστήν.
οὐ τοι ἔτ' ἔσθ' ὑπάλυξις, ἄφαρ δέ σε Παλλὰς Ἀθήνη
ἔγχει ἐμῷ δαμάα· νῦν δ' ἀθρόα πάντ' **ἀποτίσεις**
κῆδε' ἐμῶν ἐτάρων οὐς ἕκτανες ἔγχεϊ θύων. (Ilíada, 22.261-272)

“Inolvidable (incansable) Héctor, no me hables de estos pactos;
así como entre leones y hombres no hay persuasivos juramentos,
y así como lobos y corderos no tienen el ánimo acorde,
sino que siempre conciben males para unos y otros,

así, no es posible que tú y yo nos queramos, ni que haya entre nosotros juramentos antes de que alguno de los dos caiga y de sangre sacie a Ares, guerrero de escudo de cuero. Acuérdate de toda virtud, ahora es muy necesario que seas un lancero y un valeroso guerrero. Ya no tienes escape, Palas Atenea de inmediato te someterá con mi lanza; y ahora pagarás de una vez todas las penas de mis compañeros a quienes mataste con tu lanza enfureciéndote”.

Aquiles impugna la propuesta jurídica de Héctor apelando al argumento de que es imposible llegar a un acuerdo cuando las partes litigantes no pueden cimentar su convenio en la *φιλία*. Leones y hombres, lobos y corderos son símbolos del desacuerdo,⁷² de la disensión y, más aún, de la disputa. Aquiles exhorta a Héctor a hacer memoria de su *virtus bellica*, el único amparo al que puede recurrir, una vez que su muerte se presenta como algo inevitable. Frente a la *τίσις* de Aquiles no hay *μάγνυρες* y *ἐπίσκοποι* que valgan, ni siquiera los dioses.

En la *Odisea*, Zeus se refiere al acto en el que Orestes resarcirá el asesinato de su padre dando muerte a Egisto, como *τίσις* (1.40). Y más adelante le dice a Posidón:

ἀνδρῶν δ' εἴ πέρ τις σε βίη καὶ κάρτεϊ εἴκων
οὔ τι τίει, σοὶ δ' ἐστὶ καὶ ἐξοπίσω τίσις αἰεί. (13.143-44)

“Si alguno de los hombres a su *fuertza* y *vigor* rindiéndose no te *rinda honores*, deberás siempre, de aquí en adelante, *vengarte”*.

La *τίσις*, pues, en tanto mecanismo de recompensa, está relacionada con la violación de la *τιμή* (*Il.* 9.109-11, 1.353-56) y tiene un efecto en el *θυμός* de quien no la proporciona cuando debería (*Il.* 1.243-44). Asimismo, en tanto dispositivo de venganza, está directamente relacionada con la muerte (*φόνον*), con el hado (*μοῖρα*) y, de manera general, con la consecución de un mal que debe pagarse, expiarse. De tal forma que, en tanto resultado de la transgresión del honor, de la sujeción al poderío del ánimo arrogante, de la fuerza y del vigor (*βίη καὶ κάρτος*), la *τίσις* complementa

⁷² Otros pasajes de la *Ilíada* utilizan a los leones dentro de símiles, véase, por ejemplo, 18.316-323 en donde se compara el llanto de Aquiles por la muerte de Patroclo con la ira de un león al que han despojado de sus cachorros (sobre los símiles de leones en la *Ilíada* véase M. Alden (2005)). La expresión *ὁμόφρονα θυμὸν* aparece en un verso de Teognis (1.81) en el que está referida a los pocos compañeros (*παύρους ἑταίρους*) fieles en la adversidad (*πιστοὺς ἐν χαλεποῖς πρήγμασι*) que saben compartir tanto los bienes como los males. En la *Teogonía* Hesíodo califica a las musas de *ὁμόφρονας* y Aristófanes (*Aves* 632) habla de *ὁμόφρονας λόγους δικαίους*.

el funcionamiento de la noción de responsabilidad, siendo el concepto central en el que se representa la idea jurídica de la penalidad expresada en los términos de una moralidad guerrera pre-política.⁷³

En el caso de las *Historias* de Heródoto, el motivo épico de la venganza-retribución se convertirá en uno de los términos fundamentales del vocabulario jurídico de la labor del historiador. Un testimonio de suma relevancia (pues se trata del texto inaugural de la llamada filosofía presocrática) en donde se prelude este alcance y significación del concepto de δίκη es el famoso fragmento de Anaximandro, en el que se asocia el término τίσις a la noción de justicia:

διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. (B1)

“Pues las unas a las otras [las cosas que son] *se pagan justicia y recompensa de la injusticia según el orden del tiempo*”.

Lo mismo sucede en los poemas de Solón de Atenas, particularmente en la Elegía a las Musas (fr. 13 West), en donde al castigo (τίσις) de Zeus:

αἰεὶ δ' οὐδέ λέληθε διαμπερές, ὅστις ἀλιτρὸν
θυμὸν ἔχει, πάντως δ' ἐς τέλος ἐξεφάνη·
ἀλλ' ὁ μὲν αὐτίκ' ἔτεισεν, ὁ δ' ὕστερον· οἱ δὲ φύγωσιν
αὐτοί, μηδὲ θεῶν μοῖρ' ἐπιούσα κίχηι,
ἦλυθε πάντως αὐτίς· ἀναίτιοι ἔργα τίνουσιν
ἢ παῖδες τούτων ἢ γένος ἐξοπίσω. (vv. 27-33)

“Nunca se le oculta por completo aquél que en su ánimo es *culpable*, sino que, al final, inevitablemente, es llevado a la luz; de inmediato uno *paga*, otro después; unos huyen y el *hado* enviado por los dioses no los alcanza, pero él de nuevo acude inevitablemente; los *inocentes pagan* por sus acciones o los hijos de estos o *su descendencia en el porvenir*”.

El reino de la justicia, pues, ha subsumido las nociones de la épica en un proceso de “*juridicisation totale du monde*”.⁷⁴ Nos encontramos ante un mundo en el que

⁷³ Para una discusión más detallada del complejo tema de la venganza en Homero, véase Donna F. Wilson (2002). Véase también F. W. Jones (1941).

⁷⁴ C. Darbo-Peschanski (2007), p. 326.

domina por completo la justicia en cualquiera de sus manifestaciones.⁷⁵

Por ejemplo, en el libro tercero de las *Historias*, el persa Oretes, nombrado gobernador de Sardes por Ciro, se propuso realizar “una acción impía” (πρόηγματος οὐκ ὀσίου 3.120), a saber, asesinar al tirano de Samos, Polícrates, por una de las siguientes causas (αἰτίην 3.120.1, αἰτίαι 3.122):⁷⁶ o bien, por haber sido provocado por Mitrobates, gobernador de una satrapía Persa, quien puso en duda su valor por no haber conquistado la isla de Samos, o bien, por haber sido despreciado e ignorado deliberadamente por Polícrates cuando envió a su tierra un heraldo (depende de lo que cada uno quiera persuadirse: πάρεστι δὲ πείθεσθαι ὀκοτέρη τις βούλεται αὐτέων, 3.122). Así es que, cayendo en una trampa de Oretes:

ὁ Πολυκράτης διεφθάρη κακῶς, οὔτε ἑωυτοῦ ἀξίως οὔτε τῶν ἑωυτοῦ φρονημάτων (...) Χρόνῳ δὲ οὐ πολλῷ ὕστερον καὶ Ὅροίτην Πολυκράτεος **τίσιες** μετήλθον. (3.125.2 y 126.1)

“Polícrates fue asesinado de una manera espantosa, ni de acuerdo a su dignidad ni a sus sentimientos (...) Pero, no mucho tiempo después, también a Oretes *las venganzas castigadoras* de Polícrates lo persiguieron”.

Las *τίσιες* de este pasaje, estas fuerzas vengadoras, claramente reminiscientes de las Ἐρινύες que persiguen a Orestes, encarnan la garantía de que el reino de la justicia no puede violarse. Los actos infames no quedan impunes. Es así que

Δαρεῖος δὲ ὡς ἔσχε τὴν ἀρχήν, **ἐπεθύμει** τὸν Ὅροίτην **τείσασθαι** πάντων τε τῶν **ἀδικημάτων** εἵνεκεν (...) (3.127.1)

“Cuando Darío consiguió el poder, *ansió castigar* a Oretes *por todas sus injusticias*”.

De igual manera, en el pasaje que se comentó más arriba,

ἐπεθύμησε ὁ Δαρεῖος **τείσασθαι** Σκύθας, ὅτι ἐκείνοι πρότεροι

⁷⁵ Siguiendo la lectura de C. Darbo-Peschanski (1987), la justicia en las *Historias* tiene tres formas que constituyen el tribunal de la historia; en primer lugar, la justicia divina, conformada por las potencias invisibles que son los dioses y que se encargan verticalmente de rectificar y corregir justicias humanas mal aplicadas; en segundo lugar, la justicia humana que está constituida por toda una tipología de pueblos e instituciones políticas (isonomía, tiranía, etc.) que actúan horizontalmente en el ámbito de lo humano; y, finalmente, la justicia sagrada, aquella gobernada por fuerzas anónimas que verticalmente castigan las injurias imputadas ocasionadas en los valores socio-culturales.

⁷⁶ Ambos pasajes son ejemplos de cómo el término αἰτία en ocasiones puede apuntar ya al sentido lógico de “causa”, sin dejar de lado, claro está, el sentido ético-psicológico de “motivo” que está más cerca del sentido originario de responsabilidad y culpabilidad.

ἔσβαλόντες ἐς τὴν Μηδικὴν καὶ νικήσαντες μάχῃ τοὺς ἀντιουμένους
ὑπήρξαν **ἀδικίης**. (4.1)

“Darío *ansió castigar* a los escitas, ya que ellos, habiendo irrumpido en Media y habiendo vencido en una batalla a quienes se les opusieron, fueron los *primeros* que incurrieron en *injusticia*”.

Nótese cómo la participación del θυμός en los actos de reparación vengativa de los poemas homéricos se prolonga en la dicción de Heródoto en donde la acción de castigar viene posibilitada por un movimiento anímico que consiste en ἐπιθυμεῖν.

Ahora bien, esta determinación eminentemente jurídica del concepto de τίσις se expresa de manera sucinta en los hexámetros que un personaje onírico le dirige al pisistrátida Hiparco:

Τλήθι λέων ἄτλητα παθὼν τετληότι **θυμῷ**
οὐδεὶς ἀνθρώπων ἀδικῶν τίσις οὐκ ἀποτίσει. (5.56.1)

“Tolera, león, sufrir lo intolerable con ánimo tolerante;
Ningún hombre que cometa injusticia dejará de ser condenado por la venganza”.

La τίσις se activa irremediabilmente cuando entra en escena la injusticia, con lo cual funciona como mecanismo regulador de la ruptura de lo justo. Así a Hermótimo, el eunuco de Jerjes

τῷ μεγίστῃ **τίσις** ἤδη **ἀδικηθέντι** ἐγένετο πάντων τῶν ἡμεῖς ἴδμεν.
(8.105.1)

“Le resultó la más grande *venganza* de todas las que conocemos por la *injusticia* que se le cometió”.

Buscó al personaje infame que lo había castrado cuando era niño y le dijo:

Ἐδόκεές τε θεοὺς λήσειν οἶα ἐμηχανῶ τότε; Οἷ σε ποιήσαντα **ἀνόσια**,
νόμῳ δικαίῳ χρεώμενοι, ὑπήγαγον ἐς **χειρᾶς τὰς ἐμάς**, ὥστε σε μὴ
μέμψεσθαι τὴν ἀπ' ἐμέο τοι ἐσομένην **δίκην**. (8.106.3)

“¿Creíste que a los dioses se les escaparía lo que has maquinado? Valiéndose de su *justa ley*, te han traído, a ti que has cometido *actos sacrílegos*, hasta mis *manos*, para que no te quejes de la *justicia* que te vendrá de mí”.

El sentido de δίκη en este pasaje es justamente el mismo que el de τίσις. Se ha operado en ambos conceptos un solapamiento semántico total. La justa ley de los dioses ha entregado al culpable a su propia víctima para que él haga justicia con sus propias manos. La frase ἐς χειρᾶς τὰς ἐμάς evoca el verso de Hesíodo (*Trabajos y Días* 192) en que, describiendo a la raza de hierro, dice que la justicia para ellos

radica en la fuerza de sus propias manos (δίκη δ' ἐν χειροῖ), frase en la que se puede reconocer la primera formulación en la cultura europea del derecho del más fuerte.⁷⁷ En otros pasajes de las *Historias* la idea del derecho del más fuerte se expresa con la locución ἐν χειρῶν νόμῳ (8.89.1) o ἐς χειρῶν τε νόμον (9.48-2), con la cual Heródoto se anticipa a la dicción de Aristóteles (*Política* 1285a) en su descripción de la monarquía espartana en la que los reyes no tienen el derecho de matar a nadie, excepto en batallas militares donde pueden hacerlo ἐν χειρὸς νόμῳ. De igual manera, la expresión herodotea invoca la caracterización que hace Esquines de la ciudad oligárquica en la que “se intenta destruir el régimen según la ley de la fuerza” (ἐν χειρῶν νόμῳ τὰς πολιτείας καταλύοντας).⁷⁸ Así pues, el solapamiento de justicia y venganza que en Heródoto parece deberse al carácter inelectable y necesario (casi podríamos decir “divino”) del cumplimiento de la justicia, preludia y abre el camino para una concepción de la justicia como la de Calicles y Trasímaco en los diálogos de Platón (con todas las diferencias que pueda haber entre una y otra).

En resumen, el castigo, la venganza y la retribución constituyen una parte importante del tribunal de las *Historias*⁷⁹ a la vez que iluminan una etapa en la evolución de los conceptos jurídicos griegos. El contraste homérico entre la apelación de Héctor a garantizar el respeto a su cuerpo y la fuerza vengativa de Aquiles, en el caso de Heródoto, pensador político, conocedor y partícipe de las instituciones judiciales griegas, se ha modificado. La venganza ya no es aquella manifestación de la *virtus bellica* por medio de la cual los héroes resarcían la violación de su honor e imponían su fuerza en respuesta a algún agravio. La venganza ha devenido una forma de la justicia capaz de proveer a las *Historias* de un nexo que une los eventos y que revela en ellos la presencia de una patrón universal castigador.⁸⁰ Heródoto retoma el motivo homérico y hace de él un elemento central de su lógica judicial, pero también

⁷⁷ M. Gigante (1956), p. 21.

⁷⁸ *In Timarchum* 5.

⁷⁹ La lógica retributiva no sólo contribuye a la narración de lo extraordinario (θωμαστά), en la mayoría de los casos, de lo extraordinariamente cruel y atroz (valga como ejemplo el banquete en que Hárpago es castigado por Astiages), sino que también contribuye al interés “etnográfico” herodoteo, ya que logra describir cómo las leyes y costumbres bárbaras sancionan su propia transgresión.

⁸⁰ Sobre el tema del castigo especialmente en relación con el contexto temático del final de las *Historias*, véase W. Desmond (2004).

de su religiosidad, eminentemente jurídica.⁸¹ La motivación divina de los acontecimientos no ha sido secularizada por completo.⁸² Este desarrollo herodoteo del motivo épico de la venganza-retribución llegará, finalmente, a consolidarse en el pensamiento de Platón, en donde la noción de castigo comienza a cobrar preeminencia a través de una palabra aún desconocida para Heródoto (κόλασις, κολάζειν) cuya vinculación con la justicia es inseparable.⁸³

⁸¹ Otro término que activa una relación entre Heródoto y los poemas homéricos al respecto de las nociones de castigo, venganza, recompensa y retribución es el sustantivo ποινή junto con sus derivados. A pesar de que “le mot ne s’emploie plus en prose attique” y es “remplacé per δίκη” (Chantraine, p. 925) aparece en cuatro ocasiones a lo largo de las *Historias* (2.134, 3.14, 7.134 y 7.136) y en tres más bajo la forma de ἄποινα (haplogía de ἀπο-ποινα, 6.79 (dos veces) y 9.120). Sobre el término en Homero, véase D. F. Wilson (2002), pp. 25 y s.s.

⁸² Otra forma de retribución en los poemas homéricos es la que se expresa con la palabra νέμεσις que posee, por una parte, una mayor carga “psicológica” que la aproxima a sustantivos como θυμός, μῆνις o χόλος (*Ilíada* 6.335: χόλω οὐδὲ νεμέσσι, cfr. D. L. Cairns (2003)) y, por la otra, una connotación deontológica-moral más evidente que la aproxima al sentimiento de vergüenza que habla en la palabra αἰδώς (*Ilíada* 13.122) y al arrepentimiento, sobre todo de Helena, de haber ocasionado tantos males (*Ilíada* 3.410-412 (véase M. Ebbott (2001); en la *Odisea* hay varios pasajes en que νέμεσις aparece en contextos claramente deontológicos (2.64, 101, 4.158, 195, 2.138, 6.195, 286, 19.121, 146, 264, 24.136, etc. Véase J. M. Redfield (1994), pp. 113 y s.s.) El sustantivo νέμεσις no forma parte del vocabulario herodoteo, aparece solamente en una ocasión en las *Historias* (1.34): ἐκ θεοῦ νέμεσις.

⁸³ Véase, por ejemplo, *Gorgias* 476a en donde Sócrates utiliza τὸ κολάζεσθαι casi como glosa de τὸ δίδοναι δίκην, o un poco más adelante (478a) en donde pregunta a Polo “¿Acaso no se valen de la justicia quienes castigan correctamente? (Ἄρ' οὖν οὐ δικαιοσύνη τινὶ χρώμενοι κολάζουσιν οἱ ὀρθῶς κολάζοντες;) En *Protágoras* 325a Sócrates dice que aquel que no participa de la justicia (δικαιοσύνη) es necesario castigarle hasta que por medio del castigo se haga mejor (ἕωςπερ ἂν κολαζόμενος βελτίων γένηται) y al que no obedezca la ley, aunque se le haya castigado, hay que echarlo de la ciudad. O en el mismo diálogo, un poco más adelante (326d-e), Sócrates dice que el nombre del castigo para quienes no respetan las leyes es “rectificaciones”, pues la justicia endereza y rectifica (καὶ ὄνομα τῆ κολάσει ταύτη καὶ παρ' ὑμῖν καὶ ἄλλοθι πολλαχοῦ, ὡς εὐθυνούσης τῆς δίκης, εὐθύναι). Para el tema del castigo en Platón y sus antecedentes en la cultura griega véase M. M. Mackenzie (1981). Aristóteles en la *Retórica* (1369b12-14) hace una distinción entre τιμωρία y κόλασις, el primero tiene como fin la satisfacción, mientras que el segundo tiene como causa quien padece el castigo (διαφέρει δὲ τιμωρία καὶ κόλασις· ἡ μὲν γὰρ κόλασις τοῦ πάσχοντος ἔνεκά ἐστιν, ἡ δὲ τιμωρία τοῦ ποιούντος, ἵνα πληρωθῆ.)

I.4.2.3. Δίκη-ὄρκος.⁸⁴

Todos estos conceptos, sin embargo, tienen como centro de convergencia la noción misma de δίκη que de Homero a Heródoto sufrió una transformación profunda no sólo en lo referente a su sentido, sino más aún en lo que concierne al lugar que ocupó en la *Weltanschauung* griega.⁸⁵ Y, en tanto que δίκη es, en definitiva, “le premier moteur que les Grecs aient donné à l’histoire”⁸⁶ de tal forma que “se confond donc avec le mouvement de l’histoire”,⁸⁷ es necesario rastrear el proceso de transposición de la justicia homérica en las *Historias*.

En el libro primero de la *Ilíada*, una vez que Agamenón ha amenazado a Aquiles con despojarlo de su γέρας, y que Atenea ha contenido al Pelida de asesinar ahí mismo a Agamenón, Aquiles le dice al Atrida:

ἀλλ' ἔκ τοι ἐρέω καὶ ἐπὶ **μέγαν ὄρκον** ὁμοῦμαι·
 ναὶ μὰ τόδε σκῆπτρον, τὸ μὲν οὔ ποτε φύλλα καὶ ὄζους
 φύσει, ἐπεὶ δὴ πρῶτα τομῆν ἐν ὄρεσσι λέλοιπεν,
 οὐδ' ἀναθλήσει· περὶ γάρ ῥά ἐ χαλκὸς ἔλεψε
 φύλλά τε καὶ φλοιόν· νῦν αὐτέ μιν υἷες Ἀχαιῶν
 ἐν παλάμῃ φορέουσι **δικασπόλοι**, οἳ τε **θέμιστας**
 πρὸς Διὸς εἰρύαται· ὃ δέ τοι μέγας ἔσσεται **ὄρκος**·
 ἦ ποτ' Ἀχιλλῆος ποθὴ ἴξεται υἷας Ἀχαιῶν
 σύμπαντας· τότε δ' οὔ τι δυνήσεται ἀχνύμενός περ
 χραισμεῖν, εὖτ' ἂν πολλοὶ ὑφ' Ἐκτορος ἀνδροφόνοιο
 θνήσκοντες πίπτωσι· σὺ δ' ἔνδοθι θυμὸν ἀμύξεις
χωόμενος ὃ τ' ἄριστον Ἀχαιῶν **οὐδὲν ἔτισας**.
 Ὡς φάτο Πηλεΐδης, ποτὶ δὲ σκῆπτρον βάλε γαίῃ
 χρυσεῖοις ἥλοισι πεπαρμένον, ἔζετο δ' αὐτός· (1.233-246)
 “Pero yo te diré y prometeré un gran *juramento*:
 en verdad por este cetro que nunca ni hojas ni ramas
 germinará, desde que, primero, su tronco en las montañas perdió,
 ni volverá a florecer, pues en torno ya el bronce le peló
 hojas y corteza; ahora a su vez los hijos de los aqueos

⁸⁴ Sobre las diversas funciones del ὄρκος tanto en la vida pública, como en la vida judicial y privada véase el amplio estudio de G. Glotz “Le Serment” (1906), pp. 99-185.

⁸⁵ Véase M. Giraudeau (1984) pp. 137-159.

⁸⁶ C. Darbo-Peschanski (2007), p. 231.

⁸⁷ C. Darbo-Peschanski (2007), p. 232.

en las palmas lo llevan, *portadores de justicia*, que los *decretos* de Zeus custodian; éste para ti el gran juramento será: un día la falta de Aquiles llegará a los hijos de los aqueos, a todos, y entonces en nada podrás, aunque te aflijas, protegerlos, cuando muchos por Héctor homicida muriendo caigan; tú en tu interior tu ánimo desgarrarás encolerizándote por no haber *recompensado* al mejor de los aqueos'. Así habló el Pelida, y a la tierra el cetro arrojó por clavos dorados perforado, y él mismo se sentó".

El contexto en el que emerge la noción de δίκη es el de la formulación de un juramento (ὄρκος), de una maldición de la cual ni Agamenón ni los aqueos podrán salvarse.⁸⁸ El gesto ritual del ὄρκος,⁸⁹ expresión prejurídica de la idea de contrato,⁹⁰ incorpora en sí mismo una referencia a la justicia. Ahora bien, el imaginario poético griego vinculó la noción de juramento con la oceánide Estigia⁹¹ que, a su vez, según Hesíodo (*Teogonía* 385), es la madre de Violencia (βίη) y Poder (Κράτος). Cuando Zeus convoca a todos los dioses inmortales a luchar contra los Titanes, Estigia le ofrece los servicios de sus hijos, por lo cual:

⁸⁸ Sobre la significación del ὄρκος y las representaciones asociadas a él, véase E. Benveniste (1947), p. 86: "Il s'agit non d'une parole ni d'un acte, mais d'une chose, d'une matière investie de puissance maléfique et qui donne à l'engagement son pouvoir contraignant". Véase también L. Gernet, (1968), p. 216: "Les forces qui agissent dans le serment le plus ancien, nous les avons vues émaner de tel être ou de telle matière (...) ὄρκος, c'est proprement la chose avec laquelle on entre en contact quand on s'engage par le serment". En el caso de esta escena de la *Ilíada* el ὄρκος es precisamente el cetro.

⁸⁹ Benveniste (1947, p. 82), lo llama "rite oral" y afirma que su función consiste no en la afirmación que produce, sino en la relación que instituye entre la palabra pronunciada y la potencia invocada "entre la personne du jurant et le domaine du sacré".

⁹⁰ Gernet (1968) p. 208: "Mais il y a des moments et des occasions où un accord défini doit être scellé par un procédé spécial; c'est quand les parties sont plus ou moins étrangères l'une à l'autre: la forme est justement celle qui se continuera dans le droit international. Mais elle est celle aussi où on voit se concentrer en un acte qui est un antécédent direct du contrat les forces qui entretiennent la vie du prédroit. C'est le serment".

⁹¹ El vínculo entre Estigia y ὄρκος podría deverse, según Bollack (1958), que parte de una rehabilitación de la etimología ὄρκος-ἔρκος refutada por Benveniste, al hecho de que Στύξ originalmente hacía referencia a una parte del mundo, a saber: los "confins du monde (...) un paysage rocheux, détesté des dieux qui ouvre et clôt l'accès des demeures chaotiques" (p. 23), de tal forma que "le 'grand serment des dieux' devient ainsi une invocation des parties du monde, nommant à la fois l'origine et l'extension totale de toute chose". (p. 27)

τὴν δὲ Ζεὺς **τίμησε**, περισσὰ δὲ δῶρα ἔδωκεν.
 αὐτὴν μὲν γὰρ ἔθηκε θεῶν μέγαν ἔμμεναι ὄρκον,
 παῖδας δ' ἤματα πάντα εἰς μεταναιέτας εἶναι. (*Teogonía* 399-401)⁹²
 “Zeus la honró y le dio extraordinarios regalos.
 Pues dispuso que ella fuera un gran *juramento* de los dioses,
 y que sus hijos residieran con él perpetuamente”.

La alianza entre Estigia y Zeus en el contexto de la aceptación de Βίη y Κρότος como residentes del Διὸς δόμος simboliza cómo la noción ritual del ὄρκος da un paso hacia su ulterior “juridización”. Aquello que en las palabras de Aquiles era un gesto ritual en el que se podían reconocer los antecedentes de la idea jurídica de la *obligatio*, se convierte ahora en una entidad de regulación íntimamente ligada a las nociones de fuerza y poder, de tal forma que el ὄρκος, “el que mayores dolores proporciona a los hombres”,⁹³ funciona ya no sólo como un gesto de vinculación entre la palabra y ciertas potencias sagradas, sino también como una auténtica Erinia de los dioses.⁹⁴ Cuando el Zeus hesiódico vence a los Titanes, se instaura un nuevo régimen de poder que tiene como aliada a Estigia en su función de ὄρκος.⁹⁵ Pero Zeus necesitará también de otras garantías de estabilidad de su poder, razón por la cual concebirá con Θέμυς a las tres hijas que asegurarán el equilibrio de su régimen: Εὐνομήη, Εἰρήνη y Δίκη (*Teogonía* 902). En las palabras de Aquiles, pues, emerge la noción de justicia en el seno mismo del antiguo gesto ritual del juramento.

Ahora bien, los pasajes homéricos en que se enuncian ὄρκοι normalmente están insertos en construcciones en las que se utiliza el imperativo de tercera persona del verbo εἰδέναι que es, a su vez, una de las raíces primordiales en las que se halla contenido el campo semántico de la ἰστορία: ἴστω.⁹⁶ La formulación de un juramento supone el acto de exigir a los dioses que sepan, es decir, en virtud de la relación etimológica en la lengua griega entre saber y ver (*wid), que vean y, en última

⁹² Para la Estigia como ὄρκος véase *Ilíada* 2.755: ὄρκου γὰρ δεινοῦ Στυγὸς ὕδατος ἐστὶν ἀπορρώξι.

⁹³ *Teogonía* 231-232: Ὀρκόν θ', ὃς δὴ πλεῖστον ἐπιχθονίους ἀνθρώπους πημαίνει...

⁹⁴ Cfr. M. Kitts (2005), pp. 97 y s.s.

⁹⁵ Cfr. Bollack (1958), p. 30: “ὄρκος n'est jamais une puissance vengeresse chez Homère, comme il le deviendra chez Hésiode”.

⁹⁶ Véanse *Ilíada* 7.411 (ὄρκια δὲ Ζεὺς ἴστω), 10.329, 15.36, *Odisea* 5.184, 19.303, 20.230, *Himno Homérico a Apolo* 84.

instancia, que sean ἵστορες.⁹⁷ De esta manera, en las formulas homéricas del juramento es posible descubrir una de las formas arcaicas de representación de la justicia,⁹⁸ a la vez que uno de los antepasados más remotos de la ἵστορίη. En el libro cuarto de la *Ilíada* Idomeneo le dice a Agamenón:

ἀλλ' ἄλλους ὄτρυνε κάρη κομόωντας Ἀχαιοὺς
 ὄφρα τάχιστα μαχώμεθ', ἐπεὶ σὺν γ' ὄρκι' ἔχευαν
 Τρῶες· τοῖσιν δ' ἀὐθνήσας θάνατος καὶ κήδε' ὀπίσσω
 ἔσσει' ἐπεὶ πρότεροι ὑπὲρ ὄρκια δηλήσαντο. (4.268-271)
 “Pero exhorta a los otros aqueos de tupidas cabelleras
 a que rápidamente luchen, ya que *los juramentos han violado*
 los troyanos; *a ellos, por su parte, muerte y desgracias en el futuro*
acaecerán por haber sido los primeros en quebrantar los juramentos”.

La expresión θάνατος καὶ κήδε' ὀπίσσω ἔσσει' insertada en el contexto de la advertencia de que ha ocurrido una transgresión y acompañada del adjetivo numeral πρότεροι que determina una responsabilidad intimamente ligada al tiempo, cumple una función análoga a la que, tras el paso del tiempo y de la evolución institucional, cumplirán las fórmulas del contrato tradicionalmente enunciadas con el tiempo futuro.⁹⁹ El uso del adjetivo πρότεροι como índice de responsabilidad evoca de inmediato una serie de pasajes herodoteos en los que, curiosamente, ya no se habla de los primeros en haber quebrantado los juramentos, sino de los primeros en haber cometido injusticia (1.5.3, 4.1.1, 4.119, 6.119.1, 1.130.3). De hecho, la propia labor

⁹⁷ Véase C. Darbo-Peschanski (2007), pp. 62: “Si demander à des dieux de ‘savoir’ (*istô*) équivaut donc à leur demander d’être *histôr* (...) tout au plus sont-ils ces premiers juges qui prennent acte des positions des jureurs et peuvent déterminer, leur omniscience aidant, qui se parjure”.

⁹⁸ El vínculo entre ὄρκος y δίκη se expresa de forma cabal ya en Hesíodo para quien αὐτίκα γὰρ τρέχει Ὀρκος ἅμα σκολιῆσι δίκησιν. (*Trabajos y días* 219). El paradigma del sentido plenamente jurídico del ὄρκος podrían ser algunos usos que hace de él Esquilo, por ejemplo, en las *Euménides* en donde, al respecto de la diferencia entre el κλύειν δικαίως y el προᾶξει δικαίως, Atenea dice (432): ὄρκους τὰ μὴ δίκαια μὴ νικᾶν λέγω. Un poco más adelante afirma (483-484): φόνων δικαστᾶς ὄρκίους αἰρουμένη/ θεσμόν τὸν εἰς ἅπαντ' ἐγὼ θήσω χρόνον. Y finalmente (709-710) declara que el acto de διαγῶναι δίκην debe realizarse αἰδουμένους τὸν ὄρκον.

⁹⁹ Cfr. L. Gernet (1968), p. 258, n. 341. Gernet remite a *Ilíada* 3.281 en donde, a diferencia de las formulas del juramento de época histórica “où le futur est de règle”, aparece un período condicional (εἰ + aoristo subjuntivo en la prótasis, imperativo en la apódosis): “Le développement de la catégorie linguistique est en rapport, ici comme en d’autres cas, avec l’évolution institutionnelle”.

histórica de Heródoto se define precisamente como la dilucidación de quién fue el primero que cometió acciones injustas contra los griegos (πρώτον ὑπάρξαντα ἀδίκων ἔργων ἐς τοὺς Ἕλληνας, 1.5.3). Del ὄρκος a la δίκη, del δηλήσασθαι ὄρκια al ἀδικεῖν, he ahí el movimiento de transposición.¹⁰⁰

Ahora bien, resulta sumamente significativo que en los poemas homéricos el adjetivo que con mayor frecuencia acompaña al sustantivo τὸ ὄρκιον es πιστόν; de hecho, de 23 ocurrencias del adjetivo en la *Ilíada* y la *Odisea* 14 ocurren precisamente en la fórmula ὄρκια πιστὰ. La semántica homérica de la πίστις, pues, está íntimamente ligada a los juramentos. En cambio, en el caso de Heródoto, el adjetivo πιστός aparece ligado mayoritariamente al vocabulario del λόγος (λέγειν) (13 de 28 ocurrencias), lo cual indica que, de Homero a Heródoto, el garante privilegiado de la persuasión pasa de ser el juramento a ser el discurso.¹⁰¹

El cetro de Aquiles funciona como símbolo de autoridad verbal a la vez que como garantía objetiva del juramento.¹⁰² El Pelida hace una analogía entre la muerte del árbol al cual perteneció el cetro y la muerte de los aqueos a manos de Héctor.¹⁰³ El cetro tiene una historia que remonta a un pasado montaraz (ἐν ὄρεσσι) que vio interrumpido el desarrollo de su φύσις (οὐ ποτε... φύσει) por el filo del bronce (χαλκὸς ἔλεψε). Esta transformación que se opera en la naturaleza misma del cetro que de ser objeto natural pasa a ser símbolo ritual y religioso, se prolonga mediante la inserción de la noción de justicia: la imagen del cetro como símbolo ritual (garantía

¹⁰⁰ El pasaje paradigmático de las *Historias* en donde se relacionan la justicia y los juramentos es aquel (6.86) en el que Glauco el espartiata, un hombre aclamado precisamente por su δικαιοσύνη, recibe de un milesio una suma considerable de dinero para que estuviera en buenas manos y no peligrara en el suelo inseguro de Jonia. Cuando los hijos del milesio acudieron a reclamar el dinero, Glauco intentó apelar a su olvido y formular un nuevo juramento que legitimara su robo. La pitia délfica le advierte que ὄρκος tiene un hijo anónimo que no cesa de perseguir a los perjuros hasta que (εἰς ὃ) aniquila a toda su descendencia.

¹⁰¹ Otra peculiaridad de la semántica homérica del juramento es el uso del verbo τέμνειν (ὄρκι' ἔταμνον (*Il.* 4.155), ὄρκια τάμνη (*Il.* 3.105), ὄρκια πιστὰ τάμωμεν (*Il.* 19.191, etc.) que aproxima los juramentos al ámbito de los sacrificios (véase J. Casabona (1966), pp. 211-220). Sobre la relación entre el rito del juramento y la escritura, véase R. Koch Piettre (2010).

¹⁰² Cfr. H. Van Wees (1992), pp. 276-80) quien propone la existencia de tres tipos distintos de cetros en Homero, el bastón, utilizado para facilitar el paso y desprovisto de cualquier simbolismo de autoridad (el bastón de Odiseo vestido de mendigo en Ítaca), el cetro de los reyes y, finalmente, el de los adivinos como Tiresias y Crises. Para el valor del cetro, véase también David Bouvier (2002), pp. 273-275.

¹⁰³ Cfr. Kitts (2005), pp. 104-106.

del juramento) se transforma en emblema de los δικασπόλοι (literalmente: labradores de la justicia).¹⁰⁴ Para que el cetro deviniera símbolo de la justicia, para que los Aqueos pudieran llegar a ser δικασπόλοι, el cetro debió pasar, diciéndolo en lenguaje sofisticado, de un estado de φύσις a una condición de νόμος. Hay, pues, un encadenamiento simbólico en las sucesivas fases de transformación del cetro: árbol-símbolo ritual-símbolo pre-jurídico. La posesión del objeto sagrado que es, a su vez, símbolo prejurídico, se prolonga en el acto de detentar o ejercer la δίκη.¹⁰⁵

He aquí la aparición inaugural, en boca del héroe educado por Quirón, “el más justo de los centauros” (δικαιότατος Κενταύρων II. 11.832),¹⁰⁶ de estos conceptos que con el tiempo devendrán ideas fundamentales del funcionamiento social, condiciones de posibilidad de la organización política y, en definitiva, del pensamiento filosófico. Pero, ¿qué significan? ¿cuál es su sentido? ¿en qué se diferencian?¹⁰⁷

¹⁰⁴ Nótese la correspondencia entre el pasado montaraz del cetro que es, en tanto garantía objetiva del juramento, símbolo religioso y la acción recogida en el sustantivo δικασπόλος, cuyo segundo término de composición evoca una actividad agricultora y religiosa (αιπόλος, βουκόλος, όνειροπόλος, etc.)

¹⁰⁵ Véase L. Gernet (1968), p. 247: “Les symboles du prédroit sont des symboles essentiellement efficaces. La main qui donne, ou qui reçoit, ou qui prend; le bâton qui affirme le pouvoir, ou qui le délaisse, ou qui le confère; la parole imprécatoire, le geste ou la posture qui ont valeur d'imprécation (...) tout cela agit immédiatement et en vertu de sa propre *dynamis*. Les formes du droit sont efficaces aussi; mais leur vertu fonctionne autrement”.

¹⁰⁶ Cfr. D. Bouvier (2002, p. 275). El autor argumenta a favor de una “conscience sociale” de Aquiles “qui semble, lui, soucieux de la cause commune” (p. 269).

¹⁰⁷ Dice Jane Ellen Harrison (1922, pp. 516-517): “Here we have the difference between θέμις and δίκη. The one, θέμις, is specialized to man, the social conscience, the other is the way of the whole world of nature, of the universe of all live things. The word δίκη has in it more life-blood, more of living and doing; the word θέμις has more of permission to do, human sanction shadowed always by *tabu*; *fas* is unthinkable without *nefas* (...) Dike then is the way of the world, the way things happen, and Themis is that specialized way for human beings which is sanctioned by the collective conscience, by herd instinct”. Gustave Glotz (1904, pp. 20-21) formuló el campo de significación de ambos términos de la siguiente manera: “Ainsi coexistent deux systèmes: les groupes règlent leurs comptes entre eux en suivant la loi du talion; le groupe réprime les fautes individuelles de ses membres en fondant son droit sur la nécessité de la défense social et sur l'intimidation. La Grèce primitive connut ces deux sortes de justice. Elle appella l'une δίκη et l'autre θέμις. Les θέμιστες étaient, à l'origine, des décisions autoritaires prises par un chef unique, le roi du γένος, ou tout simplement le chef de la famille.” Unos años más tarde, Louis Gernet (1917, p. 7) retomará la idea de Glotz: “L'ordre en général, chez Homère, c'est *themis* (<<loi divine>>) et *dikè* (<<justice>>). Mais la *dikè*, tantôt sentence

I.4.2.4. Δίκη-θέμις/ δίκη-βίη-ἕβρις.

Si de algo se puede tener seguridad es de que las nociones de justicia y de reglamentación, ley o derecho, en una sociedad pre-política, como la homérica,¹⁰⁸ deben forzosamente distinguirse del sentido que, tras el advenimiento de la πόλις y sus instituciones, comenzarán a adquirir.¹⁰⁹ No obstante, la cohesión de la civilización homérica tuvo como amalgama vinculante la idea misma de “tradición” que habla a través de las nociones de θέμις y δίκη.¹¹⁰ Θέμις es, como decía Jane Ellen Harrison, “the force that brings and binds men together (...) the collective conscience, the social

arbitrale et tantôt coutume traditionnelle, n'est pas encore facteur d'harmonie ni d'organisation; elle prolonge en un sens, elle respecte en tout cas, et sans l'altérer par du nouveau, la *themis*, réalité fondamentale. Or la *themis*, en principe, c'est l'ordre dans et par le *genos*: son essence, ce sont les règles de la morale familiale que complètent, quant aux rapports avec l'étranger, des prescriptions religieuses comme celles de l'hospitalité”. Y, finalmente, Emile Benveniste (1969 (vol. 2.), p. 103), afirma que: “Dans l'épopée, on entend par *themis* la prescription qui fixe les droits et les devoirs de chacun sous l'autorité du chef de *genos*, que ce soit dans la vie de tous les jours à l'intérieur de la maison ou dans les circonstances exceptionnelles: alliance, mariage, combat”. Para un repaso de las interpretaciones sobre θέμις y δίκη, véase David Bouvier (2002), pp. 246-259.

¹⁰⁸ Sobre el problema del origen de la ciudad, véanse V. Ehrenberg (1937) y W. G. Runciman (1982). Partidarios de una datación temprana del origen de la ciudad son, por ejemplo, H. Van Effenterre (1985, p. 27): “(...) il est impossible d'admettre que la Cité surgisse brusquement de la nuit aux environs de 800 avant J.-C”. Françoise Ruzé (1997, p. 15): “Ceci suppose qu'une communauté organisée, une cité, soit déjà présente dans les poèmes (...) La distance qui sépare les cités d'Homère de celles de la Grèce classique n'est pas telle cependant que nous ne puissions avoir des repères nous permettant de ne pas nous égarer en route”. Una postura que niega la existencia de auténticos estados en los poemas homéricos es la de W. G. Runciman, (1982, p. 358): “(...) the *basileis* of post-Mycenaean Greece cannot be considered true monarchs such as the Mycenaean *wanakes* (...) In Homer, the *basileis* are nobles, not kings in the proper sense, and their *poleis* are communities with a residential centre, not states (...) Already in the semistates of the Homeric poems there are not only identifiable superordinate and subordinate roles but also distinctions between the public and the private realms (...) the members of the Homeric *demos* are not quite citizens: their role in the assembly is essentially that of an audience”.

¹⁰⁹ Véase D. Bouvier (2002), p. 234: “(...) il est parfaitement légitime de dire que les héros homériques ignorent l'idée de 'droit' et de 'responsabilité morale'. Ils l'ignorent au sens moderne de ces termes. Est-ce à dire qu'ils n'ont aucune préoccupation d'ordre juridique ou moral? Bien sûr que non! Il y a chez les héros des problèmes d'ordre juridique et d'ordre moral; seulement ces problèmes sont autrement définis que chez nous et ils reçoivent des réponses différentes”. Sobre los aspectos políticos de la *Ilíada* y sobre la caracterización de la sociedad homérica como “pre-política”, véase D. Hammer (1998).

¹¹⁰ D. Bouvier (2002), p. 268: “*Themis* et *dikê*, les deux mots ont ainsi en commun de renvoyer à un système d'habitudes, à ce que l'on peut appeler la tradition”.

sanction. She is *fas*, the social imperative”. (p. 485)¹¹¹ En cuanto a *δίκη*, en los poemas homéricos tenía un campo de significación amplio que puede resumirse en dos dimensiones.¹¹² En primer lugar, sentido restringido a la *Odisea*, hacía referencia a una “marca distintiva”, a un “comportamiento característico o adecuado” (4.691, 11.218, 14.59, 18.275, 19.43, 168, 24.255). Así la sombra de Anticlea le dice a Odiseo que se lamenta por no poder abrazar su volátil figura: “Pero ésta es la *marca distintiva* (*δίκη*) de los mortales, a partir de que los ha alcanzado la muerte”.¹¹³ En segundo lugar, *δίκη* mentaba la idea de “límite”, “línea divisoria” entre dos porciones de tierra o entre dos reivindicaciones o reclamaciones de dos contendientes, sentido a partir del cual emergió la idea de “resolución”, “fallo”, “decisión”, “sentencia” o “declaración” en el contexto de una disputa. Lo cual nos lleva a la idea de un proceso jurídico que, sin embargo, aun no implicaba ningún tipo de institución garantizadora, ni tampoco ningún tipo de obligatoriedad. Se trataba de un medio de resolver disputas pacíficamente sin recurrir a la violencia (*βίη*). Así Antíloco, tras haber perdido en la carrera de caballos obteniendo el segundo lugar, y tras haber sido despojado de su premio correspondiente por Aquiles, “poniéndose de pie, contestó al Pelida Aquiles con la siguiente *sentencia* (o *declaración*, *δίκη*)”.¹¹⁴ La contraposición entre *βίη* y *δίκη* se expresa claramente en el pasaje inmediatamente posterior del mismo libro, en donde Menelao acusa a Antíloco de haber hecho trampa en la competición:

Ἀντίλοχε πρόσθεν πεπνυμένε ποῖον ἔρεξας.
 ἦσχυνας μὲν ἐμὴν ἄρετήν, βλάβας δέ μοι ἵππους
 τοὺς σοὺς πρόσθε βαλὼν, οἳ τοι πολὺ χεῖρονες ἦσαν.
 ἀλλ' ἄγετ' Ἀργείων ἡγήτορες ἠδὲ μέδοντες
 ἐς μέσον ἀμφοτέροισι δικάσσετε, μὴ δ' ἐπ' ἀρωγῇ,
 μή ποτέ τις εἴπησιν Ἀχαιῶν χαλκοχιτώνων·
 Ἀντίλοχον ψεύδεσσι βησάμενος Μενέλαος
 οἴχεται ἵππον ἄγων, ὅτι οἳ πολὺ χεῖρονες ἦσαν

¹¹¹ Véase D. Bouvier (2002), p. 264-267: “La *themis* est alors comme le foyer de la société: son centre, la raison de son rassemblement (...) La *themis* ne désigne pas une règle impérative mais une habitude, un usage qui devient norme sociale: une coutume qui prend force de loi (...) Les *themistes*, ce sont ces sentences et ces décrets ‘inspirés’ par Zeus pour rétablir ou garantir l’ordre social (...) la *themis*, c’est aussi ce principe qui confère à la coutume sa valeur normative”.

¹¹² Sigo el estudio de M. Gagarin (1973).

¹¹³ *Odisea* 11.518: ἀλλ' αὕτη *δίκη* ἐστὶ βροτῶν, ὅτε τίς κε θάνησιν.

¹¹⁴ *Iliada* 23.542: Πηλεΐδην Ἀχιλλῆα *δίκη* ἡμείψατ' ἀναστάς·

ἵπποι, αὐτὸς δὲ κρείσσων ἀρετῇ τε βίῃ τε.

εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν αὐτὸς δικάσω, καί μ' οὐ τινά φημι

ἄλλον ἐπιπλήξειν Δαναῶν· ἰθὺία γὰρ ἔσται.

Ἀντίλοχ' εἰ δ' ἄγε δεῦρο διοτρεφές, ἦ θέμις ἐστί,

στὰς ἵππων προπάροιθε καὶ ἄρματος, αὐτὰρ ἰμάσθλην

χερσὶν ἔχε ῥαδινήν, ἣ περ τὸ πρόσθεν ἔλαυνες,

ἵππων ἀψάμενος γαίηοχον ἐννοσίγαιον

ᾔμνυθι μὴ μὲν ἔκων τὸ ἐμὸν **δόλω** ἄρμα πεδῆσαι. (*Iliada* 23.570-85)

“Antíloco, antes poseedor de tus facultades, de qué manera has procedido!

Insultaste mi *virtud* (*excelencia*), ya que estorbaste a mis caballos

y lanzaste antes los tuyos, que eran muy inferiores.

Pero, vamos, caudillos y protectores de los aqueos

públicamente juzgad (otorgad el fallo) en favor de alguno de los dos, sin ningún

favoritismo, *para que nunca diga alguno de los aqueos* de ropajes bronceíneos:

‘A Antíloco con mentiras *violentó* Menelao

y se fue, llevándose la yegua (el premio), ya que, siendo muy inferiores

sus caballos, Menelao es más fuerte tanto por su *virtud* como por su *violencia*’.

Pero, vamos, yo mismo juzgaré, y afirmo que ningún

otro de los dánaos habrá de reprenderme, pues [la sentencia] será la correcta.

Antíloco, ven aquí, hijo de Zeus, *como está dispuesto* (*es tradicional*)

párate frente a los caballos y el carro, en seguida el látigo

flexible coge con tus manos, con el que antes conducías

acometiendo a los caballos, y por el que estremece y sacude la tierra

jura que no fue a propósito ni por engaño que has arrinconado mi carro”.

La justicia se ejecuta públicamente (ἐς μέσον)¹¹⁵ para reparar la violación de la virtud, pero, sobre todo, para no incurrir en un acto de violencia (βιησάμενος, βίη).¹¹⁶

No será por violencia que Menelao se hará con el premio, sino precisamente por medio de un proceso de decisión colectiva que consiste en seguir lo dispuesto tradicionalmente (ἦ θέμις ἐστί) y jurar (ᾔμνυθι) para garantizar la involuntariedad del acto (μὴ ἔκων) y la inexistencia de un engaño deliberado (δόλω). Nótese cómo el

¹¹⁵ Cfr. M. Detienne (1967, p. 91): “Point commun, le *méson* est par là même le lieu public par excellence: par sa position géographique, il est synonyme de publicité”. También E. Havelock (1978, p. 137): “The procedure [of justice] takes place in public, because in a preliterate society the memory of the public is the only available attestation as to what is promised or agreed to”.

¹¹⁶ Contra M. Gigante (1956), p. 19: “Ad Omero è perciò sconosciuta l’antitesi δίκη-βίη”.

requerimiento de justicia de Menelao, expresado mediante el imperativo *δικάσσατε*, se especifica a través de una oración final negativa, “para que nunca diga alguno de los aqueos” (*μὴ ποτέ τις εἴπησιν*), de tal forma que se trata de un procedimiento que aspira a constituirse como una resolución pública cuyo objetivo primordial consiste en cristalizarse en lo que los hombres dicen. En este sentido, el llamado a la justicia, funciona también como un medio de propagación y difusión del κλέος.

No se trata, pues, de un principio de regulación moral, sino de un procedimiento de negociación verbal¹¹⁷ por el que las contiendas se resuelven sin recurrir a la violencia, lo cual, como se sabe, no es algo muy habitual en los poemas homéricos.¹¹⁸ La oposición *δίκη-βίη* se enfatiza en la comparación que hace el poeta entre los clamores de las yeguas troyanas, atemorizadas por los inmortales caballos de Aquiles conducidos por Patroclo, y la tormenta de un día otoñal en el que

(...) λαβρότατον χέει ὕδωρ
 Ζεὺς, ὅτε δὴ ῥ' ἄνδρεςσι κοτεσσάμενος χαλεπήνη,
 οἱ βίη εἰν ἀγορῇ σκολιάς κρίνωσι θέμιστας,
 ἐκ δὲ δίκηγ ἐλάσσωσι θεῶν ὄπιν οὐκ ἀλέγοντες· (*Iliada* 16.385-88)

“la más furiosa agua vierte

Zeus, cuando, irritándose, se enfurece con los hombres

que con *violencia* (*bíēi*) en el ágora dictaminan torcidos designios (*thémistas*),

y destituyen la justicia (*díken*) no rindiendo veneración a los dioses”.

La *δίκη* es, pues, un proceso retórico a través del cual se hace pública una actitud de *respeto* a los dioses. Ahora bien, en virtud de una eventual complicidad semántica entre la *βίη* y la *ὑβρις*, el adjetivo *δίκαιος* en la *Odisea* comienza a contraponerse a la idea de la desmesura e insolencia. El hombre justo es precisamente aquel que no incurre en accesos de *ὑβρις*. Así, Odiseo se pregunta al despertar en el país de los Feacios:

ὦ μοι ἐγώ, τέων αὐτε βροτῶν ἐς γαῖαν ἰκάνω;
 ἦ ῥ' οἷ γ' ὑβρισταί τε καὶ ἄγριοι οὐδὲ δίκαιοι,
 ἦε φιλόξεينوι καὶ σφιν νόος ἐστὶ θεουδής; (6.119-21)

¹¹⁷ Véase E. Havelock (1978, p. 137): “In sum, the “justice” of the *Iliad* is a procedure, not a principle or any set of principles. It is arrived at by a process of negotiation between contending parties carried out rhetorically”.

¹¹⁸ Cfr. M. Gagarin (1973, p. 87): “The influence of *δίκη* extends only to the particular area of peaceful litigation, and since peaceful litigation is of little significance in Homeric society, it is not surprising that *δίκη* is of little significance in the epics”.

“Ay de mí! ¿A la tierra de qué mortales otra vez he llegado?
 ¿Acaso serán *desmesurados*, salvajes y *no justos*,
 o bien, hospitalarios y con corazón temeroso de la divinidad?”.

El hombre justo en este pasaje se identifica con el hombre piadoso y carente de toda ὕβρις.¹¹⁹ Odiseo repetirá los mismos dos versos (120 y 121) en la tierra de los Cíclopes “arrogantes y carentes de ley” (ὑπερφιάλων ἀθεμίστων, 9.106):

τοῖσιν δ' οὐτ' ἀγοραὶ βουλευφόροι οὔτε θέμιστες,
 ἀλλ' οἳ γ' ὑψηλῶν ὀρέων ναίουσι κάρηνα
 ἐν σπέεσι γλαφυροῖσι, **θεμιστεύει** δὲ ἕκαστος
 παίδων ἢ δ' ἀλόχων, οὐδ' ἀλλήλων ἀλέγουσι. (9.112-15)
 “Quienes *no tienen ágoras portadores de deliberaciones ni tradiciones*,
 sino que de los elevados montes las cimas habitan
 dentro de cóncavas cavernas, cada uno dicta su *tradición*
 sobre sus hijos y mujeres, y no se preocupan los unos de los otros”.¹²⁰

Los cíclopes, seres proclives a la ὕβρις, representan aquel estadio previo a la organización civilizatoria de la sociedad homérica en el que la θέμις no ha devenido vínculo de ensamblaje social; los cíclopes representan “une négation radicale des valeurs du monde humain et civilisé”.¹²¹ Esta oposición entre ὕβρις y δίκη será

¹¹⁹ La idea de que el hombre justo se opone al hombre de la desmesura está presente, por ejemplo, en las *Historias* 6.85.1, donde la convocatoria a un tribunal (δικαστήριον) tiene por objeto dirimir actos de demesura o injuria (περιυβρίσθαι); o en los versos de un oráculo al que Heródoto aduce como evidencia de la veracidad de los oráculos (8.77): »Ἄλλ' ὅταν Ἀρτέμιδος χρυσαόρου ἱερὸν ἀκτὴν / νηυσὶ γεφυρώσωσι καὶ εἰναλίην Κυνόσουραν, / ἐλπίδι μαινομένη λιπαρὰς πέρσαντες Ἀθήνας, / δία Δίκη σβέσσει κρατερὸν Κόρον, Ὑβριος υἱόν, / »δεινὸν μαιμώντα, δοκεῦντ' ἅμα πάντα πίεσθαι. / Χαλκὸς γὰρ χαλκῷ συμμίξεται, αἷματι δ' Ἄρης/ πόντον φοινίξει. Τότ' ἐλεύθερον Ἑλλάδος ἡμαρ/ εὐρύοπα Κρονίδης ἐπάγει καὶ πότνια Νίκη.»

¹²⁰ Sobre la aparente contradicción entre οὔτε θέμιστες y θεμιστεύει, véase A. Heubeck (1990, p. 21) quien ve en estos versos una ironía. Véase también D. Bouvier (2002, p. 239): “(...) dire que chacun des Cyclopes dicte sa propre *themis*, revient à dire que, chez eux, il n’y a pas de *themis*”.

¹²¹ D. Bouvier (2002), p. 237. El estudioso argumenta en contra de la tradición, iniciada en las *Leyes* de Platón (680b) que ve en los cíclopes el paradigma de la justicia natural que se somete a las πατρίοις νόμοις, deviniendo así el modelo de una primera forma de vida social que precede y prepara el advenimiento de la πόλις. Esta interpretación de los cíclopes- que irá a parar a la conceptualización de Glotz (1904) de un sistema en el que se distinguen una justicia interfamiliar (δίκη) y una justicia familiar (θέμις), sistema en el que Polifemo viene a ser el representante máximo del derecho familiar- induce, entre otras consecuencias, la aceptación de que los héroes son representantes de una época “où la loi était encore balbutiante” (p. 243): “S’il y a,

cabalmente asimilada por Hesíodo, quien la inserta dentro de su famosa fábula del Halcón y el ruiseñor, alegoría del poder injusto de los reyes ejercido sobre los más débiles:

ὦ Πέρση, σὺ δ' ἄκουε δίκης μηδ' ὕβριν ὄφελλε·
 ὕβρις γάρ τε κακὴ δειλῶ βροτῶ, οὐδὲ μὲν ἐσθλὸς
 ὀηιδίως φερέμεν δύναται, βαρῦθει δέ θ' ὑπ' αὐτῆς
 ἐγκύρσας ἄτησιν· ὁδὸς δ' ἐτέρηφι παρελθεῖν
 κρείσσων ἐς τὰ δίκαια· **δίκη δ' ὑπὲρ ὕβριος ἴσχει**
 ἐς τέλος ἐξελθοῦσα· (*Trabajos y Días*, 213-18)

“Oh Perses, tú presta oídos a la justicia y no te rindas a la arrogancia; pues la arrogancia es mala para el hombre miserable, y ni el noble fácilmente puede soportarla, sino que es oprimido por ella cada vez que le llega la obnubilación. Mas el camino que, por el contrario, conduce hacia lo justo, es mejor; la justicia detiene la arrogancia perdurando hasta el final (...)”

1.4.2.5. Ἴστωρ.

Es en aquel contexto pre-jurídico en el que actúa la δίκη donde aparece por primera vez el ancestro directo de la ἱστορίη. Una vez que Héctor ha asesinado a Patroclo y que Tetis ha aconsejado a Aquiles diferir su venganza (μή πο καταδύσειο μῶλον Ἄρης, *Iliada* 18.134) hasta no haber recibido de ella nuevas armas, la nereida va a casa de Hefesto y le pide que las construya diligentemente. Es aquí en esta hermosa écfrasis en donde leemos lo que el dios artesano plasmó en el escudo. Dos ciudades, en la primera de las cuales

λαοὶ δ' εἰν ἀγορῇ ἔσαν ἀθρόοι· ἔνθα δὲ νεῖκος
 ὠρώρει, δύο δ' ἄνδρες ἐνεΐκεον εἵνεκα ποινῆς
 ἄνδρὸς ἀποφθιμένου· ὃ μὲν εὐχετο πάντ' ἀποδοῦναι
 δῆμῳ πιφαύσκων, ὃ δ' ἀναίνετο μηδὲν ἐλέσθαι·
 ἄμφω δ' ἰέσθην ἐπὶ ἱστορι πείραρ ἐλέσθαι.
 λαοὶ δ' ἀμφοτέρωισιν ἐπήπυσον ἀμφὶς ἀρωγοί·
 κήρυκες δ' ἄρα λαὸν ἐρήτυον· οἱ δὲ γέροντες
 σκήπτρα δὲ κηρύκων ἐν χερσ' ἔχον ἠεροφῶνων·

dans l'*Iliade* et l'*Odysée*, une société qui obéit à l'usage ancestral, aux *patriois nomois*, pour reprendre les termes de Platon, c'est bien, comme on verra plus loin, la société des héros". (p. 238)

τοῖσιν ἔπειτ' ἥϊσσον, ἀμοιβηδὶς δὲ δίκασσον.

κείτο δ' ἄρ' ἐν μέσσοισι δύω χρυσοῖο τάλαντα,

τῷ δόμεν ὃς μετὰ τοῖσι δίκην ἰθύντατα εἶποι. (*Iliada* 18.497-509)

“la gente en el *ágora* estaba reunida; y ahí una *disputa*

se había provocado, pues dos hombres *disputaban* por la *pena*

de un hombre muerto; uno prometía haber pagado todo

asegurándolo al pueblo, el otro rechazaba obtener nada.

Y ambos buscaban obtener por el histor (juez) un veredicto.

La gente a ambos aclamaba, a uno o a otro *defendiendo*;

y a su vez unos heraldos aplacaban a la gente, mientras unos viejos

estaban sentados sobre unas piedras pulidas en un círculo sagrado

los cetros de los heraldos de voz sonora tenían en las manos

y con estos entonces se erguían y en alternancia *juzgaban*.

Había en efecto en el centro dos talentos de oro

para entregar al que entre ellos más rectamente pronunciara *justicia*”.

He aquí, no sólo el testimonio más antiguo que poseemos de un procedimiento judicial griego, sino también el pasaje en que, en palabras de Nagy, se sienta el fundamento conceptual de los comienzos de la *pólis*.¹²² El escudo funciona como una imagen microcósmica y estática, no sólo de la *Iliada* en su conjunto, sino también de la recepción de la *Iliada* a lo largo de los siglos.¹²³ Dos contendientes debaten sobre qué tipo de venganza o castigo merece el asesinato de un hombre. El agraviado no acepta recibir la compensación que se le propone, y en cambio el acusado garantiza haber pagado ya la indemnización correspondiente. Sabemos que, con el fin de impedir un ininterrumpido derrame de sangre, una de las prácticas jurídicas más antiguas en Grecia consistía en permitir que la familia perjudicada pudiese, en lugar

¹²² G. Nagy (2003), p. 75.

¹²³ Nagy (2003, cap. 4) pone en relación la escena del escudo, por una parte, con un pasaje del libro 9 (632-38) en el que Áyax, tras haber ofrecido a Aquiles los regalos de Agamenón con el fin de que decidiera volver a la batalla, y tras la negativa de parte de Aquiles, le reclama no haber aceptado la compensación (ποινήν); y, por la otra, con 24.137 en donde Tetis le ordena aceptar la ἄποινα de Príamo y devolverle el cadáver de Héctor; así, Nagy ve, a partir de otros autores (particularmente Muellner) una relación entre la escena del escudo y los eventos de la *Iliada*, pero también, en virtud del congelamiento de la acción que representa el escudo, entre la *Iliada* y su auditorio: “the inner logic of the litigation scene spills over, paradoxically, into the outer logic of an ever-expanding outermost circle, that is, people who are about to hear the *Iliad*. From a historical point of view, that audience is the people of the polis”. (p. 86).

de vengar con más sangre la sangre derramada, fijar por el contrario una suma de dinero para recompensar el asesinato.¹²⁴ He aquí el problema, ¿están dispuestos los agraviados a recibir la recompensa monetaria o no?¹²⁵ Es en este contexto que aparece la figura del ἵστωρ, literalmente, en virtud de su relación etimológica con οἶδα, “el que sabe por haber visto”, figura que se presenta también en la *Iliada* (23.486), cuando Idomeneo y Áyax entran en disputa (νεῖκος) acerca de quién va ganando la carrera de caballos. Es así que proponen a Agamenón como ἵστωρ para dirimir el altercado. Pero ¿qué hace y quién es el ἵστωρ del escudo de Aquiles?¹²⁶ Aquel que otorga a los contendientes un **πεῖρα**, es decir, un límite, un término, un fin a su disputa, pero también un límite a la pena, es decir, una delimitación del derecho de venganza de los agraviados y del derecho al pago retributivo por parte del asesino.¹²⁷

¹²⁴ Cfr. D. M. McDowell (1978), p. 19; R. Westbrook (1992, p. 67): “In this context, the law of homicide was one of private vendetta. The relatives of the victim were entitled to revenge, and although they might accept ransom instead, they were in no way obliged to do so. Once ransom had been accepted, however, they could not continue the vendetta”.

¹²⁵ Como comenta M. W. Edwards (1991, p. 214), a partir de los versos 499 y 500, los escoliastas interpretaron que el motivo de la disputa era que uno de los contendientes afirmaba haber pagado la indemnización, mientras el otro afirmaba no haber recibido el pago. En realidad “this is a much more fundamental question- is it whether a monetary compensation for his death should, or must, be accepted? If it is not accepted, presumably either the killer must go into exile, or a blood-feud will begin”. Sobre las relaciones entre la escena homérica y el tema de la violencia y la legalización de la venganza, véase Eva Cantarella (2005).

¹²⁶ Sobre la identidad del ἵστωρ se ha discutido mucho, remito al lector al artículo ya citado de Westbrook (1992) y a C. Darbo-Peschanski (2007, pp. 54-56), en donde se resumen las posiciones al respecto: el ἵστωρ como el jefe de los viejos, como título colectivo que se refiere a la totalidad de los viejos o como aquel de entre los viejos cuya opinión sería la representación de la opinión del conjunto de los viejos, etc.

¹²⁷ Sobre el sentido de πεῖρα, véase Westbrook (1992, p. 76): “The term *peîrar* is usually translated here ‘judgement’, ‘decision’ or the like, but that is no more than a guess based on context and an unlikely one, since in no other reference does *peîrar* have anything like this meaning. The term is a problematic one, it is true, but one meaning is undisputed, that of a ‘limit’, as in *peîrata gaîēs*, ‘the limits of the earth’. Thus both parties literally wished to obtain from the judge a limit”. Véase también Nagy (2003, p. 80): “This reference to the ‘limit’ of the case is relevant to the visualization of an inner circle of elders who are attempting to define the best definition of such limits. In terms of a linear narrative, the *peirata* or ‘limits’ of the *Iliad* would be the end of the *Iliad*, when Achilles finally accepts compensation in the form of *apoina*, that is, ransom. In terms of the concentric circles that surround the scene of litigation in the Shield of Achilles, on the other hand, the *peirata* or ‘limits’ are pushed to the outermost limits of the *Iliad*, that is, to the broadest possible interpretive community”.

Ahora bien, como lo ha demostrado claramente Catherine Darbo-Peschanski en su brillante análisis sobre la figura del ἵστωρ en los dos pasajes iliádicos, se trata de una instancia, elegida por las dos partes en contienda en el momento preciso en que se fijan las posiciones antagónicas de los implicados, que debe escoger entre las dos versiones de los hechos y hacer un primer juicio que servirá ulteriormente para un segundo juicio definitivo, ya no promulgado por el ἵστωρ, en el que se ejecutará la sentencia final.¹²⁸ Con lo cual se abre una distancia evidente entre el sentido etimológico del término y la función efectiva que asume en los contextos en que aparece. Es, en definitiva, esta figura jurídica homérica el ancestro directo de la actividad que llevará a cabo Heródoto en sus *Historias*. Heródoto es un juez que juzga los eventos históricos, formula sentencias y deja en el auditorio-lector la valoración final, el juicio ulterior. El marco en el cual se desenvuelve la tarea del historiador es uno en el que la justicia ya no es únicamente aquel procedimiento pacífico que dirime la discordia, aquella marca distintiva y característica, sino que ha devenido ya, por la mediación de Hesíodo, de la poesía lírica y de algunos textos “presocráticos”, estructura de organización del devenir.

I.4.2.6. Δίκη-δικαιοσύνη.

El trabajo del historiador, pues, como se dice explícitamente en los primeros capítulos del primer libro de las *Historias*, consiste en rastrear el movimiento alternante e ininterrumpido de la ruptura y el reestablecimiento de la justicia. Las acciones humanas son susceptibles de ser juzgadas según el parámetro de la justicia. Así, cuando Astiages reprende al niño Ciro, que aun posee la identidad del hijo del boyero, por haber maltratado al hijo de Artembares, Ciro le responde:

ὦ δέσποτα, ἐγὼ δὴ ταῦτα τοῦτον ἐποίησα σὺν δίκῃ. (1.115.2)

“Oh señor, sin duda yo le hice esto *con justicia*”.

Aquí ha ocurrido ya, respecto a Homero, un primer desplazamiento importante en la noción que la empieza a determinar como un concepto regulador de un cierto orden

¹²⁸ C. Darbo-Peschanski (2007, pp. 41-57). Algunos usos de ἵστωρ en contextos no judiciales son, por ejemplo, *Trabajos y Días* (792-93) en donde se define al ἵστωρ como “aquel que será de inteligencia muy cautelosa”: (Εἰκάδι δ' ἐν μεγάλῃ, πλέφ ἤματι, ἵστορα φῶτα/ γείνασθαι· μάλα γάρ τε νόον πεπυκασμένος ἔσται.); el *Himno Homérico* 32.2 (Εἰς Σελήνην) en donde se califica a las musas como ἵστορες ᾠδῆς y *Odisea* 21.26 en donde se califica a Heracles como μεγάλων ἐπίστορα ἔργων.

abstracto. Las acciones pueden hacerse justa o injustamente. Es este sentido abstracto (que irá a parar a los análisis filosóficos de la *República* de Platón) el que se expresa a través de un nuevo término, probablemente de cuño sofístico, que Heródoto incorpora en sus *Historias*: δικαιοσύνη.¹²⁹ Con la acuñación de esta palabra la noción homérica de δίκη acaba finalmente por desdoblarse morfológicamente en una dualidad de δίκαι. Por una parte, la instancia jurídica que interviene en los procesos legales de los hombres, aquella forma pacífica de resolución de disputas, aquella sentencia que viene a dar *término* a los desacuerdos y controversias, aquel castigo compensatorio; por el otro, aquella forma del carácter humano según la cual los hombres actúan. He aquí, en palabras de Havelock, un primer paso para la interiorización del concepto, interiorización que no ocurrirá cabalmente hasta Platón en la obra del cual la justicia se ha convertido en una ἀρετή que habita en el interior mismo de la ψυχή del hombre.¹³⁰ Una evidencia de cómo esta interiorización del concepto de justicia ya comienza a operar en las *Historias* está en la semántica de los verbos con los que se construye el sustantivo, la mayoría de naturaleza “interiorizante”. En el libro primero, en los comienzos de la historia de Media, Heródoto habla de Deyoces, un hombre sabio que:

μᾶλλον τι καὶ προθυμότερον **δικαιοσύνην** ἐπιθέμενος ἤσκει, καὶ ταῦτα μέντοι εὐσύης ἀνομίης πολλῆς ἀνὰ πᾶσαν τὴν Μηδικὴν ἐποίηε, ἐπιστάμενος ὅτι τῷ δικαίῳ τὸ ἄδικον πολέμιόν ἐστι. (...) 1.96.2

¹²⁹ Antes de Platón el sustantivo δικαιοσύνη sólo aparece, además de las ocho ocurrencias en las *Historias* de Heródoto (1.96.2, 2.151.1, 6.86A2,3,4, 7.52.1, 164.1.2. pasajes que han sido estudiados por Havelock (1978, pp. 296-307), en la prosa: en Antifón, el sofista (DK 87, B.44: conservado en el Papiro de Oxirrinco: δικαιοσύνη οὖν τὰ τῆς πόλεως νόμιμα... μὴ παραβαίνειν), en Trasímaco (DK 85 B8: οἱ θεοὶ οὐχ ὀρώσι τὰ ἀνθρώπινα· οὐ γὰρ ἂν τὸ μέγιστον τῶν ἐν ἀνθρώποις ἀγαθῶν παρείδον τὴν δικαιοσύνην· ὀρώμεν γὰρ τοὺς ἀνθρώπους ταύτη μὴ χρωμένους), Damón de Atenas (citado en el papiro de Filodemo, DK 37 B4: προσήκειν ἄιδοντ>α καὶ καθαρίζοντα τὸν πα>ίδα μὴ μόνον ἀνδρε<ίαν ἐμφαί>νεσθαι καὶ σω<φροσύνη>ν, ἀλλὰ καὶ δι<καιοσύνην), y Tucídides 3.63.4. E. Havelock (1969) sostiene la tesis, al respecto del testimonio de Damón, de que probablemente cuando fue citado en época helenística sus teorías fueron acomodadas a la terminología ética de Platón, además de que, el sustantivo, junto con las otras dos virtudes, están restituidos en el texto. En el caso de la poesía, únicamente aparece en un fragmento de la *Melanipa* de Eurípides (486 Kannicht: δικαιοσύνας τὸ χρύσειον πρόσωπον) y en un epigrama de la síloge Teognidea (147-48: ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ' ἀρετὴ 'στι, / πᾶς δὲ τ' ἀνὴρ ἀγαθός, Κύρνε, δίκαιος ἔων) cuyo vocabulario delata una datación con toda probabilidad post-platónica (véase Havelock (1969), p. 69 nn. 50 y 51).

¹³⁰ Cfr. Erick Havelock (1978) pp. 306-307.

“se ejercitó en la aplicación de la *justicia* con bastante más ahínco, y, sin embargo, aunque toda Media estaba en una completa ilegalidad, hizo esto, a sabiendas de que el *injusto* es enemigo del *justo*”.

El verbo ἀσκέω, que en Homero significa “formar”, “elaborar”, “trabajar” (en la *Iliada* 18.592 referido a Dédalo: Δαίδαλος ἤσκησεν), ya en la comedia y la prosa áticas significa “ejercitarse”, normalmente en lo que concierne al cuerpo, pero más tarde también en lo que concierne a la vida espiritual, moral y religiosa, acepción que se cristalizará en el sustantivo ἄσκησις.¹³¹ No obstante, el sentido religioso del término que mienta la idea de reverencia y veneración, se haya ya claramente empleado en la *Pítica* tercera de Píndaro (δαίμον' ἀσκήσω, 109) y en la *Olímpica* octava (ἀσκεῖται Θέμυς, 22).¹³² Así, cuando Heródoto dice que Deyoces “se ejercito en la práctica de la justicia”, se refiere a un trabajo reiterado y profundo que parece desde luego más un ejercicio interior que exterior, más una práctica moral que una negociación colectiva. Asimismo, el comparativo προθυμότερον refuerza este sentido interior.

En el libro sexto, en el contexto de la narración sobre los conflictos entre Atenas y Egina, Heródoto cuenta la historia de Glauco el lacedemonio quien, en virtud de su considerable inclinación a la justicia (δικαιοσύνη), se vio un día ante

ἄνδρα Μιλήσιον ἀπικόμενον ἐς Σπάρτην βούλεσθαί οἱ ἐλθεῖν ἐς λόγους, προῖσχόμενον τοιάδε· «Εἰμὶ μὲν Μιλήσιος, ἤκω δὲ τῆς σῆς, Γλαῦκε, δικαιοσύνης βουλόμενος ἀπολαῦσαι. (6.86.α)

“Un hombre milesio que llegó a Esparta y que quería entablar conversación con él, de tal modo que le propuso lo siguiente: ‘Yo soy milesio, vengo a tí, Glauco, porque quiero sacar provecho de tu justicia’”.

La frase βουλόμενος ἀπολαῦσαι acentúa, por una parte, la voluntad, y, por la otra, el acto de disfrutar, tener el placer y la fruición, en este caso, de la justicia. Ambos procedimientos en los que se enmarca la enunciación de la justicia son de índole claramente anímica. Al respecto del verbo ἀπολαύω, Aristóteles (*Ética a Nicómaco*, 1095b17) hará de él, inclusive, uno de los modos de vida, el famoso

¹³¹ Cfr. Chantraine. Sobre la evolución semántica del verbo, véase H. Dressler (1947), *The Usage of ἀσκέω and its cognates in Greek Documents to 200 A.D.*, Washington, *apud* Chantraine.

¹³² Véanse Liddell and Scott (ἀσκέω) y el comentario de Gildersleeve (1965) a los pasajes pindáricos.

ἀπολαυστικός βίος, que se rige por el placer (ήδονή).¹³³

Ahora bien, las oposiciones que conforman el movimiento de equilibrio y desequilibrio de la justicia han sido ya muy bien estudiadas por C. Darbo-Peschanski (ἀδικίη, ἀδίκημα, κακὸν, ὕβρις, τίσις ο τιμωρή -δίκην αἰτιέειν y δίκην δίδόναι),¹³⁴ así como las tres formas de justicia que operan en las historias que aquí resumimos brevemente:

1. La justicia divina dictada por los dioses que consiste en rectificar justicias humanas mal aplicadas, por ejemplo, cuando los hombres cometen agresiones a santuarios o incumplen las advertencias de los oráculos.

2. La justicia humana que está determinada por toda un tipología de pueblos e instituciones políticas (oligarquía, monarquía, isonomía, tiranía), a la vez que por una serie de condiciones “psicológicas” (afán imperialista, *hybris*, etc.)

3. La justicia sagrada, dictada por fuerzas anónimas que funcionan como guardianes de los valores fundamentales y tradicionales, activada por injurias fuera de lo común, como por ejemplo, sobornar a un oráculo.

Todo este sistema causal constituye el mecanismo herodoteo de interpretación de los sucesos históricos. La gran novedad de la justicia herodotea radica en que, a diferencia de los fragmentos de Heráclito y Parménides en donde funciona como principio de organización universal, él la hace actuar en el ámbito de lo particular. De ser garante del orden del cosmos, fuerza que mantiene al sol en sus medidas, o bien guardiana de las puertas de la noche y del día, la justicia de Heródoto es también el principio de organización de lo particular.

Pero ¿Qué significa cometer injusticia en las *Historias*?

¹³³ Otros pasajes de Heródoto corroboran la naturaleza “interior” de la δικαιοσύνη. En el libro siete (7.52.1), por ejemplo, en el coloquio entre Jerjes y Artábano el rey le dice a su tío que estuvo en manos de los jonios todo el ejército persa (ἐπὶ τούτοις ἡ πᾶσα Περσικὴ στρατιή) y que ahí demostraron su justicia y lealtad (οἱ δὲ δικαιοσύνην καὶ πιστότητα ἐνέδωκαν). La concomitancia de δικαιοσύνη y πιστότης recuerda el célebre pasaje de las *Leyes* de Platón (630c) en el que el extranjero ateniense dice, parafraseando a Teognis (147 y ss.) que la virtud más importante (τὴν μεγίστην ἀρετὴν) es la fidelidad en los peligros que podría llamarse la justicia perfecta (αὕτη πιστότης ἐν τοῖς δεινοῖς, ἢν τις δικαιοσύνην ἂν τελέαν ὀνομάσειεν).

¹³⁴ C. Darbo-Peschanski (1987), pp. 43-74.

I.4.2.7. Δίκη – καλός – σοφός - ἀληθής/ δολερός - ἐπιθυμία

Un pasaje del libro 2, que curiosamente no ha despertado mucha atención al respecto del tema de la justicia, puede apuntar a una posible respuesta. Dentro de la historia de los reyes egipcios, Heródoto nos dice:

Ἐπὶ τούτων δὴ τὸν Ψάμμιν βασιλεύοντα Αἰγύπτου ἀπίκοντο Ἡλείων ἄγγελοι, αὐχέοντες **δικαιοτάτα καὶ κάλλιστα** τιθέναι τὸν ἐν Ὀλυμπίῃ **ἀγῶνα** πάντων ἀνθρώπων, καὶ δοκέοντες παρὰ ταῦτα οὐδ' ἂν τοὺς **σοφοτάτους ἀνθρώπων** Αἰγυπτίους οὐδὲν ἐπεξευρεῖν. Ὡς δὲ ἀπικόμενοι ἐς τὴν Αἴγυπτον οἱ Ἡλείοι ἔλεγον τῶν εἵνεκα ἀπίκατο, ἐνθαῦτα ὁ βασιλεὺς οὗτος συγκαλέεται Αἰγυπτίων τοὺς λεγομένους εἶναι **σοφοτάτους**. Συνελθόντες δὲ οἱ Αἰγύπτιοι ἐπυνθάνοντο τῶν Ἡλείων λεγόντων ἅπαντα τὰ κατήκει σφέας ποιέειν περὶ τὸν ἀγῶνα· ἀπηγησάμενοι δὲ τὰ πάντα ἔφασαν ἦκειν ἐπιμαθησόμενοι εἴ τι ἔχοιεν Αἰγύπτιοι τούτων **δικαιότερον** ἐπεξευρεῖν. Οἱ δὲ **βουλευσάμενοι** ἐπειρώτων τοὺς Ἡλείους εἴ σφι οἱ πολιῆται ἐναγωνίζονται. Οἱ δὲ ἔφασαν καὶ σφέων καὶ τῶν ἄλλων Ἑλλήνων ὁμοίως τῷ βουλομένῳ ἐξεῖναι ἀγωνίζεσθαι. Οἱ δὲ Αἰγύπτιοι ἔφασάν σφέας οὕτω τιθέντας πάντως **τοῦ δικαίου ἡμαρτηκέναι**· οὐδεμίαν γὰρ εἶναι μηχανὴν ὅκως οὐ τῷ ἀστῶ ἀγωνιζομένῳ προσθήσονται, **ἀδικέοντες** τὸν ξείνον· ἀλλ' εἰ δὴ βούλονται **δικαίως** τιθέναι καὶ τούτου εἵνεκα ἀπικοῖατο ἐς Αἴγυπτον, ξείνοισι ἀγωνιστῆσι ἐκέλευον τὸν ἀγῶνα τιθέναι, Ἡλείων δὲ μηδενὶ εἶναι ἀγωνίζεσθαι. Ταῦτα μὲν Αἰγύπτιοι Ἡλείοισι ὑπεθήκαντο. (2.160)¹³⁵

“Cuando precisamente este Psammis era rey de Egipto, llegaron unos mensajeros de los eleos que se vanagloriaban de haber instituido en Olimpia *los juegos más justos y bellos* de todos los hombres, y que creían que ni los egipcios, *los más sabios de los hombres*, podrían *inventar* nada en comparación con estos. Y una vez que los eleos llegaron a Egipto explicaron la causa de su llegada y entonces este rey convocó a los que se decía que eran *los más sabios* de los egipcios. Habiéndose reunido los egipcios pidieron a los eleos que les dijeran todo lo que se debía hacer en los juegos. Y, tras haber explicado todo, dijeron que habían venido para saber si los egipcios eran capaces de *inventar algo más justo* que ellos. Y, tras deliberar, preguntaron a los eleos si sus

¹³⁵ Sobre el pasaje en relación con las referencias herodoteas a los juegos atléticos véase D. G. Kyle (2008). Sobre casos de corrupción en los juegos y sobre las formas de mantener las competiciones atléticas limpias de trampas, véase C. A. Forbes (1952).

conciudadanos también participaban en los juegos. Y ellos dijeron que a cualquiera que lo quisiese, tanto entre ellos mismos, como entre los demás griegos, le era permitido participar en los juegos. Los egipcios les dijeron que, por haberlo dispuesto así, se habían por completo *privado de lo justo*; pues de ningún modo dejarían de otorgar la victoria al competidor de su ciudad, *incurriendo en injusticia* con el extranjero; pero si, en efecto, querían instituir [los juegos] *justamente*, ya que por esto habían venido a Egipto, los exhortaban a instituir unos juegos para competidores extranjeros, y que ningún eleo pudiese participar. Esto sugirieron los egipcios a los eleos”.

Nótese cómo Heródoto vincula lo que es justo y lo que es bello, vinculación que, por lo demás, comienza a sonar bastante platónica.¹³⁶ Ya en un fragmento de Safo ambos conceptos emergen en concomitancia:

θέλω τί τ' εἶπην, ἀλλά με κωλύει
αἶδως

αἱ δ' ἦγες ἔσλων ἕμερον ἢ κάλων
καὶ μή τί τ' εἶπην γλώσσ' ἐκύκα κάκων,
αἶδως †κέν σε οὐκ† ἦχεν ὄπα-
τ' ἄλλ' ἔλεγες †περὶ τῷ **δικαίῳ**† (137, Lobel-Page)

“Quiero decirte algo, pero me lo impide
la verguenza...
Si conduieras tu deseo por lo bueno o lo bello
y si tu lengua no se agitara por decir lo malo,
la verguenza no conduciría tu mirada
y hablarías sobre lo justo”.

El discurso sobre lo justo se identifica con el deseo por lo bueno y lo bello, lo cual se cristalizará en el célebre verso de Teognis: *Κάλλιστον τὸ δικαιοτάτον* (1.255).

Del pasaje de Heródoto, llama la atención que son los hombres sabios los que potencialmente son capaces de concebir algo justo, con lo cual *la noción de justicia se aproxima a la noción de sabiduría*. Lo justo se describe, también, como el resultado de una invención, de un descubrimiento y se despliega en un contexto agonístico, siendo la consecuencia de una competición. Finalmente, el veredicto al respecto del grado de justicia implicado en los juegos olímpicos es producto de una deliberación (*βουλευσάμενοι*) por parte de los sabios egipcios. A partir de este pasaje, pues, se pueden extraer una serie de consecuencias al respecto de la noción herodotea de la

¹³⁶ Véase, por ejemplo, *República* 443e5: *δικαίαν μὲν καὶ καλὴν προᾶξιν...*

justicia: La justicia es algo bello, es objeto de la sabiduría y producto de un hallazgo, de una invención, y, finalmente, interviene en contextos agonísticos, los logros de cuyos participantes son sometidos a una deliberación que debe hacerse de manera neutral. El árbitro no puede ser del mismo país que el competidor. He aquí un salto fuerte en la concepción griega de la justicia que ya empieza a mentar también la idea de imparcialidad y equidad. Los egipcios en virtud de su sabiduría son los jueces ideales que podrán juzgar qué tan justos son los juegos olímpicos.¹³⁷

Otro pasaje que puede arrojar luz sobre la noción de justicia en Heródoto es aquel en que, una vez que Cambises ha enviado a los ictiófagos como espías a Etiopía con regalos para su rey, éste, consciente de que se trata de una trampa, les dice:

«Οὔτε ὁ Περσέων βασιλεὺς δῶρα ὑμέας ἔπεμψε φέροντας προτιμῶν πολλοῦ ἐμοὶ ξείνος γενέσθαι, οὔτε ὑμεῖς λέγετε **ἀληθέα** (ἦκατε γὰρ κατόπτει τῆς ἐμῆς ἀρχῆς) οὔτε ἐκεῖνος ἀνὴρ ἐστὶ **δίκαιος**. **Εἰ γὰρ ἦν δίκαιος, οὔτ' ἂν ἐπεθύμησε χῶρης ἄλλης ἢ τῆς ἑωυτοῦ, οὔτ' ἂν ἐς δουλοσύνην ἀνθρώπους ἦγε ὑπ' ὧν μηδὲν ἠδίκηται.** (3.21.2)

“Ni el rey de los persas os envió para traer estos regalos, porque le preocupe mucho ser mi huésped, ni vosotros decís la *verdad* (pues habéis venido como espías de mi poder), ni aquel hombre es *justo*. *Pues si fuera justo, ni desearía ninguna otra región más que la suya, ni habría llevado a la esclavitud a hombres por los que no ha sido en absoluto injuriado*”.

El hombre justo es aquel que dice la verdad, que no envía emisarios a enmascarar con regalos y una amistad falsa sus proyectos expansionistas y esclavizadores. Aquello que en el libro primero (1.136) Heródoto afirmaba que era una de las enseñanzas fundamentales que los persas inculcaban a sus hijos, el ἀληθίζεσθαι, aquí se ha infringido por el afán imperialista de Cambises. Ser justo es, precisamente, no ser, como la ropa púrpura que le llevan de regalo, δολερός (3.122), engañoso y falso.¹³⁸ Así, en el libro segundo, en pleno relato de la historia de Egipto, Heródoto

¹³⁷ Plutarco hace referencia a este pasaje en sus *Platonicae Quaestiones* 1000a dentro del contexto de una discusión sobre cómo el que ha engendrado opiniones propias resulta ser el peor juez al respecto de sus opiniones, de tal modo que no es justo que el juez aspire al premio y compita con los que él mismo juzga. En la vida de Licurgo (20.3) trae a colación el episodio de los eleos en Egipto para ejemplificar un dicho mordaz de Agis: καὶ τί μέγα Ἡλεῖοι ποιοῦντι δι' ἐτῶν πέντε ἀμέρα μᾶ χρώμενοι τῷ δικαιοσύνῃ; Véanse también, *Regum et imperatorum Apophthegmata* 190c-d y 215 e-f y Diódoro Sículo 1.95.2.

¹³⁸ Como lo son las palabras de Odiseo dirigidas a Polifemo (δολίοισ' ἐπέεσσι, 9.282) o los artificios de Proteo (δολίης...τέχνης, 4.455). En Platón, el mismo adjetivo se

habla “de los doce reyes que se valían de la *justicia*” (Τῶν δὲ δωδέκα βασιλέων δικαιοσύνη χρεωμένων, 2.151.1) a quienes un oráculo les había vaticinado que “el que de entre ellos ofreciera con una copa de bronce una libación en el templo de Hefesto, él sería el rey de todo Egipto” (τὸν χαλκῆ φιάλῃ σπείσαντα αὐτῶν ἐν τῷ ἱερῷ τοῦ Ἥφαιστου, τοῦτον ἀπάσης βασιλεύσειν Αἰγύπτου (2.147); en ocasión de un sacrificio que se iba a llevar a cabo en dicho templo, el sacerdote olvidó una de las doce copas, razón por la cual Psamético se quitó el casco, que era de bronce, y se dispuso a hacer con él la libación, pero no fue “valiéndose de un pensamiento *engañoso*” (δολερόν νόον χρεώμενος, 2.151) para hacerse con el poder que se quitó el casco, razón por la cual “no creyeron *justo* matarlo” (κτείνει μὲν οὐκ ἐδικαίωσαν). La justicia en estos pasajes se contrapone al engaño, al falseamiento y la farsa, con lo cual comienza ya a mentar un cierto sentido ético. Justicia es, en este sentido, sinceridad. Esta asociación entre justicia y verdad ya había sido expresada por Mimnermo:

ἀληθείη δὲ παρέστω

σοὶ καὶ ἐμοί, πάντων χρῆμα δικαιοτάτων. (Fr. 8 West)

“Que la verdad, la cosa más justa de todo, nos asista, tanto a ti como a mí”.

Pero, como el pasaje del libro tercero lo deja claro, el hombre justo, sobre todo, es aquel que se conforma con lo suyo, con su parte, porción o lote, que no desea (ἐπεθύμησε) más que lo que le toca. Esta conexión entre el ser justo y el no sucumbir a los impulsos del deseo, en este caso expansionista, de nuevo vuelve a sonar hartamente platónica. En la *República*, después de hacer la clásica división de las partes del alma, una de las cuales corresponde precisamente a la ἐπιθυμία (τὸ ἐπιθυμητικόν), el Sócrates platónico define a la justicia de la ciudad en analogía con la justicia que se hacen entre sí las partes del alma. Y el hombre justo es precisamente aquel en el que cada una de las partes del alma hace lo suyo sin inmiscuirse con las funciones de las otras partes, siempre gobernando en él el principio racional (441d-e, 443d). Así, el hombre justo herodoteo prelude la transformación platónica de la justicia delatando ya una primera forma de interiorización (περὶ τὴν ἐντός)¹³⁹ ética del concepto. *La justicia homérica tiene en Heródoto uno de los puntos de inflexión más representativos en el camino hacia la conceptualización platónica.*

utiliza en boca de Hippias (*Hippias menor* 369c5) para caracterizar a Odiseo en contraposición a Aquiles.

¹³⁹ *República* 443d.

I.4.2.8. Δίκη- ανάγκη/ χρεόν/ μοίρα

Por otra parte, en virtud de lo que podríamos denominar el principio de οὐδείς ἀνθρώπων ἀδικῶν τίσιν οὐκ ἀποτίσει, hay en el pensamiento de Heródoto una cierta vinculación entre la necesidad y la justicia o, dicho de otro modo, una inevitabilidad de que se reparen las injusticias con justicias correspondientes. Esta inevitabilidad corresponde al universo religioso de Heródoto que es eminentemente moral. Hay una necesidad de que se cumpla la justicia y esta necesidad, cuando los agentes humanos se vuelven ineficaces para garantizarla, se representa por medio de la divinidad.

En el libro noveno de las *Historias*, poco antes de que estalle la batalla de Platea, el general Mardonio se halla con sus tropas en Tebas. Ahí un tebano de nombre Atagino ofrece un banquete a Mardonio y a los cincuenta persas más notables. Heródoto enmarca el episodio con una atribución explícita de la fuente que se lo contó: Tersandro de Orcómeno, quien asistió a este banquete en el que comieron persas y griegos sentados unos al lado de los otros. El compañero persa que comía a un lado de Tersandro le dijo:

Ἐπεὶ νῦν ὁμοτράπεζός τέ μοι καὶ ὁμόσπονδος ἐγένεο, μνημόσυνά τοι γνώμης τῆς ἐμῆς καταλιπέσθαι θέλω, ἵνα καὶ προειδῶς αὐτὸς περὶ σεωυτοῦ βουλευέσθαι ἔχῃς τὰ συμφέροντα. Ὅρῳς τούτους τοὺς δαινυμένους Πέρσας καὶ τὸν στρατὸν τὸν ἐλίπομεν ἐπὶ τῷ ποταμῷ στρατοπεδευόμενον; Τούτων πάντων ὄψαι ὀλίγου τινὸς χρόνου διελθόντος ὀλίγους τινὰς τοὺς περιγενομένους». Ταῦτά τε ἅμα τὸν Πέρσην λέγειν καὶ μετιέναι πολλὰ τῶν δακρύων. Αὐτὸς δὲ θωμάσας τὸν λόγον εἰπεῖν πρὸς αὐτόν· «Οὐκὼν Μαρδονίῳ τε ταῦτα **χρεόν ἐστι λέγειν** καὶ τοῖσι μετ' ἐκείνον ἐν αἴνῃ εἰούσι Περσέων;» Τὸν δὲ μετὰ ταῦτα εἰπεῖν· «Ξεῖνε, **ὅ τι δεῖ γενέσθαι ἐκ τοῦ θεοῦ, ἀμήχανον ἀποτρέψαι ἀνθρώπων**· οὐδὲ γὰρ πιστὰ λέγουσι ἐθέλει πείθεσθαι οὐδείς. Ταῦτα δὲ Περσέων συχνοὶ ἐπιστάμενοι ἐπόμεθα **ἀναγκαίῃ** ἐνδεδεμένοι. Ἐχθίστη δὲ ὁδύνη ἐστὶ τῶν ἐν ἀνθρώποισι αὕτη, πολλὰ φρονέοντα μηδενὸς κρατέειν.» (9.16)

“ ‘Ya que ahora te he tenido como compañero de mesa y de libación, quiero dejarte un recuerdo de mi pensamiento, para que, sabiendo tú mismo lo que sucederá, puedas decidir por tí mismo. ¿Ves a estos persas que celebran el banquete y al ejército que hemos dejado acampado en el río? De todos ellos, transcurrido un tiempo breve, verás que muy pocos han sobrevivido.’ Estas

cosas decía el persa al tiempo que derramaba muchas lágrimas. Tersandro, admirándose de aquel discurso, le dijo: ‘¿Acaso no es necesario decir estas cosas a Mardonio y a aquellos de los persas que, después de él, tienen prestigio?’ Y le respondió: ‘Extranjero, *lo que es necesario que suceda por voluntad divina, es imposible que un hombre lo impida*; pues nadie quiere persuadirse ni por los que dicen cosas confiables. Aun siendo muchos los persas que sabemos esto, lo seguimos, sujetados (prisioneros de) a la necesidad. Éste es el más odioso dolor entre los hombres, percatarse de mucho y no poder nada (tener ningún poder)’.

El hombre está en posición de ἀμηχανία al respecto de la modificación de aquello que, por decreto divino, debe suceder. He aquí una formulación de corte eminentemente trágico.¹⁴⁰ El hombre está encarcelado en la prisión de la necesidad y vive afectado por el dolor de hallarse en medio de dos polos situacionales: el saber y el poder. Ambas situaciones difícilmente pueden armonizarse y ponerse en una disposición de equilibrio. El rey persa puede, pero no sabe y, de hecho, es ciego a los consejos de los sabios.¹⁴¹ Los generales persas saben pero no pueden: el hombre se halla ante la paradoja de que sus decisiones no están subordinadas a los proyectos de los dioses, sin embargo, los dioses no han desaparecido por completo de la escena. La divinidad garantiza un cierto orden ético y viene a representar la perspectiva moralista de Heródoto al respecto de la causación: es necesario que las acciones inmorales tengan consecuencias y esta necesidad Heródoto la garantiza con la divinidad.¹⁴²

A diferencia de los poemas homéricos en los que no había una noción de responsabilidad personal ligada a un marco de referencia moral al cual se debía de responder, en las *Historias* la justicia misma viene a constituir ese marco normativo. Inclusive los dioses están sometidos a la fuerza de la μοῖρα, que vigila la consecución de la justicia y el pago de los males cometidos. Así, la pitia les dice a los lidios:

«Τὴν πεπωμένην μοῖραν ἀδύνατά ἐστι ἀποφυγεῖν καὶ θεῶ. Κροίσος δὲ πέμπτου γονέος ἀμαρτάδα ἐξέπλησε (...) Προθυμομένου δὲ Λοξίεω

¹⁴⁰ Cfr. S. Saïd (2002) en donde la autora analiza los motivos trágicos de las *Historias* pero acaba concluyendo que con frecuencia los motivos se transforman, con lo cual no conllevan una visión trágica de la vida humana.

¹⁴¹ Sobre la figura del “consejero sabio” como patrón recurrente en las *Historias*, véase el artículo clásico de R. Lattimore (1939), en el que el autor analiza los diferentes tipos de “tragic warners” en las *Historias*, cuyo ejemplo más paradigmático es Artábano.

¹⁴² Véase R. Vignolo Munson (2001).

ὅπως ἂν κατὰ τοὺς παῖδας τοῦ Κροίσου γένοιτο τὸ Σαρδίῳ πάθος καὶ μὴ κατ' αὐτὸν Κροίσον, οὐκ οἶός τε ἐγένετο παραγαγεῖν **Μοίρας**. (1.91)

“Es imposible, también para la divinidad, escaparse al destino establecido.

Creso pagó la culpa de su ancestro en quinta generación (...) aunque Loxias estaba dispuesto a que la desgracia de Sardes ocurriera a los hijos de Creso y no al mismo Creso, no fue capaz de engañar a las *Moiras*”.

La complicidad mutua entre la justicia y el destino la expresa Astiages cuando dice a Ciro:

«ὦ παῖ, σὲ γὰρ ἐγὼ δι' ὄψιν ὀνειρόου οὐ τελέην ἠδίκηον, τῇ σεωτοῦ δὲ **μοίρη** περίεις. (1.121)

“Hijo, yo fui injusto contigo a causa de la visión no cumplida de un sueño, pero tú, gracias a tu propio destino, sobrevives (...)”

Astiages comete injusticia queriendo asesinar a Ciro, pero esta injusticia se neutraliza al no cumplirse la muerte de Ciro. La *μοῖρα* funciona como garantía del cumplimiento de la justicia.

1.4.2.9. Δίκαιος-ισοκρατίη/ ισονομία

Finalmente, en el libro cuarto, en la descripción sobre los pueblos emplazados al norte de las tierras Escitas, Heródoto habla sobre los isedones de quienes:

Ἄλλως δὲ **δίκαιοι** καὶ οὗτοι λέγονται εἶναι, **ισοκρατέες** δὲ ὁμοίως αἱ γυναῖκες τοῖσι ἀνδράσι. (4.26)

“Se dice, por lo demás, que son justos, y las mujeres poseen los mismos poderes que los hombres”.

He aquí una aproximación explícita entre justicia e igualdad.¹⁴³ Los isedones pueden denominarse justos precisamente porque confieren una igualdad política a hombres y mujeres. Con esto, al fin, emerge una determinación política del concepto de justicia, determinación que Meandrio, el sucesor del poder en Samos tras la tiranía de Polícrates, quien “quería ser el más justo de todos los hombres” (δικαιοτάτω ἀνδρῶν βουλομένω γενέσθαι, 3.142), también hará explícita cuando dice:

Πολυκράτης μὲν νυν ἐξέπλησε **μοίραν** τὴν ἐωυτοῦ, ἐγὼ δὲ ἐς μέσον τὴν ἀρχὴν τιθεὶς **ισονομίην** ὑμῖν προαγορεύω. (3.142)

“Polícrates ha cumplido su propio destino, pero yo, habiendo instaurado el poder en el centro, proclamo públicamente a vosotros la igualdad ante la ley

¹⁴³ Sobre la relación entre justicia e igualdad y su anclaje en el pensamiento físico, véase G. Vlastos (1947).

(isonomía)”.

En conclusión, a lo largo de este recorrido se ha puesto de manifiesto cómo en el período que va de Homero a Heródoto la noción de justicia se volvió el centro conceptual del pensamiento. Aquello que inicialmente no se asociaba con la idea de justicia, con el paso del tiempo fue subsumido por ella. La vinculación, por ejemplo, entre justicia y responsabilidad tuvo como consecuencia una toma de conciencia de la parte que les corresponde a los hombres en el devenir de sus acciones y se constituyó así como una de las condiciones de posibilidad del desarrollo del pensamiento sobre el individuo. El concepto homérico de venganza dejó de ser una manifestación de la *virtus bellica* por medio de la cual los héroes resarcían la violación de su honor e imponían su fuerza en respuesta a algún agravio, para convertirse en una forma de la justicia capaz de proveer al pensamiento de un nexo que une los eventos y que revela en ellos la presencia de una patrón universal. El gesto ritual del juramento, uno de los lugares homéricos de enunciación de la justicia, en tanto ancestro prejurídico de la obligación y el contrato, representa, a través de uno de sus símbolos objetivos, el cetro, el paso de un estado de φύσις a una condición de νόμος; condición en la que es posible sosegar los conflictos por medio de mecanismos no violentos que promueven el ejercicio reiterado de la negociación verbal. Y es justamente la ἰστογή, por su relación privilegiada con la justicia, la actividad en la que se cristaliza de manera más clara esta centralización y polarización del pensamiento en las cuestiones jurídicas. El análisis de la figura del ἵστωρ en la écfrasis judicial de la *Ilíada* sugiere enfocar la atención a uno de los hilos conductores de este trabajo, las relaciones entre saber y poder en la Grecia Arcaica. La actividad del ἵστωρ está relacionada con la idea de limitación (πεῖρα). “Los límites del alma no los hallaría ni siquiera aquel que recorre todos los caminos, tan profundo es su *lógos*”, decía Heráclito. La afirmación del carácter ilimitado y abisal de la razón que habita el alma puede interpretarse como una aseveración de la infinitud del saber. Ni siquiera el hombre que recorre todo el camino del saber será capaz de encontrar un límite. *La imposibilidad del saber supone una limitación del poder*. La asimetría entre lo *ilimitado* del saber y la *delimitación* del poder tiene como consecuencia paradójica una relación de proporción entre la *imposibilidad* de saberlo todo y la *incapacidad* de **poder** saber todo. El ἵστωρ en tanto figura que proporciona un πεῖρα se constituye como el símbolo paradigmático de la limitación y, por lo mismo, como el ancestro mítico de la escisión poder-saber. En

este sentido, el comienzo de las prácticas jurídicas trajo consigo la instauración de una primera tendencia a limitar el saber y, por lo mismo, a transigir y tolerar la infinitud del poder mediante la institución de órganos de control y vigilancia. Y es en la tensión entre estos dos polos de la *praxis* humana donde debe ubicarse la emergencia del pensamiento filosófico, íntimamente ligado a la idea de la justicia que lleva consigo las ideas de limitación, restricción, organización y regulación:

“Éste es el más odioso dolor entre los hombres, percatarse de mucho y no poder nada (no tener ningún poder)”. (9.16)

II. ΠΡΟΛΗΨΙΣ (Anticipación). Heródoto y la frontera teleológica de los presocráticos (Platón y Aristóteles)

“Faut-il croire que nos césures universitaires correspondent à des frontières épistémologiques? L’expérience montre pourtant qu’une discipline comme la nôtre ne progresse qu’en abolissant les frontières”. P. Vidal-Naquet (1990), p. 123.

“Faire l’histoire de la philosophie, en historien, c’est accepter ce jeu difficile, mais inévitable, qui consiste à être philosophe avec les philosophes, à découper le texte selon ses articulations, comme un bon boucher (*mageiros*) dit Platon dans le *Phèdre*. Et ensuite, bien sûr, il faut aller au-delà, *rapprocher ce qui ne l’a pas encore été*, mettre en série ce qui n’a pas été mis en série, montrer la fragilité idéologique de ce qui a été conçu comme science, anéantir les certitudes affichées, rechercher le dessous des cartes, bref jouer le rôle qui de tout temps a été celui de l’historien, celui du traître”. P. Vidal-Naquet (1990), p. 136.

Desde que Hermann Diels publicó en 1903 la primera edición de *Die Fragmente der Vorsokratiker* nos hemos acostumbrado a denominar a un grupo heterogéneo y complejo de sabios de cuya obra poseemos únicamente fragmentos con un término bastante problemático. Ya Walther Kranz en el prefacio a la quinta edición del libro de Diels formuló el problema de la siguiente manera:

“Para empezar, los “presocráticos”, tomados en sentido estricto, deberían ser hombres antes de los socráticos, no, como sin embargo se entiende, antes de Sócrates, al igual que la palabra “postsocráticos”, acuñada más tarde, que puede únicamente designar en realidad a los descendientes de los socráticos: no hay tampoco aquí una completa adecuación del lenguaje en la palabra “Presocrático”. Además de esto, sin embargo, se presentan en este trabajo también muchos contemporáneos de Sócrates, y alguno inclusive que sobrevivió por mucho a él. Y sin embargo el libro tiene una unidad. Ésta se halla en que aquí habla una filosofía que no ha pasado por la escuela de pensamiento de Sócrates (y de Platón), se trata no tanto de la filosofía presocrática como de la filosofía no socrática.¹

¹ W. Kranz (1937), p. VIII: “Zunächst sind ja “Vorsokratiker” streng genommen Männer vor den Sokratikern, nicht, wie es doch gemeint ist, vor Sokrates, sowie das

El término “presocrático”, en definitiva, no es un concepto cronológico preciso que haga referencia a un período determinado de la historia del pensamiento. Tampoco designa una tradición filosófica definida y más o menos homogénea. Se trata de una categoría historiográfica arbitraria cuyo éxito se ha visto garantizado por varias razones, entre ellas, por la atención que Nietzsche le confirió² y por la hazaña editorial de Diels que terminó por restituir un *corpus* más o menos definido de textos presocráticos.³ La idea de Sócrates que habla en la palabra “presocráticos” presupone inevitablemente la aceptación de que con Sócrates el desarrollo del pensamiento sufrió un punto de inflexión, una cesura que consiste, para algunos, en haber hecho bajar la filosofía del cielo a la ciudad, en palabras de Cicerón,⁴ inaugurando así el pensamiento sobre el hombre (τὰ ἀνθρώπινα), o bien, en haber instituido un método explícito de indagación que acabó por decantar el pensamiento filosófico hacia la pregunta definicional y conceptual, hacia el εἶδος.⁵ Aquel grupo de pensadores al que llamamos “presocráticos”, sin embargo, no es otra cosa que el conjunto de personajes que entran en escena a la hora de interpretar dos textos fundamentales de la filosofía griega. En primer lugar (y de manera bastante críptica) el *Fedón* platónico (96a-99d). Aquellos sabios que se dedicaban a la περὶ φύσεως ἰστορία y que investigaban las causas de cada cosa.⁶ Y en segundo lugar, el libro primero de la *Metafísica* de Aristóteles. Aquellos filósofos primitivos cuyo ἀρχηγός fue Tales que fueron

später gebildete Wort “Nachsokratiker” eigentlich nur die Nachfahren der Sokratiker bezeichnen kann: es liegt also hier eine nicht ganz sprachgemässe Weiterbildung des Wortes “Vorsokratik” oder “vorsokratisch” vor. Überdies aber erscheinen ja in diesem Werke auch viele Zeitgenossen des Sokrates, ja mancher, der ihn weit überlebt hat. Und doch ist das Buch eine Einheit. Sie liegt darin beschlossen, dass hier eine Philosophie spricht, die nicht durch die Gedankenschule des Sokrates (und des Platon) gegangen ist, also nicht sowohl die vorsokratische als die nichtsokratische alte Philosophie”.

² Claro está que Nietzsche se refiere a estos pensadores como “pre-platónicos” y no como “pre-socráticos”. Entre los textos de Nietzsche, véanse las *Vorlesungen über die vorplatonischen Philosophen* y, sobre todo, su *Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*. Sobre las complejas relaciones entre Nietzsche y los “preplatónicos”, véanse T. Borsche (1985) y R. Rehn (1992).

³ Véase A. Laks (2006), p. 31.

⁴ *Disputas Tusculanas* 5.10: “Socrates autem primus philosophiam devocavit e caelo et in urbibus conlocavit et in domus etiam introduxit et coegit de vita et moribus rebusque bonis et malis quaerere”.

⁵ Véase A. Laks (2002) y (2006).

⁶ Dentro de los textos platónicos, se debe añadir también *Teeteto* 152e y *Sofista* 242c-243a.

incapaces de vislumbrar a cabalidad el sistema causal aristotélico. Así, los presocráticos resultan ser, por una parte, el pasado no socrático de Sócrates, es decir, la orientación intelectual superada por el Sócrates del *Fedón* y, por la otra, la **anticipación** pre-aristotélica de Aristóteles, o dicho de otro modo, los primeros pasos en el camino teleológico de la búsqueda de la verdad.⁷

Más problemática aún resulta la otra parte del binomio habitual con que se denomina a estos pensadores: “filósofos”. Ni la palabra φιλοσοφία, ni el adjetivo φιλόσοφος ni el verbo φιλοσοφείν pertenecen al repertorio léxico que encontramos en los fragmentos, con excepción de un par de testimonios, por lo demás, bastante dudosos y discutidos.⁸

Relegadas y excluidas del canon presocrático se hallan las *Historias* de Heródoto. Texto que para los historiadores de la filosofía griega a menudo resulta ser, únicamente y en el mejor de los casos, un testimonio proveedor de fechas y datos que permiten contextualizar sus inquietudes. Pero ¿dónde encontrar indicios de solución a algunos de los innumerables problemas de la filosofía presocrática, encerrada en un canon compuesto por restos desoladores que en ocasiones ni siquiera proporcionan pistas para su intelección, sino en el corpus textual más grande de la Grecia Arcaica?⁹

Las *Historias* de Heródoto no comparten con el canon de filósofos presocráticos aquella homogeneidad material fragmentaria, no fueron sepultadas por el olvido ni confinadas a la desaparición. Imaginemos por un momento que las *Historias*, por azares del destino, se hubiesen perdido, que nos hubiesen llegado en forma fragmentaria y que en uno de los vestigios restituidos del texto, leyéramos las siguientes frases:

⁷ Cfr. A. Laks (2006), p. 50: “les Présocratiques sont-ils l’avant non socratique de Socrate, ou l’anticipation pré-aristotélicienne d’Aristote?”

⁸ Se trata de la famosa anécdota de Heráclides del Ponto, recogida por Diógenes Laercio (1.12), Cicerón (*Tusc.* 5.8) y Jámblico (*Vita Pythagorica* 58), según la cual Pitágoras habría sido el primero en utilizar el nombre filosofía y en llamarse a sí mismo filósofo (Φιλοσοφίαν δὲ πρῶτος ὠνόμασε Πυθαγόρας καὶ ἑαυτὸν φιλόσοφον, D.L.). Hay razones fuertes para pensar que, en virtud de la semejanza de esta anécdota con el *Fedro* platónico (278d), se trata más bien de una platonización del discurso de Pitágoras. Algo muy semejante ocurre con el fragmento B35 de Heráclito, transmitido por Clemente de Alejandría (*Strom.* II.421.4: <χρῆ γὰρ εὔ μάλα πολλῶν ἱστορας φιλοσόφους ἄνδρας εἶναι> καθ’ Ἡράκλειτον.) en el que el adjetivo φιλόσοφος podría ser un añadido del propio Clemente (véase M. Marcovich (1967), p. 26). Véase *infra* cap. III.4.10, pp. 405-407.

⁹ Sobre el arcaísmo de Heródoto véase D. M. Pippidi (1960).

ἄμεινον εἶη ἄνθρωπῳ τεθνάναι μᾶλλον ἢ ζῶειν. (1.31.3)

“Mucho mejor sería para el hombre estar muerto que vivir”.

πάν ἐστι ἄνθρωπος συμφορῇ (1.32.4)

“Todo en el hombre es contingencia”.

Ἀγαθόν τοι πρόνοον εἶναι, σοφὸν δὲ ἢ προμηθίη· (3.36.1)

“Bueno es ser previsor y sabia es la prudencia”.

Ἐνθα γὰρ σοφίης δεῖ, βίης ἔργον οὐδέν. (3.17.2)

“Pues ahí donde cabe la sabiduría no hace falta ningún acto de violencia”.

ἀπὸ πείρης πάντα ἄνθρωποισι φιλέει γίνεσθαι (7.9.γ)

“A partir de la experiencia todo suele ocurrir a los hombres”

κακὸν εἶη διδάσκειν τὴν ψυχὴν πλεον τι διζῆσθαι αἰεὶ ἔχειν τοῦ παρεόντος. (7.16.α.2)

“Sería malo enseñar al alma a siempre buscar la posesión de algo más de lo que se tiene a disposición”.

Εἰδέναι δὲ ἄνθρωπον ἔοντα κῶς χρῆ τὸ βέβαιον; Δοκέω μὲν οὐδαμῶς. (7.50.2)

“Cuándo se es hombre, ¿cómo es posible conocer con certeza?- En mi opinión, es imposible”.

ἐν γὰρ τῷ πολλῷ ἔνι τὰ πάντα. (3.80.6)

“Pues todo reside en la pluralidad”.

ἐν δὲ τῷ ἐπισχεῖν ἔνεστι ἀγαθὰ, εἰ μὴ παραυτίκα δοκέοντα εἶναι, ἀλλ' ἀνὰ χρόνον ἐξεύροι τις ἄν. (7.10.ζ)

“En la contención, pues, se hallan beneficios que, aunque no parezca en seguida que están ahí, sin embargo con el tiempo se pueden descubrir”.

¿Dudaríamos acaso en catalogar al autor de dichos “fragmentos” con el amplio epíteto de filósofo? ¿Vacilaríamos en creer que aquel que fue capaz de formular semejantes frases no pudo haber desarrollado una auténtica antropología? O, poniendo el ejemplo a la inversa, si hubiésemos conservado íntegramente el *Περὶ ἱστορίας* de Demócrito del que habla Diógenes Laercio (9.49) y ningún otro texto de este autor, o la *Ξέρξου διάβασις* de Empédocles ¿nos sería acaso incuestionable el carácter indudablemente filosófico de su pensamiento?

Tampoco comparten las *Historias* la ausencia generalizada en los textos indiscutiblemente “filosóficos” de la figura del “filósofo” y del verbo “filosofar”. De hecho, es en las *Historias* en donde encontramos, quizá, la primera mención del verbo

φιλοσοφείν.¹⁰ Y es justamente por ello que alguna luz deberán arrojar en la oscuridad enigmática y misteriosa de la “filosofía presocrática”.

II.1 Presocráticos expandidos. Revalorización categorial

Si el término “presocrático” es una categoría historiográfica que unifica y agrupa por convención (νόμος) una serie de textos de la época arcaica, y si esta denominación ha tenido un éxito avasallador en los estudios del pensamiento griego por haber logrado producir una acumulación admirable de investigaciones que han tejido las posibles relaciones históricas y teóricas entre diversos autores y han dilucidado la formación del pensamiento filosófico clásico, es decir, el pensamiento de Platón y de Aristóteles, ¿será posible expandir de manera igualmente arbitraria la categoría a otros textos que, ya sea por su contenido, o por su supervivencia íntegra, originalmente no fueron subsumidos bajo la sinergia clasificadora de la categoría “presocrático”? Al menos desde la publicación de *Die Fragmente der griechischen Historiker* de Felix Jacoby, las *Historias* de Heródoto fueron dotadas de una categorización historiográfica, paralela a la creada por Diels con los presocráticos, que las situaron dentro del amplio género de la “Historia”. Heródoto y Tucídides serían a los antiguos historiadores, cronógrafos, mitógrafos y genealogistas, lo que Platón y Aristóteles a los filósofos presocráticos. Estas categorizaciones no sólo inauguran periodizaciones y “genealogizaciones” del pensamiento, sino que, además, instauran formas de lectura y de interpretación. Hacer de Heródoto un presocrático permite volver a pensar las *Historias* bajo una categorización distinta, y, a la vez, sugiere volver a pensar los textos “presocráticos” a la luz de la expansión que experimenta la categoría de “presocráticos” al incluir bajo su dominio las *Historias*. Así, quizá se pueda finalmente dar un paso, si no para la disolución, al menos para una revalorización de la categorización misma.

Poner en relación las *Historias* con los textos de los filósofos presocráticos no tiene como objetivo defender un cierto carácter filosófico de las *Historias* partiendo de una idea determinada de filosofía según la cual ésta deba presuponer, por ejemplo, pensamiento metafísico o gnoseológico; se trata más bien de cuestionar qué es aquello que llamamos filosofía antes de Platón y cómo la obra de Heródoto, el único

¹⁰ 1.30.2

presocrático sobreviviente,¹¹ resulta un testimonio valioso para comprenderla. Al trazar un vaso de comunicación entre los textos presocráticos y las *Historias*, ambos se verán recíprocamente beneficiados, con lo cual, quizá, se pueda sentar una contribución para la inauguración de nuevas formas de lectura e interpretación.

Al margen de los problemas de categorización de los “presocráticos” y del ejercicio metodológico que supone ponerlos en relación con las *Historias* de Heródoto, este capítulo tiene como objetivo central examinar en qué medida puede caracterizarse a Heródoto como una *anticipación* (πρόληψις) del pensamiento platónico y aristotélico. Los diálogos de Platón y los textos de Aristóteles son la frontera teleológica del concepto de “presocráticos”. Los presocráticos se definen como filósofos una vez que se ha asumido el presupuesto de que representan de alguna u otra manera anticipaciones del pensamiento platónico-aristotélico. Según la óptica de Aristóteles, ellos serían precursores del pensamiento causal y se habrían ocupado de la φύσις en tanto género particular del ser; según la perspectiva del Sócrates del *Fedón*, los presocráticos serían los iniciadores de una *démarche* racional que se prolongará hasta él, de tal manera que representan un momento en la génesis de la teoría platónica de las formas a la vez que el punto de contraste para definir el nuevo rumbo que debe tomar su propio pensamiento. Según el Extranjero de Elea del *Sofista*, los “presocráticos” serían los participantes de la gran γιγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας.¹² Según nuestra propia óptica contemporánea, acostumbrada a concebir la historia del pensamiento, al más puro estilo hegeliano, en términos de evolución y teleología, para poder caracterizar a los presocráticos como filósofos, sería necesario dilucidar el eslabón que los une a Platón y Aristóteles y éste estaría en el nivel del contenido, o, si se prefiere, del objeto y el método. Los presocráticos serían filósofos por haber enfocado su pensamiento a los problemas del ser y del conocer, es decir, a la metafísica. Según otras tradiciones, la filosofía de los presocráticos descansaría en su carácter científico, de tal forma que ellos serían los iniciadores de una larga

¹¹ Así lo denomina John L. Myres (1953), p. 43: “In the collection about Man, and in the interpretation of them, Herodotus is the only ‘pre-Socratic’ writer who is preserved in full”. Véanse también I. Papadopoulou (2006), artículo en donde la autora interpreta el célebre pasaje herodoteo (2.53) como una etapa importante en lo que ella llama “la arqueología de la mimesis”, y llama a Heródoto “présocratique”; y S. Rosen (1988), p. 33: “We need not call Herodotus a Philosopher in order to say that he attempts to know the truth about man and the gods, hence about physics and politics”.

¹² 246a.

tradición que concibió a la física y a la cosmología como partes integrantes de la filosofía.

Al desplegar la pregunta sobre el posible estatuto anticipatorio (proléptico) de las *Historias* con respecto al pensamiento platónico-aristotélico, hemos intentado abolir la frontera disciplinaria que, en virtud de concebir a Heródoto como heredero de la tradición jónica de la historiografía y precursor de la larga tradición de la historia, separa lo que de común pueda haber no sólo entre “los presocráticos” y Heródoto sino también entre Heródoto, Platón y Aristóteles.

Que Platón leyó las *Historias* no es algo de lo que se pueda dudar demasiado. En virtud de las anécdotas (Luciano) que cuentan cómo Heródoto y su obra llegaron a ser rápidamente famosos entre todos los griegos,¹³ y en virtud también de la estrecha relación que el historiador tuvo con Atenas y con algunos de sus personajes más célebres,¹⁴ en particular con Sófocles,¹⁵ se puede suponer que Platón, nacido mas o

¹³ S. Flory (1980) argumenta que no hay evidencia convincente para mostrar que las *Historias* fueron ampliamente conocidas inclusive a finales del siglo quinto, ya que eran extremadamente largas y, en virtud de su complejidad, debían ser objeto de una lectura lenta y pausada que el nivel de alfabetismo de la época no permitía. Asimismo, las alusiones que de ellas hace la tragedia y la comedia no le parecen al autor suficientes para probar su popularidad. Independientemente de si Flory tiene razón o no, se puede sospechar que, al menos para la fecha de composición de la *República* (según Diès (1932), p. CXXXVIII: “La date moyenne, 375, est donc très recevable, pour fixer, au moins provisoirement un *terminus ante quem*”), Platón ya conocía, si no la totalidad, al menos una parte de las *Historias*.

¹⁴ Sobre el complejo tema de las relaciones de Heródoto con Atenas, véase P. E. Legrand (1932), pp. 29-37; también J. Wells (1928).

¹⁵ La relación entre Sófocles y Heródoto no es posible de demostrar con absoluta certeza. Dicha relación se ha inferido a partir del comienzo de un epigrama atribuido a Sófocles citado por Plutarco en su *An seni respublica gerenda sit* 785b: τουτὶ δ' ὁμολογουμένως Σοφοκλέους ἐστὶ τοῦπιγροαμμάτιον ᾠδὴν Ἡροδότῳ τεύξεν Σοφοκλῆς ἐτέων ὄντι πέντ' ἐπὶ πεντήκοντα. “Se puede estar de acuerdo en que este epigrama es de Sófocles: ‘Este poema para Heródoto compuso Sófocles teniendo cincuenta años’”. Sin embargo, se ha dudado de la autenticidad sofoclea del epigrama (cfr. D. L. Page (1981), pp. 304-305) y también, ya desde Jacoby (1913), pp. 233 y s.s.), de si se trata de Heródoto el historiador o más bien de un guapo joven jónico (cfr. Légrand (1932), p. 29: n'est-ce pas plutôt quelque joli garçon, que le poète vieillissant s'excuse de courtoiser malgré son âge?). Por otra parte, los versos 904-920 de la *Antígona* de Sófocles están indudablemente inspirados en el pasaje sobre Intafrenes del libro tercero de las *Historias* (118-119), versos que, sin embargo, muchos editores han considerado una interpolación que debió suceder poco después de que Sófocles compusiera la *Antígona*, ya que Aristóteles cita los versos 911 y 912 en la *Retórica* (1417a31-33). Sobre la posible interpolación de estos versos véase los

menos cuando la vida de Heródoto se terminaba, haya podido leerlas¹⁶. De hecho, un pasaje de la *República* (359c-360b) apunta directamente a un pasaje de las *Historias* (1.8-15), se trata de la historia del pastor lidio Giges.¹⁷ Con toda probabilidad, Platón construyó su propio relato a partir del episodio herodoteo.¹⁸ O también, por ejemplo, la descripción platónica de la Atlántida (*Critias* 116 y ss.) que podría estar inspirada en las descripciones herodoteas de las ciudades de Ecbatana y Babilonia (1.98 y 1.178).¹⁹

Pero, al margen de estas conexiones,²⁰ Heródoto no es, claro está, la gran fuente de inspiración de las teorías filosóficas de Platón; si se leyeran las *Historias* yendo a

comentarios *ad locum* de E. S. Shuckburgh (1902) y de J. C. Kammerbeek (1978). Sobre la relación entre la *Antígona* y el libro tercero, véase S. West (1999).

¹⁶ Sobre las lecturas de Platón, véase E.F. Kutash (2007).

¹⁷ Sobre las relaciones entre el episodio en las *Historias* y en la *República*, véanse A. Laird (2001) y G. Danzig (2008).

¹⁸ Contra J. Adam (1902), p. 71 y Appendix I (pp. 126-27), quien, a partir de la contradicción (que ha incitado a los editores a corregir el texto: Γύγη τῷ τοῦ Λυδοῦ προγόνῳ: “a Giges, el ancestro del Lidio” entiéndase Cresos) entre el texto griego de los manuscritos en este pasaje: τῷ Γύγου τοῦ Λυδοῦ προγόνῳ (“al ancestro de Giges el lidio”) y lo que dice Platón en el libro X (612b: Γύγου δακτύλιον: “el anillo de Giges”) considera que el Giges de Platón no es Giges el lidio del que habla Heródoto, sino un ancestro suyo con el mismo nombre. Según Adam (p. 126): “In narrating the adventures of the latter [sc. the historical Gyges], Herodotus makes no mention of a magic ring; but if such a legend had been told of the founder of the Mermnadae, Herodotus is hardly likely to have ignored it”. Así, acaba por retener para su edición la lectura de los manuscritos.

¹⁹ Tesis propuesta por Pierre Vidal-Naquet (1981), pp. 342-343, quien interpreta el conflicto entre Atenas y la Atlántida “comme une transposition mythique du conflit entre Grecs et Barbares et singulièrement des guerres médiques”. Incluso afirma (nota 42) “il ne me paraît pas douteux que le nom même de l’Atlantide est emprunté par Platon à Hérodote. Celui-ci place ses propres Atlantes à l’extrémité ouest de ce qu’il connaît du bourrelet saharien, dont il précise qu’il s’étend encore plus à l’ouest, par-delà les colonnes d’Héraclès (IV.184-185). Ces Atlantes habitent une montagne en forme de colonne. Il a suffi à Platon de pousser un peu plus loin le mythe géographique en transposant son île ‘devant ce passage que vous appelez, dites-vous, les colonnes d’Héraclès’ (*Tim.* 24e)”. Vidal-Naquet señala un paralelismo evidente entre el proemio de las *Historias* y *Timeo* 20e.

²⁰ Además de las referencias explícitas y manifiestas que pueden poner en relación a Heródoto y a Platón, puede haber ciertos elementos comunes al nivel de las estrategias discursivas y de la formación de la expresión literaria. Lo cual no sería nada extraño a la luz de un pasaje del περὶ τῆς Δημοσθένους λέξεως de Dionisio de Halicarnaso en el que, hablando sobre los representantes del tipo de composición mixto (μικτὴν), aquel que selecciona lo mejor de la armonía austera-arcaizante (αὐστηρᾶς καὶ φιλαρχαίου, 38) de escritores como Tucídides, y lo mejor de la armonía pulida y teatral (γλαφυρὰ καὶ θεατρικῆ) de escritores como Isócrates, el

la búsqueda de profundas especulaciones racionales sobre el ser y el pensar, el lector quedaría decepcionado y concluiría: “Heródoto no parece haber sido muy proclive a los grandes esfuerzos del pensamiento” *ergo* : “Heródoto no fue un filósofo”. Nosotros hemos intentado trazar las posibles relaciones entre Heródoto y los filósofos, en primer lugar (para el caso de Platón), en el plano del discurso, es decir, en los mecanismos de legitimación retórica y en los usos políticos de la palabra. Las *Historias* de Heródoto ayudan a dilucidar el anclaje cívico de una práctica discursiva como el diálogo, a la vez que constituyen un testimonio invaluable que permite aclarar la historia del diálogo filosófico de Platón y las tendencias políticas en él implicadas.²¹ En segundo lugar, hemos pretendido demostrar cómo las *Historias* en su conjunto, en virtud de que ponen en escena los diversos regímenes políticos colisionando entre sí y transformándose a lo largo del tiempo, constituyen un claro antecedente y, probablemente, una de las fuentes privilegiadas para la reflexión platónica sobre la μεταβολή πολιτειῶν del libro octavo de la *República*.²² Finalmente, hemos intentado evidenciar, en un ejercicio de platonización deliberada, que los grandes símiles platónicos de la *República*, la línea dividida y la caverna, pueden funcionar bien como patrones explicativos de algunos de los movimientos que opera el νόος y el λόγος de Heródoto a lo largo de las *Historias*, de tal manera que es posible reconocer, inclusive “en una obra tan poco filosófica como las *Historias*”, las grandes creaciones de la imaginación platónica *in acto* desplegándose en el pensamiento mismo del historiador.

autor dice: “A todos ellos [*sc.* los que cultivaron este estilo] supondría un enorme trabajo traerlos a la memoria, será suficiente presentar únicamente a dos, a los escritores más potentes en prosa, ante quienes yo sucumbo porque son los mejores, a Heródoto entre los historiadores, y a Platón entre los filósofos; pues su calidad y gracia se despliegan en sus armonías”. ὦν ἀπάντων μεμνήσθαι πολὺ ἂν ἔργον εἴη, ἀρκέσει δὲ τῶν ἐν λόγοις δυναστευσάντων, οὓς ἐγὼ κρατίστους εἶναι πείθομαι, δύο παρασχέσθαι μόνους, συγγραφέων μὲν Ἡρόδοτον, φιλοσόφων δὲ Πλάτωνα· καὶ γὰρ καὶ ἀξίωμα καὶ χάρις αὐτῶν ἐπιτρέχει ταῖς ἀρμονίαις. (41.15) Esta equiparación de ambos autores en el mismo nivel estilístico, captada por el historiador de Halicarnaso, justifica, al menos, la posibilidad de que Platón encontrase en la obra de Heródoto elementos estilísticos valiosos para incorporar a su propio estilo.

²¹ Para este objetivo nos hemos servido de las hipótesis desarrolladas por N. Loraux (1998).

²² Sobre Heródoto como fuente del pensamiento político de Platón, véase J. Luccioni (1958), pp. 90-104.

Para el caso de Aristóteles, hemos intentado dilucidar las relaciones entre la noción de causalidad presente en las *Historias* y las formas de causalidad que operan en el pensamiento ético y político del estagirita. A la luz del sistema aristotélico, la multiplicidad de explicaciones causales que simultáneamente operan en la interpretación herodotea de los hechos resulta, si no contradictoria, por lo menos, absurda y, dicho en los términos en que Tucídides y el propio Aristóteles caracterizan el quehacer herodoteo, síntoma del pensamiento mítico del historiador. Sin embargo, es justamente esta diversidad sincrónica de modelos de causación que se resisten a erigirse como una teoría unitaria lo que constituye la peculiaridad del pensamiento predisciplinario de Heródoto y, en definitiva, pre-teórico.²³ La realidad objetiva de los hechos del pasado no interesa tanto como lo que el lector o auditorio pueda sacar como enseñanza para la vida. Heródoto es, en este sentido, uno de los grandes precursores de la ἐπιστήμη πρακτική de Aristóteles, pues sus *Historias* son el testimonio de la enorme experiencia vital de un hombre cuya obra representa el más grande epítome de las pulsiones políticas y éticas del mundo griego. En las *Historias* se encuentran tematizados como objetos privilegiados de la enseñanza práctica con la que debe quedarse el auditorio algunos de los grandes temas de la ética aristotélica, tales como la felicidad y la fortuna.

II.2. Heródoto y Platón.

II.2.2. La ιστορία περὶ φύσεως, la ἀνθρωπεὶή φύσις y la focalización en los discursos (*Fedón* 96a). Pluralidad discursiva vs. Univocidad dialógica.

En el pasaje mencionado anteriormente del *Fedón*, Sócrates relata lo que se ha tendido a concebir como su autobiografía intelectual. Es justamente aquí en donde caracteriza a los pensadores precedentes como los que se ocuparon de la περὶ φύσεως ιστορία. Llama de inmediato la atención que uno de los vocablos que utiliza Platón sea precisamente la ιστορία, aquella actividad de la cual Heródoto promete hacer en su proemio una ἀπόδειξις. ¿Por qué Platón nombra la labor intelectual de los pensadores que lo precedieron con el término ιστορία, no siendo éste un vocablo

²³ Véase N. Thompson (1996), p. 5: “It is, of course, Aristotle who initiates this tradition of theory and (...) it is Herodotus whom Aristotle excoriates as the representative of what his theoretical approach rejects and transcends. In this way Herodotus seems both pre-Socratic and strikingly post-modern. He seems against theory or, more suitably, pre-theory”.

particularmente característico de los propios “presocráticos”,²⁴ ni tampoco un término que el propio Platón haya utilizado sistemáticamente para nombrar a sus sabios predecesores?²⁵ Resulta, al menos, posible que en la expresión platónica *περὶ φύσεως ἱστορία* esté cristalizado un cierto vínculo entre la actividad intelectual de los *ἱστορες* filosóficos y la del propio Heródoto.

Está claro que la de Heródoto no es únicamente una *ἱστορία* sobre la *φύσις*; en ella se concentra toda la pluralidad de aplicaciones, funciones y configuraciones de la *ἱστορία*, de la que la *ἱστορία περὶ φύσεως* es sólo una parte.²⁶ De hecho, el plural *ἱστορίαι* con el que la tradición nos legó el título de la obra herodotea resulta a este respecto sumamente significativo. Ahora bien, ¿qué podrían haber tenido en común las *ἱστορίαι περὶ φύσεως* con la historia herodotea? Se podría suponer, en principio, que ambos compartiesen una cierta metodología, un cierto procedimiento cognitivo común. Dice el Sócrates platónico:

ἐγὼ γάρ, ἔφη, ὦ Κέβης, νέος ὢν θαυμαστῶς ὡς ἐπεθύμησα ταύτης τῆς σοφίας ἦν δὴ καλοῦσι περὶ φύσεως ἱστορίαν· ὑπερήφανος γάρ μοι ἐδόκει εἶναι, εἰδέναι τὰς αἰτίας ἐκάστου, διὰ τί γίγνεται ἕκαστον καὶ διὰ τί ἀπόλλυται καὶ διὰ τί ἔστι. (96a6-10)

“Pues yo, Cebes, dije, cuando era joven, codicié de manera *extraordinaria* aquel saber que llaman, sí, así lo llaman, *investigación sobre la naturaleza*; pues me parecía magnífico *saber las causas de cada cosa, por qué cada una nace, por qué perece y por qué es*”.

²⁴ Aunque el sustantivo *ἱστορίη* no aparece en los fragmentos de los presocráticos, con la excepción de Heráclito B129 y B35, el sustantivo *δίξις* y el verbo *δίξασθαι*, por ejemplo, que son equivalentes poéticos de la *ἱστορίη* (aunque sin las connotaciones marcadamente jurídicas de éste), tienen un papel fundamental en Parménides (B2.2, B6.3, B7.2, B8.6) y son utilizados también por Heráclito (B22, B101). De igual forma, el verbo *ζητεῖν* aparece en Jenófanes (B18.2). En la expresión del Sócrates del *Fedón* la *δίξις* y la *ζήτησις* presocrática se encuentran interpretadas como *ἱστορία*.

²⁵ El sustantivo *ἱστορία* sólo aparece 3 veces en el *corpus platonicum*; además de este pasaje del *Fedón* lo encontramos en *Cratilo* 437b1 y *Fedro* 244c8, ambos, pasajes etimológicos en que Platón está jugando con el sonido del sustantivo *ἱστορία*.

²⁶ El pasaje del libro segundo (2.19-2.34) en el que Heródoto expone su *ἱστορία* sobre la *φύσις* del río Nilo es un claro ejemplo de cómo las *Historias* incluyen, dentro de las diversas formas que pueden adoptar, también la *ἱστορία περὶ φύσεως*. Véase C. Huffman (2009), estudio en el que se examinan algunos usos de *ἱστορία* en Heródoto y se concluye que siempre designa la investigación en un sentido muy amplio basada primordialmente en los relatos oídos. De igual forma se demuestra cómo *ἱστορία* en Aristóteles suele ir acompañado de frases modificadoras que delimitan su alcance a diversas formas específicas de investigación.

La *ιστορία* de la que habla Platón tiene que ver con el conocimiento de las causas (*αίτια*), con la pregunta por *διὰ τί*. Pero también tiene una relación directa con el *θαῦμα*, con la admiración y el asombro que funcionan como las motivaciones subjetivas de Sócrates frente a la sabiduría “histórica”. Ambos componentes, causalidad y asombro, aparecen claramente reflejados en el proemio de las *Historias*, en donde la finalidad del *opus* herodoteo se define como fármaco de la evanescencia que busca dilucidar la causa (*αἰτία*), y se califica su objeto de estudio como admirable y extraordinario (*θωμαστά*). Cabría preguntarse en qué medida este objeto de estudio de la *ιστορία* de Heródoto se puede identificar con aquello que un fragmento de Eurípides caracteriza como “el orden imperecedero de la naturaleza inmortal” (*ἀθανάτου φύσεως κόσμον ἀγήρων*),²⁷ caracterización que podría describir bien el objeto de la *περὶ φύσεως ιστορία*.²⁸ En realidad, lo que le interesa de manera eminente a Heródoto son los hechos y las grandes hazañas de los hombres que, por definición, no son imperecederas (*ἀγήρων*), sino *ἔξιτηλα*, evanescentes e inestables. Sin embargo, para comprender cabalmente los hechos, le es necesario al historiador orientar su investigación hacia la *ἀνθρωπιή φύσις*²⁹ en la que las acciones y hazañas humanas están sustentadas. Se puede suponer, pues, que, pese a la distinción en el objeto, en las diversas formas de hacer *ιστορία* hay algo en común, de tal manera que se trata de una forma de conocimiento de la cual participan tanto los “presocráticos” del pasaje de Platón como Heródoto.

Ahora bien, en lo que concierne a la *φύσις* del pasaje del *Fedón*, la mayoría de los comentaristas ha visto en ella no sólo la justificación para una interpretación

²⁷ Fr. 910 (*Tragicorum Graecorum Fragmenta* vol. 5, Ed. Richard Kannicht: ὄλβιος ὅστις τῆς ιστορίας/ ἔσχε μάθησιν/ μήτε πολιτῶν ἐπὶ πημοσύνη/ μήτ' εἰς ἀδίκους πράξεις ὁρμῶν/ ἀλλ' ἀθανάτου καθορῶν φύσεως/ κόσμον ἀγήρων, πῆ τε συνέστη/ καὶ ὅπη καὶ ὅπως/ τοῖς δὲ τοιούτοις οὐδέποτ' αἰσχρῶν/ ἔργων μελέτημα προσίξει). El fragmento completo de Eurípides atribuye bienaventuranza (*ὄλβιος*) al hombre que ha adquirido el conocimiento (*μάθησις*) de la *ιστορία*. El fragmento resulta muy reminiscente del proemio y el comienzo de las *Historias* (las dos oraciones negativas *μήτε... μήτε*, el tema de las acciones injustas y el de la felicidad que se conecta con el episodio de Solón y Cresos). Para un análisis del tópico literario del *ὄλβιος ὅς ο ὅστις* (*Hymn. Demeter* 480 y s.s., Píndaro fr. 137a Schroeder, Empédocles B132, Hesíodo *Erga* 826) o en latín del *felix qui* (Virgilio, *Georg.* 2.490: *felix qui potuit rerum cognoscere causas*), véase E. Norden (1913), p. 100, nota.

²⁸ Cfr. Laks (2002), pp. 20-21.

²⁹ 3.65.3: ἐν τῇ γὰρ ἀνθρωπιῇ φύσει οὐκ ἐνήν ἄρα τὸ μέλλον γίνεσθαι ἀποτρέπειν (...); 8.38, 8.83.1.

fisicalista de los presocráticos,³⁰ sino también la evidencia de que esa era precisamente la interpretación platónica de los mismos, estableciéndose así una fuerte continuidad entre la lectura platónica y la aristotélica. Todo depende del significado que se le dé al sustantivo φύσις en este pasaje. Si se entiende en un sentido más afín, por ejemplo, al de los fragmentos de Heráclito,³¹ en los que el término aún no denota el sentido aristotélico de γένος τοῦ ὄντος (*Met.* 1005a34), sino que más bien parece mentar aquello que define lo que una cosa es en realidad, aquello que define la identidad permanente de una cosa y aquello que constituye el objeto propio del conocimiento genuino (de tal forma que se trata de un concepto ontológico y epistemológico), entonces a lo que el Sócrates platónico se estaría refiriendo no es, al menos exclusivamente, al pensamiento físico como característica primordial de los sabios presocráticos, sino también al pensamiento metafísico,³² de tal manera que la interpretación platónica de sus sabios predecesores no sería exactamente la misma que la de Aristóteles quien los concibió como materialistas y físicos. La lectura exclusivamente fisicalista de la φύσις en el pasaje del *Fedón* ha promovido una lectura igualmente fisicalista del sustantivo ἰστορίη, de tal forma que, por ejemplo en el fragmento de Heráclito en el que se critica la ἰστορία de Pitágoras,³³ ésta se ha acabado interpretando como la designación estándar de la ciencia física milesia.³⁴

³⁰ Cfr. J. Burnet (1911), p. 99, quien, en la nota sobre la frase περὶ φύσεως ἰστορίαν dice: “this is the oldest name for what we call natural science (...) the restriction of the term to what we call ‘history’ is due to the fact that Herodotus followed his predecessors in calling his work ἰστορίη (...)” Véase también W. J. Goodrich (1903), en donde el autor interpreta la frase como las “early physical investigations” de Sócrates o como el “physical method of enquiry”.

³¹ B1, B106, B112 y B123.

³² Véase E. Hülsz (2011b).

³³ El hecho de que Heráclito critique la ἰστορίη de Pitágoras induce a pensar que para el efesio la ἰστορίη sería completamente desdeñable. Sin embargo, bien podría ser que se trate de un tipo peculiar de ἰστορίη, o de una cuyos resultados son reprochables: “The saying must *not* seem to imply the rejection of ἰστορίη: Pythagoras starting was good; because ‘Men must be acquainted with many things (fr. 7 [35]); but his end was bad, because he did not possess the *insight* which would have enabled him to grasp the *universal* Logos beyond all empirical data and learning”. (Marcovich, 1967, P. 69)

³⁴ Véase C. Kahn (2001, p. 17), en donde afirma que la ἰστορίη es: “a standard designation for Milesian science”. A pesar de esto, unos años más tarde (2003), Kahn afirma que : “(...) the scope of this new Ionian *historiē*, or ‘scientific inquiry’, is even wider than Aristotelian *physikē*”. (p. 140). Marcovich (1967, p. 68) traduce el sustantivo como “scientific inquiry”.

Las veinte apariciones del sustantivo φύσις en las *Historias* no sólo constituyen uno de los testimonios más extensos de los usos preplatónicos de φύσις,³⁵ sino también, en virtud de la integridad del texto de Heródoto, uno de los mejores vestigios para recuperar sus diversos matices a partir de los contextos en que emerge. En términos generales, la φύσις en Heródoto opera en dos niveles distintos: lo universal y lo particular.³⁶ Dentro de este último, hay una subdivisión entre la φύσις de lo humano y la de lo no humano.³⁷ En estos usos particulares, sin embargo, el registro universal tampoco está del todo ausente, pues ya sea el Nilo, el trigo, el cocodrilo o el hipopótamo, la φύσις es aquello que permite el conocimiento de lo que la cosa es.³⁸ En el nivel de lo universal, el término mienta la constitución general de las cosas del mundo, es decir, el orden en que está dispuesta la realidad en general, aquello a partir de lo cual los diversos entes que habitan el mundo se constituyen en cuanto tales. Claro está que este sentido universal que es, presuntamente, el de mayor interés filosófico, no es utilizado con mucha frecuencia, ni tampoco recibe un examen reflexivo por parte de Heródoto. De hecho emerge en usos que parecen muy naturales y casi podríamos decir idiomáticos (adverbiales) de la propia expresión del historiador. Uno de ellos (2.45.3), en el pasaje en que, criticando una anécdota, probablemente proveniente de Ferécides, sobre Heracles según la cual éste habría matado a innumerables egipcios cuando se disponían a sacrificarlo, Heródoto se pregunta κῶς φύσιν ἔχει πολλὰς μυριάδας φονεῦσαι; la construcción impersonal κῶς φύσιν ἔχει (¿cómo es natural?) en la que el acusatio φύσιν funciona casi como si fuera un adverbio, apunta a un sentido de φύσις como norma universal u orden regular de lo que acontece en la realidad. De hecho, la construcción impersonal de

³⁵ El otro gran testimonio son los tratados del *corpus hippocraticum*.

³⁶ Powell (1960) divide los significados de φύσις en tres rubros generales: 1. Birth. 2. The order of nature. 3. Nature.

³⁷ Dentro de lo no humano están la φύσις del suelo de Egipto (2.5.2), del Nilo (2.19.1, 2.35.2), del Istro (4.50.2), del mar (7.16.α.1), del trigo (3.22.4), de los cocodrilos (2.68.1), del hipopótamo (2.71), de las serpientes y las víboras (3.109.1). Dentro de lo humano están las formulaciones generales sobre la naturaleza humana (3.65.3, 8.83.1), los dos hoplitas de naturaleza descomunal (8.38), la nat. de los egipcios (2.45.2), de los μουνοφθάλμοι (3.116.2), de los persas que son ὑβρισταί (1.89.2), etc.

³⁸ Cfr. P. Curd (1998), p. 46: “(...) in Herodotus, as well as in Heraclitus and Xenophanes, *physis* gives an insight into what a thing is”. En este sentido, podría pensarse en una cierta continuidad entre la φύσις y el τὸ ἐὸν de Parménides.

ἔχει φύσιν recuerda a algunos usos platónicos, como por ejemplo en el libro quinto de la *República* en donde Sócrates se pregunta:

(...) ἢ φύσιν ἔχει πράξιν λέξεως ἥττον ἀληθείας ἐφάπτεσθαι (...)
(*República* 473a)

“¿Acaso *es natural* que la acción alcance la verdad menos que la expresión?”

O de manera muy semejante en el libro sexto:

οὐ γὰρ ἔχει φύσιν κυβερνήτην ναυτῶν δεῖσθαι ἄρχεσθαι
ὑφ' αὐτοῦ (...) (*República* 489b)

“Pues *no es natural* que el piloto pida a los marineros que sean gobernados por él (...).”

En la dicción de Demóstenes, incluso, οὐκ ἔχει φύσιν es equivalente a οὐκ εὐλόγον, de tal forma que, como en Heráclito, λόγος y φύσις coinciden y se solapan:

ἀλλ' οὐτ' εὐλόγον οὐτ' ἔχον ἐστὶ φύσιν τοῦτό γε· (*Olintíaco segundo* 26)

“Pero eso no es ni razonable ni natural”.

El otro pasaje de Heródoto en donde la φύσις mienta este sentido universal ocurre también en el libro segundo, dentro de la narración herodotea sobre los animales que se sacrifican en Egipto. Hablando de los bueyes, Heródoto menciona al sacerdote encargado de revisarlos, quien:

κατορᾷ δὲ καὶ τὰς τρίχας τῆς οὐρῆς εἰ κατὰ φύσιν ἔχει πεφυκυίας
(2.38.2)

“Observa también si tiene los pelos de la cola crecidos *de manera natural*”.

El uso del sintagma preposicional κατὰ φύσιν recuerda el proemio de Heráclito en donde el oscuro de Éfeso describe su propia actividad como διαίρεσις κατὰ φύσιν. Aunque los dos pasajes de Heródoto no representan lugares en los que el historiador esté reflexionando profundamente sobre la naturaleza universal de todas las cosas, la lengua de Heródoto posee en sí misma el germen de aquel registro de φύσις que resulta particularmente fértil para la especulación filosófica. En este sentido, la negativa de algunos autores a no reconocer en los fragmentos de Heráclito ningún sentido “filosófico” del término φύσις,³⁹ podría ponerse en duda tras considerar que el sentido universal y total de φύσις le era propio a la lengua griega

³⁹ Cfr. G. S. Kirk (1954), pp. 227 y ss. Kirk considera que φύσις significa “the real constitution of a thing, or of things severally” (p. 230) y argumenta que el sentido total, absoluto o trascendente del término no pudo haber emergido sino hasta finales del siglo quinto.

independientemente de la jurisdicción intelectual y del momento en los que ubiquemos al autor.

La interpretación platónica de los “presocráticos” en el *Fedón* se concentra, pues, en tres términos, σοφία, ιστορία y φύσις. De todos ellos Heródoto hace un uso abundante, constituyéndose como el testimonio preplatónico más completo en el que podemos apoyarnos para su comprensión.⁴⁰

Además de este pasaje del *Fedón*, Platón utiliza el sustantivo ιστορία únicamente en *Cratilo* 437b y *Fedro* 244c, en ambos lugares en un contexto de etimologización, es decir, jugando con el lenguaje. En la parte final del *Cratilo*, cuando Sócrates comienza el análisis etimológico de una serie de ὀνόματα partiendo del presupuesto de que en ellos se manifiesta la idea del reposo- tesis contraria a la que se había mantenido hasta entonces, a saber, que los nombres manifestaban la esencia fluyente y móvil del universo-; es ahí en donde hace la etimología de ιστορία:

ἔπειτα ἡ “ιστορία” αὐτό που σημαίνει ὅτι <ἴστησι> τὸν <ῥοὺν>. (437b)

“Después, la palabra ‘*historía*’ significa más o menos lo mismo, a saber, que ‘detiene’ el ‘flujo’”.

La ιστορία contribuiría a fijar, pausar y detener el movimiento de la realidad para así posibilitar la captación de algo estable dentro del flujo continuo de lo real. Al igual que ἐπιστήμη,⁴¹ ιστορία tendría una relación íntima con la στάσις (ἴστημι) que es, junto con el flujo y el movimiento, una de las dos condiciones de posibilidad del conocimiento.⁴² Esta paralización del flujo inherente a la ιστορία podría dar una pista sobre aquello que comparten los sabios “presocráticos” del *Fedón* con el trabajo

⁴⁰ Lo cual no implica, claro está, que en este pasaje Sócrates esté haciendo referencia a Heródoto, sino simplemente que el vocablo con el que Heródoto define su propia labor intelectual es el mismo que aquel con el que el Sócrates del *Fedón* etiqueta a los “presocráticos”, lo cual sugiere que algo en común debió de haber entre unos y otros. No es éste el lugar para analizar los usos herodoteos de σοφία, baste con decir que el sustantivo aparece en veinte ocasiones (tres más el sustantivo σόφισμα y tres también σοφιστής), el adjetivo veintinueve y el verbo σοφίζεσθαι cuatro, de tal forma que se trata, junto con Píndaro del testimonio preplatónico en que más se utiliza, superando a Esquilo y al *Corpus Hippocraticum*.

⁴¹ Según una de las dos etimologías propuestas por Sócrates que en 437a lo hace derivar de ἴστημι. En 412a, siguiendo el postulado fluyente “heraclitiano”, lo hace derivar de ἔπεσθαι.

⁴² En el *Sofista* (249c-d) el Extranjero dice que el filósofo, ya sea que afirme lo uno o la multiplicidad de las formas (μήτε τῶν ἐν ἡ καὶ τὰ πολλὰ εἶδη λεγόντων), debe asumir que el ser y el todo están, simultáneamente, en reposo y en flujo (ὅσα ἀκίνητα καὶ κεινημένα, τὸ ὄν τε καὶ τὸ πᾶν συναμφοτέρα λέγειν).

intelectual de Heródoto, quien se fijó como objetivo primordial “impedir que los grandes hechos de los hombres se desvaneciesen con el tiempo”. Tanto la actividad de aquellos como la de éste pueden caracterizarse como *ἱστορία* porque ambas son formas de conocimiento y, en cuanto tales, detienen el flujo de la realidad. Así, la mención de la *ἱστορία* en el *Fedón* vista a la luz de su etimologización en el *Cratilo* podría apuntar, por una parte, a que aquello a lo que, según Sócrates, llaman *περὶ φύσεως ἱστορία* era en realidad una actividad intelectual mucho más amplia de lo que suele reconocerse, y, por la otra, a que el trabajo intelectual de Heródoto, en tanto *ἱστορία*, no era del todo diferente y ajeno a la *περὶ φύσεως ἱστορία*.

Así pues, al margen de la etimologización de la *ἱστορία* que puede iluminar de manera oblicua algunos de los presupuestos platónicos al respecto del sentido de este término, la escasa utilización que hace de este vocablo Platón podría indicar que, cuando en el *Fedón* habla de la *περὶ φύσεως ἱστορία*- el único pasaje de todo el *corpus* en el que usa el vocablo sin jugar con su sonido- está valiéndose de una denominación que en su propia época ya no se empleaba genéricamente para referirse a una amplia actividad intelectual que incluía toda una gama de vocaciones que iban de la cosmología y astronomía milesias a la metafísica heraclíteica (quizá también, parmenídea) y a la *ἱστορία* de Heródoto.⁴³

Un análisis de la partícula *δὴ* del pasaje del *Fedón* podría arrojar luz sobre el tono de Sócrates y sobre el matiz de su afirmación. Según Denniston, esta partícula normalmente enfatiza la palabra precedente que, en este caso, sería el pronombre relativo *ἦν* cuyo antecedente es *σοφία*.⁴⁴ Así, la partícula estaría aquí enfatizando la identificación de la *σοφία* con la *ἱστορία*, en una construcción idéntica a la de otro pasaje del mismo *Fedón*:

(...) οἱ τὴν δημοτικὴν καὶ πολιτικὴν ἀρετὴν ἐπιτετηδευκότες, **ἦν δὴ**
καλοῦσι σωφροσύνην τε καὶ δικαιοσύνην (...) (82b)

⁴³ En *Cratilo* 406b3 y 407c4 Platón emplea el sustantivo *ἵστωρ* (dentro de la etimología de Ártemis (*ἀρετῆς ἵστορα*) y de la de Hefesto (*φάεος ἵστορα*), correspondientemente). En *Sofista* 267c2, el extranjero habla de la *ἱστορικὴ μίμησις* como aquella que está acompañada de ciencia (*μετ’ ἐπιστήμης*).

⁴⁴ J. D. Denniston (1954), p. 218: “With relatives, usually stressing the importance of the antecedent, or its exact identification with the consequent (...)”

El mismo Denniston, sin embargo, indica que “the emphasis which the particle gives is often ironical in tone”⁴⁵ y que ligado a *verba dicendi* implica “at most, that what follows is false: at least, that it is not unquestionably true”.⁴⁶ Otro aspecto semántico de la partícula, aspecto del que, sin embargo, Denniston mismo, contra lo que los diccionarios afirman,⁴⁷ no parece haber estado muy convencido,⁴⁸ es el sentido temporal. Sea cual sea el significado preciso que tenga la partícula en el pasaje del *Fedón*, se trata de una afirmación que revela un gesto enfático del propio Sócrates con el que quiere realzar la identificación entre aquella sabiduría a la que él se dedicó en un principio y su inusitada denominación para los lectores de la época de Platón como *ιστορία*; que delata un tono irónico con el que el propio Platón estaría expresando la gracia que le supone llamarle a aquello *ιστορία* y que, finalmente, evidencia que la denominación es propia de un momento preciso (“el ahora de Sócrates”), es decir, que no corresponde a la manera en que se caracterizaba a los antiguos sabios en la propia época de Platón en la que la *ιστορία* había perdido su amplio significado y ya no podía más que referirse a la “historia” o a las investigaciones naturales (Aristóteles). En la expresión del Sócrates platónico está cristalizado el vínculo entre *ιστορία* y aquello que posteriormente será bautizado como *φιλοσοφία*.

La asimilación inmediata en el contexto del *Fedón* de la *ιστορία* a la *σκέψις* (96c1-c2, 96c5) sugiere que la pluma platónica no se sentía muy cómoda llamando *ιστορία* a aquello que en sus tiempos de división disciplinaria ya no se mentaba con ese término. De hecho, de manera sumamente significativa, las otras apariciones del

⁴⁵ J. D. Denniston (1954), p. 229. Cfr. E. Schwyzer (1950, p. 562) quien dice que la partícula tiene un matiz “oft ironisch (‘ja’)”.

⁴⁶ J. D. Denniston (1954), p. 233. Algunos pasajes de Plutarco emplean la misma construcción de pronombre relativo + *δή* + *καλεῖν* (*De virtute morali* 441c7, *Quaestiones convivales* 722a9, *Aetia physica* 912 f5, *De primo frigido* 954c9, *Consollatio ad Apollonium* 121a2), aunque en ninguno de ellos se note, al menos a primera vista, un matiz irónico.

⁴⁷ El Liddell and Scott dice que se trata de una “temporal particle”, igualmente el Bailly dice que marca “une idée des temps”.

⁴⁸ J. D. Denniston (1954), p. 203: “Brugmann says that the particle combines a temporal sense with that of obviousness, notoriousness, actuality, certainty: the temporal element being stronger in Homer than in later Greek. Hence *δή* denotes ‘that which lies, clear to see, before the speaker’s eyes at the moment.’ The evidence for this supposed temporal sense is, however, exceedingly weak (...)” Véase también Chantraine (1968-1980), p. 270: “Le problème qui ne peut guère être tranché est de savoir si la particule comportait originellement une valeur temporelle, ce qui n’est pas probable”.

sintagma preposicional *περὶ φύσεως* en el *corpus platonicum* nunca lo emplean con el sustantivo *ἱστορία*.⁴⁹ En el *Lisis*, por ejemplo, dice Sócrates:

Οὐκοῦν καὶ τοῖς τῶν σοφωτάτων συγγράμμασιν ἐντετύχηκας ταῦτα αὐτὰ λέγουσιν, ὅτι τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ ἀνάγκη ἀεὶ φίλον εἶναι; εἰσὶν δέ που οὗτοι οἱ περὶ φύσεώς τε καὶ τοῦ ὅλου διαλεγόμενοι καὶ γράφοντες.
(214b)

“¿Acaso no te has topado con los escritos de los sabios que dicen estas mismas cosas, a saber, que es necesario que lo semejante sea amigo de lo semejante? Estos son aquellos que en algún lugar han hablado y escrito *sobre la naturaleza y sobre el todo*”.

La *ἱστορία* del *Fedón* está aquí substituida por los verbos *γράφειν* y *διαλέγεσθαι*, a la vez que el vínculo entre la *φύσις* y el *todo* apunta a un sentido totalitario de *φύσις* misma, es decir, general, universal y absoluto, no restringido, por ejemplo, a la astronomía, la meteorología, la biología, etc. sino a una síntesis de todas ellas. Un pasaje del *Fedro* evidencia que la *φύσις* sin ningún complemento adnominal que la especifique mienta un sentido que está cerca de los problemas ontológicos más profundos que al propio Platón interesaban de manera eminente. Dice Sócrates:

Ψυχῆς οὖν φύσιν ἀξίως λόγου κατανοῆσαι οἶε δυνατόν εἶναι ἄνευ **τῆς τοῦ ὅλου φύσεως**; (...) ἄρ' οὐχ ὧδε δεῖ διανοεῖσθαι περὶ ὅτου οὖν φύσεως· πρῶτον μὲν, ἀπλοῦν ἢ πολυειδές ἐστὶν οὐ περὶ βουλησόμεθα εἶναι αὐτοὶ τεχνικοὶ καὶ ἄλλον δυνατοὶ ποιεῖν; (...) ἀλλὰ δῆλον ὡς, ἂν τῷ τις τέχνη λόγους διδῷ, **τὴν οὐσίαν** δείξει ἀκριβῶς **τῆς φύσεως** τούτου πρὸς ὃ τοὺς λόγους προσοίσει· ἔσται δέ που ψυχὴ τοῦτο. (270c-e)

“¿Crees que es posible entender de manera suficiente la naturaleza del alma sin haber comprendido la naturaleza del todo? (...) ¿Acaso no es de esta manera que se ha de pensar sobre la naturaleza de cualquier cosa? Primero, hay que ver si es simple o multiforme aquello de lo que queremos nosotros tener el oficio, siendo capaces también de producirlo en otra persona (...)

Mas es evidente que, si alguien quiere transmitir palabras con oficio, deberá mostrar con precisión *la esencia de la naturaleza de aquello hacia lo que ofrecerá sus discursos*; y esto será el alma”.

La concomitancia de *οὐσία* y *φύσις* en este pasaje aproxima dos de las célebres formulaciones platónicas sobre los presocráticos; aquella del *Sofista* en la que son

⁴⁹ Cfr. *Filebo* 59a2, *Protágoras* 315c5, *Timeo* 27a4, 57d6, 91e3, *Leyes* 857d3, 891c8, etc.

caracterizados como los participantes de la *γίγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας*, y aquella del *Fedón* en donde su actividad es etiquetada como *περὶ φύσεως ἱστορία*. En resumen, la frase del *Fedón* debe entenderse como una alusión, por una parte, a la forma de conocimiento de los sabios predecesores, denominada por Sócrates con el término arcaico que les correspondía (*ἱστορία*), pese a que para Platón y, aún más para Aristóteles, la semántica del concepto ya no era adecuada para describir la actividad intelectual de aquellos pensadores;⁵⁰ y como una alusión al objeto de aquella *démarche* intelectual (*φύσις*), objeto que no se reduce a una jurisdicción específica del saber (astronomía, meteorología, cosmología, en una palabra, física), sino que se inscribe en un afán totalitario, sintético e integrador, en una palabra, metafísico. Es, al menos, posible, pues, que la *φύσις* del *Fedón* se deba de comprender precisamente como *φύσις τοῦ ὅλου*.⁵¹

¿En qué consiste esta forma de conocimiento llamada *ἱστορία*? “De même en effet que, dans une logique judiciaire, l'*historia* fait office de premier jugement qui, une fois rendu par une première instance, devra être parachevé par un autre jugement, émis par une seconde instance, afin que soit posée la lecture des événements qui sera indissociablement juste et vraie, de même, dans une logique exclusivement cognitive,

⁵⁰ El uso aristotélico del sustantivo *ἱστορία* demuestra que a sus ojos no podía más que designar un tipo de conocimiento particular, como lo dice claramente en el pasaje de la *Poética* (1451b) en el que, además, lo utiliza en el sentido técnico de “relato de los acontecimientos pasados” teniendo en mente, con toda seguridad, a Heródoto y a Tucídides (véase *supra* cap. I.1). Los títulos de sus tratados biológicos llevan el vocablo *ἱστορία* y el mismo Aristóteles se refiere a ellos como *αἱ περὶ τῶν ζώων ἱστορίαι*, *αἱ ἱστορίαι αἱ περὶ τὰ ζῶα*, etc. o simplemente como *αἱ ἱστορίαι*. A pesar de la particularidad inherente al conocimiento “histórico”, la dicción de Aristóteles delata una aproximación de *ἱστορία* al vocabulario del conocimiento (como en el pasaje arriba estudiado del *Cratilo* platónico). Al comienzo del *περὶ ψυχῆς*, Aristóteles dice que todo conocimiento (*εἶδησις*) es bello y admirable, pero que nosotros preferimos un conocimiento a otro ya sea por su exactitud o porque sus objetos tiene un valor superior y añade que es por estos dos motivos que es razonable ubicar la *ἱστορία* del alma en un lugar eminente. A continuación, Aristóteles sustituye el bimonio *ψυχῆς ἱστορίαν* con un *ἡ γνῶσις αὐτῆς*. En todo el pasaje *ἱστορία*, *εἶδησις* y *γνῶσις* son equivalentes. Sobre *ἱστορία* en Aristóteles, véase P. Louis (1955).

⁵¹ En Aristóteles la asimilación de la *ἱστορία περὶ φύσεως* a la jurisdicción del conocimiento físico se evidencia en un pasaje del *De caelo* (298b) en donde el Estagirita dice que la mayor parte de la *περὶ φύσεως ἱστορία* versa sobre los cuerpos (*περὶ σωμάτων*), “pues todas las entidades naturales, o son cuerpos, o surgen con los cuerpos y con las magnitudes” (*πάσαι γὰρ αἱ φυσικαὶ οὐσίαι ἢ σώματα ἢ μετὰ σωμάτων γίνονται καὶ μεγεθῶν*.)

l'histoire n'est que le prélude nécessaire, mais non autonome, à une connaissance achevée (...)"⁵² Se trata, pues, de una actividad judicial y, a la vez, de un procedimiento epistemológico cuyo funcionamiento consiste en el encadenamiento sucesivo de juicios que se van acumulando en el procesamiento de los datos de la experiencia precediendo y condicionando las operaciones cognitivas necesarias para llegar ulteriormente a la elaboración de un conocimiento cabal. Los historiadores de la φύσις fueron jueces de la naturaleza, es decir, emitieron juicios, dictaminaron sentencias sobre los fenómenos y las acumularon en una cadena progresiva que, en su conjunto, constituía una imagen de la realidad. De esta manera dilucidaron, como dice claramente el fragmento de Anaximandro, la función de la justicia como reguladora del devenir. Así, utilizando como modelo la estructura conceptual propia de la ley y la justicia y aprovechando su potencia explicativa en el ámbito de las relaciones humanas, la aplicaron por analogía al ámbito de la φύσις. De ahí que el devenir cósmico sea representado por Anaximandro como un tribunal en el que el tiempo preside las injusticias y reparaciones que las cosas se cometen entre sí.⁵³

La ιστοροίη de Heródoto, por su parte, al tener como objeto los ἔργα μεγάλα τε καὶ θωμαστά y no el ἀθανάτου φύσεως κόσμον ἀγήρων, estimuló y propició no sólo una expansión del concepto mismo de φύσις al ámbito de lo humano (dando lugar a la idea de la naturaleza del hombre)⁵⁴, sino también una amplificación en

⁵² C. Darbo-Peschanski (2007), p. 111.

⁵³ DK 12 B1: διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

⁵⁴ Idea que después explotará bastante Tucídides, véase 1.76.3, 2.50.1, 3.45.7, 3.82.2, y 3.84.2. A diferencia de Heródoto, Tucídides entiende la naturaleza humana como un impulso que se contrapone a las constricciones de la justicia y a la fuerza de la ley. Sobre la función de la φύσις en Heródoto, véase C. D. Peschanski (2007) pp. 91-107. En el tratado hipocrático *De la medicina antigua* (20), testimonio en donde emerge una de las primeras apariciones del sustantivo φιλοσοφίη, se caracteriza la pregunta τι ἐστὶν ἄνθρωπος como una parte de los discursos περὶ φύσιος que corresponden a la filosofía (λόγος εἰς φιλοσοφίην). La perspectiva del médico hipocrático privilegia el conocimiento de la medicina como el mejor para conocer la φύσις. En este sentido, la pregunta por el ser del hombre se plantea desde un punto de vista fisicalista. La ιστοροίη que le interesa el médico es aquella a través de la cual es posible conocer qué es el hombre a partir del conocimiento de las causas de su generación (λέγω δὲ ταύτην τὴν ιστοροίην, εἰδέναι, ἄνθρωπος τι ἐστὶν καὶ δι' οἷας αἰτίας γίνεται, καὶ τἄλλα ἀκριβέως.) Lo mismo sucede en el tratado hipocrático titulado περὶ φύσιος ἀνθρώπου en cuyo comienzo aparece una crítica a aquellos que discuten la naturaleza del hombre más allá de sus relaciones con la medicina. La pregunta

aquella juridización de la naturaleza. Como la atención está fijada en las rupturas y restablecimientos de la justicia en el orden de lo humano, cuando es necesario esclarecer los fenómenos del reino de la φύσις éstos reciben una explicación a partir del modelo jurídico aplicable al mundo humano.⁵⁵

El único pasaje en que Demóstenes utiliza el sustantivo ἱστορία, relacionado significativamente con una mención de φύσις en un sentido distinto al de naturaleza física, arroja luz sobre la concepción herodotea de la φύσις y, a la vez, describe de manera muy precisa el enlace entre ἱστορία y φύσις que se opera en las *Historias* y que da lugar a una démarche intelectual distinta a lo que nosotros llamamos “ciencia natural” o “física”. Dice el orador ateniense:

ἦτις δ' ἡ φύσις, ἄνδρες Ἀθηναῖοι, γέγονεν τούτων **τῶν πραγμάτων**, καὶ τίνος εἵνεκα ταῦτα συνεσκευάσθη καὶ πῶς ἐπράχθη, νῦν ἀκούσατε, ἐπειδὴ τότ' ἐκωλύθητε· καὶ γὰρ εὖ πρᾶγμα συντεθὲν ὄψεσθε, καὶ μεγάλ' ὠφελήσεσθε **πρὸς ἱστορίαν τῶν κοινῶν**, καὶ ὅση δεινότης ἦν ἐν τῷ Φιλίππῳ θεάσεσθε. (*De Corona*, 144).

“Y cuál fue la naturaleza de estos hechos, hombres atenienses, y por qué se maquinaron y cómo se llevaron a cabo, escuchadlo ahora, ya que entonces estuvisteis imposibilitados. Pues veréis un hecho bien tramado del que sacaréis un gran provecho para la investigación (conocimiento) de los asuntos públicos y observaréis qué astucia había en Filipo”.

La pregunta por la φύσις πραγμάτων tiene como correlato el desarrollo de una ἱστορία τῶν κοινῶν y es justamente el esclarecimiento de esta modalidad de la φύσις la que da lugar a toda la pluralidad de disquisiciones, averiguaciones e indagaciones que conforman las *Historias*. El concepto de φύσις se ha expandido al registro social y político abriendo paso a una reflexión sobre la φύσις de las acciones humanas.

En un movimiento centrífugo-centrípeto alternante en el que el centro (μέσον) es

herodotea por la naturaleza del hombre, por el contrario, emerge, como se verá más adelante, a partir de un afán por dilucidar la causalidad de sus acciones.

⁵⁵ La idea de que la φύσις posee leyes propias separadas del mundo humano es completamente ajena a Heródoto: “plutôt que de conclure que, chez Hérodote, la notion d'*aitia* perd son contenu judiciaire pour désigner la cause, parce que désormais la totalité de l'étant, et non plus les seules actions humaines, serait prise en compte, mieux vaudrait dire que s'opère dans les *Histoires* une 'juridicisation' totale du monde, parce que celui-ci, assimilé à la terre habitée par les hommes, ressortit de l'ordre des parts que découpent leurs *nómoi* et que les dieux garantissent”. (C. Darbo-Peschanski, 2007, pp. 325-326).

la πόλις misma y con ella la organización política del pensamiento,⁵⁶ la investigación sobre la φύσις fue desarrollándose en la Grecia presocrática adoptando diversas formas y dando lugar a diversos enfoques. Primero, la organización política del hombre dio lugar al pensamiento cosmológico y físico en un movimiento centrífugo de objetivación de lo otro a partir de las categorías de la ciudad.⁵⁷ Emergen así las nociones de φύσις y κόσμος como conceptos en los que lo no humano adquiere una identidad objetiva capaz de ser conocida. Después, en un movimiento centrípeto, el concepto de φύσις y la objetivación en él alcanzada se reintegra en el horizonte de lo humano dando lugar a la noción de “naturaleza humana”. Aquella politización de lo otro que tuvo como resultado la elaboración de los conceptos de κόσμος y φύσις abre paso a una naturalización de lo humano. La naturalización del hombre (de la que el discurso médico es uno de los más eminentes ejemplos) abre paso, a su vez, a una re-politización del concepto mismo de φύσις y he aquí la emergencia de la pregunta por la φύσις y la αἰτία de los actos humanos que es, en definitiva, el núcleo del pensamiento de Heródoto.

Ahora bien, para investigar la naturaleza humana, Heródoto tuvo que enfocarse en los λόγοι. Es a partir de ellos que la ἱστορίη herodotea se construye. En este sentido, se puede reconocer una cierta afinidad entre el objeto de la ἱστορία de Heródoto y la “démarche” socrática del *Fedón*. Según el texto de Platón, la ἱστορία περὶ φύσεως tendría por objeto examinar las causas de la constitución y formación de los seres vivientes, por una parte, y del pensamiento, por la otra. Pero la razón final por la que el Sócrates platónico acabará por decepcionarse de esta metodología (κατὰ

⁵⁶ Sobre los valores políticos del centro y su relación con la geometrización del espacio y el pensamiento físico, véase J. P. Vernant (1962), pp. 131-142. Sobre los diversos usos de la expresión ἐς μέσον y sus representaciones en contextos sociales pre-políticos, particularmente en el seno de los grupos guerreros, véase M. Detienne (1965), análisis retomados y ampliados en Detienne (1967), pp. 131-157. Sobre las afinidades estructurales entre los modelos de organización del espacio y del tiempo en la πόλις y los modelos del pensamiento filosófico y del arte, véase P. Lévêque y P. Vidal-Naquet (1964).

⁵⁷ Cfr. J. P. Vernant (1962), p. 118: “Dans sa forme, la philosophie se rattache de façon directe à l’univers spirituel qui nous a paru définir l’ordre de la cité (...) Pour construire les cosmologies nouvelles, ils ont utilisé les notions que la pensée morale et politique avait élaborées, ils ont projeté sur le monde de la nature cette conception de l’ordre et de la loi qui, triomphant dans la cité, avait fait du monde humain un *cosmos*”.

τούτον τὸν τρόπον τῆς μεθόδου (...) οὐδαμῆ προσίεμαι, 97b6-7) radica en que los historiadores de la φύσις nunca se percataron de que:

ἄλλο μὲν τί ἐστι τὸ αἴτιον τῷ ὄντι, ἄλλο δὲ ἐκεῖνο ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον
οὐκ ἂν ποτ' εἴη αἴτιον· (99b2-4)

“(...) en realidad una cosa es la causa, y otra, aquello sin lo cual la causa no podría ser causa (...)

Razón por la cual, Sócrates afirma:

ἔδοξε δὴ μοι χρῆναι εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν
τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν (99e4-6)

“Creí, por consiguiente, que *era necesario refugiarme en los λόγοι*, para investigar en ellos la verdad de la realidad”.

Heródoto, al igual que el Sócrates platónico, se refugió en los discursos, precisamente porque el conocimiento del pasado no era accesible más que por este medio. Está claro que el sentido de λόγους en el pasaje platónico va más allá del que se puede alcanzar con la traducción “discursos”, razón por la cual no ha habido consenso en la forma de traducirlo.⁵⁸ Un sentido general que se le podría dar al *lógos* en el pasaje platónico es el de “lenguaje”. Sócrates, tras haberse decepcionado de la *περὶ φύσεως ἱστορία*, emprendería una “segunda navegación”, cuyo objeto y método de indagación sería precisamente el λόγος, es decir, como se dirá un poco más adelante en el *Fedón*, el dar razón (διδόναι λόγον 101d6) y, como finalmente se explicitará en la *República*, la dialéctica. En el caso de Heródoto, en el libro segundo de las *Historias*, justo en el proemio que abrirá la narración de la historia de Egipto, se dice:

Μέχρι μὲν τούτου ὄψις τε ἐμὴ καὶ γνώμη καὶ ἱστορίη ταῦτα λέγουσά ἐστι,
τὸ δὲ ἀπὸ τοῦδε αἰγυπτίους ἔρχομαι λόγους ἐρέων κατὰ [τὰ] ἤκουον·
προσέσται δέ τι αὐτοῖσι καὶ τῆς ἐμῆς ὄψιος. (2.99.1)

“Hasta aquí, lo que he dicho está basado en lo que he visto, en mi parecer y en mis averiguaciones, a partir de aquí *voy a decir los discursos* egipcios tal como los escuché; será añadido a estos también algo de mi propia visión”.

Está claro que el recurso herodoteo a los λόγοι es de índole distinta al que se refiere el Sócrates del *Fedón*. La focalización socrática en los discursos tiene como objetivo “investigar la verdad de la realidad”. El estudio del τί ἐστι es, a la vez que

⁵⁸ García Gual (Gredos) traduce “conceptos”, Fowler (Loeb) “conceptions”, Léon Robin (Belles Lettres) “idées”, Hackforth (Cambridge) “propositions”, Reale (Bompiani) “postulati”, M. Dixsaut (Flammarion) “raisonnements”.

una reflexión sobre el ser de las cosas, también una exploración sobre qué es lo que se entiende por cada una de las cosas que se dicen (τί λέγεις), es decir, una búsqueda de los presupuestos que se hallan implicados en los conceptos. Para ello, el Sócrates platónico maquinó una práctica, el διαλέγεσθαι, ejercicio de la palabra que se contraponen de manera radical al μακρὸν λέγειν de las *Historias* de Heródoto.⁵⁹

Estas formas de discursividad, el διαλέγεσθαι y el μακρὸν λέγειν, no pueden comprenderse a cabalidad sin una elucidación de su anclaje cívico y político. Un análisis de la política del discurso de Heródoto puede arrojar luz sobre las implicaciones políticas de la práctica socrática del διαλέγεσθαι. Tanto el discurso de Heródoto, como el del Sócrates platónico son resultado de una focalización en el λόγος. Sin embargo, mientras que aquel privilegia la pluralidad discursiva, éste fomenta la univocidad de la pregunta y la respuesta. Heródoto ofrece la multiplicidad de versiones sobre un mismo suceso o acontecimiento humano, reflexiona, critica y juzga mediante su propia γνώμη la viabilidad de las versiones y, en último lugar, emite una sentencia, para finalmente dejar en su auditorio, en sus lectores, el espacio libre para desarrollar el siguiente momento de la actividad cognitiva, el momento capaz, o no, de proclamar la verdad (3.122: “de ambas versiones cada cual puede creer la que quiera”). Pero todo este procedimiento ocurre como consecuencia de la recepción del λόγος, tanto la que hace Heródoto de los discursos que compila, como la que hace su auditorio del discurso herodoteo. Las *Historias* son un conjunto de λόγοι que conforman un λόγος unitario. Cada uno de los λόγοι está compuesto a su vez de muchos otros λόγοι organizados y articulados a partir de un *ego* que aplica en ellos ciertos procedimientos críticos (reflexión-opinión) que suponen un trabajo en el interior mismo del λόγος.

II.2.3 Anacarsis y los lacedemonios (Heródoto 4.77) - Laconizar es filosofar (Protágoras 342a-342d). La coacción timocrática filoespártana del diálogo platónico, frente a la παρησιία democrática filoateniense del discurso herodoteo.

Esta operación “intra-lógica” que se efectúa en las *Historias* se cristaliza en algunas expresiones que prefiguran y anticipan el vocabulario platónico. En el libro cuarto, dentro de la descripción sobre las costumbres de los escitas, Heródoto relata la

⁵⁹ Cfr. N. Loraux (1998).

historia de Anacarsis a quien describe como “el que había contemplado mucho mundo y exronía su gran sabiduría” (γῆν πολλὴν θεωρήσας καὶ ἀποδεξάμενος κατ’ αὐτὴν σοφίην πολλὴν (...)) (4.76) La frase γῆν πολλὴν θεωρήσας recuerda de inmediato las palabras que dirige el rey Creso a Solón, dentro del contexto en que emerge el verbo φιλοσοφεῖν (ὡς φιλοσοφῶν γῆν πολλὴν θεωρήσας εἵνεκεν ἐπελήλυθας (1.30.2). Se puede trazar una línea de parentesco entre la actividad de Solón, la de Anacarsis y la del propio Heródoto. El “filosofar” de Solón tiene que ver con una contemplación abundante del mundo, y, en virtud de que Anacarsis también ha sido un contemplador prolífico del mundo, se podría atribuirle igualmente el epíteto de “filósofo”. Pero, además de haber contemplado mucho mundo, Anacarsis “exronía su gran sabiduría” y es este “exroner” (ἀποδεξάμενος) la actividad primordial que desde el proemio define la labor de Heródoto (ἱστορίας ἀπόδεξις).

De este Anacarsis los peloponesios contaban:

ὡς ὑπὸ τοῦ Σκυθέων βασιλέως Ἀνάχαρσις ἀποπεμφθεὶς τῆς Ἑλλάδος μαθητῆς γένοιτο, ὀπίσω τε ἀπονοστήσας φαίη πρὸς τὸν ἀποπέμψαντα Ἕλληνας πάντας ἀσχόλους εἶναι ἐς πᾶσαν σοφίην πλὴν Λακεδαιμονίων, τούτοισι δὲ εἶναι μούνοισι σωφρόνως δοῦναί τε καὶ δέξασθαι λόγον. (4.77)

“Que había sido enviado por el rey de los escitas *para volverse conocedor de Grecia*, y cuando hubo regresado dijo al que lo había enviado *que todos los griegos se ocupaban plenamente de la sabiduría* con excepción de los lacedemonios, pero que únicamente con éstos era posible *mantener una conversación de manera inteligente*”.

Llama la atención el contraste y la oposición entre la sabiduría a la que se dedican todos los griegos y el λόγον διδόναι de los espartanos. En una lectura no platonizante, la frase δοῦναί τε καὶ δέξασθαι λόγον significaría simplemente “entrar en o mantener una conversación”. Los lacedemonios serían los únicos griegos con los que se puede conversar.⁶⁰ Pero, en virtud de que la frase resulta coincidir con una de las célebres formulaciones platónicas de la dialéctica,⁶¹ este pasaje podría traer a colación aquel pasaje del *Protágoras* en donde la filosofía misma está relacionada

⁶⁰ A.D. Godley (Loeb) traduce: “these were the only Greeks who spoke and listened with discretion”. Legrand (Belles Lettres) “ces derniers, seuls, étaient capables de parler et de répliquer avec une sage mesure”. Augusto Fraschetti (Lorenzo Valla): “ma che solo i Lacedemoni sapevano parlare e ascoltare avvedutamente”.

⁶¹ Exactamente la misma frase ocurre en *Teeteto* 177b2 y 202c2, *Político* 286a5, *Protágoras* 336c1, *Laques* 187d2-3: διδόντες τε καὶ δεχόμενοι λόγον.

con la expresión lacónica o laconizante, es decir, con la expresión lacedemónica. Dice Sócrates en su interpretación sobre el poema de Simónides:

φιλοσοφία γάρ ἐστὶν παλαιοτάτη τε καὶ πλείστη τῶν Ἑλλήνων ἐν Κρήτῃ τε καὶ ἐν Λακεδαιμόνι, καὶ σοφισταὶ πλείστοι γῆς ἐκεῖ εἰσὶν· ἀλλ' ἐξαρονοῦνται καὶ σχηματίζονται ἀμαθεῖς εἶναι, ἵνα μὴ κατάδηλοι ὦσιν **ὅτι σοφία τῶν Ἑλλήνων περίεσιν** (...) γνοίτε δ' ἂν ὅτι ἐγὼ ταῦτα ἀληθῆ λέγω καὶ **Λακεδαιμόνιοι πρὸς φιλοσοφίαν καὶ λόγους ἄριστα πεπαιδευνται**, ὥδε· εἰ γὰρ ἐθέλει τις Λακεδαιμονίων τῷ φαυλοτάτῳ συγγενέσθαι, τὰ μὲν πολλὰ ἐν τοῖς λόγοις εὐρήσει αὐτὸν φαυλὸν τινα φαινόμενον, ἔπειτα, ὅπου ἂν τύχη τῶν λεγομένων, ἐνέβαλεν **ῥῆμα ἄξιον λόγου βραχὺ καὶ συνεστραμμένον** ὥσπερ δεινὸς ἀκοντιστῆς, ὥστε φαίνεσθαι τὸν προσδιαλεγόμενον παιδὸς μηδὲν βελτίω. τοῦτο οὖν αὐτὸ καὶ τῶν νῦν εἰσὶν οἱ κατανενοήκασι καὶ τῶν πάλαι, ὅτι **τὸ λακωνίζειν πολὺ μᾶλλον ἐστὶν φιλοσοφεῖν ἢ φιλογυμναστεῖν**, εἰδότες ὅτι τοιαῦτα οἷόν τ' εἶναι ῥήματα φθέγγεσθαι τελέως πεπαιδευμένου ἐστὶν ἀνθρώπου. (*Protágoras* 342a7-b3/ 342d4-e8)

“Pues la filosofía es muy antigua y vasta entre los griegos de Creta y Lacedemonia y hay muchísimos sofistas en esta tierra; pero ellos lo niegan y fingen ser ignorantes, para que no sea evidente que *su sabiduría sobrepasa a la de los otros griegos* (...) Vosotros reconoceríais que hablo con verdad y que *los lacedemonios están educados de manera insuperable tanto para la filosofía como para los discursos*, a partir de lo siguiente: si alguien quiere conversar con el más negligente de los lacedemonios, encontrará que en sus discursos mayoritariamente se muestra como alguien negligente, pero, cuando casualmente se dice algo, lanza *una palabra digna del discurso, breve y concentrada* como si fuese un poderoso arquero, de manera que su interlocutor no parece mejor que un niño. De esto mismo también se han percatado algunos de los contemporáneos y de los antiguos, de que *laconizar es más bien filosofar que amar la gimnasia*, sabiendo que ser capaz de pronunciar tales palabras es propio de un hombre cabalmente educado”.⁶²

Al margen de la ironía y el humor, particularmente mordaces en este pasaje,⁶³ se puede ver cómo aquello que el Anacarsis herodoteo atribuía a los lacedemonios, en el

⁶² Sobre este pasaje, véanse N. Richer (2001), R. I. Winton, “Plato, Protagoras 342a-e”, *La Parola del Passato* 85, 1980, pp. 432-433.

⁶³ Véase L. Lampert (2010), pp. 90-91: “Sparta! Athens’ rival since the Persian wars, the city famous for dour militarism, self-serving piety, and lack of modern education,

Protágoras se caracteriza como condición de posibilidad del filosofar. La expresión lacónica, emparentada con el procedimiento braquilógico socrático de la pregunta y la respuesta, procedimiento que dará lugar a la forma misma del diálogo, se anticipa en el texto de Heródoto en el que aparece incidentalmente una de las formulaciones platónicas para definir el διαλέγεσθαι: dar o recibir la razón de cada cosa.⁶⁴ Si Heródoto atribuye a los lacedemonios la virtud por antonomasia del dialéctico platónico (δοῦναί τε καὶ δέξασθαι λόγον) y si Sócrates dice que laconizar es filosofar, entonces se puede deducir de ello que la dialéctica platónica debe tener una relación con la política del discurso espartano, es decir, con la timocracia y la oligarquía.⁶⁵ La broma socrática sobre las raíces lacedemónicas de la filosofía es a la vez una afirmación sobre la naturaleza necesariamente braquilógica de la expresión filosófica: el diálogo.⁶⁶

the Greek city *least* open to philosophy. In an Athens famous for the *parrhêsia* or free-speaking that allowed foreign sophists to speak their radical thoughts with the least amount of veiling, and in a house full of foreign sophists speaking freely to young athenians, Socrates' claim about Sparta could not fail to bring major amusement". Véase también J. A. Arieti & R. M. Barrus (2010), p. 30 "The passage is a superlative example of how one can cleverly make a strong case out of a weak, even ridiculous, case. Socrates aims to show that Sparta, a polis traditionally lacking even an iota of interest in philosophy, is actually the most assiduous and most ancient at cultivating it".

⁶⁴ *República* 531e4-5 δοῦναί τε καὶ ἀποδέξασθαι λόγον. Véase C. H. Kahn (1996), pp. 304-5: "This last formula will remain as the distinctive mark of a dialectician: the capacity to defend a thesis rationally, or to exact such a defence, by means of question and answer".

⁶⁵ Platón llama al sistema político espartano, a falta de un nombre ya existente, timocracia o timarquía (*República* 545b: ὄνομα γὰρ οὐκ ἔχω λεγόμενον ἄλλο· ἢ τιμοκρατίαν ἢ τιμαρχίαν αὐτὴν κλητέον...) El régimen espartano es una especie de intermedio entre la oligarquía y la aristocracia.

⁶⁶ La simpatía de Platón por Esparta se desprende, claro está, del hecho de que un tribunal democrático fue el que sentenció a Sócrates a muerte y también del menosprecio platónico por la democracia (expresado, entre otros lugares, en el libro VIII de la *República*, 555b-562a). También se sabe que Critias y Cármides, familiares de Platón, formaron parte del gobierno oligárquico espartano de los treinta tiranos. La organización mixta de la constitución propuesta en las *Leyes* se asemeja a la espartana, lo cual podría ser un síntoma más de la admiración platónica por Esparta. Algunos pasajes de los diálogos en los que pueden encontrarse declaraciones de simpatía por Esparta son *Hippias Mayor* 283a-e, *Critón* 52e, *Laques* 182e-183a, *Simposio* 209d. Sobre las relaciones entre Platón y Esparta, véase J. Luccioni (1958), pp. 90-105. Sobre el tema general de la idealización de Esparta en la antigüedad y sobre el laconismo de Platón, véase F. Ollier (1933), en especial cap. VIII.

Si se lee este pasaje del *Protágoras* en conjunción con los pasajes de la *Republica* en que Platón analiza la δημοκρατία, es posible atrapar el matiz de la broma socrática. Como a menudo en los diálogos, no se trata aquí únicamente de un chiste, sino que con él Platón pone en evidencia un elemento valioso para la comprensión de su arte expresivo. Las tres características primordiales de la política democrática, según el Sócrates de la *República*, son la ἐλευθερία, la παρρησία y la ἐξουσία; todas ellas dispuestas en un abigarramiento (ποικιλία) de formas políticas y constituciones (παντοπόλιον πολιτειῶν)⁶⁷ que imposibilitan la instauración del orden y la disciplina (οὔτε τις τάξις οὔτε ἀνάγκη).⁶⁸ En el plano del discurso y del intercambio discursivo, todas estas características democráticas se oponen al ejercicio del diálogo, en el que es necesaria una dosis fuerte de constricción que coarte y cohiba la libertad de palabra. La παρρησία democrática ateniense, más que ser la condición de posibilidad de la filosofía, resulta ser, paradójicamente (pues fue Atenas el suelo fértil para el desarrollo del diálogo socrático a la vez que la responsable de que cesase) uno de sus grandes impedimentos.⁶⁹

La preferencia platónica por la palabra braquilógica, por aquella expresión breve ligada a Esparta, la ciudad timocrática por excelencia del mundo griego, contrasta fuertemente con el μακρὸν λέγειν de Heródoto cuyo valor político democrático se encuentra cifrado en la relación que establece con el tiempo: el discurso largo propio de las *Historias* permite al locutor tomarse el tiempo de exposición y, correlativamente, garantiza al auditorio el tiempo de comprensión necesario.⁷⁰ Mientras que el diálogo obliga al interlocutor a replicar en los términos que él mismo impone, el discurso macrológico permite un horizonte de escucha abierto y acepta la pluralidad de formas discursivas: “le discours suivi, en son usage civique, s’insère

⁶⁷ *República* 557d.

⁶⁸ 561d.

⁶⁹ Resulta interesante compaginar el pasaje de Heródoto sobre Anacarsis y los espartanos con el pasaje de Diógenes Laercio (1.101) en el que se dice que por ser un παρρησιαστής Anacarsis dio ocasión a la expresión “hablar como un escita”. En el Anacarsis del testimonio espartano recogido por Heródoto se halla el elogio lacedemonio de su propio laconismo braquilógico. El Anacarsis de Diógenes Laercio, por el contrario, ha absorbido como característica propia la παρρησία ateniense que es, además, uno de los ideales de los filósofos cínicos, quienes veían a Anacarsis como uno de sus antecedentes más ilustres. En el personaje de Anacarsis, pues, las políticas del discurso ateniense y espartana libraron algunas de sus batallas.

⁷⁰ N. Loraux (1998), p. 269.

toujours nécessairement dans un ensemble de *logoi* succesifs qui s'affrontent et se mesurent entre eux".⁷¹

Frente a la coacción timocrática filoespartana del diálogo platónico,⁷² se halla la παρρησία democrática filoateniense del discurso herodoteo. Las propias *Historias* se pueden describir bien como un discurso "parresiástico" del que las constantes digresiones son uno de sus reflejos. Las *Historias* son un discurso cuyo autor es libre de incursionar en el tema que le viene en gana; son un discurso que se organiza a partir de una pluralidad de testimonios, opiniones, experiencias, en las que el lector puede fijar su atención según sus propios intereses o capacidades de comprensión. El discurso parresiástico de Heródoto es un mecanismo de oposición al poder tiránico en el que la libertad de palabra es una de las más celebres prohibiciones.⁷³ La posición política anti-tiránica de Heródoto se manifiesta en la forma misma de su discurso. Sólo la παρρησία hace posible un discurso plurívoco y "seule la pluralité des discours est authentiquement isonomique".⁷⁴

⁷¹ N. Loraux (1998), p. 270.

⁷² La simpatía platónica por la timocracia espartana se fundamenta no sólo desde el punto de vista de la política del discurso, sino también desde el punto de vista de su propia teoría política. En el proceso de las μεταβολαί πολιτειών, la τιμαρχία es un régimen más cercano a la ἀριστοκρατία: "il a conservé dans son organisation, dans les principes qui la commandent et dans l'esprit public, bien des traits auxquels se reconnaissait le gouvernement parfait (...) cette cité avait atteint un haut degré de puissance et de vertu et il était naturel que Platon s'autorisât de cet exemple, dont on voit bien en lisant la *République*, quel prix il avait à ses yeux : bien des traits, en effet, que Platon prête à sa cité idéale, sont empruntés à Sparte". (J. Luccioni (1958), pp. 100-101).

⁷³ El sustantivo παρρησία no aparece en las *Historias*, sin embargo la ισηγορίη (término con una semántica más o menos equivalente) y la ισονομική vienen a ser, de alguna manera, anticipaciones de la παρρησία de la que habla Platón. En el libro quinto, dentro de la larga digresión sobre la historia ateniense, Heródoto relata cómo Atenas se convirtió en potencia, triunfando contra los beocios y los calcideos, gracias precisamente a su ισηγορίη. Mientras los atenienses estuvieron bajo el yugo de la tiranía, no fueron capaces de sobresalir militarmente (5.78: Ἀθηναῖοι μὲν νυν ἠϋξήντο. Δηλοὶ δὲ οὐ κατ' ἕν μῶνον ἀλλὰ πανταχῆ ἢ ισηγορίη ὡς ἐστὶ χρῆμα σπουδαῖον, εἰ καὶ Ἀθηναῖοι τυραννεύομενοι μὲν οὐδαμῶν τῶν σφέας περιοικεόντων ἦσαν τὰ πολέμα ἀμείνονες, ἀπαλλαχθέντες δὲ τυράννων μακρῶ πρώτοι ἐγένοντο). Sobre la ισηγορίη en Heródoto, véase Y. Nakategawa (1988).

⁷⁴ N. Loraux (1998), p. 271. Nótese que Platón en *República* 561e atribuye al ἀνὴρ δημοκρατικός un βίος ισονομικός.

II.2.4. Λόγον διδόναι jurídico-político/ λόγον διδόναι dialéctico.

Volviendo al λόγον διδόναι herodoteo, un pasaje del libro tercero de las *Historias* lo pone en relación de manera explícita con el διαλέγεσθαι, de tal forma que se trata de un antecedente innegable, al menos en el nivel de la dicción, de la articulación platónica de la dialéctica. Dentro del contexto de la guerra entre Esparta y la tiranía de Polícrates en Samos, Heródoto habla de la implicación que tuvieron los corintios en el conflicto, ayudando a los espartanos. Es aquí en donde se mencionan las desgracias (συμφοραί) de Periandro. Tras haber matado a su mujer Melisa, el abuelo de sus hijos y padre de Melisa, Procles, que era tirano de Epidauro, mandó llamar a sus nietos:

Ἐπεῖτε δέ σφεας ἀπεπέμπετο, εἶπε προπέμπων αὐτούς· «Ἄρα ἴστε, ὦ παῖδες, ὅς ὑμέων τὴν μητέρα ἀπέκτεινε;» Τοῦτο τὸ ἔπος ὁ μὲν πρεσβύτερος αὐτῶν ἐν οὐδενὶ λόγῳ ἐποιήσατο· ὁ δὲ νεώτερος, τῷ οὔνομα ἦν Λυκόφρων, ἤλγησε ἀκούσας οὕτω ὥστε ἀπικόμενος ἐς τὴν Κόρινθον ἄτε φονέα τῆς μητρὸς τὸν πατέρα οὔτε προσεῖπε, **διαλεγόμενον** τε οὐ τι **προσδιελέγετο ἱστορέοντί** τε **λόγον οὐδένα ἐδίδου**. (3.50)

“Y cuando los mandaba de regreso a casa, acompañándolos, les dijo: ‘¿Acaso no sabéis, niños, quién de vosotros mató a su madre?’ El mayor de *ellos no dio importancia a esta declaración*; pero el más joven, cuyo nombre era Licofrón, se afligió al escuchar esto de tal manera que, cuando regresó a Corinto, viendo que su padre era el asesino de su madre, no le hablaba, y *si le dirigía la palabra no contestaba nada y si lo interrogaba no le ofrecía ninguna explicación*”.

Aquí los verbos διαλέγεσθαι y προσδιαλέγεσθαι se presentan en concomitancia con el binomio λόγον διδόναι (λόγον ἐδίδου) y, además, significativamente, con el verbo ἱστορεῖν.⁷⁵ La ἱστορίη inquisitiva de Periandro

⁷⁵ Cabe señalar que, además del λόγον διδόναι, en este pasaje aparece otra locución idiomática en torno al λόγος: ἐν οὐδενὶ λόγῳ ποιεῖσθαι, expresión que arroja luz sobre las formas de interacción del intercambio dialógico y sobre la semántica propia del λόγος que aquí trasluce los sentidos de “consideración”, “estimación”, “valor” y “aprecio”, tal como sucede en el fragmento B39 de Heráclito en el que se habla del πλείων λόγος de Bías. El λόγον ποιεῖσθαι, es decir, el tomar en consideración un asunto o bien darle la importancia que merece, tiene su reflejo ulteriormente en el acto correlativo del λόγον διδόναι. Si se hace caso al λόγος es posible después dar cuenta de él o, como en el caso de Licofrón, abstenerse de ello. Los pasajes de las *Historias* en que se emplea esta locución demuestran que se trata de un acto de suma relevancia para la explicación de ciertos acontecimientos. Por ejemplo, en el libro tercero (3.25.5) en el que Cambises, por haber incurrido en una falta de consideración al λόγος (οὐδένα λόγον ποιεύμενος), se priva de la posibilidad de actuar como un

espera el λόγον διδόναι de Licofrón, de manera reminiscente a como el interrogatorio del Sócrates platónico espera el λόγον διδόναι de sus interlocutores.⁷⁶

Nos hallamos, pues, en un momento determinado en la historia del λόγον διδόναι, a medio camino entre su uso normal en la lengua griega (“dar una explicación”, “producir un discurso”) y la apropiación platónica que hará de él la definición misma del ideal filosófico: la dialéctica.⁷⁷ En este desfase entre la utilización natural, o si se prefiere, pre-filosófica que hace de esta expresión la lengua griega y, por decirlo así, la resemantización que opera en su interior el lenguaje filosófico, es posible percibir en qué consiste la innovación platónica y cuáles eran las connotaciones y los contextos a partir de los que hizo emerger su concepto filosófico.

La locución λόγον διδόναι es relativamente frecuente en los textos de los oradores áticos en los que aparece como una expresión jurídica ligada a ciertos procedimientos legales.⁷⁸ Demóstenes, por ejemplo, la emplea para referirse a la concesión y asignación de la palabra en la tribuna (*Olintíaca* 2.31), pero, sobre todo, para describir la rendición de cuentas necesaria en los juicios y en los contextos jurídicos. En el *De corona* dice Demóstenes:

Μέλλων δὲ τοῦ τ' ἰδίου βίου παντός, ὡς ἔοικε, **λόγον διδόναι** τήμερον
καὶ τῶν κοινῇ πεπολιτευμένων (...) (*De corona* 8)

ἀνήρ σοφός y, por lo mismo, incurre en un acto de ἀμαρτία. La expresión es muy frecuente a lo largo de las *Historias*, véanse: 1.4.3, 1.13.2, 1.203, 5.105.1, 7.13.1, 7.58.1, 7.218.3, 9.7.β.1, etc.

⁷⁶ Véase, por ejemplo, *Laques* 187c en donde Lisímaco dice a Nicias y a Laques que a ellos les toca decidir si quieren ser interrogados por Sócrates y dar razón sobre lo que él les pregunte (εἰ δὲ βουλομένοις ὑμῖν ἔστι περὶ τῶν τοιούτων ἐρωτᾶσθαι τε καὶ διδόναι λόγον, αὐτοὺς δὴ χρὴ γιγνώσκειν (...))

⁷⁷ Cfr. S. Goldhill (2002), p. 96-97: “Plato has a simple catchphrase for what it would mean for a person’s view to be authoritative. It is the ability *logon didonai* (...) What I want to emphasize rather is Plato’s appropriation of the rather simple phrase *logon didonai*, ‘to give an account’, ‘to produce a *logos*’. What Plato sets out to do is to give a special meaning to the idea of *logon didonai*, to circumscribe *logos* by the practice and ideals of his philosophy”. Como testimonios de la expresión λόγον διδόναι en sus usos pre-filosóficos y, por decirlo así, normales, están dos pasajes de Aristófanes (*Thesmophoriazusaes* 471: ὅμως δ’ ἐν ἀλλήλαισι χρὴ δοῦναι λόγον. *Pluto* 467: καὶ μὴν περὶ τούτου σφῶν ἐθέλω δοῦναι λόγον/ τὸ πρῶτον αὐτοῦ) y uno de Sófocles (*Oedipus Tyrannus*, 583: εἰ διδοίης γ’ ὡς ἔχω σαυτῷ λόγον).

⁷⁸ El antecedente más remoto de la rendición de cuentas se encuentra en una de las inscripciones más antiguas de Gortina en donde aparece un funcionario llamado τίτας. Véase R. F. Willetts (1955), p. 105: “They have been compared with the *logistai*, mentioned in an inscription from Itanos, who, in Athens and elsewhere, were in charge of public administration”.

“Hoy, como parece, voy a dar cuenta de toda mi vida privada y de mis gestiones públicas (...)”

La rendición de cuentas, como lo dice el orador en otro lugar, es inherente al cumplimiento de la ley.⁷⁹ Asimismo, en la lengua de Esquines se manifiesta el vínculo entre el acto de λόγον διδόναι y las figuras jurídicas de los εὐθυνοὶ y los λογισταί. Dice el enemigo político de Demóstenes:

Πρῶτον μὲν γὰρ τὴν βουλὴν τὴν ἐν Ἀρείῳ πάγῳ ἐγγράφειν **πρὸς τοὺς λογιστάς** ὁ νόμος κελεύει **λόγον καὶ εὐθύνας διδόναι**, καὶ τὴν ἐκεῖ σκυθρωπὸν καὶ τῶν μεγίστων κύριον ἄγει ὑπὸ τὴν ὑμετέραν ψήφον. (*In Ctesiphontem* 20)

“En primer lugar, la ley exhorta a que el consejo del Areópago presente un escrito en el registro público *ante los inspectores* con el fin de *rendir cuentas y presentar la auditoría*, y ahí a él, sombrío y soberano de las cosas más graves, lo somete a nuestro voto”.

El λόγον διδόναι, pues, es más o menos equivalente al εὐθύνας διδόναι, uno de los procedimientos de escrutinio, junto con la δοκιμασία, para determinar la legalidad y rectitud con la que un ciudadano iba a desempeñar o había desempeñado un cargo público.⁸⁰ Un poco antes en el mismo discurso, Esquines afirma:

Κτησιφῶν δέ, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι ὑπερπηδήσας τὸν νόμον τὸν περὶ τῶν ὑπευθύνων κείμενον (...) **πρὶν λόγον πρὶν εὐθύνας δοῦναι** γέγραφε μεταξὺ Δημοσθένην ἄρχοντα στεφανοῦν. (*In Ctesiphontem* 12)

“Ctesifonte por su parte, hombres atenienses, habiendo transgredido la ley establecida sobre los que deben ser sometidos a una rendición de cuentas (...) ha presentado por escrito la propuesta de coronar a Demóstenes, estando aún a la mitad de su magistratura, *antes de haber rendido cuentas y antes de presentar la auditoría*”.

La institución reguladora de la εὐθυνα suponía, pues, el acto de rendir cuentas (λόγον διδόναι), de tal forma que se trata de una locución íntimamente ligada al

⁷⁹ *De falsa legatione* 215: καὶ λόγον διδόναι καὶ πάντα τὰκ τῶν νόμων ὑπέχειν ὄμην δεῖν (...)

⁸⁰ La δοκιμασία era el procedimiento previo a la toma de posesión de un cargo, la εὐθυνα el procedimiento posterior. Las εὐθύνας se aplicaban rutinariamente tanto a los sacerdotes como a los trierarcas, a los miembros del Areópago, a los 500 consejeros de la βουλή y a los más o menos 700 magistrados elegidos o seleccionados por sorteo. Sobre las εὐθύνας y los εὐθύνοὶ, véanse M. Ostwald (1986), pp. 55-62, M. H. Hansen (1999), pp. 218-224; M. Piérart (1971), J. Peter Euben (1997), pp. 94 y ss.

vocabulario jurídico de la Atenas democrática.⁸¹ Se puede suponer, pues, que para el oído de un griego del siglo cuarto, la expresión λόγον διδόναι remitía a los procedimientos legales de la participación ciudadana en el gobierno de la πόλις.

Unos años antes de Demóstenes y Esquines, Andócides utilizaba la misma expresión, aunque aún no ligada de manera explícita a aquellos procedimientos jurídicos:

Νῦν γὰρ ἐμὲ μὲν λόγον <δεῖ> διδόναι τῶν ἐμοὶ πεπραγμένων μετὰ τῆς ἀληθείας, αὐτῶν παρόντων οἵπερ ἡμαρτον καὶ ἔφυγον ταῦτα ποιήσαντες, ἴσασι δὲ ἄριστα εἶτε ψεύδομαι εἶτε ἀληθῆ λέγω, ἔξεστι δὲ αὐτοῖς ἐλέγχειν με ἐν τῷ ἐμῷ λόγῳ· ἐγὼ γὰρ ἐφίημι· ὑμᾶς δὲ δεῖ μαθεῖν τὰ γενόμενα. (*De mysteriis* 55)

“Pues ahora es necesario que rinda cuentas (dé razón) de lo que he hecho valiéndome de la verdad, ya que están presentes los mismos que cometieron el delito y que, habiéndolo cometido, huyeron, y ellos saben muy bien si miento o si digo la verdad, y a ellos les corresponde *refutarme* en mi propio discurso; pues yo lo permito; pero es necesario que vosotros sepáis *los hechos*”.

La rendición de cuentas supone, además del recurso a la verdad, sobre todo la referencia a los hechos del pasado (τὰ γενόμενα). En este sentido, el λόγον διδόναι de los oradores tiene como objetivo lo mismo que el discurso de Heródoto, es decir, la restitución de los acontecimientos. Tal como lo dice Andócides un poco más adelante en el mismo discurso, el orador se fija como meta el λόγον δοῦναι τῶν γεγενημένων.⁸² Así, el trabajo jurídico que representa la actividad historiadora, cuyo objetivo central consiste en describir los movimientos de ruptura y restablecimiento de la justicia, entronca con la función jurídica del λόγον διδόναι en los discursos de los oradores, función que se enlazará con el vocabulario de la rendición de cuentas de las magistraturas de la πόλις democrática.

A lo largo de las *Historias*, texto cuya política del discurso, como hemos visto, es profundamente democrática, el λόγον διδόναι se presenta como un procedimiento racional definido del que participan algunos personajes en ciertos momentos. Aquella

⁸¹ Sobre la estrecha relación entre el λόγον διδόναι y la εὐθύνα, véase Lisias 24.26: ἀναμνησθέντες ὅτι οὔτε χρήματα διαχειρίσας τῆς πόλεως δίδωμι λόγον αὐτῶν, οὔτε ἀρχὴν ἄρξας οὐδεμίαν εὐθύνας ὑπέχω νῦν αὐτῆς, ἀλλὰ περὶ ὀβολοῦ μόνον ποιούμεαι τοὺς λόγους.

⁸² *De mysteriis* 103: Εἰ οὖν ἐμοῦ καταψηφιεῖσθε, ὁρᾶτε μὴ οὐκ ἐμοὶ μάλιστα τῶν πολιτῶν προσήκει λόγον δοῦναι τῶν γεγενημένων, ἀλλὰ πολλοῖς ἑτέροις μάλλον (...)

locución que devendrá con el tiempo la fórmula estándar de la rendición de cuentas en las cortes de la ley y, en las instituciones democráticas de la Atenas del siglo cuarto, uno de los enunciados que describen los medios de escrutinio de la honestidad y legalidad del ejercicio político ciudadano, se presenta en las *Historias* como un acto político definido a partir del cual es posible llegar a acuerdos y pactar las directrices de lo que se va a hacer en una situación crítica. En el libro primero, dentro del relato sobre la fundación del imperio medo, Heródoto cuenta cómo Deyoces se ganó la simpatía y admiración de muchos administrando justicia. Un día se cansó de emitir sentencias y:

Ἐούσης ὦν ἀρπαγῆς καὶ ἀνομίης ἔτι πολλῶ μᾶλλον ἀνὰ τὰς κώμας ἢ πρότερον ἦν, **συνελέχθησαν οἱ Μῆδοι ἐς τὸ αὐτὸ καὶ ἐδίδοσαν σφίσι λόγον**, λέγοντες περὶ τῶν κατηκόντων (...) (1.97)

“Entonces, puesto que la rapiña y la *ilegalidad* acaecieron en las aldeas todavía más de lo que lo hacían antes, *los medos se reunieron en el mismo lugar y se ofrecieron explicaciones entre sí* hablando sobre lo que era conveniente (...)”

El λόγον διδόναι ocurre como consecuencia del συλλέγειν, es decir, del acto de co-lectar, de reunir personas en un mismo lugar para deliberar acerca de una situación crítica. A partir de este acto reflexivo los medos “se persuadirán de someterse a la autoridad de un rey” (πείθουσι ἑωυτοὺς βασιλεύεσθαι, 1.98). Aquí el binomio se refiere a una acción racional, a una toma de decisiones co-lectiva que tiene consecuencias políticas y que busca remediar el predominio de la ilegalidad (ἀνομίη). La concomitancia entre el συλλέγειν y el λόγον διδόναι vuelve a presentarse en el libro séptimo:

Συλληγομένων δὲ ἐς τὸ αὐτὸ τῶν περὶ τὴν Ἑλλάδα Ἑλλήνων [τῶν] τὰ ἀμείνω φρονεόντων καὶ **διδόντων σφίσι λόγον καὶ πίστιν** ἐνθαῦτα ἐδόκεε **βουλευομένοισι** πρῶτον μὲν χρημάτων πάντων καταλλάσσεσθαι τὰς τε ἔχθρας καὶ τοὺς κατ' ἀλλήλους ἐόντας πολέμους· (7.145)

“*Reuniéndose en el mismo lugar* los griegos que simpatizaban más con Grecia y *ofreciéndose explicaciones, es decir, dándose confianza*, ahí les pareció a los que *deliberaban* que antes que nada debían apaciguar las enemistades y las guerras que había entre ellos”.

El λόγον διδόναι se lleva a cabo en el contexto de una deliberación colectiva y se define como una práctica deliberativa de ponderación que dirime las desavenencias. La coordinación del λόγος y la πίστις, ambos como objetos del verbo

διδόναι, sugiere que se trata de un acto con implicaciones jurídicas y contractuales.⁸³ El πίστιν διδόναι funciona aquí casi como si fuera una glosa del λόγον διδόναι. Dar cuenta es equivalente a dar garantías. En el libro tercero, en el episodio sobre la conjura para destronar al mago Esmerdis:

Συνελθόντες δὲ οὗτοι ἑόντες ἑπτὰ ἐδίδοσαν σφίσι πίστις καὶ λόγους.
(3.71.1)

“Se reunieron ellos [los persas], que eran siete, se dieron confianza y se ofrecieron explicaciones entre sí”.

De nuevo, el acto de dar razón es producto de una acción colectiva (συνελθόντες). La reflexión colectiva, el intercambio de discursos y la rendición de cuentas en él implicada se constituyen como actos instauradores de confianza. Asimismo, el λόγον διδόναι de nuevo ocurre aquí en un contexto político. Los conjurados se encuentran deliberando sobre cómo deben proceder para recuperar el poder imperial de manos de los magos. También en el libro tercero, después de haber tramado los siete persas, a instancias de Darío, la conspiración para asesinar de inmediato al mago Esmerdis, Prexaspes, el ilustre Persa que había asesinado a Esmerdis el hijo de Ciro y hermano de Cambises, decidió revelar la verdad a todo el pueblo (ἐξέφαινε τὴν ἀληθείην), con lo cual la conjura inicial de los siete se veía amenazada:

Ἐνθαῦτα ἐκστάντες τῆς ὁδοῦ ἐδίδοσαν αὐτίς σφίσι λόγους (...) (3.76.2)

“En este momento, apartándose del camino, se ofrecieron de nuevo explicaciones (...)”

El λόγον διδόναι funciona, pues, como actividad deliberativa colectiva ante situaciones o acontecimientos turbulentos frente a los que se debe tomar una decisión (οἰδεόντων τῶν προηγμάτων).⁸⁴ Los personajes de las *Historias*, sometiéndose al acto de rendir cuentas los unos a los otros, prefiguran y anticipan en el registro

⁸³ El adjetivo πιστός, en virtud de que califica en Homero a los juramentos (ὄρκια πιστά) es un término originalmente empleado en el ámbito del derecho sagrado que, con el paso del tiempo, se aplicará al vocabulario del contrato. La locución διδόναι πίστιν o πίστεις se utilizaba para referirse a las garantías de un pacto, convenio o compromiso. Véanse, por ejemplo, Tucídides 4.86.2 (πίστεις γε διδοῦς τὰς μεγίστας) y 8.73.3 (πίστιν διδόντες αὐτοῖς); Jenofonte, *Helénicas* 2.3.29 y 3.5.1; Lisias 18.19.

⁸⁴ 3.76 y 3.127.

político el uso institucional y jurídico del λόγον διδόναι democrático.⁸⁵ En este sentido, el recurso herodoteo a la rendición de cuentas visto diacrónicamente podría ser una evidencia más del carácter democrático de la política discursiva de las *Historias*.⁸⁶ La ιστορίη de Heródoto se deja definir bien como un constante λόγον διδόναι, en el que el λόγος es a la vez discurso y explicación, palabra racional que explica e informa.⁸⁷

Ahora bien, a partir de estos usos del λόγον διδόναι que lo definen como un acto político de deliberación y debate para la decisión de las acciones y, a la vez, como un acto jurídico de rendición de cuentas en el contexto de las instituciones democráticas, es posible explorar la resemantización que opera en su interior Platón haciendo de la expresión la definición misma de la dialéctica. Platón toma una locución propia del discurso democrático y la utiliza para describir su propio ideal racional. He aquí uno de los recursos de legitimación en los que incurre el diálogo platónico y una de las estrategias textuales de las que se sirve a la hora de instaurarse como forma privilegiada del intercambio discursivo. La introducción de un recurso democrático en una práctica discursiva anti-democrática tiene como objetivo, por una parte, ganarse la simpatía de los demócratas del discurso mediante la ilusión de que el diálogo resulta la mejor manera de representarlos, y, por la otra, colonizar la expresión democrática convirtiéndola subrepticamente en aliada de su propia política discursiva.

⁸⁵ Sobre la relación entre la rendición de cuentas, la isonomía y las prácticas de escritura, véase M. Detienne (1988, p. 78) en donde, a propósito del episodio del libro tercero de las *Historias* (3.142) en el que Heródoto narra cómo Meandrio, γραμματιστής de Polícrates, una vez que supo de la muerte del tirano, propuso poner el poder ἐς μέσον e instaurar la isonomía, Detienne repara en la mención que ahí se hace del λόγον διδόναι: “À la demande de privilèges, l’assemblée des citoyens répond en réclamant sur le champ que le scribe-trésorier rende des comptes (*lógon didónai*). Maiandrios, apprenti-sorcier du pouvoir égalitaire, voit se dresser devant lui les scrutateurs, les ancêtres de ces vérificateurs assermentés de la gestion des magistrats (*eúthunoi*)”.

⁸⁶ En el discurso de Ótanes (3.80.3) la rendición de cuentas se presenta como una de las virtudes del régimen isonómico: Κῶς δ' ἂν εἶη χρῆμα κατηρημένον μουναρχίη, τῇ ἕξεστι ἀνευθύνη ποιέειν τὰ βούλεται;

⁸⁷ Resulta significativo que en todos los pasajes herodoteos la expresión λόγον διδόναι esté acompañada del pronombre reflexivo. La acción de dar razón, el acto de rendición de cuentas siempre remite al propio sujeto, lo cual podría vincularse con las célebres definiciones platónicas de la διάνοια como λόγον ὃν αὐτὴ πρὸς αὐτὴν ἢ ψυχὴ διεξέρχεται περὶ ὧν ἂν σκοπῆ (*Teeteto*, 189e6-7) y como ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς (*Sofista* 263e3-4).

En la *República* (510c) el λόγον διδόναι es la demostración de la posesión de un conocimiento. El geómetra o el que se ocupa de la aritmética, parten de ciertas hipótesis, como la existencia del número par y el impar, y, al mantener su estatuto hipotético (ποιησάμενοι ὑποθέσεις αὐτά) “no consideran que deban *dar razón de ellas* ni a sí mismos ni a los demás, ya que les parecen completamente evidentes” (οὐδένα λόγον οὔτε αὐτοῖς οὔτε ἄλλοις ἔτι ἀξιούσι περὶ αὐτῶν διδόναι ὡς παντὶ φανερῶν). Así, mientras los geómetras “se valgan de hipótesis que dejen inamovibles por ser incapaces de dar razón de ellas” (ἕως ἂν ὑποθέσῃσι χρώμεναι ταύτας ἀκινήτους ἐῶσι, μὴ δυνάμεναι λόγον διδόναι αὐτῶν. 533c) no podrán constituir su disciplina (τέχνη) en una cabal ἐπιστήμη. Se puede ver, pues, cómo Platón ha transpuesto el uso jurídico-político del λόγον διδόναι a los problemas epistemológicos. Mientras que en Heródoto el λόγον διδόναι representaba una operación deliberativa colectiva que tenía como objetivo examinar qué es lo que se debía hacer, formando parte del vocabulario de la decisión, de la razón práctica, en el caso de Platón, el λόγον διδόναι ha pasado a ser un acto de esfuerzo teórico e intelectual. La rendición de cuentas jurídico-política se ha convertido en un acto de fundamentación epistémica. Sin embargo, las cuestiones políticas no han quedado al margen, pues la relación intrínseca entre el bien y la dialéctica en el pensamiento platónico (siendo el bien el τέλος mismo de aquella), y la formación necesariamente dialéctica de los guardianes de la πόλις sugieren que el λόγον διδόναι tiene como objetivo último el ordenamiento de la ciudad. Dice Sócrates:

Ἦ καὶ **διαλεκτικὸν καλεῖς τὸν λόγον ἐκάστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας;**
καὶ τὸν μὴ ἔχοντα, καθ' ὅσον ἂν μὴ ἔχη **λόγον** αὐτῷ τε καὶ ἄλλῳ **διδόναι**,
κατὰ τοσοῦτον **νοῦν** περὶ τούτου οὐ φήσεις ἔχειν; (...) **Οὐκοῦν καὶ περὶ**
τοῦ ἀγαθοῦ ὡσαύτως· ὅς ἂν μὴ ἔχη διορίσασθαι τῷ λόγῳ ἀπὸ τῶν ἄλλων
πάντων ἀφελῶν **τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν**, καὶ ὥσπερ ἐν μάχῃ **διὰ πάντων**
ἐλέγχων διεξιῶν, μὴ κατὰ δόξαν ἀλλὰ κατ' οὐσίαν προθυμούμενος
ἐλέγχειν, ἐν πάσι τούτοις ἀπῶτι τῷ λόγῳ διαπορεύηται, οὔτε **αὐτὸ τὸ**
ἀγαθὸν φήσεις εἰδέναι τὸν οὕτως ἔχοντα οὔτε ἄλλο ἀγαθὸν οὐδέν, ἀλλ'
εἴ πῃ εἰδώλου τινὸς ἐφάπτεται, δόξῃ, οὐκ ἐπιστήμῃ ἐφάπτεσθαι, καὶ τὸν
νῦν βίον ὄνειροπολοῦντα καὶ ὑπνώπτοντα, πρὶν ἐνθάδ' ἐξεγρέσθαι, εἰς
Ἄιδου πρότερον ἀφικόμενον τελέως ἐπικαταδαρθεῖν; (*República* 534b-d)
“¿Acaso llamas también dialéctico al que apprehende el lógos de la esencia de cada cosa? Y al que no lo tenga, ¿no dirás que tiene tanta inteligencia sobre aquello cuanto menos pueda dar razón de aquello a sí mismo y a otros? (...)

Ahora bien, *lo mismo sucede con respecto al bien; aquel que no pueda definir con el λόγος la idea del bien*, habiéndola separado de todas las otras y habiendo superado, como si fuese una batalla, todas las refutaciones, esforzándose por refutar no a partir de su opinión, sino a partir de la esencia, y recorriendo todas aquellas (refutaciones) con un λόγος infalible, ¿dirás que el que es así no conoce el bien en sí, ni algún otro bien, sino que, si acaso alcanza algún simulacro de él, lo hará por opinión y no por ciencia, durmiendo y soñando en su vida de ahora y, antes de despertar aquí, primero irá a dormir definitivamente, habiendo llegado al Hades?”

El νοῦς del dialéctico se mide a partir de su capacidad de λόγον διδόναι, competencia que debe incluir también la rendición de cuentas del bien que es, finalmente, el requisito fundamental del gobernante. La resemantización platónica del λόγον διδόναι jurídico-político no sólo supone la apropiación de una locución a su propio vocabulario, sino también implica una inversión y alteración totales de las relaciones entre política y sabiduría, o, si se prefiere, política y filosofía. El acto de dar razón del que participan los personajes de las *Historias* y los ciudadanos, ambos dentro del ejercicio de su participación política en los acontecimientos de su ciudad, no tenía ninguna relación con el conocimiento ni con la inteligencia, menos aún con el bien entendido como una ἰδέα o una οὐσία susceptibles de explicarse mediante el λόγος. El λόγον διδόναι de la deliberación colectiva y de la rendición de cuentas institucionales no tenía necesidad de imponer criterios epistemológicos para avalarse a sí mismo, ni tampoco requería la instauración del bien como entidad inteligible y causa última del conocimiento. En la transformación del λόγον διδόναι jurídico-político al λόγον διδόναι dialéctico una alteración se ha producido en el seno mismo de las relaciones entre saber y poder. Una vez que se ha vuelto posible conocer el fondo mismo de la realidad, la causa suprema de todo conocimiento, entonces el poder del saber se ha hecho omnipotente. El saber ha invadido al poder. La política se ha hecho metafísica. Ha nacido el rey filósofo.

II.2.5. Ἀνάβασις-κατάβασις. La morada subterránea de Salmoxis y la inversión platónica de la espeleología de la verdad. Otredad y παιδεία: la caverna y los escitas.

A continuación, nos centraremos en algunos episodios de las *Historias* que pueden ponerse en relación con una de las más grandes creaciones de la imaginación

platónica, la caverna. El análisis de los pasajes herodoteos y su confrontación con la caverna de Platón revela cómo el pensamiento platónico efectúa una inversión radical en el imaginario griego respecto a los valores simbólicos del arriba y el abajo y respecto al conocimiento y sus representaciones espaciales.

Empecemos, pues, con los antecedentes literarios más remotos de la caverna de Platón que son, evidentemente, las cavernas homéricas: la de Polifemo, la de Calipso, la de Escila y la de las Ninfas náyades en Ítaca.⁸⁸ En las cuevas de Calipso Odiseo, al igual que los habitantes de la caverna platónica, se encuentra cautivo, prisionero. Será necesaria la manifestación del νόος de Atenea (5.23) para que Zeus envíe a Hermes a persuadir a Calipso de dejar libre a Odiseo. Es el νόος, en este caso, divino, el responsable de la liberación del Laertíada. Por su parte, la caverna de Polifemo y el modo de vida ciclopeo son el ejemplo de un estadio previo a la civilización humana, en donde no hay ágoras ni la θέμις ha devenido vínculo de ensamblaje social (cfr. *supra* cap. I.4.2.4). Lo cual se conecta con la condición de los cautivos de la caverna platónica que viven en un estado de ἀπαιδευσία. Odiseo necesitará del poder de su μήτις, de su ingenio y astucia, para poder salir de la caverna. La caverna de Escila es el prototipo de la oscuridad, en este caso encarnada por un ente monstruoso, oscuridad que puede vincularse en términos epistémicos y educativos al estado de ignorancia en que viven los prisioneros de Platón. Finalmente, la caverna de las ninfas Náyades en el puerto itacense de Forcis, en donde Atenea y Odiseo esconden los tesoros del Laertíada, mientras encubre su verdadera identidad:

(...) δῦω δέ τέ οἱ θύραι εἰσίν,
αἱ μὲν πρὸς βορέαο καταβῆται ἀνθρώποισιν,
αἱ δ' αὖ πρὸς νότου εἰσὶ θεώτεραι· οὐδέ τι κείνη

⁸⁸ Homero utiliza dos sustantivos para referirse a las cavernas, σπέος y ἄντρον. El primero aparece en la *Ilíada*: 13.32 (en donde Posidón detiene a sus caballos y les da de comer), 18.50 y 65 (la caverna de las Nereidas en donde Tetis les llora por el destino de su hijo). En la *Odisea*: 1.15, 5.57, 63, 77, 155, 9.30, 23.335 (las cuevas de Calipso), 1.73 (la cueva de la ninfa Toosa en donde se unió con Posidón para engendrar a Polifemo), 9.182, 237, 337, 402, 447, 458 (la caverna de los cíclopes) 12.80, 84 (la caverna de Escila), 12.317 (la caverna de las ninfas en la isla de Helios), 13.349, 366 (la caverna de las ninfas de Ítaca), 19.188 (la cueva de Iitía en Creta), 4.403 (la cueva en donde se acuesta Proteo, según su hija Idotea le dice a Menelao, junto con las focas), 9.114 (las cuevas de los Cíclopes). El sustantivo ἄντρον aparece en la *Odisea* 9.216, 218, 235, 298, 312, 407, 20.21 (la cueva de Polifemo), 13.103, 347, 363 (la cueva de Ítaca), 24.6 (gruta de murciélagos en una comparación de éstos con las almas de los pretendientes que van al Hades).

ἄνδρες ἐσέρχονται, ἀλλ' ἀθανάτων ὁδὸς ἐστίν. (*Odisea* 13.109-112)

“Dos puertas tiene [la caverna]

una [abierta] hacia el Bóreas, descenso de los hombres,

otra, a su vez, hacia el Noto, que es la más divina; nunca ahí

los hombres penetran, pues es el camino de los inmortales”.

Esta peculiar caverna⁸⁹ que llamó poderosamente la atención de Porfirio y lo hizo escribir su famoso opúsculo exegético *De antro nympharum*, representa el espacio en que, gracias a la voluntad y al designio de Atenea (ἐμῆ βουλῆ τε νόῳ τε, 13.305), Odiseo podrá proteger sus riquezas y materializar así su μήτις consistente en ocultar su identidad a los pretendientes. Y es precisamente de ese texto del neoplatónico Porfirio de donde se extrae otro testimonio que, sin duda, forma parte de la figuración platónica de la caverna. Dice Porfirio:

παρά τε γὰρ Ἐμπεδοκλεῖ αἱ ψυχοπομποὶ δυνάμεις λέγουσιν

ἠλύθομεν τόδ' ὑπ' ἄντρον ὑπόστεγον, (8 = 31DK B120)

“Pues en Empédocles las fuerzas psicopompas dicen:

‘Llegamos bajo esta caverna techada’”.

En su interpretación Porfirio afirma que la caverna homérica, al igual que la empedoclea, es una alegoría del κόσμος, es decir, de este mundo.⁹⁰ No sabemos a qué se refiere Porfirio con “fuerzas” o “poderes conductores de las almas”; pero, si Empédocles llamaba metafóricamente a este mundo “caverna”, se trata de un antecedente innegable de la caverna de Platón.⁹¹ También podría haber una influencia órfica en Platón al respecto de la imagen de la caverna.⁹² Pero, hasta donde hemos

⁸⁹ Benardete (1969, pp. 51-52) se percató de la enorme similitud entre este pasaje homérico y el episodio del libro segundo de Heródoto (121-122) en el que se relata el cuento de Rampsinito y el οἶκημα λίθινον en donde escondió sus cuantiosas riquezas, pero fue engañado por el arquitecto, quien dejó libre un acceso para que sus hijos robaran el tesoro.

⁹⁰ Véase M. R. Wright (1981), p. 280: “Porphyry and Plotinus, the sources for the line, refer the cave mentioned here to this world, and so it should be understood”.

⁹¹ Véase J. H. Wright (1906); aunque el autor acaba afirmando: “There can be no manner of doubt that Empedocles in general profoundly impressed the imagination, though he seems to have contributed but little to the doctrine, of Plato”. (p. 135) Y: “there are such striking differences between the Grotto of Empedocles and the Cave of Plato that it is improbable that the latter is a close imitation of the former”. (p. 136).

⁹² Cfr. Fr. 429 III (Bernabé) = Dión Crisóstomo 30.10, en el que se dice que el mundo es una cárcel fatigosa y sofocante: εἶναι δὲ τὸν μὲν τόπον τοῦτον, ὃν κόσμον ὀνομάζομεν, δεσμοπήριον ὑπὸ τῶν θεῶν κατεσκευασμένον χαλεπὸν τε καὶ δυσάερον... O el fragmento 717 (Bernabé) proveniente del *Papyrus Bononiensis* en

podido ver, no se ha reparado lo suficiente en unos pasajes de Heródoto que podrían formar parte de la compleja tradición que envuelve el símil platónico.

En el libro 4 de las *Historias*, tras narrar las diversas tradiciones sobre el origen de los escitas, así como la etnografía, hidrografía y costumbres de este pueblo, Heródoto relata cómo los persas, en su campaña contra Escitia, someten a los tracios, uno de cuyos pueblos son los getas, quienes ἀθανατίζοντας (4.94), es decir, practican o, según se prefiera, fabrican la inmortalidad o la deificación.⁹³ A diferencia de los otros pueblos tracios que se rindieron a Darío sin luchar:

οἱ δὲ Γέται πρὸς ἀγνωμοσύνην τραπόμενοι αὐτίκα ἐδουλώθησαν,
Θρηίκων ἐόντες ἀνδρηότατοι καὶ δικαιοτάτοι. Ἀθανατίζουσι δὲ τόνδε
τὸν τρόπον· οὔτε ἀποθνήσκειν ἐωυτοὺς νομίζουσι ἰέναι τε τὸν
ἀπολλύμενον παρὰ Σάλμοξιν δαίμονα· οἱ δὲ αὐτῶν τὸν αὐτὸν τοῦτον
ὀνομάζουσι Γεβελείζιν. (4.93-94)

“Los getas, aferrándose a la terquedad, fueron esclavizados inmediatamente, siendo *los más valientes y justos de los tracios*. Y practican la inmortalidad (la deificación) de esta manera: *creen que no mueren y que, al perecer, se reúnen con Salmoxis, el daimon*, y algunos de ellos llaman a este mismo Gebeleicis.”

Llama la atención que Heródoto diga de este pueblo que son “los más justos de los tracios” y que de inmediato diga que practican la inmortalidad. Podría parecer, en primera instancia, una simple yuxtaposición de ideas que casualmente se encuentran una con otra. Sin embargo, podría ser también que en esta declaración se halle un

donde se habla de los **κ]εύθεα** νυκ[τὸ]ς ἐρεμνῆς. O también el fr. 163 (Bernabé) = Proclo, *In Plat. Tim.* I 312, 15: ταῦτα πατήρ ποιήσε κατὰ σπέος ἡεροειδές. O el fr. 339.6-8 (Bernabé) = Proclo, *in Plat. Remp.* II 339, 17 en el que se describe cómo cuando un ser humano ha dejado la luz del sol, Hermes hace descender el alma inmortal en un antro prodigioso de la tierra: ὀππότε δ' ἄνθρωπος προλίπη φάος ἡελίοιο/ ψυχὰς ἀθανάτας κατάγει Κυλλήνιος Ἐρμῆς/ γαίης ἐς **κευθμῶνα** πελώριον. También el *Himno órfico* 69.4 (G. Ricciardelli) que habla del ἄνθρω ἐν ἡερόεντι παρὰ Στυγὸς ἱερὸν ὕδωρ. Estas similitudes entre los pasajes órficos y el fragmento de Empédocles ha hecho concluir a algunos, probablemente de manera errónea, que el agrigentino se refería en B120 al inframundo (G. Zuntz, *Persephone*, p. 255, *apud* M.R. Wright (1981), p. 280). Sobre las relaciones entre Empédocles y el Orfismo véase: C. Megino (2008). Otros pasajes platónicos en donde podría haber ecos órficos que pudieron prefigurar el elemento de aprisionamiento de la imagen de la caverna son *Gorgias* 493a, *Fedón* 62b y *Cratilo* 400b-c. Para las relaciones entre Platón y el orfismo, véase: F. Casadesús (2008).

⁹³ Sobre el sentido y usos de ἀθανατίζοντες, véase I. M. Linforth (1918). Según el estudioso el participio se debe traducir como “the deifiers”, se refiere, en términos filosóficos, a las doctrinas de la inmortalidad, la reencarnación y la metempsicosis y era el término con el que la religiosidad griega “ortodoxa” se refería a los pitagóricos.

rastros del vínculo que después Platón desarrollará y extenderá entre la inmortalidad del alma y la justicia. Como dice el Sócrates de la *República*, el bien supremo para el alma es la justicia (612b: αὐτὸ δικαιοσύνην αὐτῇ ψυχῇ ἄριστον ἡύρομεν), siendo la injusticia su mayor vicio (609c). Para Sócrates mismo es una cuestión de justicia creer en la inmortalidad (608d). La justicia de los getas tendría, quizá, una relación con sus creencias en la inmortalidad.⁹⁴ Ahora bien, esta creencia está íntimamente ligada a la figura de Salmoxis, de quien un poco más adelante Heródoto nos dice:

Ὡς δὲ ἐγὼ πυνθάνομαι τῶν τὸν Ἑλλήσποντον καὶ Πόντον οἰκούντων Ἑλλήνων, τὸν Σάλμοξιν τοῦτον ἐόντα ἄνθρωπον δουλεῦσαι ἐν Σάμῳ, δουλεῦσαι δὲ Πυθαγόρῃ τῷ Μνησάρχου· ἐνθεῦτεν δὲ αὐτὸν γενόμενον ἐλεύθερον χρήματα κτήσασθαι συχνά, κτησάμενον δὲ ἀπελθεῖν ἐς τὴν ἐωυτοῦ. Ἄτε δὲ κακοβίων τε ἐόντων τῶν Θρηίκων καὶ ὑπαφρονεστέρων, τὸν Σάλμοξιν τοῦτον ἐπιστάμενον δίαίταν τε Ἰάδα καὶ ἦθεα βαθύτερα ἢ κατὰ Θρηίκας, οἷα Ἑλλησί τε ὁμλήσαντα καὶ Ἑλλήνων οὐ τῷ ἀσθενεστάτῳ σοφιστῇ Πυθαγόρῃ, κατασκευάσασθαι ἀνδρεῶνα, ἐς τὸν πανδοκεύοντα τῶν ἀστῶν τοὺς πρώτους καὶ εὐωχέοντα **ἀναδιδάσκειν** ὡς οὔτε αὐτὸς οὔτε οἱ συμπόται αὐτοῦ οὔτε οἱ ἐκ τούτων αἰεὶ γινόμενοι ἀποθανέονται, ἀλλ' ἤξουσι ἐς χῶρον τοῦτον ἵνα αἰεὶ περιεόντες ἔξουσι **τὰ πάντα ἀγαθὰ**. Ἐν ᾧ δὲ ἐποίηε τὰ καταλεχθέντα καὶ ἔλεγε ταῦτα, ἐν τούτῳ **κατάγαίον οἶκημα** ἐποιέετο. Ὡς δὲ οἱ παντελέως εἶχε τὸ οἶκημα, ἐκ μὲν τῶν Θρηίκων ἠφανίσθη, **καταβὰς δὲ κάτω ἐς τὸ κατάγαίον οἶκημα** διαίτατο ἐπ' ἕτερα τρία. Οἱ δὲ μιν ἐπόθεόν τε καὶ ἐπένθεον ὡς τεθνεῶτα. Τετάρτῳ δὲ ἔτει ἐφάνη τοῖσι Θρηίξι, καὶ οὕτω πιθανά σφι ἐγένετο τὰ ἔλεγε ὁ Σάλμοξις. Ταῦτά φασί μιν ποιῆσαι. Ἐγὼ δὲ περὶ μὲν [τούτου καὶ] τοῦ καταγαίου οἰκήματος οὔτε ἀπιστέω οὔτε ὦν πιστεύω τι λίην, δοκέω δὲ πολλοῖσι ἕτεσι πρότερον τὸν Σάλμοξιν τοῦτον γενέσθαι Πυθαγόρῳ. Εἴτε δὲ ἐγένετό τις Σάλμοξις ἄνθρωπος, εἴτ' ἐστὶ δαίμων τις Γέτησι οὗτος ἐπιχώριος, χαιρέτω. (4.95-96)

“Pero tal como he sido informado por los griegos que viven en el Helesponto y en el Ponto, este Salmoxis fue un *hombre* y fue esclavo en Samos, *sirvió de esclavo a Pitágoras el hijo de Mnesarco*; de ahí que, llegando a ser libre, se

⁹⁴ La visión misma de aquel que ha salido de la caverna y ha visto lo divino, sinónimo de inmortalidad en griego, tiene como uno de sus objetos centrales la justicia misma (517d: αὐτὴν δικαιοσύνην). El epíteto con el que Platón califica a Sócrates al final del *Fedón*, diálogo dedicado a la inmortalidad del alma, es precisamente δικαιοτάτος (118a17).

procuró una copiosa riqueza y, tras habérsela procurado, regresó a su tierra. Y como los tracios llevaban una vida paupérrima y eran bastante idiotas, este Salmoxis, conociendo el modo de vida jonio y caracteres morales más profundos que los de los tracios, habiendo frecuentado a los griegos y a Pitágoras, el sabio no más insignificante de los griegos,⁹⁵ se preparó una sala de banquetes, en la que invitaba a los más distinguidos de los ciudadanos,⁹⁶ los trataba espléndidamente y *les enseñaba que ni él mismo, ni sus comensales, ni los que nacerían de ellos iban a morir, sino que iban a irse a vivir para siempre a un lugar en el que tendrían muchos bienes*. Y, mientras hacía lo que se ha dicho y decía esto, confeccionaba una *morada subterránea*. Y cuando estuvo terminada por completo la morada, se desapareció de la vista de los tracios y, *descendiendo debajo a la morada subterránea*, vivió ahí por tres años. Y lo echaron de menos y lo lloraron como si estuviera muerto. Pero, al cuarto año se les apareció a los tracios, y así se les hizo creíble lo que había dicho Salmoxis. Esto es lo que, dicen, hizo. *Pero yo, sobre él y sobre la morada subterránea ni desconfío ni confío en todo caso demasiado, mas opino que este Salmoxis nació muchos años antes que Pitágoras*. Y ya sea que este Salmoxis fue un hombre, o que los getas lo hayan tenido por un *daimon* epicórico, dejémoslo así”.

He aquí el relato racionalista de los griegos del Ponto sobre el personaje de Salmoxis. Es en este contexto de charlatanería- pues la pretendida inmortalidad de Salmoxis en realidad es una artimaña impostora- que aparece el *κατάγαιον οἴκημα*, binomio casi idéntico al que utiliza Platón al inicio de su imagen de la caverna: “Figúrate a unos hombres en una morada subterránea (*καταγείω οικήσει*) en forma de caverna (...)”.⁹⁷ La morada subterránea de la que hablan los griegos del Ponto es el mecanismo a partir del cual Salmoxis podrá engañar a los tracios. Walter Burkert, a partir de un pasaje de Estrabón (7.3.5) en donde se habla de un lugar en forma de caverna (*ἀντροῦδές τι χωρίον*) y de una montaña sagrada (*ὄρος ἱερὸν*) en donde Salmoxis pasó su vida, afirma que “it is doubtful whether the ‘subterranean chamber’ really belongs in the Zalmoxis tradition (...) it may have been that the Greeks

⁹⁵ Nótese como la descripción de Pitágoras se realiza mediante una litote lo cual quizá sea evidencia de un tono irónico en la narración. Nótese también que el término con el cual Heródoto califica a Pitágoras es σοφιστής.

⁹⁶ P. Boyancé (1937, p. 137) considera estos banquetes como “la première et la plus précieuse allusion à ces syssities qui constituent la partie la plus importante de la vie pythagoricienne, telle qu’Aristoxène l’a décrite”. Véase sobre este tema también F. Hartog (1980), pp. 176 y ss.

⁹⁷ *República* 514a: ἰδὲ γὰρ ἀνθρώπους οἶον ἐν καταγείω οικήσει σπηλαιώδει...

imputed to Zalmoxis rather a slavish imitation of Pythagoras”.⁹⁸ Lo cual es bastante probable, pues Diógenes Laercio, en su vida de Pitágoras, alude a un testimonio de Hermipo de Esmirna según el cual:

ὡς γενόμενος ἐν Ἰταλίᾳ **κατὰ γῆς οἰκίσκον** ποιήσαι καὶ τῇ μητρὶ ἐντείλειτο τὰ γινόμενα εἰς δέλτον γράφειν σημειουμένην καὶ τὸν χρόνον, ἔπειτα καθιέναι αὐτῷ ἕστ' ἂν ἀνέλθῃ. τοῦτο ποιήσαι τὴν μητέρα. τὸν δὲ Πυθαγόραν μετὰ χρόνον ἀνελθεῖν ἰσχνὸν καὶ κατεσκελετευμένον· εἰσελθόντα τ' εἰς τὴν ἐκκλησίαν φάσκεν ὡς ἀφίκται ἐξ ἄδου· καὶ δὴ καὶ ἀνεγίνωσκεν αὐτοῖς τὰ συμβεβηκότα. οἱ δὲ σαινόμενοι τοῖς λεγομένοις ἐδάκρυόν τε καὶ ᾤμωζον καὶ ἐπίστευον εἶναι τὸν Πυθαγόραν θεῖόν τινα (...) (8.41)

“Cuando estuvo en Italia [Pitágoras] hizo un habitáculo bajo tierra y ordenó a su madre que escribiera en una tablilla los sucesos indicando también la fecha y que después se los hiciera bajar hasta que él volviera a subir. La madre lo hizo. Con el tiempo Pitágoras volvió a subir enjuto y esquelético; y, presentándose en la asamblea, dijo que venía del Hades; y en seguida les transmitió lo que había sucedido. Y los que halagaban lo que decía rompieron en llanto y lamentos y supieron que Pitágoras era alguien divino (...)”

Si Hermipo construyó su relato de Pitágoras a partir del relato herodoteo sobre Salmoxis,⁹⁹ la transmisión de la leyenda del *κατάγαιον οἶκημα* resultaría bastante enrevesada. Los griegos del Ponto cuentan a Heródoto una leyenda helenizada de Salmoxis en la que el elemento helenizante precisamente está dado por la relación de esclavitud que tuvo con Pitágoras. Heródoto la escribe y Hermipo un par de siglos después la reproduce restituyéndola a Pitágoras. Se trata probablemente de una leyenda originalmente pitagorea. *El λόγος helespóntico sobre Salmoxis es esclavo de la tradición pitagórica.*

⁹⁸ W. Burkert (1972), pp. 158-59.

⁹⁹ Aunque evidentemente hay elementos en la historia de Hermipo que no están en la de Heródoto. “Hermippus’ account surely cannot, in all respects, be derived from Herodotus”. (W. Burkert (1972), p. 159). Burkert afirma que los elementos divergentes de la versión de Hermipo contienen rastros originales de la leyenda de Pitágoras, por ejemplo la mención de la madre que en realidad es, según él, una versión racionalizante de Deméter que ya para la época de Hermipo no se entendía como tal. Así el habitáculo subterráneo sería un santuario de Deméter, tal como dice Diógenes Laercio (8.15) que los metapontinos llamaban a su casa: (Μεταποντινοί γε μὴν τὴν μὲν οἰκίαν αὐτοῦ Δήμητρος ἱερόν ἐκάλουν). A partir de esto, Burkert caracteriza a Pitágoras como “a hierophant in the cult of Demeter”.

Mircea Eliade advirtió que “le récit rationaliste d’Hérodote, aussi bien que les parodies transmises par Hermippe et ses sources, ignorent ou dénaturent volontairement la signification religieuse des faits qu’ils rapportent”.¹⁰⁰ Así, el descenso a una morada subterránea equivale, en el plano ritual y simbólico, a una *κατάβασις*, de tal forma que el pasaje herodoteo en realidad refleja las huellas de un ritual iniciático racionalizado que ha olvidado o hecho opaco su origen religioso. Y la *κατάβασις*, de nuevo, pone en estrecha relación a Salmoxis con Pitágoras.¹⁰¹ No es improbable, tal como lo ha visto François Hartog,¹⁰² que, al ser Salmoxis una de las pocas divinidades extranjeras (junto con Pleistoros y Cibeles) que no tiene equivalencia griega, es decir, que no puede traducirse con un nombre griego y que enfatiza su alteridad al poseer un segundo nombre igualmente obscuro para los griegos, Gebeleicis, los helenos del Ponto hayan buscado un paralelo helénico y lo hayan encontrado precisamente en Pitágoras, en cuya personalidad confluyen también el carácter demoníaco y humano a la vez. Salmoxis sería, en virtud de su semejanza mutua, el otro de Pitágoras, y esta “otredad” los griegos del Ponto, en virtud de un cierto chauvinismo helénico, la reflejaron caracterizando a Salmoxis como esclavo de Pitágoras: “a slave among Greeks can be a god among Thracians (...)”¹⁰³

A diferencia de los *ἀνθρωποδαίμονες*, el Salmoxis de Heródoto, al igual que Pitágoras y los otros personajes “katabásicos” de la tradición griega, hace también una *ἀνάβασις*. Así pues, si el *κατάγαιον οἴκημα* herodoteo es un elemento en el que se cristaliza una tendencia de racionalizar un ritual iniciático, se trataría entonces de una *κατάβασις* religiosa interpretada como charlatanería. La morada subterránea es, en

¹⁰⁰ M. Eliade (1970), p. 35.

¹⁰¹ Cfr. Diógenes Laercio 8.21.

¹⁰² F. Hartog (1980), pp. 192 y ss.

¹⁰³ W. Burkert (1972), p. 157. Por otra parte, la leyenda del retiro de Salmoxis a una morada subterránea apunta, como lo vio claramente Dodds (1951, pp. 165-166 y n. 60), a las tradiciones de aquellos *ἀνθρωποδαίμονες* como Anfiarao y Trofonio a quienes Zeus otorgó la inmortalidad tras haberlos raptado a cavernas subterráneas en donde viven eternamente. Véase también E. Rohde (1910, cap. 3: “Höhlengötter. Bergentrückung”). Para la leyenda de Anfiarao véanse: Píndaro, (*Nemea* 9.24 y ss., *Olímpica* 6.14) y Apolodoro (*Bibliotheca* III.6.8.4). Rohde dice al respecto de ambos personajes (p. 143): “Auch sie, Amphiaraios und Trophonios, sind zu sterblichen Menschen der Vorzeit geworden in der Phantasie einer Zeit, welche die wahre Art solcher Höhlengeister nicht mehr fasste”; lo cual se puede aplicar exactamente al caso de las leyendas del Salmoxis herodoteo; en la época de Heródoto ya no se entendía nada de aquellas tradiciones sobre espíritus cavernícolas, por ello, se racionalizaron y se interpretaron como testimonios de hombres charlatanes.

realidad, un elemento pitagórico asociado a Salmoxis por las tendencias helenizantes de los griegos del Ponto. Asimismo, la morada subterránea deja traslucir las leyendas de los raptos a las cavernas y de la inmortalización.

Ahora bien, no es improbable que, al construir su alegoría de la caverna, Platón tuviese en mente todo este imaginario cavernario que se desprende del pasaje herodoteo. No es que Platón se haya inspirado en Heródoto para configurar su caverna, sino más bien que una lectura atenta del texto de Heródoto desemboca necesariamente en la caverna de Platón. Tanto el *κατάγειον οἶκημα* de Heródoto como el *κατάγειος οἶκησις* de Platón forman parte de una misma tradición que ha quedado cristalizada en ambos. Sin embargo Platón, como de costumbre, realiza una *inversión radical* que, no obstante, ya había comenzado a efectuarse (Empédocles). Mientras que las cavernas de la tradición poética fungían como símbolo de otros mundos posibles (el de los cíclopes, el de Calipso y el de Escila, en el caso de Homero), pero sobre todo como símbolos del más allá (fragmentos órficos), la caverna de Platón es un símbolo de este mundo, del mundo que nosotros habitamos. Por otra parte, Platón, sin duda, pudo echar mano de las *καταβάσεις* tradicionales (Heracles, Odiseo, Orfeo, Pitágoras) para imaginar su alegoría, pero invirtió la imagen como valiéndose de un espejo. En todos los esquemas tradicionales las *καταβάσεις* eran los caminos descendentes que ciertos personajes ilustres realizaban, ya sea para informarse de algo que alguna alma pudiera hacerles saber, ya sea para cumplir algún trabajo. La *κατάβασις* era, pues, el movimiento insólito hacia un lugar inhóspito, mientras que la *ἀνάβασις* era el movimiento contrario en el que se volvía al estado y lugar originarios a contar a los mortales lo que se había visto en el *descensus ad inferos*. *Κατάβασις* reveladora, *ἀνάβασις* pedagógica. En el caso de Platón el movimiento ocurre a la inversa. La iluminación viene dada literalmente por el ascenso y la subsecuente visión del sol, pero será necesario que aquel cautivo cavernario que logró recorrer la áspera y escabrosa *ἀνάβασις*, vuelva a bajar (*καταβατέον*, 519c). *Ἀνάβασις* reveladora, *κατάβασις* pedagógica. La morada subterránea pitagórica, aplicada en el relato de Heródoto a Salmoxis, aquel recinto de retiro religioso en el que ciertos hombres podían ser divinizados e inmortalizados, Platón, añadiendo el elemento del *aprisionamiento* lo convierte en la imagen de nuestra situación epistémica y política.

En la Grecia preplatónica la revelación de la verdad se encontraba asociada a un movimiento de descenso. Es en el interior y en las profundidades de la tierra en donde es posible experimentar una revelación.¹⁰⁴ El adentro y el abajo arcaicos son invertidos por el arriba y el afuera platónicos, lo cual, en términos espaciales, se puede traducir como la victoria de lo trascendente sobre lo inmanente, y, en términos políticos, como el nacimiento de una política metafísica en detrimento de una política que presupone la infinitud del saber y, por lo mismo, la limitación del poder, es decir, una política de la inmanencia.¹⁰⁵ La ridiculización herodotea del *descensus ad inferos* de Salmoxis debe interpretarse como una anticipación de la inversión platónica hacia la trascendentalización del saber y el poder. El relato de Heródoto es el testimonio de una época en la que los rituales iniciáticos y la espeleología de la verdad habían comenzado a ceder su lugar a la contemplación racional y a la ἀνάβασις de la verdad.¹⁰⁶

Por otra parte, el libro cuarto de las *Historias*, en virtud de que su contenido consiste en la descripción de dos pueblos que constituyen los márgenes del mundo conocido, Escitia y Libia, paradójicamente se vuelve sumamente idóneo para desplegar el tema de la παιδεία, que, como se sabe, es el centro conceptual de la caverna platónica.¹⁰⁷ Escitia y Libia son los pueblos que mejor encarnan la alteridad de lo griego. Y esta alteridad le funciona a Heródoto como espejo reflector de la

¹⁰⁴ La interpretación del proemio de Parménides se enfrenta con el problema de si se ha de leer aproximándolo a Platón, o bien respetando su arcaísmo “katabásico”, a pesar de los elementos que parecen sugerir una ἀνάβασις.

¹⁰⁵ Una de las ideas centrales de esta tesis es que en la Grecia arcaica la infinitud del saber supone una limitación del poder, mientras que, a partir de Platón, el afán por limitar el saber o, dicho de otro modo, el convencimiento de que el dialéctico o el filósofo es capaz de conocer a cabalidad el fondo de la realidad, supone y promueve una infinitud de su poder. Con política de la inmanencia me refiero a aquella proporción (propia de la Grecia arcaica) saber infinito-poder limitado, mientras que con política de la trascendencia me refiero a la disposición saber limitado-poder infinito. Sobre el concepto de inmanencia en la política, véase M. J. Moore (2011)

¹⁰⁶ Un pasaje del libro segundo delata cómo en la propia expresión del historiador aún está cristalizada la concepción arcaica de lo divino y de la verdad asociados a un movimiento de descenso: Τῶν δὲ εἵνεκεν ἀνεῖται [τὰ] ἰσθὰ εἰ λέγοιμι, **καταβαίην ἂν τῷ λόγῳ ἐς τὰ θεῖα πράγματα**, τὰ ἐγὼ φεύγω μάλιστα ἀπηγέεσθαι· τὰ δὲ καὶ εἴρηκα αὐτῶν ἐπιφάσας, ἀναγκαίη καταλαμβανόμενος εἶπον. (2.65.2). Llama la atención que, contrario a lo que se podría esperar, los θεῖα πράγματα supongan una κατὰβασις del *lógos*.

¹⁰⁷ Sócrates presenta el símil como una representación de la φύσις del hombre en relación con la παιδεία y la ἀπαιδευσία (514a).

identidad helénica,¹⁰⁸ como es el caso del relato de los griegos del Ponto sobre Salmoxis, pero también del relato de los mismos griegos sobre el origen de los escitas (4.8-10). Según ellos el pueblo escita se originó a partir de los tres hijos de Heracles y un ser biforme (διφυέα) que habitaba en una cueva! (ἐν ἄντροῳ), mitad mujer, mitad serpiente (μυξοπάρθενόν τινα ἔχιδναν).¹⁰⁹ Los escitas serían el resultado de la unión

¹⁰⁸ Véase F. Hartog (1980), p. 52: “(...) le miroir d’Hérodote, c’est, dans les *lógoi* consacrés aux non-Grecs, ce miroir qu’il tend aux Grecs”.

¹⁰⁹ En el relato de Heródoto hay una cierta complicidad entre los libios y el imaginario cavernoso. Ejemplo de ello son los trogloditas quienes: “Comen serpientes, lagartos y tales tipos de reptiles; y hacen uso de una lengua que no se parece a ninguna otra, mas chillan como los murciélagos”. (Σιτέονται δὲ οἱ Τρωγλοδύται ὄφις καὶ σαύρας καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ἐρπετῶν· γλῶσσαν δὲ οὐδεμιῇ ἄλλῃ παρομοίῳν νενομίκασι, ἀλλὰ τετρίγασι κατὰ περ αἱ νυκτερίδες. (4.183.4) Estos trogloditas quirópteros y, en general, los pueblos libios tienen en común con los escitas el hecho de representar el máximo grado de alteridad frente a los griegos, y, además, el hecho de habitar los márgenes del mundo conocido, de ser ejemplos del mundo al revés. Asimismo, en el *lógos* libio Heródoto habla también de diversos pueblos nómadas en Libia que comparten esta cualidad con los pueblos escitas (cfr. 4.186: Οὕτω μὲν μέχρι τῆς Τριτωνίδος λίμνης ἀπ’ Αἰγύπτου νομάδες εἰσὶ κρεοφάγοι τε καὶ γαλακτοπόται Λίβυες (...)) Diodoro Sículo dice que “Los trogloditas son llamados nómadas por los griegos” (Οἱ τοίνυν Τρωγλοδύται προσαγορεύονται μὲν ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων Νομάδες (3.32.1), siendo el nomadismo una de las características más peculiares de los escitas. Y un poco más adelante (3.33.7) el mismo Diodoro establece un paralelismo entre los trogloditas y los escitas. Los trogloditas serían algo así como unos escitas tropicales o, invirtiendo los términos, los escitas serían algo así como unos trogloditas del septentrión. Ambos representan para un griego lo παράδοξον. El sustantivo Τρωγλοδύται constituye un clarísimo nombre parlante cuyo significado sería, literalmente, “los que se hunden en un hoyo”, es decir, “los que habitan en cavernas”. Es difícil saber si el nombre “troglodita” proviene de una etimología popular griega (τρῳάγη- δύω), en cuyo caso los griegos, tras ver las viviendas cavernarias de los trogloditas, les habrían puesto ese nombre, o si se trata de un nombre indígena (Cfr. Chantraine, τρώγω). En las ediciones críticas de M. Medaglia (Fondazione Lorenzo Valla) y Rosén (Teubner) se lee Τρωγοδύται, lectura adoptada a partir de los manuscritos ABC (Laurentianus LXX3, Romanus Angelicus y Laurentianus Conv. Suppr.). El explorador alemán Gustav Nachtigal reporta haber encontrado pueblos africanos que habitaban en cavernas (*apud* How and Wells, *comm. ad locum*), de ahí que se identifique a los trogloditas de Heródoto con la tribu semítica sahariana de los Tibbus (véase Hutchinson, Gregory, Lydekker, *The Living Races of Mankind*, Dehli, Mittal Publications, 1856, p. 386: “The Tibbus dwell mainly in rock-shelters, caves, or rough huts...”) Quien más se percató de la relación entre el símbolo de los trogloditas y la *República* de Platón ha sido Montesquieu, que en su novela epistolar, *Lettres Persanes*, hace una fábula de los trogloditas en la que despliega el problema de las formas de gobierno en relación con la ley y las costumbres.

de un héroe griego y un monstruo cavernoso,¹¹⁰ y así se explicaría el origen de un pueblo no griego a partir de elementos griegos.¹¹¹

Así pues, en virtud de esta alteridad escita que permite a los griegos, como si se tratase de un espejo, mirarse a sí mismos, el tema de la παιδεία sale a colación en algunos pasajes del libro cuarto, y lo hace en el contexto del grado de tolerancia, asimilación o rechazo al carácter (ἦθος) y las costumbres (ἔθρα) griegas por parte de los escitas. Según el testimonio lacedemonio sobre Anacarsis (cfr. *supra*):

(...) ὑπὸ τοῦ Σκυθέων βασιλέως Ἀνάχαρσις ἀποπεμφθεὶς τῆς Ἑλλάδος μαθητῆς γένοιτο, ὀπίσω τε ἀπονοστήσας φαίη πρὸς τὸν ἀποπέμψαντα Ἕλληνας πάντας ἀσχόλους εἶναι ἐς πάσαν σοφίην (...) (4.77)
 “(...) había sido enviado por el rey de los escitas *para volverse conocedor de Grecia*, y cuando hubo regresado dijo al que lo había enviado *que todos los griegos se ocupaban plenamente de la sabiduría* (...)”

Anacarsis fue un μαθητής de Grecia que al volver a tierras escitas regresó siendo capaz de revelar y mostrar la sabiduría de los griegos. Y el haber sido alumno de Grecia le trajo como consecuencia la adopción de costumbres extranjeras (ξεινικοῖσι ἔθεσι διεχρήσατο) y, lo que es más grave aún, la introducción de éstas en los ἔθρα de los escitas (ἐκομίζετο ἐς ἦθρα τὰ Σκυθέων).¹¹² De hecho, el relato de Anacarsis

¹¹⁰ Véase F. Hartog (1980), pp. 82-89. Hartog ve en la referencia a la isla del monstruo Geriones, Eritía, una asimilación de la geografía escita a la geografía mítica. Asimismo interpreta la aparición de Equidna (obviamente un eco hesiódico, *Teogonía* 295-305) como “une façon de marquer l'éloignement des Scythes: un éloignement dans l'espace (...)” (p. 86). Los escitas tendrían por madre un ser híbrido precisamente para simbolizar con ello el nomadismo: (p. 87): “Existe-t-il une corrélation entre le statut d'hybride et la vie nomade?” (p. 87)

¹¹¹ Cfr. F. Hartog (1980), p. 88: “Quant à l'hellénocentrisme qui consiste à placer un héros grec à l'origine des peuples non grecs, il est une constante de l'anthropologie grecque”.

¹¹² Todos los traductores traducen esta frase como “regresaba a su residencia de Escitia” (Schrader, Gredos), “retournait au pays où vivent les Scythes (Legrand)”, “was coming back to the Scythian country (Godley)”, “mentre tornava nelle dimore degli Sciti” (A. Frascchetti) “tornava cap a casa, a Escítia (Joaquim Gestí)”, interpretando el sustantivo neutro plural ἔθρα como residencia, pays, country, dimore o casa, respectivamente. A pesar de que este sentido es completamente legítimo, cabría explotar la ambigüedad de la frase que también podría traducirse como: “Y Anacársis, una vez que hubo visto mucho mundo y hubo exhibido su gran sabiduría, intentó importarla a las costumbres de los escitas, cuando, navegando por el Helesponto, se detuvo en Cícico”. Τοῦτο μὲν γὰρ Ἀνάχαρσις, ἐπεῖτε γῆν πολλὴν θεωρήσας καὶ ἀποδεξάμενος κατ' αὐτὴν σοφίην πολλὴν ἐκομίζετο ἐς ἦθρα τὰ Σκυθέων, πλέων δι' Ἑλλησπόντου προσίσχει ἐς Κύζικον.) El imperfecto

está enmarcado al final y al principio por la referencia a las “costumbres extranjeras” (Ξεινικοῖσι νομαίοισι: 4.76, ξεινικά τε νόμια, 4.78). Los escitas se caracterizan por rechazar las influencias culturales griegas, y aquellos personajes que se vuelven aprendices y alumnos de Grecia *lo pagan con la muerte*. Pero esta intolerancia escita ante la παιδεία griega, se compensa desde la perspectiva griega por el hecho de que Anacarsis fuera incluido en la lista de los siete sabios.¹¹³ El testimonio de Diógenes Laercio sobre Anacarsis refuerza la conexión con la παιδεία. Según él, Anacarsis era δίγλωπτος y escribió un poema sobre las νόμια escitas y griegas. En una de las cartas que transmite Diógenes en la que el escita se dirige al rey Creso, se lee:

Ἐγώ, βασιλεῦ Λυδῶν, ἀφίγμαι εἰς τὴν τῶν Ἑλλήνων, **διδασθησόμενος ἤθη τὰ τούτων καὶ ἐπιτηδεύματα.** (D.L. 1.105)

“Yo, rey de los lidios, he ido a la tierra de los griegos, para ser educado en sus hábitos y costumbres”.

Se trata, pues, de un extranjero educado bajo las instituciones griegas.

El caso de Escilas es paralelo (παραπλήσια) al de Anacarsis y de nuevo interviene en él el motivo de la παιδεία:

ἐξ Ἰστριηνῆς δὲ γυναικὸς οὗτος γίνεται καὶ οὐδαμῶς ἐπιχωρῆς, τὸν ἡ μήτηρ αὐτὴ γλώσσάν τε Ἑλλάδα καὶ γράμματα ἐδίδαξε. (4.78.1)

“Él [sc. Escilas] nació de una mujer de Istria y de ninguna manera de una nativa, *su propia madre le enseñó tanto la lengua como las letras griegas*”.

Escilas es un escita bilingüe¹¹⁴ con antecedentes griegos, es decir, con una cultura helénica. De hecho:

Βασιλεύων δὲ Σκυθέων ὁ Σκύλης διαίτη μὲν οὐδαμῶς ἠρέσκετο Σκυθικῆ, ἀλλὰ πολλὸν πρὸς τὰ Ἑλληνικὰ μᾶλλον τετραμμένος ἦν **ἀπὸ παιδεύσιος τῆς ἐπεπαίδευτο** (...) (4.78.3)

ἐκομίζετο con un matiz conativo (*de conatu*) “intentó importar su sabiduría”, y el neutro plural ἤθηα con el sentido de “caracteres”, “costumbres”.

¹¹³ Véase Diógenes Laercio 1.13. Véase también Platón (*República* 600a) en donde se pone en el mismo rubro de “hombres sabios”, contrapuesto a la actividad de Homero, a Tales y a Anacarsis: Ἄλλ' οἷα δὴ εἰς τὰ ἔργα σοφοῦ ἀνδρὸς πολλὰ ἐπίνοια καὶ εὐμήχανοι εἰς τέχνας ἢ τινὰς ἄλλας πράξεις λέγονται, ὥσπερ αὖ Θάλεώ τε πέρι τοῦ Μιλησίου καὶ Ἀναχάρσιος τοῦ Σκύθου;

¹¹⁴ Nótese cómo Diógenes Laercio transpone el bilingüismo de Escilas del relato de Heródoto a Anacarsis. Cfr. Hartog (1980, pp. 139 y ss), quien ve un paralelismo entre los viajes de Anacarsis y el bilingüismo de Escilas.

“Aunque era rey de los escitas, Escilas de ninguna manera se satisfizo con el modo de vida escítico, sino *que estaba volcado mucho más a los hábitos griegos por la educación con la que había sido educado (...)*”

He aquí una de las más antiguas ocurrencias, sino es que la más antigua, del sustantivo verbal παιδείσις, además en figura etimológica con el verbo παιδεύειν que, como se sabe, no es tan habitual antes del siglo V.¹¹⁵

En resumen, estos pasajes del libro cuarto constituyen una puesta en escena de la potencia de los modos de formación cultural griega. Con respecto al estatuto de su παιδεία, Anacarsis y Escilas son a los escitas lo que el cautivo platónico capaz de salir de la caverna a los prisioneros que aún se encuentran atados frente a las sombras. Así como los dos escitas helenizados, tras regresar de su ἀνάβασις a Grecia acabarán muertos “pour avoir transgressé la frontière”,¹¹⁶ así también al cautivo liberado de la caverna, tras regresar a ella:

(...) εἴ πως ἐν ταῖς χερσὶ δύναιτο λαβεῖν καὶ ἀποκτείνειν, ἀποκτεινύναι ἄν; (*República* 517a5-6)

“¿no lo matarían, si de algún modo pudieran [los prisioneros] cogerlo con sus manos y matarlo?”

La caverna, en este sentido, puede leerse como una transposición mítica del motivo herodoteo de la transgresión de fronteras y de la formación cultural. La muerte de Anacarsis y Escilas a manos de la intolerancia escita a las costumbres griegas prefigura la muerte misma de Sócrates, personaje igualmente transgresor, siendo la caverna una denuncia de su propio destino.¹¹⁷ Sin embargo, la oposición herodotea entre cultura griega y “culturas” bárbaras, en el caso de Platón se transforma en una oposición más radical entre cultura e incultura a la que se añaden una serie de oposiciones ulteriores que amplifican la significación y el alcance del símil (oscuridad-luminosidad/ realidad-apariencia, etc) y a las que se incorpora el motivo del *aprimamiento* en donde se concentran las connotaciones eminentemente

¹¹⁵ Son poco los testimonios pre-herodoteos o más o menos contemporáneos a Heródoto del sustantivo παιδείσις o del verbo παιδεύειν. Véase Píndaro, fr. 198a (Snell-Maehler), *Corpus Hippocraticum*, *De humoribus* 2.5 (aunque podría ser un tratado del siglo cuarto), Antifonte el sofista fr. 60 (DK)= Antifonte el orador fr. 20 (L. Gernet), Aristófanes, *Nubes*, 1043. Ni el verbo παιδεύειν, ni mucho menos los sustantivos παιδεία o παιδείσις aparecen en Homero, Hesíodo y los Himnos Homéricos. La primera aparición del sustantivo παιδεία, al parecer, es en el verso 18 de los *Septem Contra Thebas* de Esquilo.

¹¹⁶ F. Hartog (1980), p. 198.

¹¹⁷ Véase M. F. Burnyeat (1997), p. 245, n. 62.

políticas de la imagen. A diferencia de los escitas, representantes del nomadismo y, por lo mismo, opositores del estatismo sedentario, los prisioneros platónicos representan, en virtud de su inmovilismo encadenado, la situación política en la que el estado interviene de manera tal en los ciudadanos que los mantiene en una condición de esclavitud y sometimiento. El prisionero que ha logrado librarse de las cadenas es una alusión clara al Sócrates histórico, mientras que la caverna es una metáfora de la propia πόλις ateniense, espacio en donde los hombres son engañados por sus opiniones. Los θαυματοποιοί que exhiben sus maravillas cuyas sombras constituyen el único objeto de visión de los prisioneros representan el poder político que descansa precisamente en el control y dominación de las imágenes cavernarias.¹¹⁸ El sentido político del símil de Platón se refuerza en el contexto inmediatamente posterior al imperativo político y social de volver a la caverna (καταβατέον).¹¹⁹ Sócrates dice:

καὶ οὕτω ἕπαρ ἡμῖν καὶ ὑμῖν ἡ πόλις οἰκήσεται ἀλλ' οὐκ ὄναρ, ὡς νῦν αἱ πολλὰ ὑπὸ σκιαμαχούντων τε πρὸς ἀλλήλους καὶ στασιαζόντων περὶ τοῦ ἄρχειν οἰκοῦνται, ὡς μεγάλου τινὸς ἀγαθοῦ ὄντος. (*República* 520c)

“Y así para nosotros y para vosotros la ciudad será gobernada como en la vigilia y no como en el sueño, como ahora lo son la mayoría que son gobernadas por luchadores de sombras y sediciosos del poder, como si éste fuera un gran bien”.

La función del libro cuarto para el conjunto de las *Historias* resulta, pues, análoga a la función del símil platónico de la caverna para la *República*.¹²⁰ El relato sobre los escitas es un símil al interior de las *Historias* sobre la παιδεία y la ἀπαιδευσία, representadas correspondientemente por los griegos y los escitas, y sobre las dinámicas de interacción entre una y otra, encarnadas en los personajes de Escilas y Anacarsis. Asimismo, los escitas, habitantes marginales de los confines (ἐσχατιά),¹²¹

¹¹⁸ Véase M. Potolsky (2006), p. 29: “The cave depicts political life as a kind of totalitarian theatre, in which unknown and unseen individuals present the chained prisoners with images that distract them from the truth of their condition. What seems real to the people is in fact a show intended to keep them pacified. The political implications of the cave are by no means coincidental, for the prisoner who is freed and leaves the cave is a figure for Plato’s ideal philosopher king (...) political power lies in the control of images”.

¹¹⁹ Cfr. L. Strauss (1946), p. 354: “the cave represents the city”.

¹²⁰ Un poco más adelante se analizará cómo el libro sobre Escitia representa el estado de εἰκασία del νόος del propio Heródoto para la comprensión de las guerras greco-persas, y cómo los escitas, personificando la εἰκασία misma, son, en este sentido, como los cautivos cavernarios de Platón.

¹²¹ Véase F- Hartog (1980), pp. 70-71: “L’*eschatiá*, pour une cité grecque, c’est la zone au-delà des cultures (...) Présenter la Scythie comme *eschatiá*, c’est donc la

representan para la mente griega la mayor alteridad política con respecto a su propio sistema de organización social: Nómadas con un poder monárquico¹²²

Τοῖσι γὰρ μήτε ἄστυα μήτε τείχεα ἦ ἐκτισμένα, ἀλλὰ φερέουκοι ἔόντες πάντες ἔωσι ἵπποτοξόται, ζῶοντες μὴ ἀπ' ἀρότου ἀλλ' ἀπὸ κτηνέων, οἰκήματά τέ σφι ἦ ἐπὶ ζευγέων (...) (4.46.3)

“que no tienen construidas ni ciudades ni murallas, sino que todos llevan consigo sus casas siendo arqueros a caballo, que no viven de la labranza sino del ganado y tienen sus casas en carros (...)”

A medida que la narración herodotea del libro cuarto avanza, esta alteridad política y social poco a poco va abriendo paso a una progresiva aproximación de los escitas a los griegos, particularmente, a los atenienses,¹²³ de manera que la campaña persa contra Escitia se constituye como una prolepsis de la campaña de Jerjes contra Grecia.¹²⁴ Los escitas salvajes se convierten en los escitas héroes de la resistencia contra el expansionismo militar persa, prefigurando la victoria helénica en las guerras médicas. Esta conversión gradual de los escitas no sólo es síntoma de la organización interna y estructura del relato de Heródoto, sino que también representa la conversión necesaria por la que una mente griega debe pasar para la comprensión y plena inteligibilidad de aquellos otros que son los escitas, los persas, los egipcios, etc. y, más aún, de aquel nosotros que son los griegos cuya identidad está profundamente determinada por la presencia de aquel abanico de alteridades que se despliegan a lo largo de las *Historias*.

Los escitas de Heródoto cumplen para la economía del discurso una función análoga a la de los cautivos de la caverna platónica: la presentación de los otros como imagen de nosotros. Al igual que Glaucón que, frente a la exposición socrática de la imagen de la caverna, dice: “Qué extraña imagen describes y qué extraños

représenter comme occupant, par rapport à l'*oikouménē*, une position analogue à celle qu'occupe cette zone des marges par rapport au territoire de la cité”.

¹²² Véase F. Hartog (1980), p. 78: “les Scythes ont des rois et ils sont nomades. Comment un Grec, avec la représentation qu'il a du pouvoir royal et la représentation qu'il se fait du nomadisme, peut-il penser un pouvoir nomade?”

¹²³ Véase J. Averty (2011), p 42: “(...) si l'on observe l'économie du *logos* scythe, la diégèse proprement dite, les nomades démontrent leur étrangeté et leur appartenance au monde de l'*agros* principalement dans la première partie du récit (chapitre 1 à 82). *A contrario*, les Scythes revêtent nombre de valeurs athéniennes dans la seconde partie du récit, alors qu'ils affrontent l'envahisseur perse (...)”

¹²⁴ Véase F. Hartog (1980), p. 542: “La guerre de Darius en Scythie renvoie à l'expédition de Xerxès en Grèce : la seconde est nécessaire à l'intelligibilité de la première, qui est, elle-même, une répétition générale de la seconde”.

prisioneros!”,¹²⁵ el auditorio de Heródoto seguramente debió experimentar una sensación de extrañeza semejante frente al λόγος de Escitia y Libia, a la que el propio relato herodoteo debió responder con la misma respuesta que Sócrates daba a Glaucón: “Son como nosotros” (ὁμοίους ἡμῖν).

II.2.6. Εἰκασία escita, πίστις persa, διάνοια egipcia: La línea dividida herodotea.

A lo largo del libro cuarto hay algunos pasajes que pueden sugerir una cierta aproximación entre los escitas y el conocimiento “eikástico” de la línea dividida. Los escitas ejemplificarían la situación epistémica de la εἰκασία.¹²⁶ Dice Heródoto:

Τὰ δὲ κατύπερθε πρὸς βορέην ἄνεμον λέγουσι τῶν ὑπεροίκων τῆς χώρας οὐκ οἶά τε εἶναι ἔτι προσωτέρω οὔτε ὄραν οὔτε διεξιέναι ὑπὸ περῶν κεχυμένων· περῶν γὰρ καὶ τὴν γῆν καὶ τὸν ἠέρα εἶναι πλέον, καὶ ταῦτα εἶναι **τὰ ἀποκλιόντα τὴν ὄψιν**. (4.7.3)

“Pero dicen que lo que está arriba [de Escitia], hacia el norte de los que habitan encima de esta región, ya no es posible ni verlo ni atravesarlo más allá debido a las plumas ahí desparramadas; pues la tierra y el aire están llenos de plumas, y éstas son las que obstruyen la vista”.

Un poco más adelante, Heródoto explica con más detalle este extraño testimonio:

Περὶ δὲ τῶν περῶν τῶν Σκύθαι λέγουσι ἀνάπλεον εἶναι τὸν ἠέρα, καὶ τούτων εἵνεκα οὐκ οἶά τε εἶναι οὔτε ἰδεῖν τὸ πρόσω τῆς ἠπείρου οὔτε διεξιέναι, τήνδε ἔχω περὶ αὐτῶν γνώμην. Τὰ κατύπερθε ταύτης τῆς χώρας αἰεὶ νίφεται, ἐλάσσονι δὲ τοῦ θέρεος ἢ τοῦ χειμῶνος, **ὥσπερ καὶ οἰκός**· ἤδη ὦν ὅστις ἀγγόθεν χιόνα ἀδρὴν πίπτουσαν εἶδε, οἶδε τὸ λέγω· ἔοικε γὰρ ἢ χιῶν περοῖσι· καὶ διὰ τὸν χειμῶνα τοῦτον ἐόντα τοιοῦτον ἀνοίκητα τὰ πρὸς βορέην ἐστὶ τῆς ἠπείρου ταύτης. Τὰ ὦν περὰ **εἰκάζοντας** τὴν χιόνα τοὺς Σκύθας τε καὶ τοὺς περιοίκους δοκέω λέγειν. (4.31.1-2)

“Y sobre las plumas de las que los escitas dicen que está lleno el aire, y que, a causa de éstas, no es posible ni ver ni atravesar más allá del continente, sobre éstas yo he hecho la siguiente *reflexión*. Arriba de esta región siempre nieva,

¹²⁵ *República* 515a: Ἄτοπον, ἔφη, λέγεις εἰκόνα καὶ δεσμώτας ἀτόπους.

¹²⁶ Véase S. Benardete (1969), p. 104: “They [Scythia and Libya] let Herodotus discover the true meaning of εἰκασία”. Según Benardete “the fourth book of Herodotus deals with εἰκασία, the third with πίστις, and the second with what I have called διάνοια”.

menos durante el verano que durante el invierno, como es *verosímil*; ahora bien, aquel que, en efecto, ha visto caer nieve sólida, sabe lo que digo; pues la nieve es *similar* a las plumas; y, puesto que ahí el invierno es de tal condición, lo que está hacia el norte de este continente es inhabitable. Así pues, creo que *cuando los escitas y los que habitan a su alrededor dicen “plumas” están representándose por conjetura la nieve (se refieren en forma metafórica o figurada a la nieve)”*.

Este pasaje constituye un claro ejemplo de un procedimiento cognitivo “eikástico”. La εἰκασία, para Platón, es aquel estado epistémico o anímico (πάθημα ψυχῆς) en el que no es posible distinguir entre apariencia y original.¹²⁷ Difícilmente los escitas no conocían la nieve, sin embargo, no la concebían como tal, es decir, como pequeños cristales de hielo caídos del cielo; así, según Heródoto, conjeturan, a partir de un procedimiento comparativo y analógico, que los copos de nieve que ven son plumas.¹²⁸ Desplazan las cualidades visuales de algo que conocen a algo que, en principio, los desconcierta. Hay, claro está, una ambigüedad en el participio εικάζοντας: conjeturar, representar, comparar y asimilar. Asimilan los Escitas la nieve a las plumas, conjeturan que los copos de nieve son plumas, comparan la nieve con las plumas, se refieren en forma figurada o metafórica a la nieve diciendo plumas. En la línea dividida de Platón, como se sabe, la εἰκασία es la sección inferior del segmento visible, aquella facultad cuyos objetos son las imágenes (εἰκόνες, 509d-510a) que, a la luz de la alegoría de la caverna, se identificarán con las sombras (σκιάς) que ven los prisioneros reflejadas en la pared. En virtud de que tanto la πίστις como la εἰκασία forman parte del conocimiento dóxico (ξυναμφοτέρα μὲν ταῦτα δόξαν, 533e), y de que la diferencia entre ambas corresponde a la distinción entre opinión verdadera y opinión falsa,¹²⁹ los escitas tienen, siguiendo el esquema platónico, una δόξα ψευδής al respecto de los copos de nieve, y en esto su condición

¹²⁷ Cfr. Benardete (1969, p. 131) quien define la εἰκασία como “the seeing of an image as an image (...)”

¹²⁸ Aldo Corcella (1984, p. 96) analiza el pasaje dentro del contexto de las capacidades de la γνώμη para reconstruir el pasado: “Insomma, in tutti questi casi un racconto favoloso e strano, diverso rispetto alla norma dei fenomeni fisici, è ricondotto alla sfera della possibilità mediante una interpretazione: è lo stesso procedimento che si è visto in IV.31, dove le ‘piume’ di cui parlano gli Sciti sono interpretate come metafora della neve”. El racionalismo produce una *interpretatio* que logra hacer concordar el relato con las leyes fenoménicas de la naturaleza.

¹²⁹ Esta interpretación, desde luego, es discutible. Nos hemos persuadido por la interpretación de J. Malcolm (1962).

cognitiva se asemeja a la de los prisioneros cavernarios de Platón que creen que las sombras que ven son la realidad misma: “A likeness has usurped the place of the original, and the original has dissapeared”.¹³⁰ Lo mismo les sucede a los escitas con las amazonas. Cuando éstas llegaron a Escitia y saquearon todo lo que se encontraron, los Escitas no podían interpretar (συμβαλέσθαι) por qué sucedía esto, ya que “no conocían ni su lenguaje, ni sus vestidos, ni su raza, sino que permanecían asombrados al respecto de dónde habían venido. Y creían que ellas eran hombres de la misma edad”.¹³¹ Una vez que descubrieron que eran mujeres:

Βουλευομένοισι ὧν αὐτοῖσι ἔδοξε κτείνειν μὲν οὐδενὶ τρόπῳ ἔτι αὐτάς,
 ἑωυτῶν δὲ τοὺς νεωτάτους ἀποπέμψαι ἐς αὐτάς, πλήθος **εἰκάσαντας**
 ὅσαι περὶ ἐκεῖναι ἦσαν· (4.111.2)

“Tras deliberar, en efecto, les pareció que de ninguna manera las matarían, y que enviarían hacia ellas a los más jóvenes de entre ellos, *habiendo conjeturado (imaginado), en cuanto a la cantidad, cuántas eran ellas exactamente*”.

Por su falta de conocimiento, los escitas creen que las amazonas son hombres, pero, al darse cuenta de su error (ἔγνωσαν), se percatan de que desconocen el número de amazonas que los están atacando, así es que recurren a sus dispositivos eikásticos para remediar su desconocimiento e imaginan, calculan, se figuran el número exacto de mujeres (nach ungefährer Schätzung)¹³² para enviar el mismo número de escitas a que luchan en igualdad de condiciones. La εἰκασία opera como remedio de la ignorancia y proporciona una imagen probable de aquello que se ignora. En este sentido, los escitas pueden funcionar como ejemplo del estado epistémico eikástico de Platón.

Para la sustentación de una *interpretatio* más bien metafórica y figurativa del pasaje sobre la nieve (los escitas hacen una metáfora de la nieve, trasladando ciertos de sus atributos a las plumas), surgen las siguientes consideraciones y problemas al solapar el texto de Heródoto y el de Platón. Platón presenta la caverna con el imperativo ἀπείκασον: figúrate, represéntate, compara, imagina. La imagen de la caverna pertenece, en definitiva, al reino de la εἰκασία. El simil platónico es a la realidad, lo que las sombras de la caverna son a los θαύματα de los θαυματοποιοί,

¹³⁰ S. Benardete (1969), p. 101.

¹³¹ οὔτε γὰρ φωνὴν οὔτε ἐσθῆτα οὔτε τὸ ἔθνος ἐγίνωσκον, ἀλλ' ἐν θώματι ἦσαν ὀκόθεν ἔλθοιεν. Ἐδόκειον δ' αὐτάς εἶναι ἄνδρας τὴν αὐτὴν ἡλικίην ἔχοντας (...) (4.111.1)

¹³² H. Stein (1963), *comm. ad locum*.

es decir, meras imágenes. Sin embargo, ante esto surge el problema de los usos platónicos de imágenes, símbolos, alegorías y mitos: los objetos de la εἰκασία, los εἰκόνες, a pesar de pertenecer a la sección inferior de las facultades epistémicas, pueden, eventualmente, promover una reflexión que, bien encaminada, podrá traspasar los límites de su propio dominio. Dicho de otro modo, una imagen eikástica puede favorecer una eventual conversión del alma hacia un estado epistémico superior. Así, cuando los escitas, mediante un mecanismo eikástico de traslación metafórica, se figuran la nieve como plumas, esta figuración induce a Heródoto a formular una reflexión, una γνώμη. El estatuto epistémico de los escitas es eikástico, pero esto mismo los hace poetas.¹³³ Pero la poesía de Platón no parte de la εἰκασία, forma εἰκόνες pero lo hace desde la νόησις. La poesía platónica construye εἰκόνες noéticos que pretenden impulsar a quien la escucha a liberarse de sus cadenas epistémicas.

Pero la εἰκασία de los escitas no se queda ahí. Un poco más adelante en el mismo libro cuarto, Heródoto explica la estrategia que siguieron los escitas ante la invasión del ejército de Darío, a saber, replegarse y hacer que los persas incursionaran en su inhóspito territorio. La táctica funcionó a tal grado que Darío se encontró en una situación aporética (ἐν ἀπορίῃσι, 4.131.1):

καὶ οἱ Σκυθέων βασιλέες μαθόντες τοῦτο ἔπεμπον κήρυκα δῶρα Δαρείῳ φέροντα ὄρνιθά τε καὶ μὺν καὶ βάτραχον καὶ οἰστοὺς πέντε. Πέρσαι δὲ τὸν φέροντα τὰ δῶρα ἐπειρώτων τὸν νόον τῶν διδομένων· ὁ δὲ οὐδὲν ἔφη οἱ ἐπεστάλθαι ἄλλο ἢ δόντα τὴν ταχίστην ἀπαλλάσσεσθαι· αὐτοὺς δὲ τοὺς Πέρσας ἐκέλευε, εἰ σοφοί εἰσι, γῶναι τὸ θέλει τὰ δῶρα λέγειν. Ταῦτα ἀκούσαντες οἱ Πέρσαι ἐβουλεύοντο. Δαρείου μὲν νυν ἡ γνώμη ἦν Σκύθας ἐωυτῷ διδόναι σφέας τε αὐτοὺς καὶ γῆν τε καὶ ὕδωρ, εἰκάζων τῆδε, ὡς μὺς μὲν ἐν γῆ γίνεται καρπὸν τὸν αὐτὸν ἀνθρώπῳ σιτεόμενος, βάτραχος δὲ ἐν ὕδατι, ὄρνις δὲ μάλιστα ἔοικε ἵππῳ, τοὺς δὲ οἰστοὺς ὡς τὴν ἐωυτῶν ἀλκὴν παραδιδούσι. Αὕτη μὲν Δαρείῳ ἀπεδέδεκτο ἡ γνώμη,

¹³³ Los poetas trágicos fueron sensibles a esta vinculación poética entre la nieve y las plumas. Véase Esquilo, *Prometheus vincitus* (992-94) en donde se habla de “la nieve de blanca ala”: πρὸς ταῦτα ῥιπτέσθω μὲν αἰθαλοῦσσα φλόξ/ λευκοπτέρῳ δὲ νιφάδι καὶ βροντήμασι/ χθονίοις κυκάτω πάντα καὶ ταρασέτω (...); Sófocles, *Antígona* (113-14), en donde se compara al guerrero argivo con un “águila cubierta con plumas de blanca nieve”: αἰετὸς εἰς γῆν ὡς ὑπερέπτῃ/ λευκῆς χιόνος πτέρυγι στεγανός (...); y Eurípides, *Helena* (215) en donde se habla del “plumaje de nieve blanca de un cisne”: χιονόχρωι κύκνου περῶν. Véase, a este respecto, Aly (1921), p. 118-19. Benardete (1969), p. 101 llama a los escitas “natural poets”.

συνεστήκει δὲ ταύτη τῇ γνώμῃ ἢ Γωβρούεω, τῶν ἀνδρῶν τῶν ἑπτὰ ἐνὸς τῶν τὸν μάγον κατελόντων, εἰκάζοντος τὰ δῶρα λέγειν· «Ἦν μὴ ὄρνιθες γενόμενοι ἀναπτήσθε ἐς τὸν οὐρανόν, ὦ Πέρσαι, ἢ μύες γενόμενοι κατὰ τῆς γῆς καταδύητε, ἢ βάτραχοι γενόμενοι ἐς τὰς λίμνας ἐσπηδήσητε, οὐκ ἀπονοστήσετε ὀπίσω ὑπὸ τῶνδε τῶν τοξευμάτων βαλλόμενοι.» Πέρσαι μὲν δὴ οὕτω τὰ δῶρα εἰκάζον. (4.131.1- 133).

“Y sabiendo esto los reyes de los escitas, enviaron un heraldo que portaba regalos para Darío, un pájaro, un ratón, una rana y cinco flechas. Los persas preguntaron al que llevaba los regalos *cuál era el pensamiento* de quienes se los ofrecían; y él dijo que no le habían encargado nada más que entregar el presente y partir de inmediato; y exhortó a los persas a que ellos mismos, *si es que eran sabios, entendieran qué querían decir los regalos*. Tras escuchar esto, los persas *deliberaron*. Así pues, la *reflexión* de Darío fue que los escitas se entregaban a sí mismos, es decir, entregaban la tierra y el agua, ya que *conjeturaba* esto: que el ratón vive en la tierra, alimentándose del mismo fruto que el hombre, que la rana en el agua, y que el pájaro es, sobre todo, similar al caballo, y que la concesión de las flechas era la concesión de su propia defensa. Ésta fue la *reflexión* que acogió Darío, pero se opuso a esta *reflexión* la de Gobrias, uno de los siete hombres que destronaron al mago, *conjeturando* que los regalos querían decir: ‘Si no voláis hasta el cielo, habiéndoos convertido en pájaros, Persas, o, convertidos en ratones, si no os sumergís bajo tierra, o, convertidos en ranas, no saltáis sobre las charcas, no regresaréis de nuevo a casa, pues seréis heridos por estas flechas.’ Así, en efecto, (*conjeturaban, se representaban, se figuraban*) los regalos los persas”.

Los escitas envían a Darío estos regalos simbólicos que constituyen, de nuevo, una forma de poner en práctica su pensamiento “eikástico”, imaginativo, representativo, simbólico- conjetural.¹³⁴ Por un pasaje de los *Stromata* de Clemente de Alejandría (V.8.44), sabemos que Ferécides de Siro habló de la misma historia.¹³⁵

¹³⁴ Véase A. Corcella (1984, p. 35), quien alude a este pasaje herodoteo dentro del contexto de una discusión sobre la mántica inductiva como origen de los procedimientos analógicos. Véase también G. Vico (*La Scienza Nuova*, libro 2 capítulo 2: “Logica poetica”) en donde alude a este pasaje como evidencia de su tesis de un lenguaje primitivo jeroglífico que se expresaba mediante símbolos.

¹³⁵ Existe una compleja discusión al respecto de qué Ferécides se trata aquí, discusión que se deriva de la “cuestión ferecidaea”, inaugurada por Wilamowitz (1926) quien propuso la posibilidad de que el nombre “Ferécides” fuera una denominación genérica referida a cualquier escrito redactado en prosa jónica arcaica, algo similar a lo que sucede con Hipócrates. F. Jacoby (1947) refutó esta tesis de Wilamowitz

Clemente le atribuye el testimonio a Ferécides dentro del contexto de una discusión sobre el “estilo simbólico” (τὸ συμβολικὸν εἶδος) utilizado por filósofos y poetas y dice que Idantirso, rey de los escitas, envió a Darío un símbolo en lugar de una carta (πέμψαι σύμβολον ἀντὶ τῶν γραμμάτων). En el testimonio citado por Clemente, además del pájaro, el ratón y la rana, aparece una sóla flecha en lugar de cinco y se añade un arado; asimismo, son dos personajes distintos, Orontopagas y Jifodres, quienes interpretan el símbolo.¹³⁶ El regalo simbólico no sólo mueve a Darío y a Gobrias a la reflexión (γνώμη), sino que, además, los hace elaborar una operación eikástica para resolver el enigma. Pero, paradójicamente, la actividad eikástica de los escitas no reduplica la εἰκασία dentro de la εἰκασία. Dicho de otro modo, proceden eikásticamente a la hora de enviar el regalo, ya que encapsulan un significado por mediación de unos animales y unos objetos que lo representan, pero ese mismo significado no es, a su vez, metafórico, sino literal: “(...) ces présents ne sont en rien des métaphores” (F. Hartog (1980), p. 127). El error de Darío consiste precisamente en esta reduplicación de la εἰκασία, él ve la imagen escita como un símbolo

distinguiendo de manera tajante entre un Ferécides ateniense mitógrafo-genealogista y un Ferécides de Siros teólogo, añadiendo a la lista a un tercero, Ferécides de Leros. Clemente dice Φερεκύδης ὁ Σύριος, pero, tanto por razones cronológicas como temáticas, resulta difícil de empalmar la información que de él tenemos con una supuesta autoría suya de este pasaje, razón por la cual algunos estudiosos (G. De Sanctis, 1934) han defendido que se trata de Ferécides el Ateniense, o el mismo Jacoby que postuló como candidato a Ferécides de Leros. Para una explicación sucinta de la cuestión ferecidaea, véase Jordi Pàmias (2008), pp. 9-12.

¹³⁶ Clem. Alex. *Strom.* V.8.44: Φασὶ γοῦν καὶ Ἰδανθούραν τὸν Σκυθῶν βασιλέα, ὡς ἱστορεῖ Φερεκύδης ὁ Σύριος, Δαρεῖω διαβάντι τὸν Ἴστρον πόλεμον ἀπειλοῦντα πέμψαι σύμβολον ἀντὶ τῶν γραμμάτων μὴν, βάτραχον ὄρνιθα, ὀιστόν, ἄροτρον. ἀπορίας δὲ οὔσης, οἷα εἰκός, ἐπὶ τούτοις Ὀροντοπάτας μὲν ὁ χιλίαρχος ἔλεγεν παραδώσειν αὐτοὺς τὴν ἀρχήν, τεκμαιρόμενος ἀπὸ μὲν τοῦ μῦθου τὰς οἰκίσεις, ἀπὸ δὲ τοῦ βατράχου τὰ ὕδατα τὸν ἀέρα τε ἀπὸ τῆς ὄρνιθος καὶ ἀπὸ τοῦ ὀιστοῦ τὰ ὄπλα, ἀπὸ δὲ τοῦ ἀρότρου τὴν χώραν. Ξιφόδρης δὲ ἔμπαλιν ἠρμήνευσεν· ἔφασκεν γάρ· ἐὰν μὴ ὡς ὄρνιθες ἀναπτῶμεν ἢ ὡς μύες κατὰ τῆς γῆς ἢ ὡς οἱ βάτραχοι καθ' ὕδατος δύωμεν, οὐκ ἂν φύγομεν τὰ ἐκείνων βέλη, τῆς γὰρ χώρας οὐκ ἔσμεν κύριοι. Para una discusión sobre la autenticidad etnográfica del pasaje, su verosimilitud histórica, los paralelos de prácticas semejantes en otras culturas (sobre todo prácticas de comunicación no escrita) y las diferencias y posibles relaciones entre los dos testimonios, véase S. West (1988). También véase G. De Sanctis (1934), quien acaba por concluir, al respecto de la fiabilidad del testimonio de Heródoto y del de Ferecides con respecto a una fuente o tradición original común, que “nella enumerazione la tradizione originale è meglio rispecchiata da Erodoto; nella interpretazione invece, salvo la soverchia restrizione di significato del topo, da Ferecide”. (p. 282).

metafórico cuando, en realidad, no lo es: “He did not imagine that a simile could be transformed into that of which it is a simile” (Benardete, (1969), p. 118). En resumen, los escitas de Heródoto personifican la εἰκασία misma, no sólo porque sus procedimientos y prácticas cognitivas se llevan a cabo a partir de ella, sino también porque la aproximación helénica a este pueblo tiene que realizarse por medio de ella. Heródoto pudo reflexionar, por ejemplo, sobre las plumas níveas y su verdadera realidad, poniéndose a sí mismo en situación de εἰκασία, interpretando eikásticamente el testimonio escita. De esta manera, así como en la línea dividida de Platón los cuatro παθήματα ψυχῆς que representan cada una de las secciones, νόησις, διάνοια, πίστις y εἰκασία han de ser ordenados (τάξον) en función de su claridad (σαφηνείας), y ésta será más o menos patente en la medida en que los objetos de cada uno de aquellos estados anímicos participe de la verdad (ὥσπερ ἐφ' οἷς ἔστιν ἀληθείας μετέχει, 511e2-3), así, tras la retirada persa y tras haber creído que los jonios destruirían el puente que permitiría a los persas huir de las tierras escitas, proclives como son a la εἰκασία

Σκύθαι μὲν τὸ δεύτερον Ἴωσι πιστεύσαντες λέγειν ἀληθῆα ὑπέστρεφον ἐπὶ ζήτησιν τῶν Περσέων καὶ ἡμάρτανον πάσης τῆς ἐκείνων διεξόδου.(4.140.1)

“Los escitas, *confiando* por segunda vez en que los jonios decían *la verdad*, regresaron en búsqueda de los persas y equivocaron por completo su camino”.

El predominio eikástico del razonamiento escita provoca que su πίστις no sea capaz de distinguir la verdad y, por lo tanto, los hace errar, equivocarse y engañarse. En otros pasajes los escitas resultan presa fácil del engaño de los persas, debido a su condición epistémica mayoritariamente eikástica; por ejemplo, una vez que Darío ha reconocido la situación aporética en la que se encuentra y se dispone a emprender la retirada, Gobrias lo incita a tenderles una trampa a los escitas, consistente en huir pero dejar el campamento montado:

Οἱ δὲ ὄνοι ἐρημωθέντες τοῦ ὀμίλου οὕτω δὴ μᾶλλον πολλῶ ἴεσαν τῆς φωνῆς· ἀκούσαντες δὲ οἱ Σκύθαι τῶν ὄνων πάγχυ κατὰ χώραν ἤλπιζον τοὺς Πέρσας εἶναι. (4.135.3)

“Y los asnos, separados de la multitud, en seguida se pusieron a rebuznar mucho más [que antes]; y los escitas, habiéndolos escuchado, supusieron plenamente que los persas estaban en ese lugar”.

La percepción auditiva de los escitas no va más allá de sí misma. La producción de la imagen sonora del rebuzno de los asnos debe implicar, para ellos, la presencia de los persas. De nuevo, la disposición eikástica de los escitas los hace incurrir en el error y ser víctimas del engaño. Es por esta condición, quizá, que Heródoto no considere dignas de confianza (ἐμοὶ μὲν οὐ πιστὰ λέγοντες, 4.5) las palabras de los escitas al respecto de su propio origen, y, como se vió más arriba sobre la morada subterránea de Salmoxis, que diga: “*ni desconfío ni confío en todo caso demasiado*”. (οὔτε ἀπιστέω οὔτε ὧν πιστεύω τι λίην, 4.96). La actitud helénica ante los escitas se vuelve cautelosa y escéptica. *En un pueblo cuyo patrón es la εἰκασία no hay πίστις que valga.*

Un pasaje peculiar del libro cuarto puede leerse precisamente como una ilustración del carácter eikástico escita. Inmediatamente después de que entregaran los regalos simbólicos a los persas y de que estos los interpretaran, una delegación de escitas se dirigió a las orillas del Istro a negociar con los jonios una posible alianza contra los persas; otro grupo se quedó cerca de los campamentos persas dispuesto a trabar combate:

Τεταγμένοισι δὲ τοῖσι Σκύθησι λαγὸς ἐς τὸ μέσον διήιξε· τῶν δὲ ὡς ἕκαστοι ὄρων τὸν λαγὸν ἐδίωκον. Ταραχθέντων δὲ τῶν Σκυθέων καὶ βοῆ χρεωμένων εἶρετο ὁ Δαρεῖος τῶν ἀντιπολεμίων τὸν θόρυβον· πυθόμενος δὲ σφεας τὸν λαγὸν διώκοντας εἶπε ἄρα πρὸς τοὺς περ ἐώθειε καὶ τὰ ἄλλα λέγειν· «Οὗτοι ὄνδρες ἡμέων πολλὸν καταφρονέουσι, καὶ μοι νῦν φαίνεται Γωβρύης εἶπαι περὶ τῶν Σκυθικῶν δώρων ὀρθῶς. (4.134.1-2)

“Y cuando los escitas estaban ordenados, una liebre saltó al centro; y todos y cada uno, en cuanto veían la liebre, se ponían a perseguirla. Alborotados los escitas y entregados al escándalo, Darío preguntó sobre el estrépito de los enemigos; y, cuando se informó de que perseguían a una liebre, dijo, como es natural, a los que en otras ocasiones tenía la costumbre de hablar: ‘Estos hombres mucho nos desdeñan, y ahora me parece que Gobrias habló correctamente sobre los regalos escitas’”.

Este episodio puede leerse bien como un símbolo eikástico de la dinámica marcial establecida entre los persas y los escitas. La liebre, provocadora e incitadora, simboliza a los propios escitas, mientras que la actitud que éstos toman frente a ella al perseguirla funge como símbolo de lo que hasta el momento han hecho los persas en tierras escitas, perseguir y buscar sin éxito. Darío interpreta la acción como un

desdén, un menosprecio, una burla. Y es que los escitas, al ver a la liebre, animal, por lo demás, común en las estepas, elemento importante de su propia dieta, actúan como los persas lo han hecho frente a ellos. Se trata, pues, de una broma eikástica. A los persas les ha pasado en Escitia lo que al león en la fábula de Esopo.¹³⁷

La gran mayoría de comentaristas e historiadores ha aludido al carácter incoherente, desde el punto de vista de la lógica de la narración, e inverosímil, desde el punto de vista de la fiabilidad histórica, de algunos aspectos del libro herodoteo sobre los escitas, particularmente de la narración sobre la expedición militar persa.¹³⁸ Y, en efecto, la lectura del libro cuarto está llena de inconsecuencias, incongruencias e imprecisiones.¹³⁹ De hecho, los descubrimientos de la arqueología, por lo demás, ambivalentes con respecto a los datos herodoteos, ya que a veces concuerdan y a

¹³⁷ Fábula 153 (A. Hausrath & H. Hunger (eds.), Teubner).

¹³⁸ Véase E. Hovell Minns (1913), p. 116: “(...) there is no need to insist in the impossibility of the story as related to us. Its whole basis is inconceivable and the tale is adorned with improbabilities of every kind”. También Schrader (1982), p. 394, nota 417: “(...) los detalles de la misma [sc. la expedición de Darío a Escitia] son harto inconsistentes y, en muchas ocasiones, contradictorios con el resto de la narración de Heródoto”. Véase también Ph. E. Legrand (1940), p. 226: “Telles sont les observations qui m’inclinent à voir dans le récit du premier acte de la guerre scythique et de ses préliminaires un morceau où l’ἱστορίη ne tient presque point de place et où l’auteur, poursuivant d’autres fins que l’ἀπόδεξις de renseignements recueillis, invente ce qu’il raconte”. Al respecto de las inconsistencias entre los hallazgos arqueológicos y la narración herodotea, véanse las valiosas reflexiones de F. Hartog sobre el requerimiento de ciertas formas de la crítica de ir al exterior del texto de Heródoto para valorarlo (1980, pp. 58-67). Sobre las relaciones entre el libro cuarto y los libros finales, véanse Legrand (1940) y F. Hartog (1980), pp. 61-62: “les guerres médiques d’Hérodote (postérieures dans le récit) jouent, par rapport a elle [sc. la guerra de Darío contra Escitia], un rôle de matrice du récit et de modèle d’intelligibilité pour le destinataire”. Por el contrario, al respecto de los datos etnográficos, Aldo Corcella (1993, p. XIV) afirma: “(...) buona parte delle informazioni forniti da Erodoto sull’etnografia scitica sono sostanzialmente corrette (...)”

¹³⁹ Como ejemplos podrían citarse: la extraña relación de causa-efecto entre la práctica de ordeñar a las yeguas y la ceguera de los esclavos (4.2), la equiparación por su “parecido extraordinario” entre el caballo y el pájaro (4.132.1), la mención de los agatirsos en 4.100 entre los pueblos que bordeaban, de oeste a este, la frontera norte de Escitia, cuando en 4.17-18 no habían sido mencionados, en 4.124 la inverosimilitud de que Darío erigiera en pleno desierto ocho grandes fortines (cfr. Schrader, *op. cit.*, p. 399, nota 430: “ello hubiese supuesto emplear en la construcción un tiempo considerable; y, además, porque estratégicamente no tenía objeto levantar un *limes* contra un enemigo que lo único que hacía era huir”), la omisión en 4.122.2 de los ríos que debían haber pasado los persas, la omisión en 4.136.3 de la justificación que explica por qué los jonios seguían custodiando el Istro, habiendo transcurrido ya los sesenta días pactados con Darío, etc.

veces discrepan, han acabado por aniquilar la confianza que pudiera tener el historiador sobre algunas noticias del libro cuarto de las *Historias*.¹⁴⁰ Pero, al margen de las discusiones sobre la “reliability”, el esquema eikástico en que se inscriben los procedimientos cognitivos de los personajes del libro cuarto, así como el posicionamiento igualmente eikástico en que el intérprete de los escitas debe instalarse para comprenderlos, son completa y totalmente coherentes con aquella presunta incoherencia e inverosimilitud a las que aluden los historiadores y arqueólogos. Heródoto debió explotar todo el poder de su propia εἰκασία para construir su relato sobre Escitia.

Para llegar a la plena inteligibilidad de las guerras médicas, el *lógos* de Heródoto debe pasar por una serie de fases intermedias que van incrementando paulatinamente su propia comprensión sobre el acontecimiento (“naturalmente, desde el principio mi *lógos* ha buscado digresiones” 4.30). Esta comprensión gradual puede aclararse subsumiéndola al esquema platónico de la línea dividida. En el libro primero el *lógos* pone en evidencia la necesidad de emprender un viaje cuyo destino serán las Guerras Médicas pero que, antes de llegar a él, tendrá que detenerse en tres escalas o niveles de progresiva comprensión. El *lógos* se hace dianoético en el relato sobre Egipto,¹⁴¹ después deviene “pístico” en el libro persa.¹⁴² Escitia, finalmente, representa la fase

¹⁴⁰ Se ha pensado que Heródoto nunca viajó al Mar Negro y que todos los datos que expone en el libro cuarto provienen de otras tradiciones, para una discusión sobre este tema véase O. Kimball Armayor (1978).

¹⁴¹ Aquí no se hará un análisis detallado del carácter dianoético del libro segundo, para ello véase Benardete (1969, cap. 2 “Egypt”), en donde el autor señala cómo el *lógos* egipcio pone constantemente de relieve la duplicidad inherente a todo lo que tiene que ver con Egipto cristalizada en el doble registro de la comprensión herodotea sobre el mismo: δύναμις-εἶδος (aprendizaje e imitación, tierra y agua, inmortalidad y momificación, φύσις y νόμος, dioses y hombres, costumbres e historia, la tierra firme y el río, lo sagrado y lo profano, animales y hombres, cuerpo y alma, movilidad y estatismo). Esta incesante duplicidad que a los ojos de un griego resulta a menudo contradictoria, no lo es para los egipcios. Con el fin de captar conjuntamente estas duplicidades, Heródoto recurrió a la διάνοια: “the understanding that can grasp their togetherness, without either confounding them or being blind to one of them, may be called διάνοια. It is a fundamental part of Herodotus’ λόγος; it is his understanding of Egypt”. (p. 67) De las doce ocurrencias del sustantivo διάνοια y del verbo διανοέεσθαι a lo largo de las *Historias* 4 son del libro segundo: 2.121.δ, 2.126.1, 2.162.4, 2.169.2.

¹⁴² Véase Benardete (1969), p. 70: “The lying and distrust of the Egyptians stand opposed to the truth-telling of the Persians; a habit that makes them trust not only the truth but anything spoken (...) Speech, then, has assumed an importance that it never had in Egypt (...)” p. 97: “The trust in the senses and reason, the trust in the body and

eikástica del *lógos* herodoteo. Los escitas son una imagen, un εἰκών de Grecia al menos en dos aspectos. Como espejo en el que la identidad griega puede observar su alteridad, y, a su vez, como figuración proléptica que anticipa lo que les sucederá a los persas cuando invadan Grecia.

El pensamiento y la escritura de Heródoto pueden comprenderse como una *mise en scène* del símil geométrico de Platón. Claro está que las *Historias* no se ocupan del νοητὸς τύπος porque su objeto de investigación no son las ideas. Los tres niveles o fases de comprensión que alcanza el *lógos* de Heródoto no presuponen la división ulterior entre νοητὸς τύπος y ὁρατὸς τύπος. A Heródoto le interesa lo visible, no lo invisible, le interesan los ἔργα no las ideas, en una palabra, le interesa el hombre. Pero, para pensar al hombre, la razón herodotea necesita realizar incursiones en lo invisible (los dioses, el pasado, la ley, la justicia, el destino, la necesidad, la causalidad, etc.) y estas incursiones devienen literales excursiones del pensamiento (Egipto, Persia, Escitia, Libia) en donde se pueden encontrar las diversas inflexiones del *lógos* que prefiguran y ponen en marcha ciertos patrones epistémicos que serán cabalmente esquematizados por Platón. El pensamiento griego tendrá que esperar a Platón para descubrir cabalmente la νόησις y sus correspondientes objetos (τὰ νοητὰ). El *lógos* de Heródoto no ha conquistado aún el mundo inteligible.¹⁴³

soul, and the trust in deeds and words, have come to light as the triple theme of the third book”. El vocabulario de la πίστις (ἄπιστος, ἀπιστεῖν, ἀπιστή, πιστός, πιστεύειν, πίστις, πιστότης) es muy recurrente en el libro tercero. De hecho, de las 70 ocurrencias en las *Historias* de términos pertenecientes al vocabulario de la πίστις, la mayor proporción está en el libro tercero (12 en el primero, 5 en el segundo, 8 en el cuarto, 5 en el quinto, 3 en el sexto, 4 en el séptimo, 11 en el octavo, 5 en el noveno, frente a 17 en el tercero).

¹⁴³ Cfr. Benardete (1969), p. 131: “There is no book devoted to νόησις because there are no νοητὰ for Herodotus. There are no ‘ideas’. This crucial difference between Herodotus and Plato means that the διάνοια which governs Herodotus’ understanding of Egypt does not apply as in Plato to the intellectual but to the sensible world”.

II.3. Heródoto y Aristóteles. El asombro causal, la causalidad histórica y la motivación de las acciones humanas.

En el libro primero de la *Metafísica* Aristóteles pronuncia la siguiente famosa afirmación, probablemente recogida en parte de un pasaje platónico,¹⁴⁴ en la cual se sienta el motivo subjetivo que mueve al hombre a filosofar:

διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν, ἐξ ἀρχῆς μὲν τὰ πρόχειρα τῶν ἀτόπων θαυμάσαντες, εἶτα κατὰ μικρὸν οὕτω προϊόντες καὶ περὶ τῶν μειζόνων διαπορήσαντες, οἷον περὶ τε τῶν τῆς σελήνης παθημάτων καὶ τῶν περὶ τὸν ἥλιον καὶ ἄστρα καὶ περὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως. ὁ δ' ἀπορῶν καὶ θαυμάζων οἴεται ἀγνοεῖν (διὸ καὶ ὁ φιλόμυθος φιλόσοφος πῶς ἐστίν· ὁ γὰρ μῦθος σύγκειται ἐκ θαυμασίων) (982b12-19)

“Pues por asombrarse, los hombres, tanto ahora como antes, comenzaron a filosofar, en el principio se asombraron de las más comunes de las cosas maravillosas, después poco a poco así fueron avanzando y fueron entrando en aporía sobre cosas mayores, como sobre las fenómenos de la luna, los del sol, los de los astros y los de la generación de todo. El que entra en aporía y se asombra sospecha su ignorancia (por lo cual el que ama los mitos es de alguna manera filósofo; pues el mito está compuesto de cosas asombrosas)”.¹⁴⁵

El origen de la filosofía está en la capacidad de asombro y de aporía. Una capacidad que va *in crescendo* de tal forma que comienza teniendo por objeto las cosas que están más a la mano (πρόχειρα) para finalmente acabar por determinar lo más grande y elevado. El asombro lleva a la aporía y la aporía lleva a la investigación de las causas. Esta conexión entre asombro y causalidad se ve claramente en el libro 7 de las *Historias*, en donde, a propósito de unos leones que atacaron a unos camellos que transportaban los víveres del ejército de Jerjes, Heródoto dice:

Θωμάζω δὲ τὸ αἴτιον, ὅ τι κοτὲ ἦν τῶν ἄλλων τὸ ἀναγκάζον ἀπεχομένους τοὺς λέοντας τῆσι καμήλοισι ἐπιτίθεσθαι, τὸ μήτε πρότερον ὀπώπεσαν θηρίον μήτ' ἐπεπειρέατο αὐτοῦ. (7.125)

¹⁴⁴ *Teeteto* 155d2-5: μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν· οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη, καὶ ἔοικεν ὁ τὴν Ἴριον Θαύμαντος ἔκγονον φήσας οὐ κακῶς γενεαλογεῖν.

¹⁴⁵ Esta referencia a la filomutía podría ponerse en relación con el pasaje en que Aristóteles llama a Heródoto ὁ μυθολόγος (*De generatione animalium* 756b6). Aunque en aquel pasaje la μυθολογία de Heródoto consiste en su εὐηθία, es decir, a su ingenuidad en materia de zoología.

“*Me asombro de la causa* por la cual fue necesario que en aquel momento los leones, absteniéndose de lo demás, atacaran a los camellos, sin haber visto antes tal animal, ni haberlo probado”.

El asombro incita a pensar en la causa que explica por qué algo sucede necesariamente como sucede. Y este asombro herodoteo tiene un efecto en la forma de su discurso:

Θωμάζω δέ (προσθήκας γὰρ δὴ μοι ὁ λόγος ἐξ ἀρχῆς ἐδίζητο) **ὅτι**
 ἐν τῇ Ἠλείῃ πάση χώρῃ οὐ δυνέεται γίνεσθαι ἡμίονοι, οὔτε ψυχροῦ τοῦ
 χώρου ἐόντος **οὔτε ἄλλου φανεροῦ αἰτίου οὐδενός**. (4.30.1)

“*Me asombro* (pues, naturalmente, desde el principio mi *lógos* ha buscado digresiones) *por qué* en toda la región de la Élide no es posible que nazcan mulos, no siendo la región fría *ni habiendo ninguna otra causa evidente*”.

El *lógos* de Heródoto, movido por el asombro que provoca el hecho de no tener a la vista la evidencia causal de ciertos acontecimientos, se repliega sobre sí mismo, construyendo digresiones parentéticas que son, en definitiva, *el reflejo del asombro en el lógos mismo*.

Las acciones que se propone describir Heródoto son indudablemente admirables (θωμαστά) pero ¿en qué momento de este movimiento teleológico de progresivo crecimiento y complejización de la aporía se halla Heródoto? Cuando Heródoto describe algunos fenómenos celestes, como por ejemplo los eclipses, su admiración no lo lleva a esclarecer las causas que podrían explicar su formación. Al contrario, la puesta en escena del fenómeno y su ulterior interpretación religiosa, le sirve para explicar por qué y cómo se llevaron a cabo ciertas acciones. *La prioridad, pues, está puesta en la interpretación de los actos humanos no en la explicación “científica” de los fenómenos*. Cuando el ejército de Jerjes se pone en marcha después de que terminaran los trabajos para abrir el canal en el monte Atos:

ὁ ἥλιος ἐκλιπὼν τὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἔδρην ἀφανῆς ἦν οὔτ' ἐπινεφέλων
 ἐόντων αἰθρίας τε τὰ μάλιστα, ἀντὶ ἡμέρης τε νύξ ἐγένετο. Ἰδόντι δὲ καὶ
 μαθόντι τοῦτο τῷ Ξέρξῃ ἐπιμελὲς ἐγένετο, καὶ εἶρετο τοὺς μάγους **τί
 θέλει προφαίνειν τὸ φάσμα**. Οἱ δὲ ἔφασαν ὡς Ἑλλησι προδεικνύει ὁ
 θεὸς ἐκλειψιν τῶν πολιῶν, λέγοντες ἥλιον εἶναι Ἑλλήνων προδέκτορα,
 σελήνην δὲ σφέων. Ταῦτα πυθόμενος ὁ Ξέρξης περιχαρῆς ἐὼν ἐποιέετο
 τὴν ἔλασιν. (7.37)

“El sol, abandonando su sitio en el cielo, se hizo invisible, sin que estuviese nublado, más bien estaba despejado, y en lugar del día, se hizo la noche. Al

verlo y saberlo, Jerjes se preocupó y le preguntó a los magos *qué quería revelar el fenómeno*. Y le dijeron que la divinidad mostraba a los griegos el eclipse de sus ciudades, declarando que el sol era el vaticinador de los griegos, y la luna de ellos mismos. Informándose de esto y alegrándose mucho, Jerjes procedió con la expedición”.

De igual modo en el libro primero en la descripción de una batalla entre Medos y Lidios:

τὴν ἡμέρην ἑξαπίνης νύκτα γενέσθαι. Τὴν δὲ μεταλλαγὴν ταύτην τῆς ἡμέρης Θαλῆς ὁ Μιλήσιος τοῖσι Ἴωσι προηγόρευσε ἕσεσθαι, οὐρον προθέμενος ἑνιαυτὸν τοῦτον ἐν τῷ δὴ καὶ ἐγένετο ἡ μεταβολή. Οἱ δὲ Λυδοὶ τε καὶ οἱ Μῆδοι ἐπεῖτε εἶδον νύκτα ἀντὶ ἡμέρης γενομένην, τῆς μάχης τε ἐπαύσαντο καὶ μᾶλλον τι ἔσπευσαν καὶ ἀμφοτέρου εἰρήνην ἕωυτοῖσι γενέσθαι. (1.74)

“Repentinamente el día se hizo noche. Y Tales de Mileto dijo a los jonios que esta alteración iba a suceder ese día, proponiendo como límite este año en el que, en efecto, ocurrió el cambio. Y cuando los lidios y los medos vieron que se hacía de noche en pleno día, cesaron la lucha y ambos procuraron que se hiciera entre ellos la paz”.

La *ιστορίη* de Tales, en virtud de su interés por los fenómenos naturales, lo hizo capaz de predecir un eclipse. La *ιστορίη* de Heródoto, en cambio, no propende a hacer digresiones en este ámbito del saber. De hecho, cuando Heródoto refiere a este tipo de fenómenos, que él significativamente denomina con el término *φάσμα*, sustantivo que normalmente hace referencia a las apariciones espectrales, de manera sintomática nunca los explica.¹⁴⁶ Hay un cierto solapamiento de los fenómenos naturales con los prodigios sobrenaturales o divinos. *Pero esta actitud, a-priori anti-científica, o anti-filosófica, paradójicamente entra dentro del marco de la causalidad histórica herodotea, ya que llega a explicar la motivación de ciertas acciones humanas*. El mejor ejemplo de cómo coinciden en el discurso herodoteo los fenómenos naturales y lo portentoso- prodigioso, ambos como objeto de asombro, es el episodio en el libro octavo cuando el ejército de Jerjes entra a Delfos y se dispone a destruir el santuario:

¹⁴⁶ En 4.15, 6.69, 6.117, 8.84 con el sentido de “aparición”. En 3.10 Heródoto habla de un *φάσμα μέγιστον* que ocurrió en Egipto y que consistió en que se puso a llover en Tebas, lugar en el que, según los Tebanos, nunca llueve. En 4.79 Heródoto menciona otro *φάσμα μέγιστον* que le ocurrió a Escilas el escita que consistió en que la divinidad redujo a cenizas con un rayo su mansión.

τὰ δὲ δὴ ἐπὶ τούτῳ δευτέρα ἐπιγενόμενα καὶ **διὰ πάντων φασμάτων ἄξια θωμάσαι μάλιστα**. Ἐπεὶ γὰρ δὴ ἦσαν ἐπιόντες οἱ βάρβαροι κατὰ τὸ ἰϋὸν τῆς Προνηίης Ἀθηναίης, ἐν τούτῳ ἐκ μὲν τοῦ οὐρανοῦ κεραινοὶ αὐτοῖσι ἐνέπιπτον, ἀπὸ δὲ τοῦ Παρνησοῦ ἀπορραγεῖσαι δύο κορυφαὶ ἐφέροντο πολλῶ πατάγῳ ἐς αὐτοὺς καὶ κατέβαλον συχνούς σφεων· ἐκ δὲ τοῦ [ἰϋοῦ] τῆς Προνηίης νηοῦ βοή τε καὶ ἀλαλαγμὸς ἐγένετο. **Συμμιγέντων δὲ τούτων πάντων φόβος τοῖσι βαρβάροισι ἐνεπεπτώκεε**· μαθόντες δὲ οἱ Δελφοὶ φεύγοντάς σφεας, ἐπικαταβάντες ἀπέκτειναν πλῆθος τι αὐτῶν· οἱ δὲ περιεόντες ἰθὺ Βοιωτῶν ἔφευγον. Ἔλεγον δὲ οἱ ἀπονοστήσαντες οὗτοι τῶν βαρβάρων, ὡς ἐγὼ πυνθάνομαι, ὡς πρὸς τούτοις καὶ ἄλλα ὤρων θεῖα· δύο γὰρ ὀπίτας μεζόνως ἢ κατὰ ἀνθρώπων φύσιν ἔχοντας ἔπεσθαί σφι κτείνοντας καὶ διώκοντας. (8.37).

“Pero, en efecto, lo que sucedió a continuación de esto es, *entre todos los fenómenos, el más digno de asombro*. Pues cuando los bárbaros, aproximándose, estaban en el templo de la Atenea Pronaia, entonces les cayeron del cielo unos rayos, y del Parnaso dos riscos se desprendieron llevando consigo un gran estruendo y derribando a gran parte de ellos; y del templo de la Pronaia sobrevino un grito y un clamor. *Habiéndose mezclado todos estos fenómenos sucumbió el pánico entre los bárbaros*. Los delfios se dieron cuenta de que huían, los embistieron y asesinaron a la mayoría: los que sobrevivieron huyeron directamente a Beocia. Dicen aquellos de los bárbaros que pudieron regresar, tal como me informé, que, además de esto, también vieron *otras cosas divinas*; pues había dos hoplitas de naturaleza mucho más descomunal que la de los hombres, que los seguían, matándolos y persiguiéndolos”.

Los fenómenos pertenecen al ámbito de lo divino y, en este sentido, son capaces de generar movimientos anímicos, en este caso, terror y miedo. En primera instancia, todo esto parece muy lejano de cualquier tipo de afán racionalista. Si a Anaximandro, por ejemplo, le hubiesen hablado de este episodio, probablemente habría dicho que los relámpagos se produjeron por un viento que desgarró las nubes,¹⁴⁷ o que los riscos se desprendieron del Parnaso debido a un terremoto ocurrido por la excesiva sequedad de la tierra que provocó la abertura de grandes hendiduras por las que penetraron vehementes corrientes de aire.¹⁴⁸ Con toda seguridad, Heródoto estaba al tanto de

¹⁴⁷ Hipólito, *Ref.* I.1.7 (DK. 12 A 11): ἀστραπὰς δέ, ὅταν ἄνεμος ἐμίπτων διυσται τὰς νεφέλας.

¹⁴⁸ Amiano Marcelino, XVII.7.12 (DK. 12 A28): *Anaximander ait arescentem nimia aestuum siccitate aut post madores imbrium terram rimas pandere grandiores, quas*

estas teorías, pero prefirió acallarlas, ya que la necesidad de su *lógos* no lo llevó a hablar de estos temas. El pasaje paradigmático en que Heródoto habla de su propio silencio es aquel en el que dice:

Τὰ μὲν νυν θεῖα τῶν ἀπηγημάτων οἶα ἤκουον, οὐκ εἰμι πρόθυμος ἐξηγέεσθαι, ἔξω ἢ τὰ οὐνόματα αὐτῶν μούνον, νομίζων πάντας ἀνθρώπους ἴσον περὶ αὐτῶν ἐπίστασθαι· τὰ δ' ἂν ἐπιμνησθῆω αὐτῶν, **ὑπὸ τοῦ λόγου ἐξαναγκαζόμενος** ἐπιμνησθήσομαι. (2.3)

“Las cosas divinas que escuché de sus relatos, no estoy dispuesto a exponerlas, exceptuando únicamente los nombres de los dioses, ya que considero que todos los hombres saben sobre ellos lo mismo; y *si he de hacer mención de esto, lo haré constreñido por el discurso*”.

Así como las cosas divinas no merecen el lugar central de la exposición herodotea, a menos que puedan contribuir a la interpretación de los discursos y de los hechos, de la misma manera las teorías meteorológicas, físicas y cosmológicas de la ciencia milesia, las especulaciones escatológicas sobre la inmortalidad del alma¹⁴⁹ o los razonamientos sobre el ser, el conocer y el pensar son desplazados a la periferia de los objetivos del historiador, pues aquello que no aporte información valiosa para la investigación de las acciones humanas y su motivación, lo cual constituye la mayor constricción del *lógos* herodoteo, no merece entrar en el itinerario.

Los esfuerzos explicativos y la atención conferida al problema de la causalidad tiene como finalidad la interpretación de las acciones y los hechos, de manera que la

penetrat supernus aer violentus et nimius, ac per eas vehementi spiritu quassatam cieri propriis sedibus. Qua de causa tremores huius modi vaporatis temporibus aut nimia aquarum caelestium superfusiones contingunt.

¹⁴⁹ Cfr. 2.123: Πρῶτοι δὲ καὶ τόνδε τὸν λόγον Αἰγύπτιοί εἰσι οἱ εἰπόντες, ὡς ἀνθρώπου ψυχὴ ἀθάνατός ἐστι, τοῦ σώματος δὲ καταφθίνοντος ἐς ἄλλο ζῶον αἰεὶ γινόμενον ἐσδύεται· ἐπεὰν δὲ πάντα περιέλθῃ τὰ χερσαῖα καὶ τὰ θαλάσσια καὶ τὰ πετεινά, αὐτὶς ἐς ἀνθρώπου σῶμα γινόμενον ἐσδύνειν· τὴν περιήλυσιν δὲ αὐτῇ γίνεσθαι ἐν τρισχιλίοισι ἔτεσι. Τούτῳ τῷ λόγῳ εἰσὶ οἱ Ἑλλήνων ἐχρήσαντο, οἱ μὲν πρότερον, οἱ δὲ ὕστερον, ὡς ἰδίῳ ἑωυτῶν ἐόντι· τῶν ἐγὼ εἰδὼς τὰ οὐνόματα **οὐ γράφω**. (2.123)

“Los egipcios fueron los primeros en decir aquel discurso de que el alma del hombre es inmortal, y que, cuando el cuerpo perece, siempre penetra en otro animal que nace; y una vez que ha transitado en todos los animales, tanto terrestres como marinos y alados, de nuevo penetra en el cuerpo naciente de un hombre; y para ella este circuito se realiza en tres mil años. Algunos griegos han hecho uso de este discurso, unos primero, otros después, *como si fuese el suyo propio*, aunque yo sé sus nombres, no los escribo”.

explicación de ciertos fenómenos naturales no resulta necesaria, con excepción de algunos casos en los que determinar la causa, por ejemplo, de las crecidas del Nilo, contribuye a la comprensión de la propia naturaleza humana, en este caso la egipcia, requisito necesario para la ulterior interpretación de los discursos egipcios sobre los hechos. En este sentido, las *Historias* y la concepción de la causalidad que le es inherente se constituyen como uno de los antecedentes más importantes del problema de las causas de la acción ampliamente explorado por Aristóteles en sus obras éticas y políticas.

II.3.1 Αιτία ético-política-αίτια física. Heródoto y la causalidad ética de Aristóteles. La fuerza constrictora de la τύχη.

Como se vio anteriormente, el proemio de las *Historias* presenta, como uno de sus objetivos centrales, el esclarecimiento de la αίτιη por la cual griegos y bárbaros se hicieron la guerra los unos a los otros. En virtud de que se trata de uno de los conceptos fundamentales con el que Aristóteles piensa lo que es el trabajo de la filosofía y con el que describe la continuidad entre su propia labor filosófica y la de sus predecesores, a continuación analizaremos en qué medida la αίτιη de Heródoto prefigura y se anticipa al concepto aristotélico de causalidad, particularmente la causalidad eficiente y final propia de las acciones humanas, y en qué medida el análisis de los usos herodoteos de este término puede arrojar luz a ciertos aspectos problemáticos del concepto en la obra de Aristóteles. El pensamiento ético y político de Aristóteles, la ἐπιστήμη πρακτική, entraña en sí mismo la paradoja que supone la posibilidad de conocer lo accidental y lo contingente, de tal manera que, al trasladar el objeto de la investigación a las acciones humanas, el sistema de las cuatro causas de la física y la metafísica resulta insuficiente, pues hay un componente innegable de contingencia en ellas que se expresa a través del vocabulario de la τύχη, concepto central de lo que se podría llamar la ética soloniana de Hérodoto. Así como en el primer capítulo se intentó dilucidar el proceso de transposición del αἴτιος homérico en las *Historias*, proceso en el que se pone en evidencia la relación intrínseca entre la responsabilidad y la noción de justicia, de tal forma que se trata de un concepto eminentemente jurídico, de manera análoga en este capítulo se intentará investigar el posible estatuto proléptico de la αίτιη herodotea con respecto al sistema causal de

Aristóteles, particularmente en el campo de la ética¹⁵⁰ en el que el estatuto causal de los objetos de la investigación es aporético, debido a la fuerza constrictora de la τύχη.¹⁵¹

En las obras éticas y políticas de Aristóteles es posible encontrar ciertos conceptos que fueron definidos en el contexto de las investigaciones físicas y metafísicas pero que, al trasladarse al dominio de la ética y la política, delatan ciertos problemas que han suscitado complejas discusiones. Tal es el caso de la φύσις. En la *Física* y en la *Metafísica* Aristóteles examina minuciosamente el alcance y significación del concepto,¹⁵² sin embargo, cuando lo emplea en las éticas y en la *Política*, no se detiene a precisar el papel de la φύσις en sus argumentos, ni tampoco los matices que ocurren en su interior a la hora de aplicarlo a las cuestiones que ahí le interesan.¹⁵³ El λέγεται πολλαχῶς parece no haber desglosado cuáles son las implicaciones ético-políticas de la φύσις.

En el caso de la αἰτία, que es el que aquí nos interesa, no sucede lo mismo que con la φύσις. Cuando Aristóteles define en la *Física* y en la *Metafísica* el concepto de “causa” deja más o menos claro que, al menos dos de las cuatro causas, la eficiente y la final, pueden aplicarse no sólo al estudio del mundo físico, sino también al de lo

¹⁵⁰ Sobre la causalidad en Heródoto, véase H. Immerwahr (1956), p. 244: “*Aitiê* is used only in a human (ethical) context, and nearly always in cases where blame is attached to an action”.

¹⁵¹ Hasta donde hemos tenido acceso, no hay muchos estudios que hayan explorado las relaciones entre las *Historias* y el pensamiento de Aristóteles, particularmente la *Ética*. Una excepción es el estudio de N. Thompson (1995), en donde se analiza cómo la dualidad completamente asumida en Aristóteles entre teoría y práctica fue modelada por el estagirita como una respuesta tácita a la metodología de Heródoto: “Herodotus as author of the *History* shares points of contact with Aristotle as author of the *Ethics* (...) Herodotus’ history-writing and Aristotle’s ethical writings are, for all of Aristotle’s posturing, comparable in their practical aims”.

¹⁵² *Metafísica* 1014b16-1015a19; *Física* 192b8-193a.

¹⁵³ Véase J. Annas (1993), pp. 142-158 y (1996), p. 731: “Aristotle gives us an account of φύσις or nature in the *Physics* which is adequate for his immediate purposes there, but gives little indication of his broad deployment in the ethical and political works of the concept of the natural (...) Aristotle’s own lack of precision about the role of nature in his ethical and political arguments must bear some of the responsibility (sc. de sus “reactionary political attitudes”)”. La autora repara en la tensión existente en las teorías éticas antiguas entre la φύσις entendida como aquello que se opone de alguna manera al desarrollo ético (ya que no podemos ser responsables de lo que es φύσει), y la φύσις entendida como ideal ético, sentido tomado de la física y que es el que lo lleva a adoptar ciertas posiciones reaccionarias como la esclavitud natural.

humano, es decir, a la acción y a la decisión. En la exposición de las cuatro causas en el libro segundo de la *Física*, Aristóteles dice, respecto a la causa eficiente, lo siguiente:

ἔτι ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἢ πρώτη ἢ τῆς ἡρεμίσεως, οἷον ὁ βουλευσας αἴτιος, καὶ ὁ πατήρ τοῦ τέκνου, καὶ ὅλως τὸ ποιῶν τοῦ ποιουμένου καὶ τὸ μεταβάλλον τοῦ μεταβαλλομένου. (*Física*, 194b29-32)

“Además, [causa es] de dónde viene el principio primero del cambio y del reposo, así, *el que ha hecho una deliberación es causante [de la acción o de la decisión]*, así como el padre del hijo, y en general lo que hace de lo que es hecho y lo que cambia de lo que es cambiado”.

Llama la atención que el primer ejemplo que pone Aristóteles sobre la causa eficiente remita a la *προᾶξις* a través de la referencia a la *βούλησις*. La deliberación es causa eficiente de la acción y de la decisión.¹⁵⁴ Un poco más adelante, Aristóteles, de hecho, se refiere a la causa eficiente evocando de manera muy directa el proemio de las *Historias*:

ἢ γὰρ εἰς τὸ τί ἐστὶν ἀνάγεται τὸ διὰ τί ἔσχατον, ἐν τοῖς ἀκινήτοις (...) ἢ εἰς τὸ κινήσαν πρῶτον (οἷον διὰ τί ἐπολέμησαν; ὅτι ἐσύλησαν), ἢ τίνος ἕνεκα (ἵνα ἄρξωσιν), ἢ ἐν τοῖς γιγνομένοις ἢ ὕλη. (*Física*, 198a16-21)

“Pues el por qué se refiere ulteriormente o bien al qué es en las cosas inmóviles (...) o bien a lo que mueve primero (por ejemplo ‘¿por qué lucharon? Porque los saquearon’), o bien al para qué (‘para gobernar’), o bien, en las cosas que son generadas, a la materia”.

La pregunta *διὰ τί ἐπολέμησαν*, caracterizada por Aristóteles como una cuestión que busca dilucidar la causa eficiente, es exactamente la misma pregunta que se hace Heródoto en su proemio: *δι' ἣν αἰτίην ἐπολέμησαν ἀλλήλοισι*, de tal forma que, practicando el anacronismo de leer la búsqueda causal de Heródoto a partir del sistema aristotélico de las 4 causas, se trataría en el proemio de las *Historias* de la pregunta por la causa eficiente de las guerras médicas.

Lo mismo sucede en la discusión sobre las causas como términos medios del silogismo de los *Analíticos segundos*, en donde Aristóteles utiliza el mismo ejemplo,

¹⁵⁴ Unas líneas más adelante (195a21-23) Aristóteles vuelve a mencionar, como ejemplos de la causa eficiente, al que ha deliberado (ὁ βουλευσας) y lo pone en el mismo nivel que la semilla (σπέρμα) y el médico (ιατρός) que, en tanto productores (τὸ ποιῶν), son “aquello de donde procede el principio del cambio o del reposo”.

aunque aquí delata de manera explícita que la guerra de la que hablaba en la *Física* era la guerra contra los persas:

Τὸ δὲ διὰ τί ὁ Μηδικὸς πόλεμος ἐγένετο Ἀθηναίοις; τίς αἰτία τοῦ πολεμῆσθαι Ἀθηναίους; ὅτι εἰς Σάρδεϊς μετ' Ἐρετριέων ἐνέβαλον· τοῦτο γὰρ ἐκίνησε **πρῶτον**. (94a36-b2)

“¿Por qué comenzó la guerra médica para los atenienses? ¿Cuál fue la causa de que los atenienses hicieran la guerra? Que atacaron Sardes con los eretrios: pues aquello fue lo que *primero* la impulsó”.

A partir de estos dos pasajes se puede concluir que Aristóteles interpretaba la investigación causal herodotea a la luz del concepto de causalidad eficiente.

Pero no solamente la causa eficiente puede aplicarse al pensamiento práctico o a la investigación sobre las acciones humanas. Un poco más adelante, dentro de la discusión sobre el estatuto de causalidad de la fortuna (τύχη) y de lo espontáneo (τὸ αὐτόματον), Aristóteles define la primera de esta manera:

δῆλον ἄρα ὅτι ἡ τύχη αἰτία **κατὰ συμβεβηκὸς ἐν τοῖς κατὰ προαίρεσιν τῶν ἐνεκά του**. (*Física*, 197a5-6)

“Es evidente, pues, que *la fortuna es una causa por accidente entre las cosas que son para algo respecto a lo que es objeto de elección*”.

Tanto la fortuna como lo espontáneo son “cosas para algo” (ἐν τοῖς ἐνεκά του), es decir, tienen una relación estrecha con la causa final, aunque esta relación consista, paradójicamente, en que lo finalmente ocurrido no haya sido motivado por una causa final deliberada e intencionada.¹⁵⁵ La mención de la προαίρεσις, término clave de la *Ética a Nicómaco*, insertada en el contexto de la discusión sobre las causas (en este caso, la relación entre la causa final y la fortuna) indica que para la comprensión de los asuntos susceptibles de elección y deliberación, es decir, para el estudio de las cuestiones prácticas, es necesario fijar la atención al problema de la causalidad accidental. La vinculación aristotélica de la προαίρεσις y la τύχη, es decir, el análisis del problema de la fortuna inserto en el contexto general del problema de la decisión y la elección, tiene en un pasaje de Heródoto uno de sus más claros antecedentes. En el libro séptimo, en la descripción de la asamblea convocada por Jerjes para organizar la campaña contra Atenas, después de la intervención lisonjera de Mardonio, Artábano

¹⁵⁵ El famoso ejemplo que pone Aristóteles es el de la persona que va al mercado y se encuentra accidentalmente con otra persona que le debe dinero y se lo paga. La causa final deliberada e intencionada era ir a comprar al mercado, pero, por accidente, acabó teniendo por efecto la recuperación de su dinero.

pronuncia un discurso en el que exhorta al rey a pensar mejor su estrategia y a tomar precauciones en su empresa expansionista:

Τὸ γὰρ εὖ βουλευέσθαι κέρδος μέγιστον εὐρίσχω ἐόν· εἰ γὰρ καὶ ἐναντιωθῆναί τι θέλει, βεβούλευται μὲν οὐδὲν ἦσσον εὖ, **ἔσσεται δὲ ὑπὸ τῆς τύχης τὸ βούλευμα·** ὁ δὲ βουλευσάμενος αἰσχροῶς, **εἴ οἱ ἡ τύχη ἐπίσποιτο,** εὖρημα εὖρηκε, ἦσσον δὲ οὐδὲν οἱ κακῶς βεβούλευται. (7.10.δ.2)

“Pues he descubierto que *tomar bien una decisión es una gran ventaja; pues si algo viene a contrariarla, lo decidido no deja de ser menos bueno y la decisión no resulta dominada por la suerte (fortuna);* por el contrario, el que ha tomado una decisión de manera inoportuna, aunque la fortuna lo acompañe, y se encuentra con un hallazgo, no por eso lo decidido dejará de ser malo”.

La decisión se encontrará inevitablemente en una posición de subordinación frente a la fortuna, a menos que se haya realizado reflexiva y deliberadamente. La decisión reflexiva y tomada con deliberación vence a la fortuna, pues lo decidido de manera correcta y adecuada, aunque se las vea con los avatares de la fortuna, no dejará de estar bien decidido. Exactamente el mismo argumento expone Aristóteles en su análisis sobre la εὐβουλία en el libro sexto de la *Ética a Nicómaco*¹⁵⁶ en donde, después de definir a la εὐβουλία como τις ὀρθότης βουλής, Aristóteles afirma:

ἀλλ' ἔστι καὶ τούτου ψευδεῖ συλλογισμῷ τυχεῖν, καὶ ὁ μὲν δεῖ ποιῆσαι τυχεῖν, δι' οὗ δ' οὐ, ἀλλὰ ψευδῆ τὸν μέσον ὄρον εἶναι· ὥστ' οὐδ' αὕτη πω εὐβουλία, καθ' ἣν οὐ δεῖ μὲν τυγχάνει, οὐ μέντοι δι' οὗ ἔδει. ἔτι ἔστι πολὺν χρόνον βουλευόμενον τυχεῖν, τὸν δὲ ταχύ. (*Ética a Nicómaco*, 1142b22-27)

“Pero es posible tener la fortuna de alcanzar [el bien] a partir de un razonamiento falso y alcanzar por fortuna lo que se debe hacer, no a través de aquello que se debería, sino mediante un término medio falso; de manera que no será una buena decisión aquella según la cual se alcanza por fortuna lo que se debe, pero no a partir de lo que se debe. Además, es posible que el que decide alcance por fortuna el bien después de mucho tiempo, mientras otro lo haga rápidamente”.

Ahora bien, volviendo a la *Física*, unas líneas después de aquella definición de la fortuna como causa accidental, Aristóteles vincula de manera completamente

¹⁵⁶ Cfr. R. A. Gauthier et J. Y. Jolif (1970), p. 516.

explícita el análisis de la τύχη con la cuestión fundamental y central de su ética, a saber, la εὐδαιμονία:

ἡ μὲν γὰρ τύχη καὶ τὸ ἀπὸ τύχης ἐστὶν ὅσοις καὶ τὸ εὐτυχῆσαι ἂν ὑπάρξειεν καὶ ὅλως πράξις. διὸ καὶ ἀνάγκη περὶ τὰ πρακτὰ εἶναι τὴν τύχην (σημεῖον δ' ὅτι δοκεῖ ἦτοι ταῦτόν εἶναι τῇ εὐδαιμονίᾳ ἢ εὐτυχίᾳ ἢ ἐγγύς, ἢ δ' εὐδαιμονία πράξις τις (...)) (*Física*, 197b1-5)

“Pues la fortuna y lo fortuito son propios de aquellas cosas que son capaces de ser afortunadas y, en general, corresponden a la acción. Por lo cual, es necesario que la fortuna tenga relación con los asuntos prácticos (señal de ello es que la buena fortuna se considera que o es lo mismo que la felicidad, o es cercana, y la felicidad es una acción (...))”

En este análisis la τύχη, en virtud de que representa una especie de causa que no pertenece formalmente al sistema de las cuatro causas y de que se relaciona con la προαίρεσις, con la εὐδαιμονία, con lo que es κατὰ συμβεβηκός y, de manera general, con la πράξις, se constituye como un tipo peculiar de causalidad propia de la acción. La reflexión sobre la τύχη en este sentido representa un momento aporético de la teoría aristotélica de la causalidad. Es en las aporías de la causalidad física en donde emerge la pregunta por un tipo de causalidad especial que pueda dar razón de las acciones humanas. En la *Ética a Nicómaco* Aristóteles dice que la investigación de las causas no es igual dependiendo del objeto de que se trate:

οὐκ ἀπαιτητέον δ' οὐδὲ τὴν αἰτίαν ἐν ἅπασιν ὁμοίως, ἀλλ' ἱκανὸν ἔν τισι τὸ ὅτι δειχθῆναι καλῶς, οἷον καὶ περὶ τὰς ἀρχάς· (*EN*, 1098b1-b3)

“No se ha de exigir el conocimiento de la causa de la misma manera en todas las investigaciones, sino que es suficiente en algunos casos mostrar claramente el hecho (el por qué), como también sucede en el caso de los principios”.

Esta afirmación justifica el hecho de que el pensamiento ético investigue la τύχη y, a partir de ella, pueda adquirir un conocimiento sobre las cuestiones prácticas, a pesar de su vínculo con lo accidental y de que no se trata de una causa *stricto sensu*.

En la *Metafísica* Aristóteles emplaza la discusión sobre la τύχη en el contexto del análisis sobre el ente que se dice que es accidentalmente, es decir, en el despliegue de la pregunta sobre qué es el accidente (τί ποτ' ἐστὶ τὸ συμβεβηκός):

ἔστι δὴ τὸ συμβεβηκός ὃ γίγνεται μὲν, οὐκ αἰεὶ δ' οὐδ' ἐξ ἀνάγκης οὐδ' ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ. τί μὲν οὖν ἐστὶ τὸ συμβεβηκός, εἴρηται, διότι δ' οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη τοῦ τοιούτου, δῆλον· ἐπιστήμη μὲν γὰρ πάσα τοῦ αἰεὶ ὄντος ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, τὸ δὲ συμβεβηκός ἐν οὐδετέρῳ τούτων ἐστίν. ὅτι δὲ τοῦ

κατὰ συμβεβηκὸς ὄντος οὐκ εἰσὶν αἰτίαι καὶ ἀρχαὶ τοιαῦται οἰαίπερ τοῦ καθ' αὐτὸ ὄντος, δῆλον· (*Metafísica*, 1065a1-8)

“El accidente es, pues, aquello que sucede, pero no siempre ni por necesidad, ni la mayoría de las veces. Qué es el accidente, queda dicho, y que no hay ciencia de él, es evidente. Pues toda ciencia se ocupa de lo que es siempre o la mayoría de las veces, y el accidente no está en ninguno de estos. Que del ente accidental no hay causas ni principios como los del ente en sí, es evidente”.

Un poco más adelante, añade:

ἡ τύχη δ' αἰτία κατὰ συμβεβηκὸς ἐν τοῖς κατὰ προαίρεσιν τῶν ἐνεκά του γιγνομένοις, διὸ περὶ ταῦτ' αὐτὴ καὶ διάνοια· προαίρεσις γὰρ οὐ χωρὶς διανοίας. τὰ δ' αἰτία ἀόριστα ἀφ' ὧν ἂν γένοιτο τὰ ἀπὸ τύχης, διὸ ἄδηλος ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ καὶ αἴτιον κατὰ συμβεβηκὸς, ἀπλῶς δ' οὐδενός. (1065a30-35)

“La fortuna es causa accidental en las cosas que suceden según la elección de los fines, por ello la fortuna y el pensamiento coinciden en las mismas cosas; pues la elección no ocurre sin pensamiento. Las causas de las que suceden cosas fortuitas son indeterminadas, por ello la fortuna es oscura para el razonamiento humano y corresponde a la causa accidental, aunque propiamente no es causa de nada”.

En sentido estricto, no puede haber ciencia de lo accidental, porque no es posible determinar sus causas y, en definitiva, porque no hay causas de ello. Sin embargo, en el pensamiento ético de Aristóteles las acciones humanas adquieren un estatuto de inteligibilidad a la luz del concepto de τύχη que es, tal como él mismo lo dice, una “causa” accidental. He aquí, como sucedía en los pasajes estudiados de la *Física*, una alusión a uno de los problemas que Aristóteles desarrollará en sus obras ético-políticas. La aporía de la causa que propiamente no es causa debido a su estatuto accidental irá a parar a los análisis sobre la τύχη en las éticas como reducto de causalidad necesario para la inteligibilidad de las acciones humanas.¹⁵⁷ La ἀνθρώπεια φιλοσοφία (*EN*, 1181b), la ἐπιστήμη πρακτική (*Tópicos*, 145a15, *Metafísica*, 1026b4, 1064a10), son, en este sentido, desarrollos ulteriores de las aporías con las que el estagirita se encuentra al interior de las categorías de las ciencias teóricas.

Así pues, a diferencia de lo que sucede con la φύσις, en cuya aplicación a la ética y a la política los problemas evidentes que emergen de la tensión entre lo físico y lo

¹⁵⁷ *Magna moralia*, 2.8.2 y *EN*, 1099B-1100a.

práctico no son clarificados por Aristóteles, de manera que hay una cierta inadecuación de las categorías físicas para el análisis de lo práctico (las categorías de la física interpretan la *πρᾶξις*), las aporías intrínsecas a la conceptualización y categorización de la *αἰτία* en la *Física* y en la *Metafísica* dan lugar a una especie de categoría mixta, la *τύχη*, que puede funcionar para la comprensión de ciertos fenómenos de la naturaleza, pero también para la interpretación de las acciones del hombre y, en definitiva, de su naturaleza. El hecho de que la vida humana (*ἄνθρωπος βίος*) tenga necesidad (*προσδεῖται*) de las vicisitudes de la fortuna (*EN*, 1100b), sugiere que en el ámbito de lo humano hay un vínculo entre necesidad y fortuna y, si la *τύχη* es necesaria para la vida humana, entonces la *τύχη* debe formar parte de la *φύσις* del hombre.

Volviendo al problema de la causalidad en la ética, es precisamente a partir del concepto de *τέλος*, una de las formas eminentes de la causalidad, que Aristóteles desarrolla su análisis. Dice al comienzo de la *Ética a Nicómaco*:

Εἰ δὴ τι τέλος ἐστὶ τῶν πρακτῶν ὃ δι' αὐτὸ βουλόμεθα, τᾶλλα δὲ διὰ τοῦτο, καὶ μὴ πάντα δι' ἕτερον αἰρούμεθα (πρόεισι γὰρ οὕτω γ' εἰς ἄπειρον, ὥστ' εἶναι κενὴν καὶ ματαίαν τὴν ὄρεξιν), δῆλον ὡς τοῦτ' ἂν εἴη τἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον. (*EN*, 1094a18-22)

“Si hay un fin de las cosas que hacemos y que queremos en sí mismo y las otras cosas a causa de él, y todo lo que elegimos no se debe a ninguna otra cosa (pues así se procedería hasta el infinito, de modo que el deseo sería vacío y vano) es evidente que este fin será el bien y lo mejor”.

El bien, tal como lo dice un poco más adelante, es el fin de la acción y se identifica con la felicidad:

τί ἐστὶν οὗ λέγομεν τὴν πολιτικὴν ἐφίεσθαι καὶ τί τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν. ὀνόματι μὲν οὖν σχεδὸν ὑπὸ τῶν πλείστων ὁμολογεῖται τὴν γὰρ εὐδαιμονίαν καὶ οἱ πολλοὶ καὶ οἱ χαριέντες λέγουσιν, τὸ δ' εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν ταῦτόν ὑπολαμβάνουσι τῷ εὐδαιμονεῖν. (*EN*, 1095a15-20)

“¿Qué es aquello a lo que decimos que la política tiende y qué es lo supremo de todas las cosas buenas que se hacen? En cuanto al nombre, ciertamente, se concuerda casi con unanimidad, pues tanto la mayoría como los instruidos dicen que es la felicidad, y consideran que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz”.

La felicidad, centro conceptual de la ética, tiene una relación directa con la finalidad, es decir, con la causalidad. Ahora bien, para el esclarecimiento de lo que es la εὐδαιμονία, Aristóteles recurre al análisis de la τύχη, puesto que:

ἔνιοι τὴν εὐτυχίαν τῇ εὐδαιμονίᾳ (...) (EN, 1099b8)

“Algunos dicen que la buena fortuna se identifica con la felicidad (...)”

Como se vio en los pasajes de la *Física* y la *Metafísica*, el estatuto problemático de la τύχη con respecto a la teoría de la causalidad y su correspondiente imposibilidad de convertirse en objeto de ἐπιστήμη, dicho de otro modo, su insuficiencia teórica intrínseca, promueve que no pueda ser el concepto rector de la ciencia práctica:

τὸ δὲ μέγιστον καὶ κάλλιστον ἐπιτρέψαι τύχῃ λίαν πλημμελὲς ἂν εἴη. (EN, 1099b24-25)

“Encomendar lo más grande y bello a la fortuna sería algo sumamente errático”.

Así pues, a pesar de que la τύχη no pueda identificarse con la εὐδαιμονία, resulta ser el comienzo necesario a partir del cual una indagación sobre la εὐδαιμονία deviene posible:

Ἐχόμενον δ' ἂν εἴη τούτων εἰπεῖν, ἐπειδὴ περὶ εὐδαιμονίας ἐστὶν ὁ λόγος, περὶ εὐτυχίας. οἴονται γὰρ οἱ πολλοὶ τὸν εὐδαίμονα βίον τὸν εὐτυχῆ εἶναι ἢ οὐκ ἄνευ γε εὐτυχίας, καὶ ὀρθῶς ἴσως. (*Magna Moralia* 2.8.1)

“Ya que nuestro discurso es sobre la felicidad, sería necesario también hablar sobre la buena fortuna. Pues muchos piensan que la vida feliz es la vida afortunada o que, sin la buena fortuna, la felicidad no sería exactamente lo mismo”.¹⁵⁸

II.3.2. El Solón de Heródoto y la εὐδαιμονία de Aristóteles.

Ahora bien, resulta sumamente significativo que la discusión aristotélica sobre las relaciones entre τύχη y εὐδαιμονία lo lleve a examinar la enseñanza que el Solón de Heródoto proporcionó al rey lidio Creso. Para Aristóteles la cuestión soloniana de la felicidad podía arrojar luz a las relaciones entre fortuna y felicidad y, ulteriormente, a

¹⁵⁸ La relación intrínseca entre εὐδαιμονία y τύχη se pone en evidencia cuando Aristóteles habla de la necesidad de los bienes exteriores (τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν προσδεομένη, EN, 1099a31-32) para la consecución de la εὐδαιμονία. Véase M. M. Shew (2008), pp. 108-118.

su propia concepción de la εὐδαιμονία.¹⁵⁹ En este sentido, no resulta improbable que Aristóteles incorporara el concepto de τύχη dentro de sus análisis éticos a partir del reconocimiento del valor que tiene para la ética soloniana de Heródoto, de tal forma que las *Historias* constituirían uno de los antecedentes innegables de la propia reflexión aristotélica sobre la felicidad y la fortuna.¹⁶⁰

Inmediatamente después de haber analizado el problema de si la felicidad se adquiere a partir del estudio (μαθητὸν), de la costumbre (ἔθιστὸν) o de algún otro ejercicio (ἄλλως πως ἀσκητόν), o si, por el contrario, surge a partir de algún destino divino o por la suerte (κατὰ τινα θεῖαν μοῖραν ἢ καὶ διὰ τύχην), Aristóteles formula la famosa definición de la felicidad como “actividad del alma de acuerdo con la virtud” (ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν). Sin embargo advierte que:

πολλὰ γὰρ μεταβολὰι γίνονται καὶ παντοῖαι τύχαι κατὰ τὸν βίον, καὶ ἐνδέχεται τὸν μάλιστα εὐθηνοῦντα μεγάλας συμφοραῖς περιπεσεῖν ἐπὶ γήρῳ, καθάπερ ἐν τοῖς Τρωικοῖς περὶ Πριάμου μυθεύεται· τὸν δὲ τοιαύταις χρησάμενον τύχαις καὶ τελευτήσαντα ἀθλίως οὐδεὶς εὐδαιμονίζει. (EN, 1100a5-9)

“Muchos cambios y diversas fortunas ocurren durante la vida, y es posible que al más próspero le sobrevengan enormes desgracias en la vejez, tal como se cuenta en los poemas troyanos sobre Príamo; nadie pensaría que es feliz aquel que ha sido atacado por tales fortunas (suerte) y que ha acabado su vida de forma funesta”.

El control que la virtud ejerce sobre la felicidad está condicionado a las vicisitudes de la fortuna; la estabilidad de la felicidad que garantiza la vida virtuosa se ve amenazada por los múltiples y variados cambios de la contingencia. Es en este contexto aporético en donde Aristóteles recurre a la enseñanza del Solón de Heródoto:

Πότερον οὖν οὐδ' ἄλλον οὐδένα ἀνθρώπων εὐδαιμονιστέον ἕως ἂν ζῆι, κατὰ Σόλωνα δὲ χρῆσθαι τέλος ὁρᾶν; (EN, 1100a10-11)

“Por tanto ¿no se ha de considerar feliz a ningún hombre mientras esté vivo, sino que es necesario, de acuerdo con Solón, ver el fin [de su vida]?”

¹⁵⁹ Véase T. Irwin (1985), p. 123: “Aristotle is right to attend to Solon’s problem; for his answer to the problem illuminates his own conception of happiness”.

¹⁶⁰ Véase N. Thompson (1995): “(...) Aristotle proceeds in a strikingly Herodotean manner by introducing stories that offer universal lessons (...)”

Sin ahondar demasiado en el detallado análisis que hace Aristóteles en torno al *dictum* de Solón,¹⁶¹ en términos generales el estagirita lo saca a colación con el objetivo de demostrar el vínculo necesario entre fortuna y felicidad que consiste en la dependencia de la felicidad a ciertas condiciones externas, de manera que la sola virtud no es suficiente para dar cuenta de la felicidad (no es posible, por ejemplo, la magnanimidad si no hay riqueza). Dicho en términos aristotélicos, los bienes externos y la fortuna constituyen, de alguna manera, la causa material de la felicidad. Pero, por otra parte, Aristóteles critica la enseñanza soloniana con el fin de argumentar a favor de la estabilidad y la permanencia que la virtud confiere a la felicidad, de tal forma que ésta resulta en realidad inmune a la fortuna. La fortuna es condición de posibilidad de la felicidad pero no condición de su consecución. Es la virtud, en este sentido, la que garantiza la actualización de la felicidad y, por ello, podría decirse que es su causa eficiente: “happiness must be secure, and it requires more than virtue alone”.¹⁶² La innovación de Aristóteles frente al Solón de Heródoto está en la incorporación de la ἀρετή como componente dominante de la εὐδαιμονία y en la correspondiente afirmación de la permanencia y estabilidad propias de la felicidad conferidas precisamente por la virtud.

¹⁶¹ Para ello véase el minucioso análisis de T. Irwin (1985), en el que se enfocan las relaciones entre el *dictum* de Solón y la argumentación de Aristóteles en torno al problema de la estabilidad de la virtud y la inestabilidad de la fortuna, posiciones que coinciden correspondientemente con la inflexibilidad y la adaptabilidad que constituyen las dos posturas éticas polares que puede tener el hombre frente a la felicidad. Sobre las relaciones entre el uso aristotélico del *dictum* de Solón y el capítulo inmediatamente posterior de la ética sobre la felicidad de los muertos, véase K. Pritzl (1983), estudio en donde se analiza la presunta inconsistencia en Aristóteles que consiste en que primero critica la postura de Solón frente a la definición de la felicidad como ἐνέργεια (1100a13-14), y más adelante (1101b5-9) afirma que la buena o mala fortuna de los amigos tiene un efecto en la felicidad o infelicidad de los muertos. El autor interpreta el pasaje como una armonización de las opiniones tradicionales concernientes a la muerte con la propia teoría aristotélica sobre la εὐδαιμονία y analiza la expresión λίαν ἄφιλον (1101a23)- con la que Aristóteles matiza la negación de la influencia de la suerte de los amigos para los muertos- como una referencia a la amistad en tanto valor central de la ética que ni siquiera con la muerte se ve disminuido: “What Aristotle does, then, in *Nicomachean Ethics* 1.10-11 is to show that the popular conception of friendship, insofar as it relates to and supports views on the afterlife, can stand side by side with his own account of happiness”. (p. 111). Véase también P. W. Gooch (1983) quien interpreta el capítulo 11 como una demostración de cómo las opiniones tradicionales sobre los muertos son irrelevantes para la teoría aristotélica de la felicidad.

¹⁶² S. A. White (1992), p. 59.

El célebre episodio de Solón y Creso en las *Historias* puede leerse como un desarrollo de las tensiones entre εὐδαιμονία y τύχη y como un análisis de lo que la felicidad quiere decir verdaderamente; en este sentido, constituye uno de los antecedentes más claros de la discusión aristotélica sobre ambos conceptos. Cuando el sabio ateniense llega a la corte del rey lidio, los servidores de éste le enseñan a Solón todas las propiedades magnificentes y copiosas del rey (ἐπεδείκνυσαν πάντα ἔοντα μεγάλα τε καὶ ὄλβια, 1.30.1). Después de haber visto todo ello, Solón es conducido a la presencia de Creso, quien le pregunta al sabio si ha visto al hombre más dichoso del mundo (εἶ τινα ἤδη πάντων εἶδες ὄλβιώτατον, 1.30.2). Nótese que la pregunta de Creso está articulada en torno al adjetivo ὄλβιος (que significativamente nunca aparece en las éticas de Aristóteles)¹⁶³ y que hay una fuerte continuidad entre el uso del adjetivo en la pregunta de Creso y en la descripción de los bienes del rey. La referencia a la vista enfatiza el sentido material del término, ya que el adjetivo ὄλβιος normalmente hace referencia a la “bonheur matériel”¹⁶⁴ estrechamente ligada a la riqueza¹⁶⁵, aquella prosperidad que se puede percibir con la vista. Solón responde al rey que sí: “Telo el ateniense”, en cuyo nombre ya está puesto el énfasis en el τέλος que es el centro de todo el discurso de Solón.¹⁶⁶ La razón de su respuesta está, entre otras cosas, en el hecho de que a Telo “acaeció el fin más brillante de su vida” (τελευτὴ τοῦ βίου λαμπροτάτη ἐπεγένετο, 1.30.4) tras participar en una batalla, poner en fuga al enemigo, morir gloriosamente y recibir grandes honores (ἐτίμησαν μεγάλως, 1.30.5). Solón ha comenzado a trasladar paulatinamente el ὄλβος materialista de Creso a un concepto distinto, ligado al fin y al honor que de su valerosa consecución se desprende.

El segundo lugar en dicha, según Solón, tampoco le corresponde a Creso, sino a Cléobis y a Bitón, jóvenes argivos que, después de haber realizado el heroico acto de conducir a su madre a través de cuarenta y cinco estadios arrastrando ellos mismos el carro hasta el templo de Hera, tuvieron “el mejor fin de su vida” (τελευτὴ τοῦ βίου ἀρίστη, 1.31.3):

¹⁶³ De hecho únicamente aparece en dos citas en la *Constitución de los atenienses* (12.2.5 y 12.3.4) y en algunas citas de los fragmentos de Aristóteles.

¹⁶⁴ Chantraine.

¹⁶⁵ Cfr. *Ilíada* 16.596 y *Odisea* 14.206: ὄλβω τε πλούτῳ τε (...)

¹⁶⁶ Cfr. S. A. White (1992), p. 60, n. 1: “Herodotus sprinkles his tale with words from the root τελ-; Tellos’ name must therefore be significant (...)”

Ἡ δὲ μήτηρ περιχαρῆς εὐοῦσα τῷ τε ἔργῳ καὶ τῇ φήμῃ, στάσα ἀντίον τοῦ ἀγάλματος εὐχέτο Κλεόβι τε καὶ Βίτωνι τοῖσι ἐωυτῆς τέκνοισι, οἳ μιν **ἐτίμησαν μεγάλως, τὴν θεὸν δοῦναι τὸ ἀνθρώπῳ τυχεῖν ἄριστόν ἐστι**. Μετὰ ταύτην δὲ τὴν εὐχὴν ὡς ἔθυσάν τε καὶ εὐωχῆθησαν, κατακοιμηθέντες ἐν αὐτῷ τῷ ἱερῷ οἱ νεηνῖαι οὐκέτι ἀνέστησαν, ἀλλ' ἐν **τέλει** τούτῳ ἔσχοντο. Ἀργεῖοι δὲ σφῆων εἰκόνας ποιησάμενοι ἀνέθεσαν ἐς Δελφοὺς ὡς ἀνδρῶν ἀρίστων γενομένων.» Σόλων μὲν δὴ **εὐδαιμονίης** δευτερεῖα ἔνεμε τούτοισι, Κροῖσος δὲ σπερχθεὶς εἶπε· «ὦ ξεῖνε Ἀθηναίε, ἢ δ' **ἡμετέρη εὐδαιμονίη** οὕτω τοι ἀπέρριπται ἐς τὸ μηδέν, ὥστε οὐδὲ ἰδιωτέων ἀνδρῶν ἀξιόους ἡμέας ἐποίησας;» (1.31.4- 1.32.1)

“ ‘Su madre, estando muy alegre por la hazaña y por la fama y poniéndose de pie frente a la imagen de la diosa, le suplicó *que diera a sus hijos, Cléobis y Bitón, quienes le habían concedido grandes honores, aquello que para el hombre es la mejor fortuna*. Después de esta súplica y tras haber sacrificado y hecho los banquetes, los jóvenes se fueron a dormir en el mismo santuario y ya no se levantaron; ése fue para ellos el fin. Los argivos les hicieron unas estatuas y las erigieron en Delfos conmemorándolos como los mejores hombres.’ Así, Solón asignó a aquellos el segundo lugar en *felicidad*, pero Cresos, irritado, dijo: ‘Extranjero ateniense, ¿así desdeñas *nuestra felicidad* como si no fuera nada, de manera que no nos consideras más dignos de ella que dos hombres particulares?’”.

Solón ha transformado el ὄλβος de Cresos en τύχη y Heródoto da el último paso transfigurándolo en εὐδαιμονίη. El propio Cresos, como si no se hubiese percatado de la alteración terminológica de Solón, se apropia de ella, añadiendo a su idea materialista de felicidad el hecho de que ésta debe ser prerrogativa de reyes y gobernantes. A partir de aquí, Solón ha dado un paso firme en la construcción del concepto de εὐδαιμονίη, ligado, por una parte a la inestabilidad de la fortuna y, por la otra, emancipado del materialismo de los bienes externos y la riqueza:

Οὕτω ὦν, ὦ Κροῖσε, πᾶν ἐστὶ ἀνθρώπος συμφορῆ. Ἐμοὶ δὲ σὺ καὶ **πλουτέειν** μέγα φαίνεται καὶ βασιλεὺς πολλῶν εἶναι ἀνθρώπων· ἐκεῖνο δὲ τὸ εἶρεό με οὐ κῶ σε ἐγὼ λέγω, πρὶν **τελευτήσαντα** καλῶς τὸν αἰῶνα πύθωμαι. Οὐ γάρ τι ὁ μέγα πλούσιος μᾶλλον τοῦ ἐπ' ἡμέρην ἔχοντος ὀλβιώτερός ἐστι, εἰ μὴ οἱ **τύχη** ἐπίσποιτο πάντα καλὰ ἔχοντα εὐ **τελευτήσαι** τὸν βίον. Πολλοὶ μὲν γὰρ **ζάπλουτοι** ἀνθρώπων **ἀνόλβιοι** εἰσι, πολλοὶ δὲ μετρίως ἔχοντες βίου **εὐτυχέες**. Ὁ μὲν δὴ μέγα πλούσιος, **ἀνόλβιος** δὲ, δυοῖσι προέχει τοῦ **εὐτυχέος** μόνον, οὗτος δὲ τοῦ πλουσίου

καὶ ἀνολβίου πολλοῖσι· ὁ μὲν ἐπιθυμίην ἐκτελέσαι καὶ ἄτην μεγάλην προσπεσοῦσαν ἐνεῖκαι δυνατώτερος, ὁ δὲ τοῖσδε προέχει ἐκείνου· ἄτην μὲν καὶ ἐπιθυμίην οὐκ ὁμοίως δυνατὸς ἐκείνω ἐνεῖκαι, ταῦτα δὲ ἡ **εὐτυχία** οἱ ἀπερύκει, ἄπηρος δὲ ἐστι, ἄνουσος, ἀπαθῆς κακῶν, εὐπαις, εὐειδής· εἰ δὲ πρὸς τούτοισι ἔτι τελευτήσει τὸν βίον εὖ, οὗτος ἐκείνος τὸν σὺ ζητέεις, <ὁ> **ὄλβιος** κεκληῖσθαι ἄξιός ἐστι· πρὶν δ' ἂν τελευτήσει, ἐπισχεῖν **μηδὲ καλέειν κω ὄλβιον, ἀλλ' εὐτυχεῖα**. (1.32.4-8)

“Así pues, Creso, todo en el hombre es contingencia. Me parece que tú eres muy rico y que eres rey de muchos hombres; pero aquello que me has preguntado yo no te lo puedo decir, hasta saber que tú has terminado tu existencia bellamente; pues el hombre muy rico no es en absoluto más dichoso que el que vive al día, si la fortuna no lo acompaña y no le concede terminar bien su vida estando en plena prosperidad. Muchos hombres sumamente ricos son desdichados y muchos otros, teniendo una vida moderada, son afortunados. En verdad el que es muy rico, pero es desdichado, supera al afortunado únicamente en dos aspectos, mientras que éste supera al rico y desdichado en muchas cosas; aquel es más capaz de llevar a término sus deseos y de soportar la enorme ruina que le sobreviene, mientras que éste supera a aquel en esto: aunque no es igualmente capaz de soportar la ruina y el deseo, su buena fortuna, sin embargo, lo aparta de ellas, siendo íntegro, sin enfermedades, inmune a los males, con buenos hijos y agraciado; y si, además, lleva a buen término su vida, éste es aquel que tú buscas, y que es digno de ser llamado dichoso; pero, antes de que haya muerto, aguarda y no lo llares dichoso, sino afortunado”.

La conclusión de toda la argumentación de Solón apunta al reconocimiento del carácter eminentemente contingente de todo lo humano. Es en esta intersección entre contingencia-accidente/ felicidad-fortuna (puesta en escena magistralmente por Heródoto mediante el episodio de Solón-el representante del saber- y Creso-el representante del poder) en donde Aristóteles se halla cuando examina el problema de la felicidad en su pensamiento ético. La pregunta por la felicidad tropieza con la pregunta por la contingencia y lo accidental, de tal forma que no es posible responder teóricamente a ella quedando como único reducto el conocimiento práctico. Nos hallamos, pues, ante un antecedente muy claro, aunque aún tácito, de la dicotomía aristotélica entre θεωρία y πράξις.¹⁶⁷ La enseñanza de Solón sólo puede tener como

¹⁶⁷ Véase N. Thompson (1995): “(...) the *History* offers us the prospect of many different peoples who themselves fall within a wide range of positions on theory and

conclusión un aprendizaje que remita a la vida práctica, se trata de un consejo para la vida, no para el pensamiento.¹⁶⁸ Si se menosprecia el valor de los bienes materiales y de la riqueza y se afronta el futuro sabiendo el papel que en él tiene la fortuna, es posible evitar la ὕβρις y, por lo mismo, alejar, en la medida de lo posible, las desgracias del azar. En este sentido, la enseñanza de Solón vendría a contribuir al adiestramiento de una de las virtudes intelectuales que Aristóteles analiza en sus obras éticas: la φρόνησις, ya que ésta, como el consejo de Solón, delibera sobre lo que es bueno y conveniente (βουλευσασθαι περὶ τὰ αὐτῷ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα, 1140a26-27), siendo una disposición o modo de ser práctico (ἔξιν πρακτικῆν). Así como Pericles y otros como él quienes, según Aristóteles, son hombres prudentes “porque pueden ver las cosas buenas para sí mismos y para los hombres”,¹⁶⁹ de la misma manera Solón en el relato de Heródoto se constituye, si lo decimos en términos aristotélicos, como el paradigma de la prudencia¹⁷⁰ y es quizá por ello que Aristóteles recurre a su *dictum* a la hora de analizar el problema de la εὐδαιμονία.¹⁷¹

practice: from strong theories to despotic practices, to weak theories and undirecte practices (...) Herodotus represents more than a mixture of either the theoretically or pragmatically inclined. He has a ‘theory’ that provides an intellectual ordering of the practices and customs of the mankind (...) But his is a theory that seeks to comprehend rather than differentiate”.

¹⁶⁸ Véase N. Thompson (1995): “As all-embracing as Herodotus’ inquiries are, he did not claim for knowledge of everything that happened in the past. Indeed, in some very basic ways, his aim was patently a *practical* one (...)”

¹⁶⁹ ὅτι τὰ αὐτοῖς ἀγαθὰ καὶ τὰ τοῖς ἀνθρώποις δύνανται θεωρεῖν (1140b9-10)

¹⁷⁰ Aunque ni el sustantivo φρόνησις ni el adjetivo φρόνιμος forman parte del vocabulario herodoteo, los usos del verbo σωφρονεῖν corresponden más o menos al sentido aristotélico de φρόνησις y se aplican al consejo que el sabio da al poderoso. Véase, por ejemplo, 7.15.1, en donde Jerjes describe el poco caso que hizo a la χρηστή συμβουλίᾳ de Artábano (que cumple una función análoga a la de Solón con Creso), como un οὐκ ἐσωφρόνεον.

¹⁷¹ En el libro X de la *Ética* Aristóteles vuelve a mencionar al Solón de Heródoto y en este caso expresa su total acuerdo con su pensamiento. La enseñanza de Solón representa para Aristóteles un antecedente de su propia teoría de la felicidad como acción de acuerdo a la virtud (ἔσται γὰρ ὁ βίος εὐδαιμόνων τοῦ κατὰ τὴν ἀρετὴν ἐνεργοῦντος. καὶ Σόλων δὲ τοὺς εὐδαιμόνας ἴσως ἀπεφαίνετο καλῶς, εἰπὼν μετρίως τοῖς ἐκτὸς κεχορηγημένους, πεπραγότας δὲ τὰ κάλλισθ', ὡς ᾤετο, καὶ βεβιωκότας σωφρόνως· ἐνδέχεται γὰρ μέτρια κερτημένους πράττειν ἃ δεῖ. 1179a8-13). Sobre las relaciones entre la concepción aristotélica de la historia y la φρόνησις, véase S. R. L. Clark (1975), p 134: “(...) ‘history’ in either case [sc. la historia propiamente dicha y la biología] is the ground of *Phronesis* and impossible without the sense to see the best”.

Ahora bien, cuando Aristóteles introduce la ἀρετή como el elemento de estabilidad necesario para el estudio de la εὐδαιμονία está intentando resistir a aquella contingencia, evanescencia y, en definitiva, falta de control que el hombre tiene de su destino, contrarrestándola con un principio al que podemos dominar, dirigir y, si es necesario, reprimir. El uso herodoteo del sustantivo εὐδαιμονίη resulta a este respecto sumamente significativo, ya que, a pesar de que esté asociado, como en el caso del consejo de Solón, a la inestabilidad de todo lo humano,¹⁷² en un caso se presenta como paradigma de la estabilidad y la permanencia. En el libro séptimo, después de describir la batalla de las Termópilas y hablando sobre la retirada de las tropas griegas, Heródoto dice que fue el propio Leónidas quien, para salvarlos, promovió la retirada de los griegos, con excepción de los espartanos:

Ταύτη καὶ μᾶλλον τὴν γνώμην πλείστος εἰμι· Λεωνίδην, ἐπεῖτε ἦσθετο τοὺς συμμάχους ἐόντας ἀπροθύμους καὶ οὐκ ἐθέλοντας συνδιακινδυνεύειν, κελεύσαι σφεας ἀπαλλάσσεσθαι, αὐτῷ δὲ ἀπιέναι οὐ καλῶς ἔχειν· **μένοντι δὲ αὐτοῦ κλέος μέγα ἐλείπετο, καὶ ἡ Σπάρτης εὐδαιμονίη οὐκ ἐξηλείφετο.** (7.220.2)

“Yo estoy completamente de acuerdo con esta opinión de que Leónidas, una vez que se dio cuenta de que los aliados estaban desanimados y no querían compartir el peligro, les ordenó que se retiraran, aunque para él mismo no era bello ni bueno retirarse, pues *si se quedaba, dejaría una gran fama de sí mismo y la felicidad de Esparta no se desvanecería*”.

La εὐδαιμονίη de este pasaje es el resultado de la permanencia de los espartanos en el terreno de batalla, permanencia que se transforma en fama y que será el componente central de la felicidad de Esparta. La ἀρετή aristotélica que, en virtud de su carácter estable y permanente, moldea la εὐδαιμονία, tiene aquí un antecedente en el κλέος bélico espartano. La permanencia heroica en la batalla (μένειν) tiene como resultado el κλέος y éste, finalmente, se transformará en εὐδαιμονίη. Aristóteles mismo parece estar haciéndose eco de esta misma idea cuando dice:

περὶ οὐδὲν γὰρ οὕτως ὑπάρχει τῶν ἀνθρωπίνων ἔργων **βεβαιότης** ὡς περὶ τὰς ἐνεργείας τὰς κατ' ἀρετήν· **μονιμότεραι** γὰρ καὶ τῶν ἐπιστημῶν

¹⁷² Véase 1.5.4 en donde Heródoto caracteriza la ἀνθρωπινή εὐδαιμονίη como algo que nunca es permanente: οὐδαμὰ ἐν τῷτῳ μένουσαν; véase también 1.86.6 en donde Heródoto dice que para Creso la εὐδαιμονίη de Creso no era inferior a la suya propia y a continuación dice que entre las cosas humanas no hay nada estable (οὐδὲν εἴη τῶν ἐν ἀνθρώποισι ἀσφαλέως ἔχον).

αὐταὶ δοκοῦσιν εἶναι· τούτων δ' αὐτῶν αἱ **τιμιώταται μονιμότεραι** διὰ τὸ μάλιστα καὶ συνεχέστατα καταζῆν ἐν αὐταῖς τοὺς μακαρίους· τοῦτο γὰρ ἔοικεν αἰτίῳ τοῦ **μὴ γίνεσθαι περὶ αὐτὰς λήθην**. (EN, 1100b12-17)

“En ninguna de las acciones humanas hay tanta *estabilidad* como en las actividades que se realizan de acuerdo a la virtud; pues éstas parecen ser *más permanentes* que los conocimientos; y de éstas mismas *las más valiosas son las más permanentes*, ya que en ellas es en donde más continuamente se establecen los bienaventurados; pues ésta parece ser la causa de que, sobre ellas, no haya olvido alguno”.

El μένειν de Leónidas y los espartanos coincide con el carácter μόνιμος de las acciones que se realizan de acuerdo a la virtud; asimismo, el κλέος conseguido por el valor en la batalla concuerda con la referencia aristotélica a la τιμή de las acciones virtuosas y con la imposibilidad de que devengan objeto del olvido. La felicidad espartana que no se desvanece también se relaciona con el olvido del que, según Aristóteles, no pueden ser objeto las acciones virtuosas. Así pues, el pasaje de Aristóteles no sólo puede compaginarse con el de Heródoto, sino que, además, parece como si fuera una reflexión explícita sobre aquello que en el pasaje de las *Historias* permanece implícito en las palabras del historiador.¹⁷³

II.3.3. Las siete causas de la acción injusta de Aristóteles y la diversidad sincrónica de modelos de causación herodoteos.

Ahora bien, un pasaje del libro primero de la *Retórica* en donde Aristóteles se encuentra examinando el género judicial, constituye el análisis de las modalidades y causas de las acciones humanas más extenso y detallado de todo el *corpus aristotelicum* (1.10.3-10.5= 1368b12-1369b32).¹⁷⁴ Es a partir de este pasaje que se

¹⁷³ La referencia a la felicidad de Esparta recuerda el célebre pasaje de la *República* (420b4-b8) en donde Sócrates habla de la εὐδαιμονία de la πόλις (véase *infra* cap. III.1.13, p. 318), así como los pasajes de la *Política* en que Aristóteles examina la felicidad de la πόλις (1331b24-1332b12).

¹⁷⁴ Lo cual no debe extrañar demasiado de acuerdo a lo que el propio Aristóteles dice sobre la retórica que es como una especie de mezcla entre la ciencia analítica y el saber político referente a los caracteres (ἡ ῥητορικὴ σύγκειται μὲν ἔκ τε τῆς ἀναλυτικῆς ἐπιστήμης καὶ τῆς περὶ τὰ ἦθη πολιτικῆς, 1359b9-11). Véase I. Düring (1966), pp. 144-149: “Es ist also von vornherein zu erwarten, dass wir viel Material finden werden, das seine Einstellung zu ethischen Fragen beleuchtet. Allerdings behandelt er ethische Probleme hier aus einem besonderen Gesichtswinkel heraus”. (p. 144) Véase también Q. Racionero (1990), p. 257, n. 256.

puede demostrar de manera más clara cómo las *Historias* y las diversas explicaciones causales de las acciones ahí relatadas constituyen una clara anticipación y prefiguración, aunque aún no sistematizada, del pensamiento aristotélico sobre la causalidad de los actos humanos y su relación con la injusticia. Como se ha demostrado anteriormente, la *ιστορίη* de Heródoto, en cuanto actividad jurídica, tiene como hilo conductor la búsqueda de las diversas formas de ruptura de la justicia. Por ello, no resulta nada sorprendente que éste pasaje de Aristóteles, cuyo objetivo central consiste en determinar las sanciones penales de los actos injustos, pueda verse como un desarrollo sistemático de las formas de la causalidad en las *Historias*.

El orador que habrá de pronunciar discursos forenses debe saber muy bien cuáles son los motivos del acto injusto y los estados anímicos de quienes lo cometen. Es en este contexto que Aristóteles dice:

πάντες δὴ πάντα πράττουσι τὰ μὲν οὐ δι' αὐτοὺς τὰ δὲ δι' αὐτούς. τῶν μὲν οὖν μὴ δι' αὐτοὺς τὰ μὲν διὰ τύχην πράττουσι τὰ δ' ἐξ ἀνάγκης, τῶν δ' ἐξ ἀνάγκης τὰ μὲν βία τὰ δὲ φύσει, ὥστε πάντα ὅσα μὴ δι' αὐτοὺς πράττουσι, τὰ μὲν ἀπὸ τύχης τὰ δὲ φύσει τὰ δὲ βία. ὅσα δὲ δι' αὐτούς, καὶ ὧν αὐτοὶ αἴτιοι, τὰ μὲν δι' ἔθος τὰ δὲ δι' ὄρεξιν, τὰ μὲν διὰ λογιστικὴν ὄρεξιν τὰ δὲ δι' ἄλογον· (...) ὥστε πάντα ὅσα πράττουσιν ἀνάγκη πράττειν δι' αἰτίας ἐπά, διὰ τύχην, διὰ φύσιν, διὰ βίαν, δι' ἔθος, διὰ λογισμόν, διὰ θυμόν, δι' ἐπιθυμίαν. (*Retórica*, 1368b32-1369a7).

“Ciertamente, todos los hombres hacen todo lo que hacen, ya sea sin ser ellos mismos la causa, ya sea a causa de sí mismos. De las acciones en que no son ellos mismos la causa, unas las hacen por azar (fortuna), otras por necesidad, y de las que hacen por necesidad unas las hacen por la fuerza otras por naturaleza, de manera que todas las cosas que los hombres hacen sin ser ellos mismos la causa, suceden por azar, por naturaleza o por fuerza. Las acciones que hacen a causa de sí mismos y de las que ellos mismos son responsables, unas las hacen por hábito, otras por apetito, ya sea por apetito racional o irracional (...) De manera que *todas las cosas que hacen los hombres las hacen necesariamente por siete causas: por azar, por naturaleza, por fuerza, por hábito, por razonamiento, por cólera o por deseo*”.

Las siete causas de los actos injustos están organizadas en dos grupos; por una parte el de las acciones involuntarias (οὐκ ἐκόντες), es decir, aquellas en que los hombres no son la causa, dentro de las que están las acciones que se hacen por azar (τύχη) y las que se hacen por necesidad (ἀνάγκη), habiendo en este último rubro las

acciones que se hacen por la fuerza (βία) o por naturaleza (φύσις). Por otra parte, están las acciones voluntarias (ἐκόντες), es decir, aquellas en que los hombres son la causa, dentro de las que están las acciones que se hacen por hábito (ἔθος), y las que se hacen por impulso o apetito (ὄρεξις). El apetito se subdivide, a su vez, en racional (que se identifica con la βούλησις) e irracional cuyas formas son dos: el θυμός y la ἐπιθυμία.

A partir de este esquema, es posible encontrar a lo largo de las *Historias* todos estos modos de explicación causal operando en la presentación e interpretación de los acontecimientos presentados por Heródoto, de tal forma que las *Historias* constituyen una magistral puesta en escena del argumento de Aristóteles y pueden, además, apuntar a algunas de las aporías inherentes a él, en particular, al problema de la simultaneidad de explicaciones causales para aclarar la naturaleza de un suceso.

El episodio sobre el ascenso de Ciro al poder y la formación de su imperio nos servirá como ejemplo para tratar de explicar las diversas modalidades de la causalidad a través de las cuales Heródoto une y enlaza los acontecimientos.¹⁷⁵ El complejo entramado de motivos y causas con las que Heródoto explica las acciones evidencia cómo las *Historias* constituyen un momento de suma importancia en la historia de la causalidad, a medio camino entre su connotación arcaica eminentemente jurídica y su ulterior sistematización teórica. A la luz del sistema aristotélico, la multiplicidad de explicaciones causales que simultáneamente operan en la interpretación herodotea de los hechos resulta, si no contradictoria, por lo menos, absurda y, dicho en los términos en que Tucídides y el propio Aristóteles caracterizan el quehacer herodoteo, síntoma del pensamiento mítico del historiador. Sin embargo, es justamente esta diversidad sincrónica de modelos de causación que se resisten a erigirse como una teoría unitaria lo que constituye la peculiaridad del pensamiento predisciplinario de Heródoto y, en definitiva, pre-teórico.

Una vez que el rey de Media Astiages ha tenido los dos sueños que los ὄνειροπόλοι interpretan como una premonición de cómo su nieto se haría con su poder, el rey decide asesinar al bebe Ciro y encomienda a su guardián más confiable, Hárpago, a realizar la infame tarea. Hárpago decide no matarlo, como él mismo dice,

¹⁷⁵ Véase H. Immerwahr (1956), p. 242: “Causation, then, becomes a word expressing the historian's methods of tying events together, and this is the primary task which forced Herodotus, in order to be a historian and not a mere teller of tales, to develop some kind of a rational system for the connection of events”.

por muchas razones (πολλῶν δὲ εἴνεκα, 1.109.3), entre las que se halla una argumentación racional bastante elaborada: “Astiages no tiene descendencia, cuando muera su poder irá a parar a su hija, si mato a su nieto, la responsabilidad caerá sobre mí y tendré que esperar el mayor de los peligros”. Hárpago *decide* no asesinar a Ciro, razón por la cual delega el encargo al boyero de Astiages, Mitrdates. En términos aristotélicos, la acción de Hárpago tiene como causa el λογισμός, pues gracias a éste la acción se orienta hacia un fin que es la conveniencia, en este caso, la propia seguridad de Hárpago.¹⁷⁶ Esta decisión tendrá una serie de consecuencias que, mediadas por otras acciones cuyas causas son diversas, desembocarán en el ascenso de Ciro al poder y en el derrocamiento de Astiages. He aquí que el λογισμός como causa entra en contacto con la fuerza constrictora de la τύχη, pues en el cálculo de Hárpago no estaba contemplado que la mujer del boyero, κατὰ δαίμονα (1.101.1), diera a luz justo en ese momento a un niño muerto que serviría como el reemplazo perfecto de Ciro para engañar al rey. Ahora bien, si la supervivencia de Ciro, en este sentido, se debe, al menos en cierta medida, a la τύχη,¹⁷⁷ la razón por la cual Astiages se acabará enterando de que su nieto sigue vivo se debe, entre otras cosas, a la fuerza de la tortura (βία). Una vez que Ciro jugando a ser rey castiga a latigazos al hijo de un hombre δόκιμος, y éste lo acusa con el rey, razón por la cual Ciro en persona es llamado a comparecer y es finalmente reconocido por sus facciones nobles, el rey manda a torturar (ἐς τὰς ἀνάγκας, 1.116.5) al boyero, de tal forma que le hace decir la verdad. El boyero no es responsable del acto de desenmascarar el plan de Hárpago, pues es la fuerza sobre él ejercida lo que lo hace incurrir en traición, pero, de manera simultánea, es el rey el que, ejerciendo la fuerza, se vuelve responsable de la acción injusta de obtener la verdad por medio de la violencia. Dependiendo de la óptica con la que se mire el mismo suceso, sus causas se pueden evaluar de diversas maneras.

¹⁷⁶ La esposa de Hárpago le pregunta τί σοὶ ἐν νόῳ ἐστὶ ποιέειν (1.109.2), lo cual indica que la decisión de Hárpago está tomada a partir del νόος Cfr. *Retórica* 1369b7-9: διὰ λογισμὸν δὲ τὰ δοκοῦντα συμφέρειν ἐκ τῶν εἰρημένων ἀγαθῶν ἢ ὡς τέλος ἢ ὡς πρὸς τὸ τέλος, ὅταν διὰ τὸ συμφέρειν πράττηται.

¹⁷⁷ A lo largo del episodio de Ciro hay varias referencias a la casualidad, al azar y a la fortuna. Astiages dice a Hárpago al enterarse del engaño que la fortuna ha tomado un giro favorable (1.118.2); Hárpago cree, cuando Astiages lo ha invitado al banquete en que se comerá a su hijo, que todo tuvo un desenlace afortunado (1.119.1); Astiages dice a Ciro que fue por casualidad (μοίρῃ) que sobrevivió; en la carta de Hárpago éste resalta la suerte de Ciro (1.124.1); Ciro dice a los persas en el discurso previo a la conquista de Media que ha nacido para conquistarlos por una θεῖη τύχη, etc.

Después de que el rey decide castigar a Hárpago dándole de comer a su propio hijo, y después de que decide no matar a Ciro y enviarlo a Persia, comienza a crecer en Hárpago de manera cada vez más intensa el sentimiento de venganza. Es precisamente por ἐπιθυμία, una de las siete causas aristotélicas, que Hárpago envía la carta a Ciro y orquesta la sublevación persa que tendrá como resultado la conquista de Media (τείσασθαι Ἀστυάγεα ἐπιθυμίων, 1.123.1).¹⁷⁸

En este sentido, como ha sido explorado en el capítulo anterior, la labor jurídica del historiador resulta palmaria y evidente. De lo que se trata es de buscar al responsable de que los griegos y los persas se hicieran la guerra. Pero para acceder a esta responsabilidad, es necesario esclarecer las razones por las cuales recae la responsabilidad en alguien y el complejo entramado de acontecimientos que la explican. El responsable inmediato es Cresos, pero, para dilucidar su parte de responsabilidad, es necesario atender a las múltiples causas de ello: la decisión deliberada de Hárpago de no matar a Ciro, el azar que permitió que el boyero no matara a Ciro, la fuerza de la tortura que le hizo saber al rey la verdad, la ἐπιθυμία de Hárpago consistente en vengarse del rey y alentar a Ciro a conquistar Media, la formación del imperio de Ciro y, finalmente, el expansionismo y el afán de poder de Cresos que entra en colisión con el mismo afán del imperio persa.¹⁷⁹

La causalidad herodotea es un sistema para estructurar los acontecimientos teniendo como criterio el esclarecimiento de la responsabilidad y no un medio para alcanzar consistencia lógica.¹⁸⁰ Todo aquello que para la mentalidad exacta y precisa de un Tucídides constituye lo fabuloso o mítico de la historia herodotea (τὸ

¹⁷⁸ En el pasaje de la *Retórica* que hemos comentado, Aristóteles vincula los actos de venganza al θυμός y lo placentero a la ἐπιθυμία (διὰ θυμὸν δὲ καὶ ὀργήν τὰ τιμωρητικά (...) δι' ἐπιθυμίαν δὲ πράττεται ὅσα φαίνεται ἡδέα. 1369b11-16). En el lenguaje de Heródoto es habitual la vinculación entre el ἐπιθυμῆν y el τεύσασθαι (3.120.4, 3.127.1, 4.1.1).

¹⁷⁹ Otros acontecimientos de las *Historias* y las motivaciones causales que les atribuye Heródoto pueden funcionar como ejemplos de cada una de las siete causas de la acción expuestas en la *Retórica* de Aristóteles. En el libro quinto, la sonrisa azarosa de Cípselo (θείη τύχη) que pone en evidencia cómo el destino quería que el tirano de Corinto sobreviviera (5.92.γ.3). En el libro cuarto la muerte de Anacarsis que se debe al ἔθος escita y a su intolerancia frente al ἔθος griego que Anacarsis pretende introducir (4.76.5). En el libro segundo, el λογίζεσθαι de los mendesios gracias al cual no sacrifican cabras ni machos cabríos (2.46.1).

¹⁸⁰ Cfr. H. Immerwahr (1956), p. 264: "Causes may appear also as a part of the description of events, and their arrangement is basically a matter of structuring events rather than of logical consistency".

μυθῶδες), entre lo cual está toda la atención que Heródoto confiere a la contingencia, al azar y a la fortuna (τύχη) y que para el historiador de la ἀκρίβεια sólo son elementos para embelezar al auditorio (ἐπὶ τὸ προσαγωγότερον τῇ ἀκροάσει ἢ ἀληθέστερον), en realidad representa el núcleo de la verdadera enseñanza de Heródoto que es eminentemente práctica. La realidad objetiva de los hechos del pasado no interesa tanto como lo que el lector o auditorio pueda sacar como enseñanza para la vida. Heródoto es, en este sentido, el gran precursor de la ἐπιστήμη πρακτική de Aristóteles, pues sus *Historias* son el testimonio de la enorme experiencia vital de un hombre cuya obra representa el más grande epítome de las pulsiones políticas y éticas del mundo griego.

III. Heródoto-presocrático

III.1. Heródoto y Parménides.

Difícilmente podría uno imaginarse dos personajes tan opuestos entre sí. El padre de la metafísica y el padre de la historia. Uno volcado a lo visible y eludiendo sistemáticamente el discurso sobre lo invisible,¹ el otro consagrado a un principio abstracto y noético, rehuendo a lo que la apariencia muestra en sus mudables aspectos. Uno inclinado al hombre, a la cultura, a las costumbres, el otro al pensamiento y a las reglas en que éste deviene verdadero; uno apegado a los mecanismos de movimiento de la justicia, su violación y reestablecimiento, el otro haciendo de ella un principio divino que inclina al “hombre que sabe” hacia el camino del pensar; uno que no necesitó de la inspiración de ninguna musa, ni de ninguna legitimación divina para hacer valer su discurso, el otro que viajó a la casa misma de una diosa; uno abocado a las opiniones de los hombres, a sus discursos, al oído y a la vista, el otro despreciando “la empírica costumbre” y “la mirada a la deriva, el oído resonante y la lengua”; uno interesado en los acontecimientos del pasado y en las grandes obras de los hombres, el otro en aquello que nunca fue ni será sino que es todo a la vez. En definitiva, dos hombres que se paran en las antípodas de las actitudes griegas ante la realidad, que no parecen tener en común nada más que sus propias diferencias.

Pero, así como los escitas de Heródoto (cfr. *supra*), en virtud de la otredad que representan frente al mundo helénico, se convierten en el espejo reflector de la identidad griega, así también la investigación herodotea, debido a esta posición polar en que se halla con respecto a la ἀλήθεια parmenídea, paradójicamente puede funcionar como espejo reflector no sólo de aquello que en el discurso de la diosa se opone a la ἀλήθεια, la δόξα, sino también de la ἀλήθεια misma. Dado el lamentable estado en que nos ha sido transmitida la segunda parte del poema de Parménides y la antitética integridad de que gozamos en el caso del texto herodoteo, proponemos que las *Historias* no sólo sugieren una interpretación peculiar de la δόξα, sino que, además, constituyen, en definitiva, el mayor monumento dóxico de la Grecia arcaica.

¹ Las *Historias*, *stricto sensu*, no excluyen de sus objetivos lo invisible, de hecho tienen una relación estrecha con el ἀφανές tanto en el dominio del espacio, como en el del tiempo (sobre el ἀφανές en las *Historias*, véase A. Corcella (1984, pp. 25-27, 57-91). No obstante, a diferencia de Parménides, que privilegia el ἀφανές sobre el φανερόν, para Heródoto “l’única possible spiegazione di un *aphanés* è un *phanerón*” (A. Corcella, 1984, p. 78).

Sea lo que sea la δόξα de Parménides, ésta deberá tener algo que ver con las *Historias* de Heródoto. Sea cual sea la relación posible que puede haber entre ἀλήθεια y δόξα, verdadera *crux interpretationis* de la historia de la filosofía, las *Historias* de Heródoto pueden dar una pista.

Tanto el poema de Parménides como las *Historias* comparten la cualidad de ser artefactos discursivos complejos que interpelan a su auditorio de una manera peculiar. “Juzga con el *lógos*” (κρίναι δὲ λόγῳ) dice la diosa de Parménides al joven compañero de mortales aurigas, o bien “la decisión sobre estas cosas está en esto: es o no es” (ἢ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷδ' ἔστιν· / ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν). No obstante, la forma de inserción del destinatario en la obra se realiza mediante mecanismos distintos. El poema de Parménides, siguiendo la tradición de la poesía épica, mantiene el esquema, con algunas variantes significativas, según el cual “le *je* du locuteur/narrateur est en effet appelé à occuper la place du récipiendaire, du narrataire”.² Pero, a diferencia de la poesía épica en la que “el yo se proyecta en un tú que, asumiendo la figura de la musa, ocupa la posición del emisor: el locutor se dirige a la instancia inspiradora que canta por él”,³ el poema de Parménides no interpela imperativamente a la divinidad para que esta responda a su petición, sino que sustituye la solicitud de información del poeta por la narración de un viaje a la casa de la diosa que se convertirá en la transmisora de la información y en la figura que interpelará a un tú (potencialmente extrapolable a todos los “tú” que serán el auditorio) que antes era el “yo” con el que había comenzado el poema. En este sentido, el poema de Parménides se parece más a los *Trabajos y los Días* de Hesíodo,⁴ en los que el narrador (Hesíodo) constantemente interpela a un “tú” (Perses) a que actúe de una manera determinada, aunque, a diferencia de los *Trabajos* en que

² C. Calame (2000), p. 114.

³ C. Calame (2000), p. 35. “le *je* se projette dans un *tu* qui, assumant la figure de la Muse, occupe la position du Destinateur: le locuteur s’adresse à l’instance inspiratrice qui chant pour lui”.

⁴ En un libro reciente, M. Année (2012) propone aproximar el poema de Parménides a la poesía parénética y a la elegía guerrera de Tirteo. En este sentido, ve una cierta diferencia entre poesía didáctica y poesía parénética: “une diction didactique n’est jamais qu’une forme déclinée, affaiblie et disciplinée en quelques sortes, de la forme vive que constitue une diction authentiquement parénétique comme celle de l’*élégie* guerrière”. (p. 21, n. 2). Según la autora los términos εὔκυκλος, ὄγκος, ἰσοπαλῆς, διάκοσμος, θυμός, πολύδηρις, etc. remiten directamente al vocabulario de la elegía guerrera y, a través de ellos: “le discours du poète-savant assume sa tonalité parénétique, et s’affirme comme parole d’autorité”.

Hesíodo mismo toma la voz cantante⁵ y es quien interpela a su hermano, en el poema de Parménides es la diosa quien habla.⁶

Este imperativo crítico parmenídeo tiene su correlato en la exigencia más o menos tácita que recorre todas las *Historias* de que el destinatario emita un último juicio que cierre y finalice con el círculo de la actividad judicial o cognitiva que se le propone. Algunos pasajes de las *Historias* invitan al lector “à faire lui-même son choix, lors de la réception du texte (...)”⁷ En este sentido, introduciendo al destinatario en la narración, las *Historias*, por una parte, prolongan la tradición didáctica iniciada por Hesíodo, y, por la otra, se sitúan en la misma línea que el poema de Parménides en tanto que dejan un espacio abierto de reflexión y pensamiento, aunque, como se verá, la interpelación imperativa, de acuerdo con la laicización del estatuto del poeta propia de la época, ha desaparecido, pues ya no es una diosa la que habla, y ha sido sustituida por un ideal de neutralidad que se abstiene de condenar la posibilidad de que alguien pueda finalmente emitir el juicio que considere oportuno. La apertura que aloja el juicio ulterior del lector viene dada por la íntima relación entre discurso, persuasión y verdad.

III.1.1. Πίστις: Persuadirse del λόγος. La organización de la pluralidad discursiva.

En el libro segundo, después de relatar la historia del οἶκημα λίθινον de Rampsinito, Heródoto afirma:

Τοῖσι μὲν νυν ὑπ' Αἰγυπτίων λεγομένοισι χράσθω, ὅτεω τὰ τοιαῦτα
πιθανά ἐστὶ· ἐμοὶ δὲ παρὰ πάντα τὸν λόγον ὑπόκειται, ὅτι τὰ λεγόμενα
 ὑπ' ἐκάστων ἀκοῆ γράφω. (2.123.1)

⁵ Véase C. Calame (2000), p. 102 en donde, a propósito de los discutidos versos 650-662 de los *Trabajos y los Días*, en los que Hesíodo describe la ocasión que pudo servir como contexto extra-discursivo e histórico de la recitación de la *Teogonía*, Calame afirma: “(...) les *Travaux* représentent le premier texte où le protagoniste de la performance décrite est l’auteur lui-même”

⁶ Algunos de los imperativos que Hesíodo dirige a su hermano en *Trabajos y días* son: ἐνικάτθεο (27), ἄκουε (213), βάλλεο (274), ἐπάκουε, ἐπιλήθεο (275), ἐργάζεο (299), ἔργε (335), ἃ σε φράζεσθαι ἄνωγα (367: cfr. Parménides B6.2: τὰ σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα), κορέσασθαι (368), ἐργάζεο (397), εὔχεσθαι (465), φυλάσσεο (491); imperativos exhortativos dirigidos a “nosotros” o “vosotros” διακρινώμεθα (35), καταφράζεσθε (248), ἰθύνετε (263), λάθεσθε (264). Los imperativos de la diosa de Parménides son bastante similares: ἄγε (2.1), κόμισαι (2.1) λεύσσε (4.1), εἶργε (7.2), κρῖναι (7.5) μάνθανε (8.52), etc.

⁷ C. Darbo-Peschanski (2007), p. 75.

“Ahora bien, que se deje llevar por estos dichos de los egipcios aquél que los considere *persuasivos*; a mí me corresponde escribir, a lo largo de todo mi discurso, lo dicho por unos y otros tal como lo escuché”.

Un poco más adelante, en el libro tercero, después de relatar las dos versiones sobre la muerte de Polícrates, Heródoto declara:

Αἰτίαι μὲν δὴ αὐταὶ διφάσαι λέγονται τοῦ θανάτου τοῦ Πολυκράτους γενέσθαι, πάρεστι δὲ **πείθεσθαι**, ὁκοτέρη τις βούλεται αὐτέων. (3.122.1)

“En efecto, estas son las dos causas que se cuentan sobre la muerte de Polícrates, de cuál de ellas se quiera uno *persuadir*, depende de cada quién”.

Asimismo, en el libro cuarto, dentro del *excursus* sobre la geografía de África, Heródoto dice:

Καὶ ἔλεγον (ἐμοὶ μὲν οὐ πιστά, ἄλλω δὲ δὴ τεω), ὡς περιπλῶντες τὴν Λιβύην τὸν ἥλιον ἔσχον ἐς τὰ δεξιὰ. (4.42.4)

“Y decían (lo cual no me parece *persuasivo*, aunque a algún otro podría *parecérselo*), que, al hacer el periplo de Libia, tenían el sol a la derecha”.

En el libro quinto, dentro del relato sobre Dorieo de Esparta, Heródoto invoca los testimonios de los sibaritas y de los crotoniatas:

Ταῦτα μὲν νυν ἑκάτεροι αὐτῶν μαρτύρια ἀποφαίνονται, καὶ πάρεστι, ὁκοτέροισί τις **πείθεται** αὐτῶν, τούτοισι προσχωρεῖν. (5.45.2)

“Así pues, éstas son las pruebas que unos y otros declaran, y depende por cuál de ellas uno se *persuada*, para simpatizar con una u otra”.

Finalmente, en el libro séptimo, después de relatar lo concerniente a las negociaciones entre los griegos confederados y los argivos, Heródoto dice:

Ἐγὼ δὲ ὀφείλω λέγειν τὰ λεγόμενα, **πείθεσθαί** γε μὲν οὐ παντάπασιν ὀφείλω, καὶ μοι τοῦτο τὸ ἔπος ἐχέτω ἐς πάντα λόγον. (7.152.3)

“Yo estoy obligado a decir lo que se dice, pero no estoy obligado en absoluto a *creérmelo*, y que valga esta frase para todo mi *lógos*”.

Todos estos pasajes tienen en común la introducción explícita del lector-oyente-destinatario dentro de la narración. El lector tiene una función determinada en el ejercicio de la *ιστορία* que consiste en decidir, hacer una *κρίσις*. Y este acto de decisión consiste, a su vez, en dejarse persuadir o no por el relato. El lector debe juzgar el relato, y el criterio a partir del cual se lleva a cabo la actividad judicial es la persuasión, que funge como principio para dirimir la fiabilidad del discurso. De esta manera, el *lógos* de Heródoto deviene un dispositivo productor de *πίστις* y esto lo comparte con el discurso de la diosa de Parménides quien caracteriza los objetos de

su enseñanza, de aquello de lo que se deberá informar (πυθέσθαι) su joven aprendiz, con vocabulario pístico:

(...) χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι,
 ἤμὲν ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεμῆς ἦτορ
 ἠδὲ βροτῶν δόξας, τῆς οὐκ ἐνὶ πίστις ἀληθείης. (B1.28-30)
 “(...) Es necesario que te informes de todas las cosas,
 tanto del corazón inmovible de *la verdad bien persuasiva*,⁸
 como de las opiniones de los mortales, en las que no hay verdadera
persuasión”.

La verdad se adjetiva como “bien persuasiva” y la δόξα, a su vez, tiene como atributo principal la negación de la πίστις. Pero la πίστις de la que carecen las opiniones de los mortales es aquí calificada como verdadera, lo que hace suponer, como presupuesto del discurso de la diosa, un desdoblamiento hipotético de la πίστις misma.⁹ ¿Habría, pues, como en la δόξα platónica, una πίστις verdadera y una falsa? La primera sería la certeza ineludible que surge de la persuasión que la realidad misma ejerce sobre la razón:¹⁰ la realidad persuade a la razón a que saque ciertas conclusiones, lo cual se expresa más adelante con el binomio πίστιος ἰσχύς:

οὐδέ ποτ' ἐκ μὴ ἔοντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς
 γίγνεσθαί τι παρ' αὐτό· (B8.12-13)
 “Y *la fuerza de la persuasión* no permitirá jamás que, a partir de lo que no es,
 algo llegue a ser fuera de sí mismo”.

La segunda forma de la persuasión sería aquella que proviene de lo que Gorgias llamará “una cierta persuasión maligna” (πειθοῖ τι κακῆι, E.H. 14) y que Parménides trae a colación cuando dice:

(...) τῷ πάντ' ὄνομ' ἔσται
 ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο, *πεποιθότες* εἶναι ἀληθῆ (...) (B8.38-39)
 “Por esto todas las cosas que los mortales han establecido *persuadidos* de que
 son verdaderas serán sólo nombre”

⁸ Seguimos la edición de A. H. Coxon (1986) que recoge la lectura εὐπειθέος de los manuscritos de Plutarco (*adv. Colot.* 1114d-e), Sexto Empírico (*adv. math.* 7.114), Clemente (*strom.* V.59) y Diógenes Laercio (9.22), en lugar del εὐκυκλέος de Simplicio (*In cael.* 557). Véase *infra*, pp. 193-194, n. 13.

⁹ En B8.28 Parménides vuelve a utilizar el binomio πίστις ἀληθείης, aquí como aquello que rechaza e imposibilita que la γένεσις y el ὄλεθρος sean atributos del ἐόν.

¹⁰ Cfr. Coxon (1986), p. 169: “πίστις is the certainty resulting from the persuasion which reality exercises on the mind by causing it to reason deductively”.

Aquí se muestra una forma de estar persuadido distinta a la que decreta la fuerza de la persuasión (πίστιος ἰσχύς). La falsedad de la persuasión consiste en creer que es verdad aquello que en realidad no lo es. Este mismo desdoblamiento de la πίστις está implicado en el discurso herodoteo en el que una manera semejante de persuasión no cimentada en la verdad es la que se atribuye a los griegos en el comentario sobre Helena de Esparta:

Ἄλλ' οὐ γὰρ εἶχον Ἑλένην ἀποδοῦναι οὐδὲ λέγουσι αὐτοῖσι τὴν ἀληθειὴν ἐπίστευον οἱ Ἕλληνας (...) (2.120.5)

“Pero no podían [sc. los troyanos] devolver a Helena y, *aunque ellos decían la verdad, los griegos no se persuadían* (...)”

Hay, pues, una relación indisoluble entre la persuasión y la verdad. La diosa de Parménides lo dice con todas sus letras al respecto del primer camino de investigación que:

πειθοῦς ἐστὶ κέλευθος, ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ (...) (B2.4)

“*es el sendero de la persuasión, pues acompaña a la verdad*”

Toda persuasión se basa en la verdad o, al menos, en una apariencia de verdad, pero no toda persuasión es persuasión de verdad, ya que no siempre es la verdad la que persuade, a pesar de que el persuadido así lo crea. Los griegos en Troya incurren en un acto de ἀπιστία precisamente por no ser capaces de ver la verdad. El caso paradigmático de esta falsa persuasión es el de los escitas, quienes, a pesar de que eran mentiras “se persuadían de que los jonios decían la verdad” (Ἴωσι πιστεύσαντες λέγειν ἀληθέα, 4.140.1). De igual manera los atenienses erigieron un santuario dedicado a Pan en las faldas de la acrópolis “habiéndose persuadido de que [sc. Fidípides] decía la verdad” (πιστεύσαντες εἶναι ἀληθέα, 6.105.3).¹¹

Esta relación indisoluble entre ἀλήθεια y πίστις que se deduce no sólo del poema de Parménides mismo, sino también de estos pasajes herodoteos en que ambos conceptos ocurren en concomitancia, respalda y favorece la lectura εὐπειθέος de

¹¹ En el libro octavo, en el episodio en que Alejandro de Macedonia trata de convencer a los atenienses de que, por su propio bien, se sometían a Jerjes, los embajadores espartanos ahí presentes exhortan a los atenienses a no hacerlo, debido a que “entre los bárbaros no hay nada confiable ni verdadero” (ὡς βαρβάρουσι ἐστὶ οὔτε πιστὸν οὔτε ἀληθὲς οὐδέν. (8142.5) La semántica de la πίστις y la ἀλήθεια confluyen haciendo referencia ambas a las actitudes éticas de la confianza y la sinceridad. Las opiniones de los mortales de Parménides, al igual que los persas herodoteos, comparten el hecho de carecer por completo de toda πίστις ἀληθῆς. Sobre las connotaciones éticas de la enseñanza de Parménides, véase *infra* cap. III.1.9.3.

B1.29, lectura que, por lo demás, ha sido rechazada en algunas de las ediciones críticas del poema, resultando favorecida la *lectio difficilior* εὐκνκλέος del texto de Simplicio,¹² debido a la autoridad del comentarista aristotélico y a la conexión que emergería con la imagen de la esfera del fragmento 8.¹³ Sin embargo “il n’y a pas d’*Alétheia* sans *Peithô*”.¹⁴

Por otra parte, al discurso mismo sobre la verdad la diosa de Parménides lo caracteriza como un πιστός λόγος (B8.50), formulación que se enlaza directamente con la dicción de Heródoto, que, como se vio en los pasajes citados hace un momento, eleva la πίστις a criterio de discernimiento ante la pluralidad de discursos. Cuando, después de describir la muerte de Ciro, Heródoto cierra el pasaje diciendo:

Τὰ μὲν δὴ κατὰ τὴν Κύρου τελευτὴν τοῦ βίου πολλῶν λόγων λεγομένων ὅδε μοι ὁ πιθανώτατος εἴρηται. (1.214.5)

“En efecto, sobre el fin de la vida de Ciro, de los muchos discursos que se dicen, éste que he mencionado es, para mí, *el más persuasivo*”.

Se puede identificar en este πιθανώτατος λόγος una reminiscencia del πιστός λόγος parmenídeo. En definitiva, la πίστις se constituye como el elemento diferencial que privilegia un λόγος frente a la pluralidad de λόγοι, frente a aquello que la diosa de Parménides llama el κόσμος engañoso de palabras (B8.52). Esta labor de discernimiento que efectúa la πίστις frente al λόγος, este trabajo de discriminación se pone en evidencia en otros pasajes de las *Historias* en que se constata la existencia de un discurso (Ἔστι δὲ ἕτερος λεγόμενος λόγος, 7.214.1), es decir, su circulación pública, pero Heródoto lo connota con una determinación pística (οὐδαμῶς ἔμοιγε πιστός, 7.214.1). La πίστις funge como criterio de jerarquización de los discursos. Llama la atención la formulación Ἔστι δὲ ἕτερος (ἄλλος, ὅδε ο ἰρὸς) λόγος (8.118.1, 7.167, 7.150, 4.11, 4.179, 2.81, 2.62, 2.48, 2.47). Heródoto afirma que existe una pluralidad de λόγοι, el estatuto ontológico de la pluralidad discursiva no es puesto en duda. Sin embargo, hay mecanismos concretos para ordenar esa pluralidad en un esquema jerárquico.

¹² Para una discusión de las implicaciones de ambas lecturas véase Mourelatos (1970), pp. 154-158.

¹³ A favor de εὐπειθέος están, entre otros, M. Conche (1996), D. Gallop (1984), A. Gómez Lobo (1985), D. O’Brien (1987), A. Mourelatos (1970) y S. Austin (1986). A favor de εὐκνκλέος: Diels (1903), Untersteiner (1958), Tarán (1965), J. Beaufret (1955), J. Palmer (2009), N. L. Cordero (1984), etc.

¹⁴ M. Detienne (1967), p. 128.

Οὗτος δὲ ἄλλος λόγος λέγεται περὶ τοῦ Ξέρξεω νόστου **οὐδαμῶς ἔμοιγε πιστός** (...) (8.119)

“Se dice también este otro discurso sobre el regreso de Jerjes, pero *para mí no es en absoluto persuasivo* (...)”

La πίστις deviene principio de organización de la pluralidad discursiva. Pero, ¿por qué ceder un lugar en su discurso a discursos que no son dignos de confianza? ¿Por qué hablar de lo que será ulteriormente rechazado? Un pasaje del libro tercero puede orientar una posible respuesta y, además, puede servir también para comenzar a esbozar un primer posicionamiento ante el problema de la unidad del poema de Parménides.

En los capítulos dedicados a la alianza entre Cambises y los árabes para atacar a los egipcios, Heródoto habla de cómo el ejército Persa cruzó el desierto con ayuda de los árabes, es ahí en donde dice:

Οὗτος μὲν ὁ **πιθανώτερος τῶν λόγων** εἴρηται, **δεῖ δὲ καὶ τὸν ἥσσον πιθανόν**, ἐπεὶ γε δὴ λέγεται, **ῥηθῆναι**. (3.9.2)

“Éste es el *más persuasivo* de los discursos que se dicen, pero es necesario también hablar del *menos persuasivo*, ya que se pronuncia igualmente”.

He aquí una afirmación explícita que justifica la inclusión de ciertos λόγοι en las *Historias* que serán desmentidos. La razón que da Heródoto apela a la necesidad de mencionar los discursos que *se dicen*. A la ιστορίη le corresponde λέγειν τὰ λεγόμενα. Y en este decir lo que se dice puede reconocerse una cierta similitud con la actividad que lleva a cabo la diosa de Parménides en la segunda parte del poema, aquella dedicada a las βροτῶν δόξαι, íntimamente ligadas a la discursividad.¹⁵

χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι (...) (B.1.28)

“Es necesario que te informes de todas las cosas (...)”¹⁶

Dentro de esa totalidad que es objeto de la enseñanza parmenídea se incluyen también las cosas que se dicen sobre el mundo, o, dicho con la formulación misma de la diosa: el cosmos engañoso de palabras (B8.52), aquello que el aprendiz de la diosa

¹⁵ El carácter eminentemente discursivo de la δόξα consiste no sólo en la relación que tiene con los ὀνόματα (B8.38, B19.3), sino también en la caracterización que la diosa hace de ella como κόσμος ἐπέων (B8.52).

¹⁶ Como paralelo de este verso de Parménides, puede citarse el pasaje de las *Historias* (1.122.2) en que Heródoto dice que Ciro se enteró o se informó de toda su situación durante su viaje a Persia (**κατ' ὁδὸν δὲ πυθέσθαι πᾶσαν** τὴν ἔωυτοῦ **πάθη**) y que, en el camino, se informó de toda la verdad (**ἀπὸ δὲ τῆς κείθεν ὁδοῦ τὸν πάντα λόγον... πυθέσθαι**).

deberá asimilar para que no lo supere ningún parecer (γνώμη) de los mortales. Esta construcción humana del mundo recopilada en la δόξα de Parménides es, al menos en alguna medida, equivalente al λέγειν τὰ λεγόμενα herodoteo.¹⁷ Esto no presupone, desde luego, que la δόξα sea únicamente una recopilación de lo que se dice, es decir, una doxografía que presenta una reconstrucción de los sistemas doctrinales de los filósofos. Algo de doxografía hay en la δόξα de Parménides, sin embargo, el objetivo de su presentación y su finalidad no se reduce a ello.¹⁸ También en ella se exponen con toda seguridad algunos descubrimientos astronómicos propios¹⁹ que, aunque restringidos al conocimiento dóxico y, por lo tanto, distintos a la verdad, poseen paradójicamente su propio estatuto de verdad o, si se prefiere, de cognoscibilidad.²⁰

¹⁷ Obviamente la actividad historiadora de Heródoto no se reduce al λέγειν τὰ λεγόμενα. Véase R. Thomas (2000), p. 214: “the principle of ‘saying what has been said’ is very far from all that Herodotus is interested in (...)”

¹⁸ El mayor representante de la interpretación de la δόξα como doxografía fue H. Diels (1897, p. 63). Interpretaciones semejantes a la de Diels son las de J. Burnet (1892, pp. 183-196), Capizzi (1975) quien interpreta la δόξα como “un elenco di opinioni scientifiche” (p. 72), y N. L. Cordero (1973) en uno de sus primeros estudios. Una discusión sobre las objeciones que se pueden hacer a esta interpretación puede encontrarse en L. Bredlow (2000), pp. 117-119.

¹⁹ Como ejemplo pueden citarse los fragmentos B14 y B15: νυκτιφαῆς περὶ γαίαν ἀλώμενον ἀλλότριον φῶς y αἰεὶ παπταίνουσα πρὸς αὐγὰς ἡλίου, que presuponen el descubrimiento astronómico de que la luna refleja la luz del sol. Platón en el *Cratilo* 409a-b atribuye la teoría de que ἡ σελήνη ἀπὸ τοῦ ἡλίου ἔχει τὸ φῶς a Anaxágoras, pero la formulación (ὁ ἐκεῖνος νεωστὶ ἔλεγεν) da a entender no que Anaxágoras inventó la teoría sino que la sostuvo (cfr. Coxon (1986) p. 245) y Aecio (II.28) atribuye la misma teoría a Tales y a Pitágoras Θαλής πρῶτος ἔφη ὑπὸ τοῦ ἡλίου φωτίζεσθαι [sc. τὴν σελήνην]. Πυθαγόρας, Παρμενίδης... ὁμοίως. Otros descubrimientos atribuidos desde la antigüedad a Parménides son la esfericidad de la tierra (D. L. 9.21), las zonas climáticas del globo terrestre (Estrabón 1.94) y la identidad del lucero de la tarde y el del amanecer (Aecio 2.15.4, D. L. 8.4 y 9.23).

²⁰ La posición más radical a este respecto es la de Cordero (2010), quien recientemente ha propuesto una ordenación de los fragmentos en la que las “verdades” de la física o cosmología parmenídeas (B10, B11, B13, B14, B15, B16, B17 y B18) pertenecerían al discurso ἀμφὶς ἀληθείης y no a la δόξα. L. Bredlow (2000, pp. 125-128, 241), siguiendo y enriqueciendo las interpretaciones de Calogero (1932), Colli (1948) y Schwabl (1953), propone distinguir la δόξα de la física y la cosmología: “Por ahora, bástenos observar que la diosa promete a su oyente, además de la revelación de la verdad bien redonda y la exposición de las erróneas creencias y convenciones de los mortales, una aclaración fidedigna de lo que las cosas aparentes del mundo físico son en realidad, es decir, un sistema del mundo físico que, si bien no es la verdad misma, por lo menos no está reñido con ella (...)” (p. 128)

III.1.2. La ιστορίη como πολυπειρία.

En este sentido, la diosa deviene historiadora cuando cede su voz a las opiniones de los mortales, de tal forma que trasluce en la δόξα un trabajo semejante al que hace Heródoto en las *Historias*: visión, audición y recolección de discursos. Dice la diosa en el fragmento 7:

μηδέ σ' ἔθος πολυπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω,
νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχίησαν ἀκουήν
καὶ γλῶσσαν (...) (B7.3-5)

“Que la costumbre no te fuerce hacia este *empírico camino*,
a que mirada a la deriva, oído resonante
y lengua dirijan (...)”

En estos versos puede reconocerse una caracterización bastante precisa de los procedimientos que Heródoto utiliza a lo largo de las *Historias*. De hecho la posición ἀπὸ κοινοῦ del adjetivo πολυπειρον, que puede leerse con el sustantivo ὁδὸν y con ἔθος y que puede traducirse simplemente por “empírico”, describe muy bien el método herodoteo basado en la vista y la audición,²¹ método que un estudioso inglés caracterizó como “a thoroughgoing empiricism”.²² La identificación potencial de estos versos de Parménides con el trabajo histórico de Heródoto se fortalece a partir de un pasaje de las *Vidas Paralelas* de Plutarco en el que se lee:

καίτοι φασὶν ἔνιοι πολυπειρίας ἔνεκα μᾶλλον καὶ ιστορίας ἢ
χρηματισμοῦ πλανηθῆναι τὸν Σόλωνα. (Solón 2)

²¹ Véase *Historias* 2.99.1: Μέχρι μὲν τούτου ὄψις τε ἐμὴ καὶ γνώμη καὶ ιστορίη ταῦτα λέγουσά ἐστι, τὸ δὲ ἀπὸ τοῦδε Αἰγυπτίους ἔρχομαι λόγους ἐρέων, κατὰ [τὰ] ἤκουον· προσέσται δὲ αὐτοῖσί τι καὶ τῆς ἐμῆς ὄψιος.

“Hasta aquí, lo que he dicho está basado en lo que he visto, en mi *parecer* y en mis averiguaciones, a partir de aquí voy a decir los *discursos* egipcios tal como los escuché; será añadido a estos también algo de mi propia visión”.

²² Allan B. Lloyd (1975), pp. 163-64: “His conception of what can be and what cannot is firmly rooted in his experience of men and the phenomenal world so that traditions which contradict this are firmly rejected”. Lloyd enumera los métodos de argumentación que emplea Heródoto en 9 apartados: 1. Argumentos inductivos. 2. Argumentos por εἰκὼς. 3. Empirismo minucioso. 4. Pruebas arqueológicas. 5. Argumentos κατ’ ἀναλογία. 6. *Reductio ad absurdum*. 7. Exposición de falacias. 8. Argumentos a partir de λόγοι. 9. Argumentos a partir de la cronología. Pero, como dice R. Thomas (2000) p. 171: “Lloyd links these types of argument loosely with ‘pre-socratic speculation’”. Sobre el tema del empirismo de Heródoto y su relación con los textos hipocráticos véase D. Lateiner (1986). Sobre este mismo tema véase D. Müller (1981).

“Y en verdad algunos dicen que las andanzas de Solón se debían más a su empirismo (*polypeirías*) y a su investigación (*historías*) que a un afán de lucro”.

En este pasaje, aunque tardío,²³ se vinculan la *ιστορία* y la *πολυπειρία* como cualidades de Solón, nexo que autoriza leer retrospectivamente en los versos de Parménides la denuncia de algo semejante a la *ιστορίη*, y no únicamente un tipo específico de *ιστορίη* como podría ser la *ιστορίη περὶ φύσεως*, sino la *ιστορίη* en general como procedimiento racional y actividad intelectual.²⁴

La idea de una expansión de la experiencia se halla presupuesta en algunos pasajes en que ocurren en concomitancia el *ιστορεῖν* y la frase *ἐπὶ μακρότατον*, acompañada en algunos casos por el verbo *ἐξικέσθαι* (que conlleva la idea de sobrepasar, extender, alcanzar), como por ejemplo en el libro cuarto en donde el historiador dice:

Τοσαῦτα μὲν νυν θηρία ἢ τῶν νομάδων Λιβύων γῆ ἔχει, ὅσον ἡμεῖς
ιστορῶντες ἐπὶ μακρότατον οἰοί τε ἐγενόμεθα **ἐξικέσθαι**. (4.192.3)

“Tales son los animales que hay en la tierra de los libios nómadas, *en tanto hemos sido capaces de extender nuestras indagaciones lo más ampliamente posible*”.

O también en el libro segundo, en donde leemos:

Περὶ δὲ τοῦ ῥεύματος αὐτοῦ, **ἐπ' ὅσον μακρότατον ιστορῶντα ἦν**
ἐξικέσθαι, εἴρηται. (2.34.1)

“Sobre su corriente [sc. la del Nilo] se ha hablado *hasta donde pudieron extenderse mis averiguaciones*”.²⁵

²³ El célebre fragmento de Heráclito (B129) en el que se critica la *πολυμαθίη* de Pitágoras y se hace mención de su *ιστορίη*, representa una evidencia más antigua del vínculo entre *πολυπειρία* y *ιστορία*, aunque con el reemplazo terminológico de la *πολυπειρία* por la *πολυμαθίη*.

²⁴ Véase G. Cerri (1999, pp. 62-62), quien identifica el segundo *ὁδὸς διζήσιος νοήσαι* de B2 con la *ιστορίη* y la *πολυμαθίη*: “Che con quest’ultima Parmenide si riferisca alla *polymathie-historie* dei poeti epici e teogonici e degli eruditi raccoglitori di notizie, risulta chiaro dal fr. 7/8, vv. 1-7 (...) in effetti *polypeiria* (sostantivo), *polypeiros* (aggettivo), è in greco strettamente sinonimo di *historia* e di *polymathia*”. Cerri, de hecho, cita el pasaje de Plutarco sobre Solón como ejemplo de la relación íntima entre *ιστορία*, *πολυπειρία* y *πολυμαθία*.

²⁵ Para las relaciones entre *ιστορία* y *ἐμπειρία* véase C. Darbo-Peschanski (2007), pp. 112-132. La *πολυπειρία* de Parménides sería, en este sentido, semejante a la *πολυμαθία* que Heráclito invoca para criticar a Jenófanes y Hecateo (B40). Así, sería lógico establecer un vínculo entre Jenófanes y Heródoto respecto a su actividad intelectual polimática (véase *infra* cap. III.3.1). Sabemos por Diógenes Laercio (9.20) que Jenófanes escribió un poema de doce mil versos sobre la colonización de Elea.

El contenido de la *ιστορίη* de Heródoto viene a ser la presentación de la experiencia expandida del historiador. La recopilación histórica de la información supone un ensanchamiento de la experiencia en dos sentidos. Por una parte, en cuanto que propicia una abundancia de testimonios empíricos a través de los desplazamientos a tierras lejanas y de la multiplicidad de datos en ellas recopilados (*γῆν πολλήν θεωρήσας*). Por la otra, en cuanto que procesa los datos recibidos en la experiencia y amplía su alcance a través de una actividad judicativa y crítica, de tal manera que el contenido de la experiencia se amplifica, pasando de ser mera *ἐμπειρία* a constituirse como *πολυπειρία*.

Tanto las *Historias* como el poema de Parménides ponen en evidencia y se enfrentan al problema fundamental de la pluralidad discursiva. Ambos comparten la elevación de la *πίστις* a criterio de discernimiento, así como la relación intrínseca de esta última con la verdad. Sin embargo, Parménides se enfrenta al problema y propone el único discurso que, en virtud de su carácter bien persuasivo, puede merecer la calificación de verdadero: “Ya sólo queda una palabra del camino...” (B8.1-2) dice la diosa. Heródoto en cambio (y esto se verá más adelante) asume la imposibilidad de alcanzar la verdad, ya que a la *ιστορίη* le está vedado el acceso a ella. Como se verá a continuación, los procedimientos que emprende el trabajo histórico revelan un compromiso ineludible con la racionalidad dóxica y el concepto central de ésta resulta ser aquel con el que la diosa presenta su discurso sobre las opiniones de los mortales: la *γνώμη* (B8.53 y 61), dispositivo racional por excelencia dóxico, que es, en definitiva, la palabra predilecta de Heródoto cuando hace referencia a su propia *démarche* cognitiva.²⁶

III.1.3. Γνώμη y δόξα. El conocimiento del devenir y la racionalidad dóxica de la ιστορία.

Justo al comienzo de la exposición que hace la diosa sobre las *βροτῶν δόξαι* y en la clausura del discurso sobre la verdad, dice:

No es improbable que Heródoto se haya basado en Jenófanes para desarrollar su episodio detallado sobre la fundación (*ἀποικισμός*) de Elea (1.163-167).

²⁶ El sustantivo *γνώμη* es empleado en 170 ocasiones a lo largo de las *Historias* (frente a las 6 ocurrencias de *δόξα*); de éstas, unas 15 se refieren a la propia opinión de Heródoto.

μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν (...) (B8.53)²⁷

“Pues [sc. los mortales] acordaron nombrar formas a sus dos creencias (...)”

Y unos versos más adelante:

τόν σοι ἐγὼ διὰ κόσμον ἔοικότα πάντα φατίζω,
ὥς οὐ μή ποτέ τις σε βροτῶν γνώμη παρελάσση. (B8.60-61)²⁸

“Conforme a este orden, yo a ti te expreso todo lo conveniente,
para que nunca alguno de los mortales te rebase en su *parecer*”.

Las γνώμαι, pues, se instituyen como el procedimiento que echa andar la actividad dóxica, son aquello que los hombres κατατίθεσθαι, de tal forma que se erigen como el principio mismo de la *imago mundi* de los mortales. Asimismo, la γνώμη resulta ser la instancia agonística *par excellence* en la cual se concentran los esfuerzos racionales de las polémicas teorías de los hombres.

En el caso de Heródoto la γνώμη es un procedimiento racional de suma importancia para la consecución de la ιστορίη. En el libro primero, después de la descripción de la historia del pueblo Foceo, Heródoto relata los consejos que los sabios Bias de Priene y Tales de Mileto dieron a los jonios, ante la amenaza persa, para salvarse de la esclavitud:

Οὔτοι μὲν δὴ σφι γνώμας τοιάσδε ἀπεδέξαντο. (1.171)

“Ellos, en efecto, les expusieron estos pareceres”.

Llama la atención que el verbo que emplea Heródoto para designar la acción productora de γνώμαι sea ἀποδεικνύναι, la misma operación con la que se describe en el proemio el trabajo histórico.²⁹ Así como Heródoto caracteriza su propia obra como una ιστορίης ἀπόδειξις, los sabios lo que hacen es una γνωμῶν ἀπόδειξις, es decir, una exhibición o exposición de sus pareceres o creencias. El trabajo de

²⁷ Para la comprensión de este verso seguimos la lectura de L. Bredlow (2000, p. 199).

²⁸ Seguimos a A. García Calvo (1981, 2001³, p. 208) en la lectura del διὰ κόσμον del verso 60, en lugar del mucho más habitual διάκοσμον de las ediciones, pues se trata con toda probabilidad de un término post-parmenídeo. Para la comprensión del verso seguimos a L. Bredlow (2000, p. 147), quien entiende el adjetivo ἔοικότα, de acuerdo a los usos arcaicos del término, no como “verosímil”, sino como “adecuado” o “conveniente” y lo lee con πάντα, ambos objeto directo del verbo φατίζω. Para el verso 61 seguimos la edición de Coxon (1986).

²⁹ Esta conexión entre el verbo ἀποδεικνύναι y la γνώμη ocurre en la mayoría de los pasajes en que aparece el sustantivo γνώμη en las *Historias*: 1.207.1, 2.16.1, 2.18.1, 2.146.1, 3.74.4, 3.82.1, 3.160.1, 4.97.2, 4.98.2, 4.132.2, 4.137.3, 6.41.3, 6.43.3, 7.3.1, 7.6.5, 7.10, 7.46.1, 7.99.3, 7.139.1, 8.8.3, 8.68.1, 8.108.2. El segundo verbo más habitual de las *Historias* que se construye con el sustantivo γνώμη es ἀποφαίνεσθαι: 2.120.5, 3.71.1, 7.8.δ.2, 7.152.1, 8.49.1.

Heródoto se asemeja al de los sabios, no sólo por su carácter gnómico, que a continuación se pondrá en evidencia, sino también por su forma expositiva o apodíctica.

El sustantivo γνώμη es un derivado nominal del verbo γιγνώσκω³⁰ que, a su vez, según una teoría etimológica ingeniosa,³¹ podría compartir la misma raíz que el verbo γίγνομαι. A pesar de que esta teoría es, en definitiva, indemostrable, ya que “relève de la glottogonie”,³² da una pista al respecto de la relación entre la γνώμη y el conocimiento del devenir, es decir, la δόξα. Cuando el Sócrates platónico en el *Cratilo* hace su etimología de esta palabra (que quizá no sea tan fantasiosa o extravagante como a primera vista parece) dice:

εἰ δὲ βούλει, ἡ “γνώμη” παντάπασιν δηλοῖ <γονῆς> σκέψιν καὶ νόμησιν·
τὸ γὰρ “**νωμᾶν**” καὶ τὸ “σκοπεῖν” ταῦτόν. (*Crat.*, 411d6-8)

“Si quieres, la *gnómē* manifiesta (revela) el examen y la observación de la generación (*gonês nómēsīn*); pues observar y examinar son lo mismo”.

Llama la atención que una de las palabras con las que Sócrates construye su etimología sea νόμησις, sustantivo de acción del verbo νωμάω que es precisamente el vocablo utilizado por Parménides en el mismo fragmento B7 (νωμᾶν) para describir la acción que llevan a cabo las facultades dóxicas (mirada a la deriva, oído resonante y lengua), facultades que, como se vio, recuerdan a la metodología empírica herodotea. Igualmente, en virtud de la relación etimológica entre νωμᾶν y νόμος (concepto este último central en las *Historias*), se puede leer el perfecto νενόμισται del fragmento B6 de Parménides en relación con la γνώμη y, en última instancia, con la δόξα misma, el camino por el que los mortales bicéfalos andan errantes:

οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι τωῦτόν **νενόμισται**
κοῦ τωῦτόν (...) (B6.8-9)

“para quienes el ser y el no ser *es considerado* como lo mismo
y no lo mismo”.

Esta circunscripción parmenídeo-platónica de la γνώμη a los presupuestos epistemológicos de la δόξα permite emparentar el trabajo gnómico de Heródoto dentro del contexto de la δόξα. No obstante, la γνώμη de Heródoto no se reduce a

³⁰ Véase P. Chantraine (1933), p. 148-149.

³¹ Véase Walde, A. y J. Pokorny, (1927-1932): *Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen*, Berlin: Walter de Gruyter (*apud* Chantraine, DELG, p. 225.)

³² Chantraine, DELG, p. 225.

esto, también tiene algo de la definición que hace de ella Aristóteles en la *Retórica*, en donde se le acaba de fijar el sentido de “máxima”:

ἔστι δὴ γνώμη ἀπόφανσις, οὐ μέντοι οὔτε περὶ τῶν καθ' ἕκαστον, οἷον ποίος τις Ἴφικράτης, ἀλλὰ καθόλου, οὔτε περὶ πάντων, οἷον ὅτι τὸ εὐθὺ τῷ καμπύλῳ ἐναντίον, ἀλλὰ περὶ ὅσων αἱ πράξεις εἰσὶ, καὶ <ᾗ> αἰρετὰ ἢ φευκτὰ ἐστὶ πρὸς τὸ πράττειν (...) (*Retórica*, 1394a21-25)

“En definitiva, una *gnómē* es una afirmación, no, en efecto, de lo particular, como por ejemplo, de qué clase es Ifícrates, sino *sobre lo universal*, pero no como [afirmar] que la recta es contraria a la curva, sino sobre aquellas cosas que son acciones y que son elegibles o rechazables con relación a la acción”.

Esta atribución aristotélica de un carácter universal presente en la formulación de γνώμαι, pero no con respecto a lo que nosotros podríamos denominar la razón teórica, sino más bien en relación con la razón práctica, confiere un correlativo carácter positivo epistemológicamente hablando al procedimiento gnómico. Y, en virtud de la conexión parmenídea y herodotea entre γνώμη y δόξα, se puede sospechar, retrotrayendo la declaración aristotélica a ambos autores, una cierta “positividad” epistemológica en la δόξα de Heródoto y, lo que es aún más sorprendente, también en la de Parménides (tema que será explorado más adelante). Resulta sugerente solapar este pasaje de la *Retórica* con el famoso pasaje de la *Poética* (cfr. *supra*) en el que el Estagirita distingue la poesía y la historia a partir de la contraposición entre universal y particular:

διὸ καὶ φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποιήσις ἱστορίας ἐστίν· ἢ μὲν γὰρ ποιήσις μᾶλλον τὰ καθόλου, ἢ δ' ἱστορία τὰ καθ' ἕκαστον λέγει.
(*Poética* 1451b5-7)

“Por esto también la poesía es más filosófica y más seria que la historia; pues la poesía habla más de lo universal, y la historia de lo particular”.

La historia sería *le discours du particulier*.³³ Sin embargo, como se podrá constatar un poco más adelante, la γνώμη resulta un dispositivo racional fundamental de la actividad del historiador; y, si la γνώμη es, según Aristóteles, una ἀπόφανσις sobre lo universal con relación a la πράξις, se pone de manifiesto una contradicción en lo que se refiere al estatuto “particular” de la ἱστορία.³⁴ Si la ἱστορία se sirve,

³³ Cfr. C. Darbo-Peschanski (1987).

³⁴ Resulta significativo que Aristóteles defina a la γνώμη como ἀπόφανσις, siendo el verbo ἀποφαίνεσθαι uno de los más habituales en las *Historias* para hacer referencia a la emisión de γνώμαι (véase nota 29 *supra*).

entre otras cosas, de γνώμαι y éstas son afirmaciones sobre lo universal, ¿no se seguiría acaso necesariamente un cierto estatuto de universalidad en el discurso histórico? Un poco más adelante en la *Retórica* Aristóteles dice que el uso de γνώμαι es conveniente cuando el que habla tiene experiencia (ἐμπειρός, 1395a3) sobre aquello de lo que habla.³⁵ Y unas líneas después afirma:

χαίρουσι γὰρ ἐάν τις καθόλου λέγων ἐπιτύχη τῶν δοξῶν ἃς ἐκείνοι κατὰ μέρος ἔχουσιν. (...) ἢ μὲν γὰρ γνώμη, ὡσπερ εἴρηται, ἀπόφανσις καθόλου ἐστίν, χαίρουσι δὲ καθόλου λεγομένου ὃ κατὰ μέρος προὔπολαμβάνοντες τυγχάνουσι· (*Retórica*, 1395b2-b7)

“Pues se alegran [sc. los oyentes] si alguien, enunciando lo universal, encuentra las opiniones que ellos tienen sobre el caso particular (...) Pues la γνώμη, como se dijo, es una afirmación universal, y se alegran de que se enuncie el universal de aquello que precisamente habían comprendido antes en el caso particular”.

La γνώμη en este sentido sería la cristalización en una fórmula universal de lo que sucede en los casos particulares. Dicho en otros términos, sería el procedimiento inductivo por antonomasia.

Siguiendo con Aristóteles, un pasaje de las *Refutaciones Sofísticas* arroja luz sobre la conexión íntima entre la γνώμη y la δόξα. Dice el Estagirita:

(...) καλοῦσι γὰρ γνώμας καὶ τὰς ἀληθεῖς δόξας καὶ τὰς ὅλας ἀποφάνσεις (...) (176b18-20)

“(...) Pues se llaman “máximas” tanto las opiniones verdaderas como las afirmaciones generales (...)”

Evidentemente la afirmación que hace aquí Aristóteles presupone ya la dicotomía platónica que adjetiva la δόξα con las determinaciones de “verdadera” o “falsa”. No obstante, retrotrayendo la definición aristotélica a la γνώμη de Heródoto y analizando el papel que ella tiene en las *Historias*, se puede ver claramente que es, con mucho, el vocablo dóxico por excelencia del halicarnaseo, por encima incluso del sustantivo

³⁵ Esta relación entre el pensamiento gnómico y la experiencia se pone de manifiesto en algunos pasajes de las *Historias*, como por ejemplo en 5.92.α.2 en donde el ser ἐμπειροί es la condición de posibilidad de la emisión de γνώμαι apropiadas (εἰ δὲ αὐτοῦ ἐμπειροί ἔατε κατὰ περὶ ἡμεῖς, εἴχετε ἂν περὶ αὐτοῦ γνώμας ἀμείνονας συμβαλέσθαι ἢ περὶ νῦν); o en 3.119.1: ἀπεπειρώτο γνώμης. Asimismo, la relación arriba expuesta entre πολυπειρία y ἱστορία se corresponde con esta conexión puesta de relieve por Aristóteles entre la ἐμπειρία y la γνώμη que, como se verá, es fundamental para el trabajo de la ἱστορία.

δόξα. Analicemos, pues, algunos pasajes gnómicos de las *Historias* con el fin de definir su lugar privilegiado dentro de los procedimientos racionales herodoteos.

Al comienzo del libro segundo (2.19), Heródoto plantea la pregunta sobre la φύσις y la δύναμις del río Nilo, de las cuales no pudo obtener ninguna información, por más ιστορία que llevó a cabo (nótese que en este capítulo aparece dos veces el verbo ιστορεῖν que no es particularmente abundante en las *Historias*):³⁶

Ἀλλὰ Ἑλλήνων μὲν τινες ἐπίσημοι βουλόμενοι γενέσθαι σοφίην ἔλεξαν περὶ τοῦ ὕδατος τούτου **τριφασίας ὁδούς, τῶν τὰς μὲν δύο** [τῶν ὁδῶν] οὐκ ἀξιῶ μνησθῆναι εἰ μὴ ὅσον **σημῆναι** βουλόμενος μῦνον. (2.20.1)

“Algunos griegos, sin embargo, queriendo hacerse renombrados por su sabiduría, propusieron, al respecto de su agua, tres caminos, de los cuales dos no juzgo digno mencionarlos, si no fuera, únicamente, por querer señalarlos”.

Saltan a la vista en este pasaje algunas reminiscencias del vocabulario de Parménides. En primer lugar, la referencia a los caminos. El sentido del sustantivo ὁδός aquí es exactamente el mismo que en el poema de Parménides: “método”, “camino de investigación” (ὁδοὶ διζήσιος). La figuración simbólica del discurso como camino se presenta aquí como un claro paralelo del ὁδός de Parménides. Asimismo, el adjetivo ἐπίσημοι, referido aquí a los griegos, es el mismo adjetivo que emplea Parménides en el fragmento B19 para calificar a los ὀνόματα con los que los mortales han construido el mundo:

τοῖς δ' ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἑκάστω. (B19.3)

“A estas cosas [sc. los objetos del mundo] un nombre los hombres pusieron, una inscripción para cada una”.

Así como los griegos se quisieron hacer “ilustres”, “distinguidos”, “renombrados” por su σοφία y así propusieron sus teorías sobre el Nilo, de la misma manera imponen nombres, que ilustran, señalan y distinguen las cosas. Finalmente el verbo σημῆναι que confiere a los “caminos” de los que habla Heródoto el estatuto de σήματα, señales, indicios que informan sobre las tentativas racionales que los griegos emprendieron para explicar la naturaleza y poder del Nilo. Este pasaje de coloración parmenídea termina, tras exponer los tres caminos, con esta declaración de Heródoto que confiere a la γνώμη una importancia insoslayable:

³⁶ Heródoto lo utiliza únicamente en 17 ocasiones frente a los más de cien usos, por poner un ejemplo, del verbo εὐθίσκειν o los 29 usos del verbo δίζημαι.

Εἰ δὲ δεῖ μεμψάμενον γνῶμας τὰς προκειμένας αὐτὸν περὶ τῶν ἀφανέων γνῶμην ἀποδέξασθαι, φράσω, διότι μοι δοκέει πληθύεσθαι ὁ Νεῖλος τοῦ θέρεος. (2.24.1)

“Pero si es necesario, tras haber censurado las *creencias* presentadas, que yo exponga mi parecer sobre estas cosas oscuras, daré a conocer por qué, a mi parecer, crece el Nilo durante el verano”.

La γνώμη de la que, de nuevo, Heródoto hará una ἀπόδειξις, versa sobre lo invisible (περὶ τῶν ἀφανέων) y se constituye como la condición de posibilidad del φράζειν (verbo, por lo demás, importante en el poema de Parménides).³⁷ No es, pues, un procedimiento cuya base esté dada por datos empíricos y que, por lo tanto, se restrinja a emitir un juicio sobre lo visible, sino que trasciende el ámbito de la experiencia.³⁸ Asimismo, la γνώμη en singular, es decir, la de Heródoto, se instituye como la instancia crítica capaz de rechazar otras γνώμαι. Este juego entre singularidad y pluralidad gnómicas es precisamente lo que la diosa de Parménides denuncia al principio de su “orden engañoso de palabras”:

μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνῶμας ὀνομάζειν,
τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἐστίν, ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσὶν (...) (B8.53-54)

“Pues acordaron nombrar formas a sus dos creencias
de las cuales a una no es necesario [nombrar], en ello se equivocaron (...)”

Heródoto, por su parte, expone las γνώμαι que hay sobre lo invisible y las neutraliza con la formulación de una sóla γνώμη, la suya, que, sin embargo, no logra, ni tampoco pretende superar al ámbito gnómico quedándose en el dominio de la δόξα: ὅ τι μοι δοκέει. Es digna de mención la semejanza fraseológica entre el τῶν τὰς μὲν δύο οὐκ de Heródoto y el τῶν μίαν οὐ de Parménides. Asimismo, al respecto de la conexión entre la disposición gnómica y el ὀνομάζειν, en las *Historias* hay un pasaje paralelo a estos versos en el que Heródoto formula una aclaración lingüística basada precisamente en una γνώμη:

³⁷ B1.4 (πολύφραστοι), B2.6 (φράζω), B2.8 (φράσαις) y B7.2 (φράζεσθαι).

³⁸ Véase Corcella (1984) p. 57, en donde se discute la contradicción entre los principios metodológicos de Heródoto que privilegian la experiencia directa, el ideal de la autopsia, y el objeto de estudio que, en muchos casos, es precisamente lo invisible, tanto en el tiempo como en el espacio. Es en esta aproximación no estrictamente empírica al objeto de estudio que el autor ubica a la γνώμη como el conjunto de conjeturas, analogías e inferencias que buscan un principio general de explicación, dicho de otro modo, como un procedimiento inductivo.

οὐνομάζεται δὲ Σκυθιστὶ Ἰστίη μὲν Ταβίτι, Ζεὺς δὲ ὀρθότατα κατὰ γνώμην γε τὴν ἐμὴν καλεόμενος Παπαῖος, Γῆ δὲ Ἀπί, Ἀπόλλων δὲ Οἰτούσρος, οὐρανίη δὲ Ἀφροδίτη Ἀριμήασα, Ποσειδέων δὲ Θαγμασάδας. (4.59.2)

“En lengua escita, Hestia tiene el nombre de Tabiti, Zeus se llama, *según mi parecer* con completa adecuación, Papeo, Gea, Api; Apolo, Etósfiro; Afrodita Urania, Argiméasa; y Posidón, Tagimásadas”.

Por otra parte, el carácter agonístico intrínseco a la γνώμη que se desprende del fragmento B8.61 de Parménides (“que nunca alguno de los mortales te rebase en su *parecer*”) encuentra un claro paralelo en las expresiones herodoteas que predicán la victoria de una γνώμη sobre otra:

Ἴππίεω δὲ γνώμη νικήσαντος ἀνακτᾶσθαι ὀπίσω τὴν τυραννίδα (...) (1.61.3)

“Venció la creencia de Hippias para recobrar de nuevo la tiranía”

Ἦ νικῶσα δὲ γνώμη ἐγένετο τὴν ἐν Θερμοπύλῃσι ἐσβολὴν φυλάξαι (...) (7.175.1)

“La creencia vencedora fue la de vigilar el desfiladero de las Termópilas”

(...) ἐκράτεε τῇ γνώμῃ (...) (9.42.1)

“(...) prevaleció su creencia..”.

Y, finalmente, dice Creso:

«ὦ παῖ, ἔστι τῇ με νικᾶς γνώμην ἀποφαίνων περὶ τοῦ ἐνυπνίου· ὡς ὦν νενικημένος ὑπὸ σέο μεταγινώσκω μετήμῃ τέ σε ἰέναι ἐπὶ τὴν ἄγρην.» (1.40)

“Hijo, al declarar tu *creencia* sobre mi sueño, *me has vencido*; así, *vencido* por tí, *cambio de opinión* y te dejo ir a la cacería”.

Una γνώμη puede imponerse sobre las otras de tal forma que pone en evidencia, por una parte, la fluctuación e inestabilidad inherente al pensamiento gnómico, la γνώμην μετατίθεμαι (7.18.3) en palabras de Artábano y, por la otra, su equivocidad, su inevitable propensión a la ἀμαρτία.³⁹ Esta falibilidad connatural a los objetos de la γνώμη se pone de manifiesto en el pasaje sobre Escilias de Escione, el mejor buzo (δύτης) de aquel entonces, quien simpatizaba más con los griegos que con los persas, razón por la cual se decidió pasar al bando griego:

³⁹ 3.81.1: γνώμης τῆς ἀρίστης ἡμάρτηκε... 9.79.1: γνώμης μέντοι ἡμάρτηκας χρηστής...

Ὅτε μὲν δὴ τρόπον τὸ ἐνθεῦτεν ἔτι ἀπίκετο ἐς τοὺς Ἑλληνας, οὐκ ἔχω εἰπεῖν ἀτρεκέως, θωμάζω δὲ, εἰ τὰ λεγόμενά ἐστι ἀληθέα, λέγεται γὰρ, ὡς ἐξ Ἀφετέων δὺς ἐς τὴν θάλασσαν οὐ πρότερον ἀνέσχε, πρὶν ἢ ἀπίκετο ἐπὶ τὸ Ἀρτεμίσιον σταδίους μάλιστα κη τούτους ἐς ὀγδώκοντα διὰ τῆς θαλάσσης διεξελθόν· λέγεται μὲν νυν καὶ ἄλλα ψευδέσι εἴκελα περὶ τοῦ ἀνδρὸς τούτου, τὰ δὲ μετεξέτερα ἀληθέα, περὶ μέντοι τούτου γνώμη μοι **ἀποδεδέχθω** πλοῖω μιν ἀπικέσθαι ἐπὶ τὸ Ἀρτεμίσιον (...) (8.8.2-3)

“De qué manera fue desde ahí con los griegos, *no puedo decirlo con precisión*, y me sorprendería si lo que se dice es verdad, pues se dice que, habiéndose sumergido en el mar desde Afetas, no emergió antes de llegar a Artemisio, habiendo recorrido cerca de ochenta estadios por mar; *se dicen también otras cosas que parecen mentiras* sobre este hombre, y *algunas otras verdaderas*, sobre esto, no obstante, *se ha de aprobar mi parecer*, a saber, que llegó a Artemisio en barco”.

Sobre aquello que no es posible hablar con exactitud y precisión, aquello que no es susceptible de ἀτρέκεια, resulta por el contrario susceptible de verdad o falsedad discursivas. Frente a esta fluctuación en la veracidad de un acontecimiento, frente a esta inseguridad al respecto de *lo que se dice* es necesario formular una γνώμη que ha de ser recibida, aprobada y aceptada (todo ello quiere decir el verbo ἀποδέχεσθαι) como remedio contra la falibilidad de lo inexacto e impreciso. Nótese que es precisamente del verbo δέχομαι del que se deriva el sustantivo δόξα: aquello que se recibe, se aprueba, se acepta. Además, en virtud de la comunidad de formas verbales (conflation) que tienen los verbos δέχομαι y δείκνυμι,⁴⁰ la ambigüedad semántica entre la exposición-exhibición y la aprobación-recepción-aceptación que, en realidad, son las partes correspondientes del mismo proceso (la exposición presupone la recepción, actividad-pasividad), resulta significativa. La ἀπόδεξις misma presupone también el acto de recepción del auditorio. Así pues, la γνώμη μοι ἀποδεδέχθω de este pasaje pone de relieve, de nuevo, el parentesco entre el pensamiento gnómico y el dóxico, pero también evidencia que el procedimiento gnómico entra en escena precisamente cuando el historiador se enfrenta a un hecho dudoso que no puede resolverse por medio de la constatación empírica, de tal modo que es necesario

⁴⁰ Cfr. G. Nagy (1987).

recurrir a lo que se dice; es en este contexto de crítica y enjuiciamiento de los discursos que aparece la γνώμη.⁴¹

Cuando, por su parte, la diosa de Parménides emplaza las γνώμας de los mortales como el principio fundacional de la construcción dóxica del mundo, se ve, con la ayuda de estos pasajes herodoteos, el defecto del pensamiento gnómico: no es capaz de alcanzar ninguna infalibilidad, debido a que se trata de un saber que no está acabado, que es continuamente susceptible de perfeccionarse, corregirse y depurarse. No resulta, por tanto, tan extraño que una de las lecturas de los manuscritos de B1.29 sea el adjetivo ἀτρεκέες en lugar de ἀτρεμῆς para calificar al sustantivo ἦτορ (véase *infra* cap. III.2.2). Llama la atención también de este pasaje la formulación de las cosas que se dicen ψευδέσι εἴκελα, lenguaje claramente reminiscente de los versos homéricos (*Odisea* 19.203) y hesiódicos (*Teogonía* 27). Heródoto viene a decir a su auditorio lo mismo que Odiseo a Penélope y que las musas a Hesíodo ψεύδεα πολλὰ ἐτύμοισιν ὁμοῖα: “Il movimento della affermazione erodotea è lo stesso di quello delle Muse esiodee”.⁴²

Esta falibilidad de la γνώμη posibilita o vuelve necesario que se la adjective con determinaciones como “correcta” (Εἰ δὲ ὀρθή ἐστι ἡ γνώμη, 2.16.1:), “verdadera”, “humana”(8.60) etc., en un movimiento semejante al de Platón con la δόξα, que puede ser ἀληθῆς-ὀρθή o bien ψευδής. En el libro séptimo, al comienzo del famoso elogio de Atenas, Heródoto hace una justificación de su afirmación de que los atenienses fueron los σωτήρας τῆς Ἑλλάδος:

Ἐνθαῦτα ἀναγκαίη ἐξέρογομαι γνώμην ἀποδέξασθαι ἐπίφθονον μὲν πρὸς τῶν πλεόνων ἀνθρώπων, ὅμως δέ, τῇ γέ μοι φαίνεται εἶναι ἀληθές, οὐκ ἐπισχίσω. (7.139.1)

“Aquí me veo obligado por necesidad a exponer una *creencia* que me hará el objeto de odio de la mayoría de los hombres, pero igualmente, como me parece que es *verdadera*, no me abstendré de exponerla”.

El carácter verdadero de la γνώμη la hace digna de un ἀποδέξασθαι. Toda γνώμη, mientras no falte a la verdad (οὐκ ἂν ἀμαρτάνοι τάληθῆος (7.139.5)), debe formularse. Pero, en este “no faltar a la verdad” se pone de relieve “que l’opinion de

⁴¹ Para un análisis de la γνώμη en relación con el conocimiento del ἀφανές y con los procedimientos racionales analógicos, véase A. Corcella (1984), pp. 63-91.

⁴² A. Massarachia (1977, 1996³), p. 161.

vérité ne coïncide pas avec la vérité meme”.⁴³ Lo cuál, a su vez, conduce a la pregunta por el estatuto de la ἀλήθεια en las *Historias*, problema que se abordará un poco más adelante.

Aunado a todo esto, cuando Heródoto desvela en el libro segundo sus facultades de conocimiento, se puede ver cómo la γνώμη forma parte integral del procesamiento crítico de la información empírica:

Μέχρι μὲν τούτου ὄψις τε ἐμὴ καὶ γνώμη καὶ ἱστορίη ταῦτα λέγουσά ἐστι, τὸ δὲ ἀπὸ τούδε αἰγυπτίους ἔρχομαι λόγους ἐρέων κατὰ [τὰ] ἦκουον· προσέσται δὲ τι αὐτοῖσι καὶ τῆς ἐμῆς ὄψιος. (2.99.1)

“Hasta aquí, lo que he dicho está basado en lo que he visto, en mi *parecer* y en mis averiguaciones, a partir de aquí voy a decir los *discursos* egipcios tal como los escuché; será añadido a estos también algo de mi propia visión”.

El vínculo existente entre la γνώμη y la δόξα no sólo se hace patente a partir de los usos parmenídeos de la γνώμη, que forman parte del vocabulario de la δόξα, ni a partir de la proximidad semántica de ambos términos, sino también a partir de algunos pasajes en que ambos conceptos ocurren como partes integrantes de un mismo proceso cognitivo.⁴⁴ En el libro quinto, después de relatar cómo los atenienses, gracias a su ἰσηγορίη, vencieron a los beocios y a los calcideos, Heródoto habla de los tebanos quienes, ansiando vengarse de los atenienses por los ataques perpetrados a sus vecinos, consultaron a la Pitia. Ella les dijo que se remitieran al lugar abundante en

⁴³ C. Darbo-Peschanski (1987), p. 168.

⁴⁴ Algunos pasajes de Demóstenes muestran la fuerte conexión en el vocabulario jurídico entre δόξα y γνώμη. En el *In Aristocratem* (96), por ejemplo, hablando sobre el hecho de que, no por haber sido aprobados, ciertos decretos dejan de ser ilegales, Demóstenes dice que los jueces deben jurar que juzgarán con su más justo parecer o criterio (γνώμη τῆ δικαιοσύνη), pero que la opinión que subyace a este criterio se les hace presente a partir de lo que escuchan (ἢ δὲ τῆς γνώμης δόξα ἀφ' ὧν ἂν ἀκούσωσι παρίσταται). Igualmente, en el proemio 35 (sección 3), Demóstenes dice que la más admirable de las prácticas de los espartanos consiste en que cada quien dice su parecer (γνώμην) hasta que se toma una decisión o se llega a un decreto (μέχρι μὲν τοῦ δόξαι), pero que, una vez ratificada, todos la aprueban, inclusive quienes estaban en contra. En la epístola 1 sección 5 (texto que podría ser auténtico), Demóstenes dice a los atenienses que es menester que todos, mediante un parecer unitario (ἐκ μιᾶς γνώμης), apoyen vigorosamente las decisiones adoptadas (τοῖς δόξασι προθύμως συναγωνίζεσθαι). Finalmente, en un fragmento del *Eneō* de Eurípides (fr. 567Kn) se lee: τὰς βροτῶν/ γνώμας σκοπῶν < x > ὥστε Μαγνήτις λίθος/ τὴν δόξαν ἔλκει καὶ μεθήσιν πάλιν. “al examinar las creencias de los mortales, [el dinero?], como la piedra de Magnesia, atrae la gloria y, de nuevo, la rechaza”.

palabras (πολύφημον, de nuevo, un adjetivo parmenídeo) y que recurrieran a los más cercanos. Frente a tal enigma, una persona logró resolverlo apelando a sus capacidades dóxicas:

«Ἐγὼ μοι **δοκέω** συνιέναι, τὸ θέλει λέγειν ἡμῖν τὸ μαντήιον. Ἀσωποῦ λέγονται γενέσθαι θυγατέρες Θήβη τε καὶ Αἴγινα· τουτέων ἀδελφεῶν ἐουσέων **δοκέω** ἡμῖν Αἰγινητέων δέεσθαι τὸν θεὸν χρῆσαι τιμωρητῆρων γενέσθαι.» (5.80.1)

“ ‘Yo *opino* que puedo entender lo que nos quiere decir el oráculo. Se dice que Tebas y Egina fueron hijas de Asopo; y, puesto que ellas eran hermanas, *opino* que el dios nos vaticina recurrir a los eginetas para que sean nuestros vengadores”.

La forma de resolver el oráculo viene dada por el δοκεῖν, aquí en primera persona.⁴⁵ Heródoto añade:

Καὶ οὐ γὰρ τις ταύτης ἀμείνων **γνώμη** ἐδόκεε φαίνεσθαι, αὐτίκα πέμψαντες ἐδέοντο Αἰγινητέων (...) (5.80.2)

“Y, puesto que no parecía mostrarse ningún *parecer* mejor que éste, en seguida, tras enviar una embajada, solicitaron la ayuda de los eginetas (...)”

Lo que en discurso directo se expresa mediante el δοκέω, en la observación de Heródoto se ha convertido en γνώμη. Algo muy similar ocurre en el libro séptimo, cuando Jerjes convoca a los mejores de los persas a un σύλλογον para saber sus reflexiones (ἵνα γνώμας τε πύθηταί σφρων, 7.8). Mardonio pronuncia un discurso que cierra así:

Ὡς μὲν ἐγὼ **δοκέω**, οὐκ ἐς τοῦτο θάρσεος ἀνήκει τὰ Ἑλλήνων πράγματα· εἰ δὲ ἄρα ἔγωγε ψευθεῖην **γνώμη** καὶ ἐκείνοι ἐπαρθέντες ἀβουλίη ἔλθοιεν ἡμῖν ἐς μάχην, μάθοιεν ἂν, ὥς εἰμεν ἀνθρώπων ἄριστοι τὰ πολέμια. Ἔστω δ' ὦν μηδὲν ἀπειρητον· αὐτόματον γὰρ οὐδέν, ἀλλ' ἀπὸ πείρης πάντα ἀνθρώποισι φιλέει γίνεσθαι.» Μαρδόνιος μὲν τοσαῦτα ἐπιλήνας τὴν Ξέρξω **γνώμην** ἐπέπαυτο. (7.9.γ-7.10)

“ ‘Yo *opino* que la actitud de los griegos no llega hasta este grado de osadía; pero si, en efecto, me equivocara en este *parecer* y ellos, movilizandando su insensatez, entrarán en lucha con nosotros, sabrían que somos los mejores en los

⁴⁵ Podría objetarse que la frase habitual griega Ἐγὼ μοι δοκέω quiere decir simplemente “me parece”. A nuestro modo de ver, cuando el verbo δοκεῖν aparece en primera persona y no en la habitual construcción impersonal δοκεῖ μοι comporta un énfasis en el sujeto, razón por la cual cabe traducirlo, al menos en algunos contextos, como “opino” o “en mi opinión”.

asuntos de la guerra. En todo caso, todo se debe intentar, pues nada se hace por sí solo, sino que para los hombres todo suele hacerse a partir de la experiencia (intentos).’ Habiendo Mardonio suavizado de esta manera el *parecer* de Jerjes, dejó de hablar”.

El *δοκεῖν* y la *γνώμη* son intercambiables; la “creencia” o “parecer” se constituye como el contenido mismo del acto de opinar.⁴⁶

III.1.4. Las facultades de conocimiento en las *Historias*.

A partir de todo esto, se puede comenzar a esbozar un esquema explicativo de cómo funcionan las facultades de conocimiento en las *Historias*. En primer lugar, están las *facultades estéticas*, la vista y el oído, la visión y la audición (*ὄψις* y *ἀκοή*), que son las que constituyen, en virtud de su pasividad, es decir, de su carácter meramente receptivo, la experiencia directa, la *ἐμπειρία*.⁴⁷ El dominio de intervención de estas facultades es lo visible (*τὰ φανερά*), y sus objetos son, para la vista los *ἔργα μεγάλα τε καὶ θωμαστά*, y, para el oído, en virtud de la lejanía espacial o temporal del fenómeno en cuestión, los discursos o relatos (*λόγοι*).⁴⁸

En segundo lugar, está la *facultad inquisitiva*, la *ἱστορίη*, que, en virtud de su carácter activo, constituye una expansión de la experiencia, es decir, una *πολυπειρία*, o, si se prefiere, una totalización de las operaciones de la experiencia, y cuyo objeto principal está constituido por *τὰ γενόμενα*, los hechos de los hombres, en una

⁴⁶ Lo mismo sucede en el célebre pasaje en que Heródoto habla sobre Helena de Esparta (2.120) y califica como una creencia propia (*ὡς μὲν ἐγὼ γνώμην ἀποφαίνομαι*) su afirmación de que la divinidad quiso evidenciar a los hombres, a través de la guerra de Troya, la eficacia del castigo divino. Al final cierra su observación diciendo: *ταῦτα μὲν τῇ ἐμοὶ δοκέει εἶρηται*. Asimismo, en el pasaje (7.147) en que Jerjes decide mostrar a los espías, enviados por los griegos confederados a Sardes y capturados por los generales del ejército persa, su fuerza militar, con el fin de hacer saber a los griegos la magnitud de su poderío, lo hace mediante la emisión de una opinión (*δοκέειν*) que Heródoto enseguida reinterpreta como *γνώμη* (7.147.2).

⁴⁷ Sobre la función de la *ὄψις* y la *ἀκοή* en las *Historias*, véase C. Darbo-Peschanski (1987), pp. 88-96.

⁴⁸ Los *ἔργα* podrían referirse también a las proezas militares. Véase C. Darbo-Peschanski (1987), pp. 91-97, quien establece cuatro niveles en la jerarquía de los informadores de Heródoto de acuerdo con el valor que se le confiere a sus *λόγοι*: 1. Predominio del grupo sobre el individuo. 2. La coincidencia o falta de coincidencia entre el origen geográfico del informador y el lugar del suceso estudiado. 3. El tipo de relación que el informador tiene con los griegos. 4. La preeminencia de los discursos egipcios en la jerarquía de la información.

palabra, el pasado. Pero, para poder acceder al pasado, a ese dominio de invisibilidad temporal, es necesario recurrir, de nuevo, a los relatos (λόγοι) que proporcionan las diversas fuentes de información, ya sean orales o escritas (τὰ λεγόμενα). En este sentido la actividad de recopilación discursiva de la ἱστορίη se solapa con la actividad de la audición, pero la enriquece propiciando una abundancia de testimonios. En el interior mismo de estos relatos, esta facultad inquisitiva descubre una serie de γνώμαι y δόξαι, que son las opiniones de las diversas fuentes sobre los asuntos que se pretende investigar. Para la correcta intelección, no sólo de los acontecimientos del pasado, sino también de los relatos informativos, es necesario dilucidar las características de los diversos ἔθνεα implicados en la investigación, a saber, su geografía, sus ἤθηα y sus νόμοι.⁴⁹

El vocabulario crítico, es decir, aquel que se deriva del verbo κρίνειν, aparece como una forma de colaboración de la facultad inquisitiva.⁵⁰ En algunos pasajes en que Heródoto no es capaz de formular con exactitud alguna información emplea precisamente el verbo κρίνειν en concomitancia con el adverbio ἀτρεκέως. Cuando la ἱστορίη no ha sido capaz de rendir cuentas sobre alguna cuestión, el historiador dice οὐκ ἔχω ἀτρεκέως εἰπεῖν ο κρίναι. En el libro segundo, al respecto de la costumbre de no permitir a quienes se dedican a la guerra ejercer ningún otro oficio,

⁴⁹ Las modalidades de desenvolvimiento de la facultad inquisitiva se manifiestan en los diversos pasajes en que el verbo y el sustantivo (ἱστορεῖν- ἱστορία) convergen con otros vocablos. Hagamos aquí una revisión, exceptuando los pasajes en que la ἱστορίη denomina la propia labor de Heródoto (1.1, 7.96.1): En 3.50.3 el ἱστορεῖν se define como λόγον διδόναι; en 2.29.1 y 7.195 como πηθέσθαι; en 2.19.3 y 2.118.1 como εἰδέναι; en 2.119.3 como ἐπίστασθαι contrastado, significativamente, con un ἀτρεκέως ἐπιστάμενοι, de tal forma que la presunta ἐπιστήμη conferida por la ἱστορίη no sería por completo infalible; en 1.56.2 como φροντίζειν y como εὐρίσκειν; en 2.44.5 como δήλωσις σαφῶς y como δοκεῖν; en 1.61.2 el acto de ἱστορεῖν tiene como resultado el φράζειν; finalmente, en 3.51.1, 2.113.1, 1.24.7, 1.61.2 y 1.122.1 el ἱστορεῖν se deja traducir muy bien como “interrogar”. Éstas serían, pues, las diversas modalidades de la ἱστορίη en tanto facultad inquisitiva. El campo de intervención de esta facultad ya no es únicamente lo visible (φανερόν), sino que se esboza ya una tentativa de indagación en el campo de lo invisible (ἀφανές), aunque todavía no suficiente para formular un juicio al respecto.

⁵⁰ Dentro de la semántica del verbo κρίνειν, que puede significar juzgar, acusar, condenar en sentido jurídico, se manifiesta una clara conexión con la δίκη que, como se vió (cfr. *supra*), es uno de los ejes fundamentales de la ἱστορίη. A lo largo de las *Historias* el vocabulario crítico se asocia con el vocabulario jurídico, por ejemplo 2.129.1: El rey egipcio Micerino fue “de todos los reyes el que juzgó más justas sentencias” (δίκας δέ σφι πάντων βασιλέων δικαιοτάτας κρίνειν). Véanse también 1.110.2 2.129.2, 3.31.3, 9.93.3.

Heródoto afirma no poder discernir con precisión (οὐκ ἔχω ἀτρεκέως κρίναι, 2.167.1) si los griegos adoptaron esta costumbre de los egipcios o de otros pueblos que también la practican. Igualmente, en el libro primero, al respecto de las relaciones entre la lengua caunia y la caria, Heródoto declara no poder distinguir con precisión (οὐκ ἔχω ἀτρεκέως διακρίναι, 1.172.1) qué lengua asimiló a cuál. Finalmente en el libro séptimo, tras describir la libación y la plegaria que Jerjes hizo en el Helesponto lanzando al mar una cratera de oro y una espada, Heródoto declara no poder distinguir con precisión (οὐκ ἔχω ἀτρεκέως διακρίναι, 7.54.3) si lo hizo como ofrenda al sol o para resarcirse de los agravios que había cometido al mismo mar. La concomitancia de la ἀτρέκεια y el κρίνειν sugiere que el acto de discernir, juzgar o criticar tiene como resultado óptimo la adquisición de la certeza o precisión que es precisamente una de las orientaciones epistémicas que el trabajo histórico puede alcanzar.

Así, la ἀτρέκεια aparece en las *Historias* como el producto de una investigación llevada a buen puerto, razón por la cual el historiador puede hablar con exactitud al respecto, o bien como el contenido epistémico de un saber que se considera inequívoco y cierto.⁵¹ La ἀτρέκεια es (junto con la ὀρθότης), el contenido epistémico ideal de la facultad inquisitiva.⁵² Los egipcios dicen conocer con precisión (ἀτρεκέως φασὶ ἐπίστασθαι) los años que han pasado desde Heracles hasta el rey Amasis, ya que siempre han llevado la cuenta de los años y los han registrado (αἰεὶ τε λογιζόμενοι καὶ αἰεὶ ἀπογραφόμενοι τὰ ἔτεα, 2.145.3). La ἀτρέκεια, en este caso, es el resultado óptimo del ἐπίστασθαι y del λογίζεσθαι.

En tercer lugar, están las *facultades judicativas o críticas*, la γνώμη y el δοκεῖν, por medio de las cuales es posible dotar a la investigación de algunas determinaciones epistémicas positivas, como lo son la πίστις que confiere mayor confiabilidad

⁵¹ Para un estudio de la ἀτρέκεια en las *Historias* como concepto que, frente a la ἀλήθεια, designa el campo de una verdad humana, véase C. Darbo-Peschanski (1987), pp. 179-184: “l’*atrékeia* suppose une recherche progressive contrairement à l’*alētheia* qui est une vérité de révélation et s’accommode à une saisie immédiate”. (p. 180).

⁵² El adverbio ἀτρεκέως es empleado en las *Historias* con diversos verbos (casi todos ellos, *verba cognoscendi* y, significativamente, verbos pertenecientes al vocabulario de Parménides) que ayudan a determinar mejor su sentido y alcance: εἰδέναι (1.140.2, 1.209.3, 2.28.2, 4.25.1, 4.152.3, 6.1.2: εἰδὼς τὴν ἀτρεκείην), ἐπίστασθαι (2.54.2, 2.119.3, 2.145.3, 2.154.4, 3.130.2, 7.130.1: ἐξεπιστάμενοι), φράζειν (4.25.1, 5.9.1), γινώσκειν (4.25.2), πυνθάνεσθαι (4.81.1, 9.84.2, 7.218.2), διασημαίνειν (5.86.2), μανθάνειν (6.82.2: μαθεῖν τὴν ἀτρεκείην, 7.10.η.2: ἀτρεκέως ἐκμάθη, 7.208.3), δίζησθαι (5.54.1), etc.

(πιστός) al conocimiento histórico, la verosimilitud (οἰκός) y la corrección (ὀρθός). Sin estas facultades el trabajo del historiador queda desprovisto de estas orientaciones epistémicas. Las raras ocasiones en que la investigación es capaz de alcanzar la ἀλήθεια (que merece un estudio aparte, cfr. *infra*), lo hace por medio de estas facultades judicativas. En virtud de la dificultad, mas no imposibilidad, de asir la verdad, se pone de manifiesto, por una parte, una total positividad de los dispositivos dóxicos para la ἱστορίη, y, por la otra, una concepción peculiar de la verdad caracterizada por la restricción y la limitación.

Estas facultades críticas se sirven de dos procedimientos racionales definidos para consolidar su actividad: el μαρτυρεῖν y el τεκμαίρεσθαι. En lo que concierne al μαρτυρεῖν, al principio del libro segundo, en el largo *excursus* sobre la geografía de Egipto, Heródoto afirma:

Μαρτυρεῖ δέ μοι τῇ γνώμῃ, ὅτι τοσαύτη ἐστὶ Αἴγυπτος, ὅσην τινὰ ἐγὼ ἀποδείκνυμι τῷ λόγῳ, καὶ τὸ Ἄμμωνος χρηστήριον γενόμενον, **τὸ ἐγὼ τῆς ἐμεωυτοῦ γνώμης ὕστερον περὶ Αἴγυπτον ἐπιθύμην**. (2.18.1)

“*Testimonia a favor de mi parecer de que Egipto es tan grande como yo lo expongo en mi λόγος, el oráculo de Amón del que yo me informé después de hacerme mi propia creencia sobre Egipto*”.

En este caso, la γνώμη puede verse reforzada y fortalecida por testimonios o pruebas (μαρτύρια), pero, como el pasaje lo dice claramente, precede (ὑστερον) a la adquisición de la información, con lo cual resulta “del tutto autonoma”⁵³ con respecto a la información misma, resulta, por decirlo en lenguaje kantiano, un tipo de *a-priori* de los procedimientos de la ἱστορία en cuanto precede a los datos empíricos y a la recopilación de información, aunque, claro está que en el caso de γνώμαι de otros, resulta en sí misma una fuente de información. Se va así perfilando el doble registro de la γνώμη: como facultad crítica del historiador en singular, y como contenido dóxico en plural. Pero, también en cuanto facultad crítica *a-priori*, evidencia su sumisión a la racionalidad dóxica. En el libro cuarto, hablando Heródoto del clima de Escitia, afirma:

Δοκέει δέ μοι καὶ τὸ γένος τῶν βοῶν τὸ κόλον διὰ ταῦτα οὐ φύειν κέρα αὐτόθι. **Μαρτυρεῖ δέ μοι τῇ γνώμῃ** καὶ Ὀμήρου ἔπος ἐν Ὀδυσσείῃ ἔχον ὠδε· (...) (4.29.1)

⁵³ A. Corcella (1984), p. 65.

“Mi *opinión* es que por esto [sc. por el frío] ahí a la raza de bueyes sin cuernos no les crecen cuernos. *Testimonia a favor de mi parecer* también un verso de Homero que en la *Odisea* dice así (...)”

En este pasaje lo que es objeto de *opinión* (Δοκέει δέ μοι) se identifica con la γνώμη, de tal forma que la γνώμη se constituye, en definitiva, como el contenido de un juicio dóxico, en este caso el del historiador. El verso de Homero, en cuanto fuente de información, funge como testimonio o prueba que avala el procedimiento gnómico. Pero en algunos casos excepcionales, por ejemplo en el libro quinto, en el largo discurso anti-tiránico pronunciado por Socles el corintio sobre la tiranía de los Cipséidas, el recurso al testimonio resulta un medio de mostrar la verdad: μαρτύριον δέ οἱ εἶναι ὡς ἀληθέα (5.92.η.2). En otros casos, como por ejemplo en el libro octavo, para cerrar la presentación de las dos versiones sobre el regreso de Jerjes a Asia, por mar o por tierra, Heródoto desmiente (οὐδαμῶς ἔμοιγε πιστός, 8.119.1) la versión del retorno marítimo mediante un razonamiento compuesto por un testimonio (Μέγα δὲ καὶ τόδε μαρτύριον, 8.120.1), a saber, que Jerjes pasó por Abdera, y una inferencia que consiste en apelar a la existencia de una γνώμη opuesta o contraria (ἀντίξοον) a las μυρήσι γνώμησι que sostienen el regreso por mar: “si esto hubiese sido así, no existiría una γνώμη que dijera lo contrario”. Se recurre al contraste intrínseco al pensamiento gnómico entre singularidad y pluralidad, aunado a la exposición de un testimonio, para dirimir la fiabilidad del conocimiento histórico.

En lo referente al τεκμαίρεσθαι, el otro procedimiento racional que extiende el trabajo crítico de la γνώμη, en el libro segundo se presenta un pasaje fundamental, dice Heródoto en su discusión sobre las fuentes y el curso del Nilo:

Ῥέει γὰρ ἐκ Λιβύης ὁ Νεῖλος καὶ μέσην τάμνων Λιβύην· καὶ ὡς ἐγὼ συμβάλλομαι τοῖσι ἐμφανέσι τὰ μὴ γνωσκόμενα τεκμαιρόμενος, τῷ Ἰστρῷ ἐκ τῶν ἴσων μέτρων ὁρμάται. (2.33.2)

“Pues el Nilo fluye desde Libia y la corta a la mitad; y *en cuanto yo puedo interpretar, mediante evidencias (pruebas), lo desconocido a partir de lo manifiesto*, comienza a una distancia similar a la del Istro”.

La interpretación de lo desconocido se lleva a cabo a partir del τεκμαίρεσθαι que provee elementos para “congetturare un *aphanés* per analogia”.⁵⁴ A partir del

⁵⁴ A. Corcella (1984), p. 83: “(...) la sua mentalità è basata sulla generalizzazione a problematica di certe regolarità empiriche; o meglio, in questo passo la mentalità

conocimiento del río Istro, Heródoto postula una simetría κατ' ἀναλογία⁵⁵ que le permite, como si el río europeo fuese un espejo del africano, conjeturar aquello cuyas facultades estéticas e inquisitivas no le permitieron conocer a cabalidad. Ahí donde la ὄψις, la ἀκοή y la ἱστορίη no llegan, las facultades críticas pueden hacer valer τεκμήρια y μαρτύρια para proveer a la investigación de ciertos objetos de una cierta verosimilitud (sobre la verosimilitud, cfr. *infra*). Pero este trabajo demostrativo (“tekmáirico”) se halla dentro de la jurisdicción de la γνώμη,⁵⁶ es parte de su propia actividad. Al igual que los testimonios (5.92.η.2), las pruebas o evidencias (τεκμήρια) pueden llegar, en discurso directo, como lo dice Jerjes, a tener una conexión con la verdad: “Tomo como evidencia la verdad; pues todo cuanto has dicho ha sucedido así” (τεκμαίρομαι δὲ τῆ ἀληθείῃ· ὅσα γὰρ εἶπας, ἅπαντα ἀπέβη οὕτω. 7.234.1); aunque es más usual que el trabajo “tekmáirico” entre en escena para mitigar la imposibilidad de ἀτρεκέως εἰπεῖν como en el caso de la lengua de los pelasgos sobre la cual Heródoto no puede decir con precisión cuál era, pero puede tomar como evidencia (τεκμαιρόμενον) los pueblos pelásgicos aún existentes (νῦν ἔτι ἐοῦσι) (1.57.1).

Así pues, se puede constatar cómo la γνώμη es una facultad en la que intervienen dos determinaciones racionales definidas que se complementan la una a la otra. Por una parte, se trata de una facultad *a-priori*, en tanto que precede a la recopilación de datos empíricos y responde a ellos de manera espontánea.⁵⁷ Pero, por la otra, puede verse beneficiada por la colaboración de testimonios y pruebas, ya sean empíricas o discursivas, que le confieren un mayor grado de objetividad. Así, en los pasajes en que Heródoto se pronuncia al respecto de la fiabilidad o infiabilidad de una versión, lo hace recurriendo a este tipo de procedimientos (Μαρτυροῦει δέ μοι τῆ γνώμη).

analogica di Erodoto lo ha portato a postulare una simetria nell'immagine del mondo (...)

⁵⁵ Cfr. Alan B. Lloyd (1976), p. 139-140.

⁵⁶ Alan. B. Lloyd (1976), p. 139: “Here the emphasis of Herodotus' argument is placed firmly on γνώμη, though the clinching proof is based on analogy”.

⁵⁷ El pasaje paradigmático en que ocurre una formulación de un conocimiento apriorístico por parte de Heródoto es aquel en que afirma el origen egipcio de los colcos (2.104.1): “Lo digo porque yo mismo lo pensé antes de haberlo escuchado de otros” (Νοήσας δὲ πρότερον αὐτὸς ἢ ἀκούσας ἄλλων λέγω (...)). Un poco más adelante (2.104.2) Heródoto dice que, a pesar de haberse informado de que, según algunos egipcios, los colcos provenían de los soldados del ejército de Sesostri, él ya lo había conjeturado (Αὐτὸς δὲ εἶκασα τῆδε·)

III.1.5. Οἰκός: La posibilidad de comprender a partir de la verosimilitud.

Al respecto de la verosimilitud (οἰκός), uno de los criterios herodoteos para dirimir la fiabilidad de un discurso o para explicar la causa de algún fenómeno,⁵⁸ en el libro segundo, en un pasaje en el que se explican las actividades de los peces del Nilo (τοιιάδε ποιεύσι), testimonio que, por lo demás, demuestra los resultados de una observación detallada y que, por cierto, a Aristóteles le pareció ridículo (*De generatione Animalium* 755b6), Heródoto dice:

Ἐπεὰν δὲ πληθύνεσθαι ἄρχηται ὁ Νεῖλος, τὰ τε κοῖλα τῆς γῆς καὶ τὰ τέλματα τὰ παρὰ τὸν ποταμὸν πρῶτα ἄρχεται πίμπλασθαι διηθέοντος τοῦ ὕδατος ἐκ τοῦ ποταμοῦ· καὶ αὐτίκα τε πλέα γίνεται ταῦτα καὶ παραχρῆμα ἰχθύων σμικρῶν πίμπλαται πάντα. **Κόθεν δὲ οἰκός** αὐτοὺς γίνεσθαι, **ἐγὼ μοι δοκέω κατανοεῖν τοῦτο**. Τοῦ προτέρου ἔτεος ἐπεὰν ἀπολίπη ὁ Νεῖλος, οἱ ἰχθύες ἐντεκόντες ᾧ ἐς τὴν ἰλὸν ἅμα τῷ ἐσχάτῳ ὕδατι ἀπαλλάσσονται· ἐπεὰν δὲ περιελθόντος τοῦ χρόνου πάλιν ἐπέλθῃ τὸ ὕδωρ, ἐκ τῶν ᾧ τούτων παραυτίκα γίνονται οἱ ἰχθύες οὗτοι. (2.93.5-6)

“Y cuando el Nilo comienza a crecer, las cavidades de la tierra y las marismas que están en las orillas del río son las que primero empiezan a llenarse con el agua filtrada del río; y tan pronto como éstas están llenas, de inmediato todas se colman de peces pequeños. Y de dónde *es verosímil* que éstos provengan, *yo opino que lo puedo comprender*. Cuando el Nilo del año anterior se ha retirado, los peces que han puesto sus huevos en el lodo, se alejan junto con las últimas aguas. Y cuando, transcurrido un tiempo, regresa de nuevo el agua, de estos huevos nacen en seguida estos peces”.

Se ha de prestar atención a la forma precisa de expresión herodotea. Heródoto no dice que comprende de dónde vienen aquellos peces misteriosos. Dice que cree comprender, es decir, deja abierta la posibilidad de que su comprensión no sea correcta. Pero, además, no dice tampoco que cree comprender de dónde vienen los peces. Dice que cree comprender de dónde es verosímil que vengan. La observación detallada del movimiento de las aguas del Nilo le concede a Heródoto un acceso a una respuesta verosímil frente a un enigma, pero su forma de resolverlo no es soberbia ni

⁵⁸ Véase T. Cole (1967), p. 145: “What makes possible this combination of narrative and analytic elements in both authors [sc. Heródoto y Polibio] is their reliance on the principle of probability (*eikos*)”. Cole afirma que “the appeal to *eikos* was probably the most characteristic form of argumentation in the late fifth century, evident alike in drama, history and oratory”. Véase también R. Thomas (2000) pp. 170-190.

presuntuosa, se queda en el ámbito de la verosimilitud, con todo y que se trata en este caso de un fenómeno natural, constatable mediante evidencia empírica.

En el caso de afirmaciones sobre lo invisible o de índole más abstracta, Heródoto recurre también a la verosimilitud. Por ejemplo en el libro tercero cuando, a propósito del relato fantástico sobre las serpientes aladas de Arabia cuyas hembras devoran a los machos al copular y cuyas crías devoran a su madre desde su interior, Heródoto dice:

Καί κως τοῦ θεοῦ ἢ προνοίῃ, ὥσπερ καὶ οἰκός ἐστι, ἐοῦσα σοφῆ, ὅσα μὲν [γὰρ] ψυχὴν τε δειλὰ καὶ ἐδώδιμα, ταῦτα μὲν πάντα πολύγονα πεποίηκε, ἵνα μὴ ἐπιλίπη κατεσθιόμενα, ὅσα δὲ σκέτλια καὶ ἀνηρά, ὀλιγόγονα. (3.108.2)

“Y quizá la divina providencia, *como es verosímil*, siendo sabia, hizo prolíficos a todos aquellos [animales] que por su alma eran cobardes y comestibles, con el fin de no descuidarlos por ser propensos a ser devorados, e infecundos a cuantos eran temerarios y funestos”.

Una afirmación sobre la divina providencia debe ir acompañada de una actitud de discreción y prudencia que se manifiesta mediante el recurso a la verosimilitud. Por otra parte, la alianza entre lo verosímil y el pensamiento dóxico se manifiesta claramente en un pasaje del libro séptimo en el que, después de la narración sobre las Termópilas, Heródoto cuenta el episodio de Demarato y el mensaje secreto que envió a Grecia:

Δημάρητος γὰρ ὁ Ἀρίστωνος φυγὼν ἐς Μήδους, ὡς μὲν ἐγὼ δοκέω καὶ τὸ οἰκὸς ἐμοὶ συμμάχεται, οὐκ ἦν εὐνοος Λακεδαιμονίοισι, πάρεστι δὲ εἰκάζειν εἴτε εὐνοίῃ ταῦτα ἐποίησε εἴτε καὶ καταχαίρων. (7.239.2)

“Pues Demarato, el hijo de Aristón, tras huir con los Medos, *como yo opino y la verosimilitud me favorece*, no era benevolente con los lacedemonios, pero conviene conjeturar si fue por benevolencia que hizo aquello o bien por malicia”.

La verosimilitud acompaña a un juicio dóxico de tal forma que lo fortalece, se vuelve su aliada, como la metáfora bélica de este pasaje lo expresa. Pero, aunque se tenga una opinión acompañada de verosimilitud, es necesario recurrir a la conjetura (εἰκάζειν) para seguir replegando la posibilidad del error en la actividad judicial ulterior del destinatario. También en el libro quinto, dentro del excursus sobre los territorios al norte del río Istro de los cuales nadie puede informar con precisión (οὐδεὶς ἔχει φράσαι τὸ ἀπρεκές), Heródoto afirma:

Ὡς δὲ Θρήικες λέγουσι, μέλισσαι κατέχουσι τὰ πέριγν τοῦ Ἰστροῦ, καὶ ὑπὸ τουτέων οὐκ εἶναι διελθεῖν τὸ προσωτέρω. Ἐμοὶ μὲν νυν ταῦτα λέγοντες δοκέουσι λέγειν οὐκ οικότα· τὰ γὰρ ζῆφα ταῦτα φαίνεται εἶναι δύσρηγα· ἀλλὰ μοι τὰ ὑπὸ τὴν ἄρκτον ἀοίκητα δοκεῖ εἶναι διὰ τὰ ψύχεα. (5.10.1)

“Como dicen los tracios, lo que está más allá del Istro está invadido por abejas, y por ellas no se puede atravesar más lejos. Ahora bien, *en mi opinión los que dicen esto dicen cosas no verosímiles*; pues estos animales, al parecer, son sensibles al frío; pero, *en mi opinión*, las zonas que están bajo la osa [el norte] son inhabitables por el frío”.

La *opinión*, de nuevo, es capaz de determinar en qué medida un relato es verosímil o no lo es, y, además, se vuelve un mecanismo para proponer hipótesis al respecto de cuestiones que las indagaciones y los informes no pudieron proporcionar precisión (ἀτρέκεια).⁵⁹

El recurso a la verosimilitud también se presenta cuando la información recabada presenta algunos puntos absurdos o ilógicos. Por ejemplo en el libro séptimo. Dentro del episodio en que los emisarios de los aliados griegos acuden a la corte de Gelón de Siracusa para pedirle que coopere con sus fuerzas frente a la amenaza del bárbaro, Gelón responde (y ésta es la versión de Heródoto) que, a pesar de que, cuando estaba en guerra contra los cartagineses, ni los lacedemonios ni los atenienses acudieron en su ayuda, él no imitaría su comportamiento (οὐκ ὁμοιώσομαι ὑμῖν, 7.158.4) y los ayudaría, pero con la condición de que lo pusiesen como general en jefe de las fuerzas armadas. Ante la negativa de espartanos y atenienses, Gelón no tuvo más remedio que deponer su contribución. Los sicilianos, sin embargo, cuentan otra historia según la cual, en el mismo momento en que los aliados griegos acudieron a Gelón, éste estaba en guerra contra un ejército dirigido por el cartaginés Amilcar, razón por la cual Gelón no pudo ayudarlos. Es a propósito de esto que Heródoto dice:

Τὸν δὲ Ἀμίλκαν, Καρχηδόνιον ἔοντα πρὸς πατρός, μητρόθεν δὲ Συρηκόσιον, βασιλεύσαντά τε κατ' ἀνδραγαθίην Καρχηδονίων, ὡς ἢ συμβολή τε ἐγίνετο καὶ ὡς ἔσσοῦτο τῇ μάχῃ, ἀφανισθῆναι πυνθάνομαι· οὔτε γὰρ ζῶντα οὔτε ἀποθανόντα φανῆναι οὐδαμοῦ γῆς (...) (7.166)

⁵⁹ Véase F. Haible (1963), *Herodot und die Wahrheit. Untersuchungen zu Wahrheitsbegriff, Kritik und Argumentation bei Herodot*, apud C. Darbo-Peschanski (1987), p. 217, nota 275.

“*Yo tengo la información* de que Amílcar, cartaginés por su padre y siracusano por su madre, proclamado rey de los cartagineses por su valentía, *desapareció* cuando se libraba la batalla y cuando estaba siendo superado en combate singular; pues no apareció ni vivo ni muerto en ningún lugar (...)”

Ante esta extraña información, Heródoto debe recabar más datos para resolver el asunto:

Ἔστι δὲ ὑπ’ αὐτῶν Καρχηδονίων ὁδε λόγος λεγόμενος, **οἰκότι χρωμένων**, ὡς οἱ μὲν βάρβαροι τοῖσι Ἑλλήσι ἐν τῇ Σικελίῃ ἐμάχοντο ἐξ ἡοῦς ἀρξάμενοι μέχρι δειλῆς ὀψίης (ἐπὶ τοσοῦτο γὰρ λέγεται ἐλκύσαι τὴν σύστασιν), ὁ δὲ Ἀμίλκας ἐν τούτῳ τῷ χρόνῳ μένων ἐν τῷ στρατοπέδῳ ἐθύετο καὶ ἐκαλλιερῆετο ἐπὶ πυρῆς μεγάλης σώματα ὅλα καταγίζων· ἰδὼν δὲ τροπὴν τῶν ἐωυτοῦ γινομένην, ὡς ἔτυχε ἐπισπένδων τοῖσι ἰοῖσι, ὥσε ἐωυτὸν ἐς τὸ πῦρ· οὕτω δὴ κατακαυθέντα ἀφανισθῆναι. Ἀφανισθέντι δὲ Ἀμίλκα τρόπῳ εἴτε τοιοῦτῳ ὡς Φοίνικες λέγουσι εἴτε ἐτέρῳ [ὡς Καρχηδόνιοι καὶ Συρηκόσιοι], τοῦτο μὲν οἱ θύουσι, τοῦτο δὲ μνήματα ἐποίησαν ἐν πόσῃσι τῆσι πόλισι τῶν ἀποικίδων, ἐν αὐτῇ τε μέγιστον Καρχηδόνη. (7.167.1-2)

“*Hay también este discurso, pronunciado por aquellos cartagineses que se sirven de la verosimilitud*, de que los bárbaros lucharon contra los griegos en Sicilia desde el comienzo del amanecer hasta bien entrada la tarde (pues se dice que a tal grado se alargó el encuentro), y en ese momento Amílcar, que permanecía en su campamento, sacrificaba y buscaba buenos presagios quemando cuerpos completos en una gran pira; y, al ver que acaecía la derrota de los suyos, como él se encontraba por casualidad libando sobre las víctimas, se lanzó a sí mismo en la pira; así fue que, habiendo sido quemado por completo, desapareció. Haya desaparecido Amílcar de aquel modo que dicen los fenicios o bien de otro [como dicen los cartagineses y los siracusanos], ellos le ofrecen sacrificios y le han erigido monumentos en todas las ciudades de sus colonias, el más grande en Cartago misma”.

Heródoto hace su propio *lógos* sobre el episodio de la embajada griega a Siracusa, pero es consciente de que circula una pluralidad de discursos (siracusanos, cartagineses y fenicios) que explican el rechazo de Gelón a aliarse con los griegos en otros términos. Con el objetivo de que el auditorio haga su propio juicio, tome su propia decisión al respecto de cuál versión será la que más lo persuada, Heródoto consigna las otras versiones. Pero, dentro de estas versiones, hay algunos elementos

extraños o increíbles que pueden aclararse mediante otros discursos. En el choque de unos λόγοι con otros, se pone de manifiesto el criterio de la verosimilitud.

Pero la verosimilitud también puede abrir la posibilidad de que Heródoto formule un juicio al respecto de la verdad de un discurso, aunque esto sucede de manera excepcional. En el libro cuarto, dentro del largo excursus sobre la geografía y etnografía de Libia, Heródoto habla de una isla:

λίμνην δὲ ἐν αὐτῇ εἶναι, ἐκ τῆς αἰ παρθένοι τῶν ἐπιχωρίων περοῖσι ὀρνίθων κεχρημένοισι πίσση ἐκ τῆς ἰλύος ψήγμα ἀναφέρουσι χρυσοῦ. **Ταῦτα εἰ μὲν ἔστι ἀληθέως οὐκ οἶδα, τὰ δὲ λέγεται γράφω. Εἴη δ' ἂν πᾶν**, ὅκου καὶ ἐν Ζακύνθῳ ἐκ λίμνης καὶ ὕδατος πίσσαν ἀναφερομένην αὐτὸς ἐγὼ ὄρων. (4.195.2)

“[Dicen los cartagineses que] hay ahí un lago del que las chicas nativas sacan con plumas untadas de brea arena de oro del fondo. *Si esto es verdadero, no lo sé, yo escribo lo que se dice. Pero todo podría ser*, puesto que en Zacinto yo mismo he visto que se saca brea del agua de un lago”.

Al final del pasaje, Heródoto concluye:

Οὕτω ὦν καὶ τὰ ἀπὸ τῆς νήσου τῆς ἐπὶ Λιβύῃ κειμένης **οἰκότητα ἔστι ἀληθείη**. (4.195.4)

“Así, en efecto, aquello [que se dice] sobre la isla situada en Libia *es semejante a la verdad*”.

La puesta en marcha de la verosimilitud se realiza a partir de un juicio analógico. Heródoto no sabe si es verdad, porque no lo ha visto él mismo sino que le ha sido transmitido a partir de un discurso y porque es una historia suficientemente increíble como para dudar de ella. Sin embargo, ante la imposibilidad de poderse posicionar al respecto de la verdad de tal historia, Heródoto recurre a su propia experiencia visual (αὐτὸς ἐγὼ ὄρων) en un caso semejante para así establecer la analogía con el caso en cuestión. Pero el resultado del razonamiento analógico sólo puede elaborarse en modo potencial: “todo podría ser”, porque la analogía presupone el esclarecimiento de algo desconocido a partir de algo conocido, sin que cambie *stricto sensu* el estatuto de ignorancia al respecto de la cosa que se pretende conocer: “les deux réalités rapprochées par analogie restent différentes malgré leur parenté”.⁶⁰ El procedimiento racional herodoteo se puede parafrasear de la siguiente manera: “no sé si esto es verdad, pero, en virtud de que esto comparte una relación de semejanza con aquello

⁶⁰ C. Darbo-Peschanski (1987), p. 151.

que sí sé que es verdad, entonces podría ser verdad; y, precisamente porque podría ser verdad, entonces es verosímil o semejante a la verdad”.

En resumen, la verosimilitud a la que apela Heródoto en estos pasajes de las *Historias* es el mecanismo que abre la posibilidad de comprender ciertas cuestiones que en principio no son comprensibles, dicho de otro modo, es un procedimiento que permite establecer hipótesis, siempre subsumidas al conocimiento dóxico, con las cuales se puede abrir un acceso a una verdad limitada y acotada que paradójicamente consiste en la aceptación de que la verdad está fuera de alcance. La única verdad para los hombres es que la verdad es inaccesible: δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.⁶¹

Ha llegado el momento de dilucidar el estatuto de la verdad en las *Historias* de Heródoto y de esclarecer si es capaz de arrojar luz sobre la oposición ἀλήθεια-δόξα en el poema de Parménides. Las *Historias* son un gran monumento de la racionalidad arcaica griega en el que se pone de manifiesto la coordinación y la articulación de una serie de facultades que colaboran en un ejercicio particular. Éste consiste, como el fragmento cuatro de Parménides lo dice, en hacer presentes las cosas ausentes,⁶² es decir, restituir a los acontecimientos del pasado un estatuto de realidad que se ve amenazado por el paso del tiempo y por el olvido. De lo que se trata, pues, es de resistir al tiempo, fijar el pasado en el presente que es otra forma de hacer presente lo ausente. Heródoto advierte que el poder de la opinión es el único capaz de consolidar este objetivo ya que resulta una forma de racionalidad profundamente vinculada al movimiento, es decir, al devenir. Como se ha visto, las *Historias* son un discurso cuyo efecto fundamental es despertar en el destinatario una actividad judicial y crítica. No revelan verdades ni desvelan certidumbres, sino que estimulan debates y promueven controversias, no demandan del lector la pasividad de la certeza, sino que lo exhortan a decidir, a investigar, en una palabra, a opinar. Y así como la opinión se arraiga en el devenir, también hunde sus raíces en la pluralidad. Sólo se puede opinar frente a una diversidad. Las *Historias* están cimentadas en la diversidad ya que se organizan a partir de una pluralidad de discursos, experiencias y relatos: πολυπειρία. Heródoto no sólo pone en escena una multiplicidad de relatos, sino que los organiza a

⁶¹ Jenófanes, B34.4

⁶² Parménides B4.1: λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόφ παρεόντα βεβαίως (...) Este verso ilustra muy bien, no sólo lo que sucede en la δόξα, es decir, una caracterización de la δόξα misma, sino también la labor que realiza Heródoto en las *Historias*.

partir de ciertos principios. Uno de ellos es la *πίστις* que no sólo funge como función a partir de la cual se ordenan los relatos según su mayor o menor propensión a convencer, a despertar confianza, sino que además constituye el lugar de incorporación del lector en la obra. Las *Historias* en este sentido funcionan como estímulo para la elaboración de juicios písticos en el auditorio, a la vez que constituyen en sí mismas un dispositivo productor de *πίστις*. La producción de *πίστις*, a su vez, se apoya en la dilucidación de las *γνώμαι* subyacentes a los relatos recopilados, pero sobre todo en la emisión de las *γνώμαι* propias de Heródoto. Éstas, a su vez, en virtud de su pluralidad, encuentran ciertos criterios que las organizan según una jerarquía. Estos criterios son los testimonios y las demostraciones que incrementan la fuerza pística de las *γνώμαι*. Junto a ellos está el principio de la verosimilitud que funciona como mecanismo productor de hipótesis sobre lo incierto e inseguro, a la vez que como criterio de discernimiento sobre la justeza, corrección y precisión de unos relatos frente a otros. Así, la opinión se constituye como el principio de organización de la *πολυπειρία* suscitada por la *ιστορίη*.

Pero dentro de este esquema general, ¿en dónde queda la verdad?

III.1.6. La *ἀλήθεια* en las *Historias*: el encauzamiento “verdadero” a la *δόξα* y la verdad dóxica.⁶³

El estatuto de la *ἀλήθεια* en las *Historias* ha sido ya bastante estudiado.⁶⁴ Pero, a partir de las conclusiones que se han ido avanzando hasta aquí y de los resultados que han arrojado las investigaciones al respecto, se desprenden algunas consecuencias que sugieren ciertas bases hermenéuticas para interpretar el poema de Parménides. Darbo-Peschanski dividió en cuatro categorías distintas las ocurrencias del campo lexical de

⁶³ Tomamos la expresión “verdad dóxica” a partir de un estudio de A. Tordesillas (1990, pp. 247, 252 y 254), en el que se hace una contraposición entre “verdad epistémica” y “verdad dóxica”: “Cette vérité doxique ne peut s’imposer que dans une présentation discursive et il y a nécessité à produire une *πίστις* (...) Alors que la vérité épistémique sera vérité indépendante des circonstances et du locuteur, la vérité doxique est reliée à celui qui l’énonce, à ceux auxquels elle s’adresse, aux circonstances et aux conditions dans lesquelles elle est énoncée. Il ne s’agit pas d’établir une vérité éternelle, de savoir si les hommes sont mortels, mais une vérité urgente, ici et maintenant, de savoir si Palamède est coupable”. (247-254).

⁶⁴ Véase C. Darbo-Peschanski (1987), pp. 165-184 y F. Haible (1963) (ver nota 59).

la ἀλήθεια en los casos en que Heródoto lo utiliza para limitar el alcance de sus declaraciones:⁶⁵

1. Cuando expresa sus reservas sobre la realidad del hecho discutido (2.56, 2.156, 3.23, 4.18, 4.187, 4.195, 5.32, 8.8).
2. Cuando hace referencia a opiniones de verdad (2.120 y 7.139).
3. Cuando expresa precisiones eruditas de detalle (1.14, 5.88)
4. Cuando hace aseveraciones dudosas (2.102, 8.77).

El resto de las ocurrencias (en declaraciones que no ponen en evidencia una restricción en el alcance de sus afirmaciones y en discursos directos) vendrían a corroborar la conclusión general de que “la fonction de l’enquêteur telle que l’illustre Hérodote n’a pas grand-chose à voir avec cette vérité lointaine, intimidante et rétive à la recherche (...)”⁶⁶ Como ejemplo se puede citar el pasaje analizado antes en el que Heródoto niega explícitamente su capacidad de saber la verdad (en este caso al respecto de un caso particular): “*Si esto es verdadero, no lo sé, yo escribo lo que se dice*”. (4.195.2)

Son precisamente los pasajes en que ocurren vocablos dóxicos en concomitancia con la noción de verdad los que arrojan mayor luz al respecto de la contraposición, relación o mutua implicación de ambos. En el libro segundo, en el famoso relato sobre la fundación del oráculo de Dodona, después de exponer las dos versiones (la de los sacerdotes de Zeus tebano y la de las profetisas de Dodona), Heródoto concluye de esta manera:

Ἐγὼ δ' ἔχω περὶ αὐτέων γνώμην τήνδε· Εἰ ἀληθέως οἱ Φοῖνικες ἐξήγαγον τὰς ἰρὰς γυναικας καὶ τὴν μὲν αὐτέων ἐς Λιβύην, τὴν δὲ ἐς τὴν Ἑλλάδα ἀπέδοντο, **δοκέει ἐμοὶ** ἡ γυνὴ αὕτη τῆς νῦν Ἑλλάδος, πρότερον δὲ Πελασγίης καλεομένης τῆς αὐτῆς ταύτης, πρηθῆναι ἐς Θεσπρωτοὺς, ἔπειτα δουλεύουσα αὐτόθι ιδρύσασθαι ὑπὸ φηγῷ πεφυκυίῃ Διὸς ἰρὸν (ὥσπερ ἦν **οἰκὸς** ἀμφιπολεύουσιν ἐν Θήβῃσι ἰρὸν Διὸς), ἔνθα ἀπίκετο, ἐνθαῦτα μνήμην αὐτοῦ ἔχειν. Ἐκ δὲ τούτου χρηστήριον κατηγήσατο, ἐπεῖτε συνέλαβε τὴν Ἑλλάδα γλώσσαν (...) Πελειάδες δὲ **μοι δοκέουσι** κληθῆναι πρὸς Δωδωναίων ἐπὶ τοῦδε αἱ γυναῖκες, διότι βάρβαροι ἦσαν, **ἐδόκεον** δὲ σφι ὁμοίως ὄρνισι φθέγγεσθαι. (2.56.1-2.57.1)

⁶⁵ De 81 ocurrencias (28 del sustantivo ἀλήθεια, 17 del adverbio ἀληθέως, 34 del adjetivo ἀληθής y 2 del verbo ἀληθίζομαι) 15.

⁶⁶ C. Darbo-Peschanski (1987), p. 169.

“Yo tengo sobre estos asuntos el siguiente parecer: Si es verdad que los fenicios raptaron a las mujeres sagradas y a una la dejaron en Libia y a la otra en Grecia, me parece que esta mujer fue vendida en la región de la Grecia actual, la de los tesprotos, la misma que antes se llamaba Pelasgia, y, mientras era esclava, fundó bajo una encina crecida ahí mismo el santuario de Zeus (como era verosímil, ya que había servido en Tebas en un santuario de Zeus), y tras llegar allá, ahí mismo se acordó de él. Por esto, una vez que comprendió la lengua griega, instituyó el oráculo (...) Y me parece que las mujeres fueron llamadas palomas por los de Dodona por esto, a saber, que eran bárbaras y ellos creían que hablaban como pájaros”.

He aquí una alianza entre el pensamiento dóxico y la verdad que, sin embargo, no debe inducir a equívocos. En principio, podría parecer que la formulación de un juicio dóxico (γνώμην, δοκέει ἐμοὶ, μοι δοκέουσι) eventualmente podría encaminar al historiador al camino de la verdad.⁶⁷ Pero no es así. La declaración se queda en el ámbito de la opinión.⁶⁸ Si se presta atención a la construcción de la frase, la formulación del juicio viene posibilitada por un razonamiento condicional que toma como hipótesis la verdad de uno de los relatos: “si este relato es verdadero, entonces yo puedo opinar esto”. El historiador no pretende decir la verdad, su objetivo es exponer su opinión que, paradójicamente, se ve reforzada por la suposición, indemostrable e improbable, de que el asunto sobre el cual se opinará es verdadero. En lugar de que se predique la verdad de una opinión con el objetivo ulterior de acceder a la verdad, la posibilidad de verdad se suspende, queda fuera de alcance, y se recurre a ella únicamente para poder formular una opinión. Más que un encauzamiento dóxico hacia la verdad, se trata aquí de un *encauzamiento “verdadero” hacia la doxa*. El centro de gravedad está en la opinión. Lo importante es poder opinar y, para hacerlo, se debe presuponer que aquello de lo cual se opina es, existe, es verdadero.⁶⁹

⁶⁷ Como también parece sugerir, aunque a nuestro modo de ver no es apropiado, el pasaje comentado anteriormente al que se volverá un poco más adelante (7.139).

⁶⁸ Véase C. Darbo-Peschanski (1987), p. 165: “(...) tout ce passage est placé sous le signe de l’opinion”.

⁶⁹ Un poco más adelante se examinará la compatibilidad entre lo verdadero y “lo que es” en el análisis sobre el λόγος ἐών en las *Historias*. Se puede adelantar aquí un pasaje en el que la verdad, expresada en un razonamiento condicional, se vuelve condición de posibilidad de la afirmación sobre la realidad potencial de un asunto, con lo cual comienza a verse clara la reciprocidad entre verdad y ser, aunque bajo una idea de verdad que se presenta como condición para poder hablar y, en este caso,

Pensemos, pues, a partir de esto, la δόξα de Parménides. Al final del fragmento B1, después de haber presentado el programa de su enseñanza (el ἦτος ἀληθείης y las βροτῶν δόξαι), la diosa pronuncia estos dos versos que han sido objeto de muchos problemas interpretativos, no sólo por su “intraducibilidad”, sino también porque en ellos se enuncia el centro del problema de la unidad del poema:⁷⁰

ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσῃσι ὡς τὰ δοκοῦντα

χορὴν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα. (B1.31-32)

“Pero, a pesar de ello, también esto aprenderás: cómo lo que se opina

que es fue necesario [o sería necesario] que fuera aceptado atravesando todo en todo momento”.⁷¹

siguiendo el ideal herodoteo de la autopsia, como resultado de una constatación empírica. En el libro tercero, dentro del relato sobre el plan que Ciro proyectó para someter a los Etiópes, Heródoto habla sobre los espías que envió el monarca persa: ὁψομένους τε τὴν ἐν τούτοις τοῖσι Αἰθίοψι λεγομένην εἶναι Ἥλιου τράπεζαν **εἰ ἔστι ἀληθῆος**, καὶ πρὸς ταύτη τὰ ἄλλα κατοψομένους, δῶρα δὲ τῷ λόγῳ φέροντας τῷ βασιλεῖ αὐτῶν. (3.18.2) “para que vieran *si era verdad que existía* entre aquellos etiópes la mesa del sol, y para que, además de esto, observaran lo demás, con la justificación de que llevaban regalos para su rey”. Un poco más adelante, una vez que los espías ya se han entrevistado con el rey de los etiópes y han visto una fuente cuya agua, por tener escasa densidad, no permitía que ningún objeto flotara en su superficie, Heródoto afirma: Τὸ δὲ ὕδωρ τοῦτο **εἴ σφί ἔστι ἀληθῆος** οἶόν τι λέγεται, διὰ τοῦτο **ἂν εἶεν**, τούτῳ τὰ πάντα χροῶμενοι, μακρόβιοι. (3.23.3) “*Si es verdad*, como ellos dicen, que tiene esta agua, podría ser por esto que, valiéndose de ella, sean longevos”. Si se toma como condición la verdad del relato de los espías, entonces se puede afirmar que esta es una razón posible de la longevidad de los etiópes.

⁷⁰ Cfr. J. Beaufret (1955), p. 23: “Ce sont là les deux vers les plus controversés de tout le poème, car c’est de leur traduction que dépendra finalement le sens qui sera donné aux Paroles de l’Opinion”.

⁷¹ Para un análisis detallado de las interpretaciones de estos dos versos, seguido de una interpretación general y una conjetura que propone otra lectura del fragmento (πάνθ' ἄπερ ὄντα en lugar de πάντα περ ὄντα, obviamente aceptando la lectura περ ὄντα en lugar de περῶντα), véase R. Brague (1987). Los problemas fundamentales que suponen los versos son, en primer lugar, el significado de δοκοῦντα (“désigne-t-il les principes d’une théorie de l’être et du monde (les “dogmes”)? Ou ce qui apparaît? dans ce cas, s’agit-il des opinions humaines? Ou des phénomènes (...)? (R. Brague (1987), p. 48); en segundo lugar si el imperfecto χορὴν es simplemente una forma cordial de decir “es necesario”, un pasado o bien un irreal; en tercer lugar, si el adverbio δοκίμως tiene un sentido negativo (“aparentemente”, “de forma ilusoria”) o bien positivo (“de manera aceptable”); y, en cuarto lugar, si el infinitivo εἶναι tiene valor existencial o de simple cópula en perífrasis con el participio περῶντα. L. Bredlow (2000, pp. 126-128) argumenta a favor de que “τὰ δοκοῦντα, las cosas que parecen o aparecen, no son lo mismo que los pareceres o creencias de los mortales del v. 30, sino más bien los objetos mismos tal como se

La enseñanza de la diosa también incluirá, además de las opiniones de los mortales (que es lo que conservamos en los fragmentos B9-B19), la razón por la cual hay opiniones (lo que la diosa expone en B8.53-61)⁷² que, en definitiva, acabará por reducirse a lo mismo: porque “hay ser”. Si la interpretación del pasaje herodoteo es correcta, entonces se puede proyectar sobre el problema de la relación entre ἀλήθεια y δόξα en Parménides: la verdad encamina a la δόξα, siendo ésta la meta de aquella.

La δόξα, a pesar de que algunos intérpretes han sostenido lo contrario,⁷³ no puede identificarse con el camino del no ser del fragmento B2,⁷⁴ porque el no ser no es, ni siquiera es susceptible de opinión.⁷⁵ *La opinión siempre es de algo que es* (ὄν μὲν ἀεὶ δοξάζει, dirá el Sócrates platónico).⁷⁶ El caso de Heródoto, en el que se manifiesta la positividad de la δόξα y su necesaria relación con la verdad, claro está, con una verdad que funciona como condición de posibilidad de la formulación de opiniones, pone en evidencia, en los versos de Parménides, la necesidad y positividad de la opinión. Hay ser, esa es la única verdad. Los mortales, debido a su precaria condición epistémica, sólo pueden acceder al ser desde su opinión, y *este acceso dóxico al ser impone dos condiciones inevitables: por una parte, la pluralidad y, por la otra, el movimiento.*⁷⁷ La opinión tiene como objeto, al igual que la verdad, el ser, pero sólo lo puede entender en movimiento, por lo tanto, diversificado y, en última

ofrecen a la experiencia sensible, de la cual las creencias no son a su vez sino una interpretación errónea”.

⁷² Y a nuestro modo de ver también en el fragmento B4 (véase *infra* pp. 228-229).

⁷³ H. Diels (1897), J. Burnet (1892), Wilamowitz (1899 = 1962), L. Tarán (1965), N. L. Cordero (1984), etc.

⁷⁴ Sobre esto véase Jean Beaufret (1955), p. 39: “L’opposition des deux voies nommées d’abord, celle de *l’être* et du *non-être* ne se déploie pas cependant sur le même plan que la deuxième opposition, celle de *l’être* et des *δοκοῦντα*”. Véase también el completísimo análisis de L. Couloubaritsis (2008, cap. I). A pesar de que estamos de acuerdo con Cordero (2007), para quien es erróneo hablar de un “camino del no ser”, puesto que los dos caminos de B2 tratan tanto del ser como del no ser, por razones de convención nos referimos con “camino del no ser” a la tesis expuesta en B2.5: “el camino que dice que el ser no es y que el no ser es necesario”.

⁷⁵ La presentación en B2 del camino “que no es y que es necesario que no sea” responde a la instauración del camino “que es y que no puede no ser”. Hay, ciertamente, una intersección entre la δόξα y el no ser, pero únicamente en la medida en que, dentro de los contenidos dóxicos, pueda haber lugar para el no ser: que se opine que el no ser es no hace que el no ser sea.

⁷⁶ *Teeteto* 189c2.

⁷⁷ Lo cual se ve claramente en el fragmento B19: οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφην **τάδε** καὶ νυν ἔασιν/ καὶ μετέπειτ’ ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα:/ τοῖς δ’ ὄνομ’ ἄνθρωποι κατέθεντ’ ἐπίσημον ἑκάστω.

instancia, pluralizado. Del ser en movimiento no se puede hablar con verdad, pero ello no impide que se pueda hablar de él, que se pueda instaurar un *discurso* sobre él. *Y es precisamente en tanto que discurso sobre el ser en movimiento que la δόξα fabrica un contenido dóxico sobre el no ser* que, sin embargo, no compromete el axioma central de la ἀλήθεια (el no ser no es). El no ser, en tanto contenido dóxico, no es el no ser en sentido ontológico.

El desdén de la diosa contra la δόξα (que no es el mismo que profiere contra el camino del no ser) se restringe a calificarla como engañosa (B8.51) y carente de confianza verdadera (B1.30). El engaño radica en la atribución de un estatuto de verdad a aquello que ni siquiera es susceptible de verdad. “Lo que se opina que es” (τὰ δοκοῦντα) recibe muchos nombres por parte de los mortales: llegar a ser, no ser, cambiar de lugar, alternar el color, etc. Todas estas realidades, perspectivas lingüísticas plurales del ser, fueron aceptadas necesariamente por los mortales. Y esta necesidad está prescrita por el hecho mismo de ser,⁷⁸ porque, para la mirada finita y limitada del hombre, el ser se pluraliza en “entes” o, si se prefiere, en “seres” también finitos que cambian, se mueven, mueren, etc.

Pero, ¿cómo es posible que el ser (ingenerable, imperecedero, total, homogéneo, inmovible, completo, todo a la vez, uno y continuo) se pluralice y se ponga en movimiento de tal forma que devenga objeto de opinión (τὰ δοκοῦντα)?⁷⁹ ¿Qué posibilita en el ser mismo que éste devenga? La clave ante este problema está en el νοεῖν: “lo mismo es pensar y ser” (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι), dice la diosa en el fragmento B3; “lo mismo es aquello que hay para pensar y aquello por lo cual hay pensamiento; pues no encontrarás el pensar sin el ser en que se expresa”, dice la diosa en B8.34-36 (τῶν τούτων δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκὲν ἐστὶ νόημα· οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφασισμένον ἐστὶν· εὐρήσεις τὸ νοεῖν·). La identidad entre ser y pensar y, a su vez, la convergencia de uno y el otro es lo que posibilita el movimiento y la pluralización del ser. El ser es presencia,⁸⁰ ya que, “no

⁷⁸ Véase J. Beaufret (1955), p. 48: “C’est donc du plus intime de l’ἔόν que “naissent” les δοκοῦντα, c’est au plus intime de l’ἀλήθεια que se situe l’origine de la nécessité de la δόξα.”

⁷⁹ Cfr. L. Couloubaritsis (1987), quien plantea el problema fundamental del poema en términos muy semejantes: “Comment un tel Être, absolument immobile et un, peut-il constituer en même temps l’apparaître et la multiplicité?” (p. 34)

⁸⁰ Cfr. Marcel Conche (1996), p. 36-38. La interpretación del ἐόν de M. Conche como “il y a” y, ulteriormente, como *Présence*, a nuestro juicio, iluminadora, tiene ciertas

fue ni será, sino que es ahora todo a la vez (...)” Y, el pensamiento (νόος), como lo dice el fragmento B4, hace presente lo ausente. De esta manera, *pensar es traer a la presencia*. Si ser es presencia y pensar traer a la presencia, se entiende en qué consiste la identidad entre ser y pensar. Y es en este “traer a la presencia” que lleva a cabo el pensar en donde se fragua la posibilidad del devenir.⁸¹ El traer a la presencia no presupone que el ser esté ausente y que el pensar lo haga presente, ya que el ser ya es siempre presencia. Más bien, presupone una escisión en el corazón mismo del ser que es a la vez presencia, a secas, y lo que se presenta. *El ser como presencia es el objeto de la verdad. El ser que se presenta es el de la δόξα.*⁸² De esta manera τὰ δοκούντα serían el resultado del proceso en el que el νοεῖν hace presente, trae a la presencia el ser. Así, la δόξα, extrapolando la interpretación que puede hacerse de ella en Heródoto, resulta el objetivo final del poema de Parménides: “(...) le but du Poème est bien de penser les choses en devenir selon des conditions pertinentes (...) sans jamais (...) atteindre quelque forme d’intelligibilité et de scientificité (oeuvre surtout d’Aristote)”⁸³.

Volviendo a las *Historias*, en el pasaje comentado antes sobre el buzo Escilias de Escione (8.8), se vio cómo, ante la imposibilidad de formular con precisión (οὐκ ἔχω εἰπεῖν ἀτρεκέως) cómo fue que llegó a Grecia y ante las mentiras y verdades que se dicen al respecto, Heródoto eleva su propia opinión como principio justificado de esclarecimiento (γνώμη μοι ἀποδεδέχθω). Este pasaje podría funcionar como prototipo de la función positiva de la γνώμη en el poema de Parménides.

semejanzas con la de Couloubaritsis (2008) que entiende el ἐόν como *ce qui est dans le présent*.

⁸¹ La relación entre el νοεῖν y el devenir se expresa en algunos pasajes de las *Historias* en que aparece en concomitancia con el verbo γίγνεσθαι expresando el deseo de que las cosas devengan κατὰ νόον, formando una especie de frase hecha: “que todo te vaya bien” (según tu deseo, voluntad, pensamiento, etc). Por ejemplo, en palabras de Demarato a Jerjes (7.104.5): Γένοιτο μέντοι κατὰ νόον τοι, βασιλεῦ; o bien en 7.150.2 en palabras de Jerjes transmitidas a los argivos por un heraldo: ἦν γὰρ ἐμοὶ γένηται κατὰ νόον...

⁸² No se pretende aquí suscribir, a pesar de su poder clarificador y del mérito de haber sacado a la dóξα de “la casa del no ser”, la lectura heideggeriana de J. Beaufret (1955) según la cual la relación entre τὰ δοκούντα y ἀλήθεια sería la marca de la diferencia ontológica entre ser y ente.

⁸³ Couloubaritsis (2008), p. 23.

El famoso pasaje (cfr. *supra*) en donde Heródoto formula su elogio de Atenas podría arrojar también, en virtud de su peculiaridad y excepcionalidad, luz sobre la δόξα parmenídea:

Ἐνθαῦτα ἀναγκαίη ἐξέρομαι γνώμην ἀποδέξασθαι ἐπίφθονον μὲν πρὸς τῶν πλεόνων ἀνθρώπων, ὅμως δέ, τῇ γέ μοι φαίνεται εἶναι ἀληθές, οὐκ ἐπισχίσω. (7.139.1)

“Aquí me veo obligado por necesidad a exponer una *creencia* que me hará el objeto de odio de la mayoría de los hombres, pero igualmente, *como me parece que es verdadera*, no me abstendré de exponerla”.

Heródoto opina (μοι φαίνεται) que su opinión es verdadera. En este caso, la verdad no se pone como condición para la formulación de la opinión (como en los casos analizados antes), sino que ésta, replegándose sobre sí misma, se presume verdadera. En este caso excepcional (que se repite únicamente en 2.120, cfr. *infra*, pp. 234-238), *la opinión opina sobre su propio estatuto de verdad*. Lo cual comporta unas consecuencias no desdeñables al respecto de la relación posible entre ambas y, sobre todo, al respecto de la diferencia entre la δόξα parmenídeo-herodotea con la δόξα ἀληθῆς platónica. Uno podría imaginarse que una δόξα verdadera es aquella que participa de la verdad y que, por lo tanto, se acerca a ella. Pero, como el pasaje de Heródoto lo deja claro, la verdad de la *gnóme* es producto de una actividad reflexiva de la *gnóme* sobre sí misma. Con lo cual la idea de verdad se encuentra privada “de toute portée général et absolue”.⁸⁴ *Se trata, pues, no de una dóxa verdadera, sino de una verdad dóxica* o, si se prefiere, de una concepción dóxica de la verdad.⁸⁵ El carácter positivo de la δόξα no consiste en su capacidad de encaminar hacia La

⁸⁴ C. Darbo-Peschanski (1987), p. 167.

⁸⁵ Algo semejante propone C. Darbo-Peschanski (1987, pp. 165 y 168) cuando habla de la “opinión de vérité” que es “le sentiment personnel qu’il en a, autrement dit *sa vérité*”. (p. 220, n. 334). Decir “verdad dóxica” en lugar de “doxa verdadera” no es un simple juego de palabras vacío. Adjetivar a la δόξα de verdadera presupone que ésta puede participar de la verdad, es decir, que se asemeja a ella, con lo cual resulta problemático su estatuto. Si la δόξα se distingue de la verdad y constituye, en definitiva, una forma de conocimiento subordinada a ella, ¿cómo es posible que pueda haber una δόξα verdadera? En cambio, la idea de “verdad dóxica” traslada el énfasis a la δόξα y dota a la verdad de una determinación particular, limitada y restringida. En lugar de “aletheizar” la δόξα, se “doxifica” la verdad, con lo cual se acota la universalidad de ésta y se rescata el carácter positivo de aquella. Asimismo, hablar de “verdad dóxica” permite o, al menos, sugiere, una des-platonización de ambos conceptos. Sobre el concepto de verdad dóxica, véase A. Tordesillas (1990).

Verdad, sino en producir (y sólo en casos excepcionales), un tipo restringido y limitado de verdad.

Heródoto cierra su razonamiento dóxico diciendo:

Nῦν δὲ Ἀθηναίους ἂν τις λέγων σωτήρας γενέσθαι τῆς Ἑλλάδος οὐκ ἂν ἀμαρτάνοι τάληθέος· (7.139.5)

“En breve, *si alguien dijera* que los atenienses fueron los salvadores de Grecia *no faltaría a la verdad*”.

Verdad acotada y particular que no se define ni por ser necesaria ni universal. En este sentido, si la δόξα de Parménides se parece más a esta verdad dóxica herodotea que a la δόξα ἀληθῆς-ὀρθή (en el mejor de los casos) o ψευδής (en el peor) de Platón que, tal como dice Sócrates en el *Teeteto*, no llega nunca a constituirse, ni siquiera acompañada de un λόγος, en cabal ἐπιστήμη,⁸⁶ los hallazgos científicos que Parménides denota bajo el estandarte de la δόξα, como por ejemplo, que la luna es una ἀλλότριον φῶς, por citar el ejemplo más socorrido, no entrarían en conflicto con la verdad, sino que constituirían su contraparte necesaria: el conocimiento de la pluralidad y de la diversidad de las cosas (la ciencia) sólo puede ser inacabado, inconcluso e imperfecto, en una palabra, especulativo,⁸⁷ pero, para que este conocimiento avance por una vía segura, es necesario que esté fundamentado y regulado por la barrera metodológica del “es”, es decir, por la verdad.

El pasaje del libro segundo sobre Helena y sobre la guerra de Troya (2.112-120) ilustra un uso peculiar que hace Heródoto de la verdad y de la opinión que amplía las conclusiones hasta aquí expuestas. El movimiento del razonamiento herodoteo llegará a negar la realidad histórica de la guerra de Troya, tal como fue transmitida por Homero, a partir de una serie de pasos racionales definidos. Dentro de la historia de Egipto contada por los sacerdotes, Heródoto dice:

Ἔστι δὲ ἐν τῷ τεμένει τοῦ Πρωτέος ἱερὸν τὸ καλεῖται Ξείνης Ἀφροδίτης. Συμβάλλομαι δὲ τοῦτο τὸ ἱερὸν εἶναι Ἑλένης τῆς Τυνδάρεω, καὶ τὸν λόγον ἀκηκοὺς ὡς διαιτήθη Ἑλένη παρὰ Πρωτεί, καὶ δὴ καὶ ὅτι Ξείνης Ἀφροδίτης ἐπώνυμόν ἐστι· ὅσα γὰρ ἄλλα Ἀφροδίτης ἱερά ἐστι, οὐδαμῶς Ξείνης ἐπικαλεῖται. (2.112.2)

⁸⁶ 210a9-b2: οὔτε ἄρα αἴσθησις, ὦ Θεαίτητε, οὔτε δόξα ἀληθῆς οὔτε μετ' ἀληθοῦς δόξης λόγος προσγιγνόμενος ἐπιστήμη ἂν εἴη.

⁸⁷ Sobre el carácter especulativo del conocimiento científico, frente a la paradójica positividad del conocimiento metafísico, véase E. Nicol (1980).

“Hay en el recinto de Proteo un santuario que tiene el nombre de Afrodita extranjera. *Interpreto* que este santuario es de Helena hija de Tindareo, *porque he escuchado un discurso* de que Helena residió en la corte de Proteo, y también porque tiene el sobrenombre de Afrodita extranjera; pues de los otros santuarios que hay de Afrodita, ninguno tiene el nombre de extranjera”.

Heródoto parte de una evidencia onomástica que le permite hacer una interpretación (συμβαλλέσθαι): el santuario es de Helena. Esta interpretación está basada, a su vez, en un λόγος que predicaba la estancia de Helena en Egipto y en la excepcionalidad de la evidencia onomástica: no hay ningún otro templo de Afrodita que lleve la advocación de extranjera. Es a partir de esta interpretación onomástica que Heródoto abre una digresión sobre Helena y expone los resultados de los informes que sobre la guerra de Troya le proporcionaron los sacerdotes (Ἐλεγον δέ μοι οἱ ἱερεῖς ἱστοροῦντι τὰ περὶ Ἑλένην γενέσθαι ὧδε, 2.113.1): En su regreso a Troya unos vientos condujeron a Paris hasta Egipto. Ahí, en virtud de un νόμος que permitía que los esclavos pasaran de ser propiedad de su dueño a ser propiedad de un santuario de Heracles, sus esclavos se aprovecharon y, escapándose, se pusieron al servicio del dios, no sin antes contar toda la historia (πάντα λόγον ἐξηγεόμενοι, 2.113.3) sobre el rapto de Helena. El rey Proteo se acabó enterando y decidió interrogar al troyano sobre Helena:

πλανωμένου δὲ τοῦ Ἀλεξάνδρου ἐν τῷ λόγῳ καὶ οὐ λέγοντος τὴν ἀληθείην, ἤλεγχον οἱ γενόμενοι ἰκέται ἐξηγεόμενοι πάντα λόγον τοῦ ἀδικήματος. (2.115.3)

“Extraviándose Alejandro en su discurso y no diciendo la verdad, los que se habían convertido en suplicantes lo pusieron en evidencia relatando toda la historia de su injusticia”.

La verdad se contrapone aquí al error en el discurso, al andar errante en lo que se dice, al divagar, es decir, al apartarse del camino. Frente a esta falta a la verdad, está la actitud contraria de los esclavos convertidos en suplicantes que consiste en poner en evidencia, poner a prueba, es decir, poner en práctica el ἔλεγχος que consiste, a su vez, en hacer una exégesis que ponga en evidencia la totalidad de la historia (ἐξηγεόμενοι πάντα λόγον). Paris incurre en el mismo error que los mortales de Parménides que nada saben (βροτοὶ εἰδότες οὐδέν, B6.4) y que andan errantes (πλάζονται B6.5, πεπλανημένοι B8.54, πολυπλάγκτων B16.1). El error de ambos consiste en lo mismo: no dicen la verdad (éstos porque la ignoran, aquel por que no la

quiere decir). En cambio, frente a ellos se sitúa el ἔλεγχος de los suplicantes, y el de la diosa (πολύδηριν ἔλεγχον, B7.5). El Paris de este pasaje, en virtud de su propensión a la πλάνη (literal y metafórica: Paris se desvía de su camino a Troya, pero también del recto proceder)⁸⁸ ejemplifica muy bien a los mortales de B6 y, en general, a la racionalidad dóxica que no está fundada en los principios de la verdad.⁸⁹

Cuando Proteo se entera de la verdad, prohíbe que Paris se lleve a Helena a Troya. La interpretación onomástica inicial de Heródoto lo ha llevado a negar la estancia de Helena en Troya y, con esto, el desenvolvimiento de los acontecimientos tal como Homero los relata. Sin embargo:

Δοκέει δέ μοι καὶ Ὅμηρος τὸν λόγον τοῦτον πυθέσθαι· ἀλλ', οὐ γὰρ ὁμοίως ἐς τὴν ἐποποιίην εὐπρεπῆς ἦν τῷ ἑτέρῳ τῷ περ ἐχρήσατο, [ἐς δὲ] μετήκε αὐτόν, δηλώσας ὡς καὶ τοῦτον ἐπίσταιτο τὸν λόγον. (2.116.1)

“Me parece que también Homero estaba informado de este relato. Pero, por no ser igual de conveniente para su epopeya que el otro del que se sirvió, lo abandonó, aunque demostró que sabía este relato”.

Heródoto añade:

Εἰρομένου δέ μεο τοὺς ἱεράς εἰ **μάταιον λόγον** λέγουσι οἱ Ἕλληνες τὰ περὶ Ἴλιον γενέσθαι ἢ οὐ, ἔφασαν πρὸς ταῦτα τάδε, ἱστορήσι φάμενοι εἰδέναι παρ' αὐτοῦ Μενέλεω. (2.118.1)

“Cuando pregunté a los sacerdotes si los griegos dicen o no un *discurso equivocado* sobre lo que sucedió en Ilión, me dijeron esto, afirmando que lo sabían por las indagaciones que hicieron al propio Menelao”.

La versión homérica de la guerra de Troya no se basa en los acontecimientos que realmente ocurrieron, se trata de una ficción al servicio de la εὐπρέπεια. Los aqueos habrían llegado a Troya demandando a Helena y, al no obtenerla, pese a que los troyanos ya les habían dicho que estaba en Egipto, decidieron sitiar la ciudad. Cuando se dieron cuenta de que ahí no estaba, se persuadieron del primer discurso (πιστεύσαντες [τῷ λόγῳ τῷ πρώτῳ], 2.118.4): Helena, en efecto, estaba en Egipto. Cuando Menelao llega a Menfis, cuenta la verdad de los acontecimientos (εἶπας τὴν ἀληθείην τῶν πρηγμάτων, 2.119.1) y, finalmente, recupera a Helena.

⁸⁸ En el pasaje Heródoto asocia reiteradamente el errar con Paris: πλάνην τὴν Ἀλεξάνδρου (2.116.2), πλαζόμενος (2.116.2), Ἀλεξάνδρου πλάνην (2.116.6), ἐπλάζετο (2.117).

⁸⁹ Para un análisis de la apropiación parmenídea del motivo épico de la πλάνη como polo opuesto al νόστος y a la πομπή, véase Mourelatos (1970), pp. 19-20, 24-15.

Heródoto simpatiza con la versión de los Egipcios (αὐτὸς προστίθεμαι), pero no de forma acrítica. Su simpatía se fundamenta en la articulación del siguiente razonamiento que, por lo demás, pone en evidencia una destreza argumentativa considerable que, a su vez, revela una vez más el estatuto de la opinión y la verdad en sus *Historias* y se asemeja en algunos aspectos a la argumentación de Parménides en el fragmento B8. Permítasenos citarlo *in extenso*:

εἰ ἦν Ἑλένη ἐν Ἰλίῳ, ἀποδοθῆναι ἂν αὐτὴν τοῖσι Ἕλλησι ἦτοι ἐκόντος γε ἢ ἀέκοντος Ἀλεξάνδρου. Οὐ γὰρ δὴ οὕτω γε φρενοβλαβῆς ἦν ὁ Πριάμος οὐδὲ οἱ ἄλλοι <οἱ> προσήκοντες αὐτῷ, ὥστε τοῖσι σφετέροισι σώμασι καὶ τοῖσι τέκνοισι καὶ τῇ πόλι κινδυνεύειν ἐβούλοντο, ὅπως Ἀλέξανδρος Ἑλένη συνοικήη. Εἰ δέ τοι καὶ ἐν τοῖσι πρότοισι χρόνοισι ταῦτα ἐγίνωσκον, ἐπεὶ πολλοὶ μὲν τῶν ἄλλων Τρώων, ὁκότε συμμίσγοιεν τοῖσι Ἕλλησι, ἀπώλλυντο, αὐτοῦ δὲ Πριάμου οὐκ ἔστι ὅτε οὐ δύο ἢ τρεῖς ἢ καὶ ἔτι πλέους τῶν παίδων μάχης γινομένης ἀπέθνησκον (εἰ χρή τι τοῖσι ἐποποιόισι χρεώμενον λέγειν)- τούτων δὲ τοιούτων συμβαινόντων ἐγὼ μὲν ἔλλομαι, εἰ καὶ αὐτὸς Πριάμος συνοίκεε Ἑλένη, ἀποδοῦναι ἂν αὐτὴν τοῖσι Ἀχαιοῖσι μέλλοντά γε δὴ τῶν παρεόντων κακῶν ἀπαλλαγῆσθαι. Οὐ μὲν οὐδὲ ἡ βασιληΐη ἐς Ἀλέξανδρον περιῆε ὥστε γέροντος Πριάμου ἐόντος ἐπ' ἐκείνῳ τὰ πρήγματα εἶναι, ἀλλὰ Ἐκτωρ καὶ πρεσβύτερος καὶ ἀνὴρ ἐκείνου μᾶλλον ἐὼν ἔμελλε αὐτὴν Πριάμου ἀποθανόντος παραλάμψεσθαι, τὸν οὐ προσήκε ἀδικέοντι τῷ ἀδελφεῷ ἐπιτρέπειν, καὶ ταῦτα μεγάλων κακῶν δι' αὐτὸν συμβαινόντων ἰδίη τε καὶ αὐτῷ καὶ τοῖσι ἄλλοισι πᾶσι Τρωσί. Ἄλλ' οὐ γὰρ εἶχον Ἑλένην ἀποδοῦναι **οὐδὲ λέγουσι αὐτοῖσι τὴν ἀληθείην ἐπίστευον οἱ Ἕλληγες, ὡς μὲν ἐγὼ γνώμην ἀποφαίνομαι**, τοῦ δαιμονίου παρασκευάζοντος, ὅπως πανωλεθρῆ ἀπολόμενοι καταφανὲς τοῦτο τοῖσι ἀνθρώποισι ποιήσωσι, ὡς τῶν μεγάλων ἀδικημάτων μεγάλαι εἰσὶ καὶ αἱ τιμωρίαι παρὰ τῶν θεῶν. **Καὶ ταῦτα μὲν, τῇ ἐμοὶ δοκέει, εἴρηται.** (2.120.1-5).

“Si Helena hubiese estado en Ilión, habría sido devuelta a los griegos, queriéndolo o no Alejandro. Pues, en efecto, ni Príamo ni sus otros parientes hubiesen sido tan desequilibrados como para querer poner en peligro tanto sus cuerpos, como sus hijos y su ciudad, con el fin de que Alejandro pudiese vivir con Helena. Y si, ciertamente, en los primeros tiempos, ellos hubiesen pensado así, después de que muchos de los otros troyanos, al trabar lucha con los griegos, morían, no habiendo una batalla en la que ni dos ni tres o incluso aún más de los hijos de Priamo no muriesen (si es necesario decir aquello que

declaran las poetas épicos), yo supongo, ante tales circunstancias, que aun si el propio Príamo hubiese vivido con Helena, la habría devuelto a los aqueos, precisamente porque lo habría librado de los males presentes. El poder real no lo iba a heredar Alejandro, de tal forma que, llegando Príamo a viejo, los asuntos pasaran a él, sino que Héctor, que era mayor y más hombre que aquél, iba a recibirlo cuando Príamo muriese, y a él no le convenía permitir que su hermano cometiese injusticia y que por él les ocurriesen grandes males a él en particular y a todos los otros troyanos. Pues no podían devolver a Helena y, *aunque ellos decían la verdad, los griegos no se persuadían, y, en cuanto manifiesto mi parecer*, la divinidad dispuso que muriendo [los troyanos] en total destrucción se hiciera evidente a los hombres esto: que para los grandes males hay grandes castigos por parte de los dioses. *Y esto que se ha dicho es mi propia opinión*".

La simpatía que tiene Heródoto con la versión de los sacerdotes egipcios sobre la guerra de Troya se basa en esta compleja argumentación apoyada en una serie de razonamientos condicionales que, a su vez, funcionan como formas de establecer una verdad-realidad que puede funcionar como condición de posibilidad de la formulación de opiniones al respecto de un asunto. Heródoto quiere demostrar que Helena no estuvo en Troya. Para ello parte de la hipótesis: "si hubiese estado en Troya", expresada en una oración irreal (εἰ con imperfecto) que presupone la realidad-verdad de la ausencia de Helena en Troya (o, si se prefiere, la irrealidad de su presencia). A partir de esta hipótesis se desprende una consecuencia cuyo vínculo de necesidad no se basa en una certeza incontrovertible sino en la propia opinión de Heródoto que, sin embargo, se mantiene elíptica: "si hubiese estado en Troya, (yo creo que, o bien, sería verosímil que) habría sido devuelta". La elipsis de los juicios dóxicos de Heródoto va *in crescendo* hasta llegar a la formulación expresa, al final del pasaje, de que se trata de su propia opinión, dicho de otro modo, de que el razonamiento es de índole dóxico-gnómica.⁹⁰

⁹⁰ Allan B. Lloyd (1988, *comm. ad locum*) le dedica muy poca atención a este pasaje. Se limita a decir "The tekmerion consists of argument κατὰ τὸ εἰκός based on the ingredients of epic tradition and the fundamental nature of human beings". (p. 52). C. Darbo-Peschanski (1987, p. 133) dice algo similar: "Pour appuyer l'interprétation que les prêtres égyptiennes donnent de la destruction de Troie, ainsi que des aventures d'Hélène, de Pâris et de Ménélas en Égypte, l'enquêteur invoque deux vraisemblances, l'une d'ordre religieux (...) l'autre d'ordre psychologique: on ne perd pas ce qu'on a de plus cher pour protéger ce qui est étranger". Coincidimos en que el

En virtud de la indudable similitud entre este pasaje y el *Encomio de Helena* de Gorgias, resulta evidente que ambos textos representan una actitud innovadora a la hora de encarar la tradición.⁹¹ Tanto Gorgias como Heródoto se enfrentan al evento tradicional (Helena y la guerra de Troya) siguiendo procedimientos argumentativos diversos. Lo que hace Heródoto, siguiendo la terminología retórica, es un caso de *στάσις στοχαστική* o *status coniecturalis*⁹² en el que se cuestiona la realidad de lo sucedido y se hacen conjeturas probables que se ajustan *κατὰ τὸ εἰκὸς* a la premisa inicial. Gorgias no niega que Helena haya ido a Troya, acepta la versión tradicional, pero la reinterpreta absolviéndola de la culpabilidad, con lo cual emplea un caso de *στάσις ποιότητος* o *status qualitativus* en el que construye hipótesis sobre la cualidad del hecho. En este sentido, el procedimiento que sigue Heródoto se asemeja más a la *Defensa de Palamedes* gorgiana que precisamente se ocupa, entre otras cosas, de cuestionar la realidad de la presunta traición palamédica. Esta juridización de los acontecimientos mítico-tradicionales no sólo posibilita, como se vio en otro capítulo (cfr. *supra*), la instauración del discurso histórico, sino que, además, instituye formas peculiares de argumentar y razonar. No es del todo improbable que el *πρῶτος εὐρετής* de estas formas de argumentación sea precisamente Parménides quien, además, como se sabe, fue el legislador de Elea, práctica que no debe verse del todo desvinculada del contenido de su poema.⁹³ Así pues, las formas argumentativas del

razonamiento herodoteo se basa en la verosimilitud, pero añadimos que ésta, en virtud de su estrecha relación con la *γνώμη* y la *δόξα* (cfr. *supra*), está subordinada, a su vez, a un juicio dóxico.

⁹¹ Véase H. Pellicia (1992), artículo en el que se dilucidan las similitudes retóricas, temáticas y verbales entre el *Encomio a Helena* y el proemio de las *Historias* y se analiza, dentro de una discusión general sobre tradición-innovación, el procedimiento retórico, común a ambos autores, que el autor llama “false-start *recusatio*”.

⁹² Cfr. Pellicia (1992), p. 82. La teoría de las cuatro *στάσεις* proviene del retórico griego Hermágoras de Temnos quien dividió los procedimientos de la defensa jurídica de casos criminales en cuatro estrategias definidas: 1. *Status coniecturalis*, que consistía en negar el acto criminal; 2. *Status definitivus*, que consistía en redefinir el acto criminal; 3. *Status qualitatis* o *qualitativus* en el que se apelaba a las circunstancias que podrían justificar el acto criminal; y 4. *Status translativus* que se ocupaba de dilucidar los defectos o errores en el proceso judicial

⁹³ Véase A. Capizzi (1975) que en su lectura politizante del poema se pregunta (p. 63): “(...) se la filosofía del pitágora di Velia non sia per caso una filosofía del diritto, una posizione di principi logici atti a giustificare il tipo di logica usato di fatto nella costituzione”. (p. 66): “L’ontologia (...) era probabilmente una logica dell’esistenza avente come scopo la dimostrazione della giustezza delle leggi di Parmenide in base a certe premesse filosofiche generali”.

poema de Parménides, cuyas tesis indudablemente pasaron a Gorgias, son quizás el telón de fondo del razonamiento de Heródoto.

Después del primer período condicional del pasaje herodoteo, el vínculo entre la prótasis y la apódosis se expresa con una oración causal (γὰρ). La complejidad del argumento se hace patente a través de la enrevesada sintaxis marcadamente hipotáctica que constituye la segunda hipótesis,⁹⁴ construída por una oración principal (ἐλπομαι) y 12 oraciones subordinadas. El procedimiento de tratar de demostrar la irrealidad de aquello que, en principio, en las suposiciones tradicionales es real, resulta común a Parménides y al pasaje de Heródoto. Parménides dice que el no ser no es. Heródoto dice que Helena no estuvo en Troya. Ambos convierten en mera hipótesis la realidad de lo que para las suposiciones tradicionales ya es real; dicho de otro modo, tildan de condición irreal aquello que todos consideran real. “Si Helena hubiese estado en Troya... si ellos hubiesen pensado así en un principio... si el propio Príamo hubiese vivido con Helena”; “si el ser hubiese llegado a ser...si en algún momento fuera a ser”. (B8.20) “si el ser fuera carente..”. (B8.33)

Ahora bien, la emergencia de la verdad y de la opinión en este pasaje, corrobora lo dicho anteriormente. Por una parte, la conexión implícita, de cuño parmenídeo, entre persuasión y verdad aquí se rompe. A pesar de que la verdad era manifestada, los griegos no se persuadían de ella. Este divorcio entre persuasión y verdad va a tener como consecuencia trágica la guerra de Troya. Si se hubiesen persuadido de la verdad, no habrían invadido Ilión: la guerra de Troya es consecuencia de la ceguera griega ante la verdad. Y esta ceguera se extiende a través de los poemas homéricos deviniendo tradición. Heródoto cierra el pasaje elevando la opinión, el *δοκεῖ μοι*, a criterio preponderante de toda su argumentación. *La opinión razonada y argumentada es, en definitiva, el mecanismo que le permite a Heródoto criticar la tradición.*

Por otra parte, la manifestación de la γνώμη tiene como objeto un juicio de índole religiosa cuyo sujeto es la divinidad. La guerra de Troya no sólo ocurrió como consecuencia de la incapacidad de los griegos de persuadirse de la verdad, sino también como castigo divino; pero esta declaración es producto de la opinión de

⁹⁴ En este período, ocurre una cosa digna de mención, no por ser un hecho excepcional (véase Kahn (1973), p. 175), sino porque, de nuevo, traza un nexo con Parménides. El verbo εἶναι aparece en una construcción impersonal, es decir, sin un sujeto definido: οὐκ ἔστι ὅτε. En lugar de decir “cada batalla morían uno, dos, tres o más de los hijos de Príamo”, Heródoto prefiere expresar lo mismo mediante una frase negativa haciendo uso de la construcción impersonal del verbo ser.

Heródoto. *La opinión de Heródoto interpreta que la ceguera griega frente a la verdad es una forma del castigo divino*; la divinidad fue responsable de que los griegos no se persuadiesen de la verdad. Esta interpretación viene a corroborar que los efectos de la verdad en los hombres son controlados por los dioses. Los hombres pueden decir la verdad, como los troyanos en este caso. Pero esta verdad los dioses la pueden volver ἄπιστος, increíble, inconfiable; aquello que un fragmento del *Tiestes* de Eurípides formulaba así:

ἀλλ' εἶπερ ἔστιν ἐν βροτοῖς ψευδηγορεῖν
πιθανά, νομίζειν χροῖ σε καὶ τοῦναντίον,
ἄπιστ' ἀληθῆ πολλὰ συμβαίνειν βροτοῖς. (Fr. 396 Kannicht)⁹⁵
“Pero si es propio de los mortales decir mentiras
persuasivas, es necesario que tú consideres también lo contrario,
que *muchas veces la verdad resulta inconfiable para los hombres*”.

Los dioses castigan a los hombres por sus injusticias no dejándolos persuadirse de lo que es verdadero. No ver la verdad es una forma del castigo divino. Pero, paradójicamente, esta afirmación no puede ser más que una opinión. La verdad es monopolio de los dioses. *Heródoto no pretende engendrar el efecto de la verdad en su auditorio, ya que eso sólo pueden hacerlo los dioses; pretende únicamente estimular el ejercicio dóxico que es el único con el que los hombres pueden juzgar la verdad limitada y restringida propia de su condición*. Esto se ve claramente en un pasaje del libro primero en el que, dentro del contexto de la sublevación lidia contra Ciro, Heródoto habla de Pactias, el lidio que había quedado encargado del oro de Sardes. Este Pactias, tras traicionar a Ciro, huye a Cime, ciudad que lo acoge como suplicante. Cuando Ciro se entera, envía emisarios para que le entreguen al traidor. Pero los cimeos, al no saber si debían entregarlo o no, recurren al oráculo que les dice que lo entreguen:

Ὁρμημένου δὲ ταύτη τοῦ πλήθους Ἀριστόδικος ὁ Ἡρακλείδew ἀνὴρ τῶν ἀστών ἐὼν **δόκιμος** ἔσχε μὴ ποιῆσαι ταῦτα Κυμαίους, **ἀπιστέων** τε τῷ χρησμῷ καὶ **δοκέων** τοὺς θεοπρόπους **οὐ λέγειν ἀληθέως** (...) (1.158.2)
“Dispuesta la mayoría a ello, Aristódico, hijo de Heraclides, varón que era *digno de confianza* entre los ciudadanos, impidió que los cimeos lo hicieran, ya

⁹⁵ Citado por Aristóteles en la *Retórica* (1397a17) como ejemplo del *τόπος τῶν δεικτικῶν ἐκ τῶν ἐναντίων*.

que *desconfiaba del oráculo y opinaba que los emisarios no decían la verdad*
(...)”

El ejercicio dóxico produce la *desconfianza* del hombre δόκιμος (recuérdese que, para Parménides, las opiniones de los mortales no tienen πίστις ὀληθής, aunque fue necesario que fueran aceptadas: δοκίμως εἶναι); pero, además, tiene como consecuencia la aceptación o negación de la verdad del discurso de los emisarios. La opinión aquí precede a la verdad y se caracteriza como un acto de perspicacia. *El resultado del acto de opinar es desconfiar de lo que se dice que es verdad, desconfianza positiva que realza la démarche crítica.* En este sentido, así como en 7.139 Heródoto opina que su opinión es verdadera fundando así un tipo de verdad dóxica, aquí el pensamiento dóxico de Aristódico opina que el discurso de los emisarios no es verdadero. En ambos casos el pensamiento dóxico prefija y predetermina cualquier posibilidad de verdad humana: verdad o no verdad discursivas que emergen del ejercicio de la opinión.

Así pues, la compleja relación entre opinión y verdad en Heródoto revela una cierta independencia entre ambas (la opinión no deja de ser opinión, por más que se repliegue sobre sí misma y opine sobre su propio estatuto de verdad), pero, a la vez, manifiesta una total sumisión o dependencia de la verdad al pensamiento dóxico. Esta dependencia, sin embargo, presupone una idea de verdad restringida y limitada que es diferente a la verdad absoluta y total, propiedad única y exclusiva de los dioses. En cuanto a la Verdad mayúscula, su relación con el pensamiento dóxico está invertida: la Verdad es la condición de posibilidad del ejercicio dóxico, ya que éste siempre opina de algo que es; Verdad, en este sentido, es sinónimo de ser. Si se aplican estas conclusiones a la relación verdad- δόξα en Parménides, se podría defender la tesis de que la δόξα es una continuación y prolongación de la ἀλήθεια, de tal forma que constituye su fin último, su meta. Aquello que se fundamentó metodológicamente en la primera parte del poema, acaba cimentando la construcción especulativa de la segunda.⁹⁶ Los principios de la verdad posibilitan la construcción dóxica del mundo; la teoría sobre el ser como presencia debe ser consistente con las teorías sobre el ser como lo que se presenta.

⁹⁶ Cfr. Couloubaritsis (2008), p. 23: “(...) le but du Poème est bien de penser les choses en devenir selon des conditions pertinentes (...) Il s’agit, pour Parménide, après avoir légitimé le *penser* au moyen de l’*Eon*, d’appliquer un mode du *penser* (...)”

Así, la relación problemática del poema de Parménides entre ἀλήθεια y δόξα puede explicarse (extrapolando el uso condicional y dóxico que hace Heródoto de la ἀλήθεια) mediante la forma de un razonamiento condicional: si la verdad es ésta, entonces estas son las cosas que se pueden decir sobre el mundo (εἰ δὴ ἀληθῆς γέ ἐστι ὁ λόγος...).⁹⁷ La relación entre ἀλήθεια y δόξα estaría, pues, mediada por un nexo condicional, siendo el discurso sobre la verdad la prótasis y el discurso sobre las opiniones la apódosis. La prótasis del discurso de la diosa no deja lugar a dudas, pues consiste en una afirmación rotunda y definitiva, sin embargo, requiere de una apódosis que venga a completar su sentido, apódosis que posee la misma rotundidad y firmeza. En este sentido, la verdad es la condición de posibilidad de la δόξα y no su condición de imposibilidad. Un ejemplo concreto de cómo los argumentos sobre la verdad traspasan el propio ámbito de la ἀλήθεια y llegan a constituirse como el fundamento del discurso especulativo de la δόξα⁹⁸ está en lo que podría llamarse la teoría fisiológica del conocimiento y de la conciencia del fragmento B16, que tiene su fundamento en lo dicho en los fragmentos B3, B4 y B6: la identidad entre νοεῖν y εἶναι (B3 y B6.1) tiene su correlato dóxico en la συμμετρία que, según Teofrasto, se establece entre el conocimiento y lo conocido.⁹⁹

⁹⁷ Heródoto, 5.32.

⁹⁸ Sobre las relaciones entre ἀλήθεια y δόξα interpretadas en clave analógica, véase B. Cassin (1998), p. 193: “Le discours de la *doxa* est une transposition dans le monde des physiciens du discours de l’*alêtheia*; ou encore: le *kosmos* est l’*analogue doxique* de la sphère de l’être. La *doxa* fait d’abord image, là où l’*alêtheia* fait d’abord sens, et l’identité des termes est l’indice des points de démarque”.

⁹⁹ Véase Teofrasto (*De sensibus* 1-4 = DKA46), pasaje en el que explica que, según Parménides, la sensación ocurre a partir de lo semejante (ὁμοίω) y que, habiendo dos elementos, el conocimiento sucede según el que sobrepasa (τὸ ὑπερβάλλον ἐστὶν ἡ γνῶσις). La inteligencia (διάνοια) es mejor y más pura cuando hay un exceso de luz o de calor (βελτίω δὲ καὶ καθαρωτέραν τὴν διὰ τὸ θερμὸν) que, sin embargo, requiere de una cierta proporción (δεῖσθαί τινος συμμετρίας). El conocimiento por lo semejante y la συμμετρία, que es la medida común o la razón proporcional de la mezcla que conoce y la conocida, viene a ser la aplicación en el ámbito especulativo, en este caso en la teoría del conocimiento, del principio de identidad entre ser y pensar. Nótese que Teofrasto, en su exégesis de B16, dice explícitamente que, para Parménides, sentir y pensar son lo mismo (τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν ὡς ταὐτὸ λέγει), declaración que viene a coincidir más o menos con la de B3 y que vendría a dar una pista sobre su interpretación: “si hay pensamiento, éste debe ser una propiedad universal de todo lo que hay” (Bredlow (2000), p. 46). Sobre la interpretación del pasaje de Teofrasto y del fragmento B16 de Parménides, véase L. Bredlow (2000), pp. 174-189 y 241-242.

Esta interpretación de la δόξα, además de estar sugerida a partir de los textos de Heródoto en donde δόξα y ἀλήθεια se compenetran en los razonamientos, intenta rescatar algunos de los puntos, a nuestro juicio, aceptables, de otras interpretaciones.¹⁰⁰ Valga como epílogo de este capítulo una breve revisión de ellas. En primer lugar, la vieja idea de que la δόξα representa un conjunto de hipótesis probables o plausibles pero no demostrables.¹⁰¹ El conocimiento del mundo físico o, si se prefiere, del ser en movimiento, no es susceptible de la misma certeza y seguridad que caben en el conocimiento del ser.¹⁰² La distinción entre verdad y opinión equivaldría al contraste entre metafísica y física¹⁰³ y la enseñanza de la diosa tendría

¹⁰⁰ L. Bredlow (2000, pp. 116-125), ofrece un *status quaestionis* de suma utilidad sobre las diversas interpretaciones de la δόξα.

¹⁰¹ El primer defensor de esta interpretación fue P. Tannery (1887) quien se pregunta: “(...) pourquoi donc cette séparation absolue entre le domaine de la vérité et celui de l’opinion? Et quelle valeur au juste Parménide attribue-t-il à sa physique conjecturale? (...) Il est clair qu’il attribue en réalité à son exposition physique une importance considérable, tout en distinguant des vérités nécessaires les conjectures les plus plausibles (...) l’explication des phénomènes particuliers, au contraire, n’est pas à ses yeux susceptible de démonstrations; là-dessus on peut attendre la probabilité, non la certitude (...)” (p. 222) Véase también T. Gomperz (1893). Una interpretación semejante, aunque mucho más reciente, es la de E. Heitsch (1974): “Denn physikalisch-kosmologische Erklärungen gestatten keine evidenten Beweise, sondern lediglich Wahrscheinlichkeitsaussagen, und so ist immer mit der Möglichkeit des Irrtums und der Selbsttäuschung zu rechnen”. (p. 416)

¹⁰² Se ha objetado a esta interpretación que el carácter hipotético o conjetural de la δόξα no sería compatible con el hecho de que provenga de una revelación divina y con la fuerte afirmación de la diosa en B10 en la que promete a su aprendiz “saber” y “conocer” (εἶσθι, εἰδήσεις) (cfr. P. Albertelli (1939), 127 y L. Bredlow (2000), p. 122). Sin embargo, podría contra objetarse que en la sección dedicada a las opiniones de los mortales la diosa está hablando, como la luz de la luna respecto al sol, con voz prestada. El convencionalismo lingüístico-onomástico al que ella ha atribuido la razón de ser y el origen de las opiniones (B38-41, B9.1), está asumido en su propio discurso: la diosa está hablando como si fuera un mortal. Esto se corresponde con la distinción, presente ya en Homero y recurrente en Píndaro, entre nombres divinos y humanos, entre un lenguaje de los dioses y un lenguaje de los hombres (*Ilíada* 1.401-404, 2.811-814, 14.289-291, 20.72-74; *Odisea* 10.305, 12.66. Píndaro, frs. 87-88 Snell). El discurso sobre la verdad corresponde a la lengua perfecta de los dioses, mientras que el discurso sobre las opiniones coincide con la lengua imperfecta y convencional de los hombres. Sobre la lengua de los dioses en Homero, véase F. Bader (2007). Sobre la lengua de los dioses y su relación con la σοφία, véase A. Pinchard (2009).

¹⁰³ Véase A. H. Coxon (1934), P. 136: “This distinction of physics from metaphysics, made now once for all, is Parmenides’ greatest service to the development of human thought, and one of the greatest any thinker has contributed: the unwavering insistence that, however far physics may progress, it can never get outside the

como hilo conductor la exhortación a erradicar las pretensiones absolutistas de la opinión,¹⁰⁴ dicho de otro modo, a aprehender a distinguir la verdad-barrera metodológica- de las opiniones-juicios especulativos, siempre inconclusos y a la espera de otras hipótesis que puedan mejorarlos y completarlos.¹⁰⁵ En este sentido, las interpretaciones unitarias del poema, inspiradas por Reinhardt¹⁰⁶ y prolongadas por Heidegger,¹⁰⁷ pese a incurrir en bruscas platonizaciones,¹⁰⁸ resultan, a nuestro juicio, de suma relevancia, pues han favorecido una revaluación de la δόξα y han promovido la idea de que, entre una y otra parte del poema, hay una fuerte continuidad de la que se debe dar razón y que constituye, de alguna manera, el meollo filosófico del pensamiento de Parménides.¹⁰⁹ Frente a los problemas suscitados por estas

παλίντροπος ὀδός, the infinite process of birth and change”. Véase también M. Conche (1996), p. 25: “Ainsi, ce que l’on a, avec le Poème de Parménide, c’est un système où la philosophie de la nature n’est pas tout, car elle est subordonnée à une métaphysique, une pensée de la réalité. La nature est pensée, certes, mais sur le fond d’une pensée de la réalité”.

¹⁰⁴ Véase Verdenius (1942), p. 57-59: “They [sc. los mortales] regard change as the highest form of reality, whereas he knows Being to be the ultimate principle and change, measured by this principle, to be a self-contradiction. So he accepts change but at the same time sees through it and **brings it on its proper plane** (...) They [sc. Platón y Parménides] do not reject the changing and perceptible world but **they put it in its proper plane and reduce absolutist claims of ‘opinion’** to a relative knowledge corresponding to the lower plane”.

¹⁰⁵ Cfr. G. Cerri (1999), pp. 69-77.

¹⁰⁶ K. Reinhardt (1916).

¹⁰⁷ *Sein und Zeit*, pp. 222-223, n. 1. K. Riezler (1970) es quien llevó a su máxima expresión las intuiciones interpretativas de Heidegger.

¹⁰⁸ Cfr. N. L. Cordero (2007).

¹⁰⁹ Una de las objeciones contra las lecturas unitarias es la caracterización que hace la diosa del discurso sobre las δόξαι como κόσμος ἀπατηλός (B8.52) y de los mortales que las profieren como πεπλανημένοι (B8.54). Frente a esto, se podría decir que, más que significar “engañoso”, ἀπατηλόν significa “susceptible de engañar” (cfr. J. Frère (1987), pp. 201-202). Así, lo que estaría diciendo la diosa no es que su discurso dóxico es en sí mismo engañoso, sino que, al tomar lo que pertenece al conocimiento dóxico como verdad, los mortales se engañan y, por lo mismo, se equivocan. Asimismo, como sucede en Gorgias (B11.9 y B23, en donde se habla del ὁ ἀπατήσας δικαιότερος), el término ἀπάτη no necesariamente conlleva un sentido tan fuertemente negativo, sino que más bien “rappresenta un intento e, quindi, un atto dello spirito, capace di trasformare qualche cosa in un'altra secondo le esigenze di καιρός (...) Quindi ἀπάτη è il determinarsi verso una polarità contro un'altra polarità”. (M. Untersteiner (1949b¹, 1961²), p. 98, nota). El mismo Untersteiner (1958, p. CLXIX, nota), a propósito del verso de Parménides dice: “Quindi anche ἀπατηλός andrà interpretato secondo questo medesimo ordine di idee, determinato dalla poetica, invece che dalla logica (...) ἀπατηλός significa già in Parmenide non

interpretaciones, algunos estudiosos han defendido la posibilidad de que aquello que la diosa tilda de engañoso, cuyos exponentes son caracterizados por el equívoco y el desvarío, debería distinguirse de aquel saber cierto que, a partir de B10, la diosa promete (εἶση... εἰδήσεις). Según ésta tesis el poema tendría tres objetos diferentes, la verdad, las opiniones de los mortales y el sistema físico. Aquello que la diosa desdeña serían únicamente las opiniones de los mortales, mientras que todo el conocimiento astronómico, cosmogónico y cosmológico no sería rechazado por la diosa y pertenecería a una tercera parte del poema.¹¹⁰

A nuestro modo de ver, pese a que esta última interpretación sobresale de entre todas las demás por su coherencia y audacia, tiene la desventaja de separar tajantemente las opiniones de los mortales de las enseñanzas sobre el mundo físico,¹¹¹ lo cual supone un problema a la luz del fragmento B19. Si estos versos cerraban la presentación del sistema físico (después de haber presentado el origen y naturaleza de los astros, la teoría sobre la conciencia, la percepción y el conocimiento), se ve claramente cómo la diosa clasifica todo ello dentro del ámbito de la opinión, de tal

una condanna *ante litteram* di tipo platonico a danno della poesia, ma l'espressione di un'attività creatrice, un atto dello spirito che trasforma una cosa in un'altra (...)"

¹¹⁰ El primero en proponer esta interpretación fue G. Calogero (1932). Unos años después, H. Schwabl (1953) dio consistencia a esta lectura a partir de un análisis de los versos finales de B1. Pero, sin duda, quien ha llevado más lejos esta línea de interpretación ha sido L. Bredlow (2000) quien, además, ha propuesto una respuesta a aquella pregunta que sus dos antecesores no habían podido clarificar, a saber, “en qué consiste la diferencia de principio entre las erróneas creencias de los mortales y la descripción fidedigna del mundo físico por la diosa misma (...)" (p. 128).

¹¹¹ Se podría, quizá, objetar, aunque por supuesto no se trata de una objeción incontrovertible, que si el poema hubiese tenido tres partes, algún autor o comentarista antiguo habría hecho mención de ello y no se habría decantado la gran mayoría, si no es que la totalidad, por dividir la enseñanza de la diosa en dos secciones, δόξα y ἀλήθεια. Ni Aristóteles, ni los testimonios doxográficos, ni los comentaristas antiguos hacen una distinción entre las opiniones de los mortales y el sistema físico. El célebre pasaje de la *Metafísica* en el que Aristóteles dice que Parménides se vió obligado a considerar los fenómenos (ἀναγκαζόμενος δ' ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις, 986b31), pasaje en el que hay una referencia evidente a la física de Parménides, no dice nunca que ésta deba de diferenciarse de las opiniones. Cuando Teofrasto se refiere a la física de Parménides dice ἐν τοῖς πρὸς δόξαν (*Phys. Op.* fr. 3.2-3 (Diels) = Simplicio *In Phys.* 9.25.16). En el fragmento 6 (Diels), del mismo φυσικῶν δοξῶν, Teofrasto dice, respecto a Parménides: κατὰ δόξαν δὲ τῶν πολλῶν εἰς τὸ γένεσιν ἀποδοῦναι τῶν φαινομένων δύο ποιῶν τὰς ἀρχὰς πῦρ καὶ γῆν... Finalmente, Alejandro de Afrodiasias, cuando cita el fragmento B16 (*In Metaph.* (1009b12) 306.28-29) dice: καὶ Παρμενίδην δὲ ταῦτα δείκνυσι **δοξάζοντα** δι' ὧν φησιν (...)

forma que se abre el problema sobre aquello que podrían haber **compartido** las opiniones de los mortales con su cosmos dualista y las teorías físicas siendo ambas *κατὰ δόξαν*.¹¹² Sin pretender mejorar o rebatir la brillante y atractiva propuesta de L. Bredlow,¹¹³ lo cual sería francamente difícil, proponemos humildemente que la función de la *δόξα-γνώμη* en Heródoto podría apuntar a otra posible respuesta, no incompatible con aquella: La función hipotético-especulativa que desempeña la verosimilitud en los juicios de Heródoto y los procedimientos de prueba por testimonio y evidencia que emplea, podrían sugerir una respuesta al problema de las relaciones entre las opiniones de los mortales y la física: además de compartir un mismo lenguaje, además de ser producto de las distinciones convencionales de los *ὀνόματα*, ambas se valen de una metodología racional semejante. Los razonamientos del historiador y las cuestiones a las que dedica sus investigaciones, pueden arrojar luz sobre lo que podría haber de común entre las *δόξαι* y las *δοκοῦντα*, entre las creencias y las apariencias.

Aquello que Heródoto llama *ἱστορίη* incluye y engloba tanto las creencias de unos y otros, como los datos empíricos recolectados por el historiador. Ambos son sometidos a los mismos procedimientos racionales y acaban por ser aprobados o reprobados por la opinión de Heródoto. Esta amplia gama de datos (que en Heródoto van desde cuestiones geográficas, climatológicas, religiosas y legislativas, hasta cuestiones físicas y políticas, y que en Parménides incluyen cuestiones teogónicas, antropogónicas, geográficas y cosmológicas) podrían esclarecer algunos de los contenidos perdidos de la *δόξα* parmenídea, así como sus procedimientos metodológicos y racionales.¹¹⁴

¹¹² L. Bredlow (2000, p. 128, n. 68) interpreta el sintagma preposicional *κατὰ δόξαν* en un sentido débil (“al parecer”) y, siendo el único uso en singular del sustantivo *δόξα*, lo contrapone a las *δόξαι* en plural. Sin embargo, también cabría la posibilidad de leer la frase como una mención del carácter dóxico de la enseñanza física presentada por la diosa (“según la opinión”).

¹¹³ Según L. Bredlow, las opiniones de los mortales corresponderían al cosmos dualista compuesto de Luz y Noche propio de las creencias vulgares, es decir, a los mundos de Zeus y Hades; mientras que las apariencias (*τὰ δοκοῦντα*) harían referencia a la cosmología de la mezcla y la compenetración de los opuestos en el que existe una interminable gradación continua del más y del menos. Ambas, creencias y apariencias, tendrían en común el uso convencional del lenguaje que postula inevitablemente un orden discontinuo en el análisis de la realidad.

¹¹⁴ A título meramente conjetural, podría pensarse que la segunda parte del poema de Parménides, además de ocuparse de teogonía (B12, B13), cosmogonía y cosmología

La amplitud de objetos, a los que la δόξα presuntamente se consagraba, esta πολυπειρία, es consecuente con la imagen metafórica misma que configura todo el poema de Parménides y lo recorre de principio a fin: el camino.

III.1.7. La figuración simbólica del λόγος como camino: Las *Historias* y los múltiples caminos parmenídeos.

Todo lector del poema de Parménides está familiarizado con el problema de los caminos que no es más que un problema derivado del problema de la δόξα. A partir de que Karl Reinhardt publicara en 1916 su *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie* y defendiera la necesidad de postular *drei Wege der Forschung* (1. τὸ ὄν ἔστιν 2. τὸ ὄν οὐκ ἔστιν. 3. τὸ ὄν καὶ ἔστι καὶ οὐκ ἔστι; o bien, expresado de otra manera: 1. τὸ ὄν ἔστιν. 2. τὸ μὴ ὄν ἔστι. 3. καὶ τὸ ὄν καὶ τὸ μὴ ὄν ἔστιν), las interpretaciones adoptaron, después de siglos de tradición que veía únicamente dos caminos en el Poema, la existencia de este tercer camino que no es otra cosa que el resultado de una lectura de Parménides a partir del *Sofista* de Platón.¹¹⁵ Algunos años más tarde (1984), Néstor Luis Cordero publica *Les deux chemins de Parménide*, estudio con el cual se desata la controversia al respecto del número de caminos del poema. Los argumentos de Cordero se basan, por una parte, en la aceptación de que en Parménides *tertium non datur*, principio que se desprende de los propios fragmentos, y, por la otra, en una conjetura distinta a la de Diels (εἴρω) para llenar la laguna de B6.3 (ἄρξει). A pesar de los argumentos concluyentes y definitivos de Cordero, algunos estudiosos parecen haberse persuadido más por la tesis de Reinhardt.¹¹⁶ Otros, descontentos por este “débat sans issue”,

(B10, B11, B14, B15, véase L. Bredlow (2010), teoría de la conciencia, de la percepción y del conocimiento (B16), también se consagró a construir una antropogonía (véase Plutarco, *Adv. Col.* 1114b: γένεσιν ἀνθρώπων) que habría dado paso a cuestiones de medicina, particularmente embriológicas (B17 y B18), pero también geográficas (Estrabón 2.2.2) y, podría sospecharse, en virtud de los testimonios que hacen de Parménides el legislador de Elea, también legislativas. En este sentido, la δόξα parmenídea habría tenido una parte dedicada a la φύσις en general y otra consagrada a la ἀνθρώπεια φύσις, tema este último que entroncaría directamente con los intereses de la ἱστορίη de Heródoto, cuyos métodos y razonamientos podrían arrojar luz al tipo de investigación al que Parménides se dedicó en la segunda parte de su poema.

¹¹⁵ Véase N. Luis Cordero (2007).

¹¹⁶ Entre los más celebres partidarios de los tres caminos están F. M. Cornford (1933), A. H. Coxon (1934), G. S. Kirk & J. E. Raven (1957), G. E. L. Owen (1960), A.

comenzaron a poner en crisis la dialéctica entre dos o tres caminos, decantándose por una pluralidad mucho más avasalladora, o bien, por una rehabilitación de la unidad.¹¹⁷ A continuación se intentará mostrar cómo, a partir del uso y concepción herodoteas del ὁδός, es posible tomar partido a favor de una lectura más pluralizante sobre la *vexata quaestio* de los caminos de Parménides, apoyando así la interpretación sugerida por Lambros Couloubaritsis.¹¹⁸

En la línea temporal que va desde los poemas homéricos hasta los diálogos platónicos es posible descubrir la manifestación de un proceso progresivo en el cual la idea del lenguaje como un ser autónomo, independiente de la realidad misma y poseedor de leyes propias va desarrollándose, instaurando e instituyendo en sí misma las ideas de representación y simbolización que la terminarán asimilando y absorbiendo irreductiblemente al problema del conocimiento. El lenguaje se va descubriendo como un dominio distinto y soberano, como un ἔτερον τι. Pero, antes de que la sofística inclinara el pensamiento de manera irreductible hacia el problema del lenguaje, poetas y sabios, como es natural, hacían referencia a su propio discurso y, cuando lo hacían, solían representarlo simbólicamente. Una de las formas de simbolización quizá más nítida con la que los poetas figuran su propio discurso es

Mourelatos (1970), a pesar de que no acepta que el tercero sea el camino que combina ser y no ser (p. 91), M. C. Stokes (1971), D. J. Furley (1973), y más recientemente J. Palmer (2009). Partidarios de los dos caminos son L. Tarán (1965), N. L. Cordero (1984) y A. Nehamas (1981).

¹¹⁷ Véase Untersteiner (1958), pp. CLXIX-CXCIX: “Inoltre, si comprenderà come la δόξα non appartenga né alla seconda, né alla terza via, perché al contrario essa sta nella “via” anche se è sovrapposta e non fusa con l’ ἀλήθεια, come sarà secondo Melisso. Poiché ἀλήθεια e δόξα sono sovrapposte combaciando perfettamente, pur essendo due diversi modi dell’essere, Parmenide può appunto parlare di un οὐλον”.

¹¹⁸ Cfr. L. Couloubaritsis (1987), (1992¹, 2003⁴), pp. 111-127 y (2008), pp. 57-89. Según Couloubaritsis, hay 10 caminos en el poema organizados en una disposición que recuerda la tatractys pitagórica (4 en el proemio, 3 en la primera parte del poema, 2 en la segunda y, finalmente, el camino que recorre todo el poema). El camino de la δόξα está compuesto por tres vías, dos negativas y una tercera positiva que constituye la solución parmenídea al problema del devenir; en primer lugar, la de los ἄκριτα φύλα que confunden el ser y el no ser (los jónicos), en segundo lugar la de los βροτοί que han separado excesivamente la dualidad luz-noche (los pitagóricos) y, finalmente, la vía que se constituye como una física de la mezcla y de la separación.

mediante la imagen del camino.¹¹⁹ El discurso es un camino de palabras por el que el poeta viaja.¹²⁰

Uno de los ejemplos más antiguos del camino del discurso está en el *Himno Homérico a Hermes* en donde, después de entonar el Argicida un canto tañendo su lira, Apolo le dice:

καὶ γὰρ ἐγὼ Μούσησιν Ὀλυμπιάδεσσιν ὀπηδός,
τῆσι χοροὶ τε μέλουσι καὶ ἀγλαὸς οἶμος ἀοιδῆς
καὶ μολπὴ τεθαλυῖα καὶ ἰμερόεις βρόμος αὐλῶν· (450-452)
“Yo también soy acompañante de las Musas olímpicas,
que se ocupan de los coros, de *la ilustre senda del canto*,
de la floreciente canción y del cautivador sonido del aulós”.

De manera muy semejante, Píndaro dice:

εὐρὸν ὁδὸν λόγων
παρ' εὐδείελον ἐλθὼν Κρόνιον. (*Ol.* 1.110-111)
“cuando haya encontrado el camino de las palabras
y haya llegado cabe la soleada colina de Cronos”.

Y en otra oda:

ἔγειρ' ἐπέων σφιν οἶμον λιγύν (...) (*Ol.* 9.47)
“Despierta en su honor *la senda sonora de mis palabras*”

¹¹⁹ Véase B. Snell (1975), pp. 219-229. Otras figuraciones simbólicas del discurso poético cuyo maestro es obviamente Píndaro son, por ejemplo, la imagen de la poesía como un líquido que fluye (*Ol.* 6.83 καλλιρόαισι πνοαῖς. *Ol.* 7.7: νέκταρ χυτόν. *Pit.* 8.57: ῥαίνω δὲ καὶ ὕμνῳ (...) *Nem.* 7.12: ῥοαῖσι Μοισᾶν), como miel (*Ol.* 10.98-99: μέλιτι εὐάνορα πόλιν καταβρέχων· *Nem.* 3.77-78: πέμπω μεμιγμένον μέλι λευκῷ σὺν γάλακτι), como fuego (*Ol.* 9.22: μαλεραῖς ἐπιφ'λέγων ἀοιδαῖς) o como flechas (*Ol.* 2.83-85: πολλὰ μ<οι> ὑπ' ἀγκῶνος ὠκέα βέλη ἔνδον ἐντὶ φαρέτρας φων<άε>ντα συνετοῖσιν·)

¹²⁰ La expresión κόσμος ἐπέων que emplea la diosa en B8.52 es otra figuración simbólica del discurso presente en el poema. Además de representarse como un camino, como una senda de palabras, la poesía toma la forma de un arreglo ordenado. Ya en la *Ilíada* Homero caracteriza el discurso de Tersites como ἄκοσμα y οὐ κατὰ κόσμον (2.213-214); Solón dice que, como heraldo de Salamina, él compuso una ὠδή que es un κόσμος ἐπέων (fr. 1 West); Demócrito dice que Homero tramó (ἐτεκτῆνατο) un ἐπέων κόσμον παντοίων (B21); Tucídides pone en un discurso tebano la afirmación de que los discursos adornados con bellas frases les sirven de pantalla a los hechos (3.67.6: λόγοι ἔπεισι κοσμηθέντες προκαλύμματα γίνονται); Eurípides hace decir al coro que Jasón “ha adornado bien sus palabras (*Medea* 576: ἐκόσμησας λόγους) y pone en boca de Agamenón la expresión λόγων ἀκοσμία (*Ifigenia en Aulide* 317). Véase también el fr. 10 de Filetas de Cos (*Collectanea Alexandrina*, Ed. J. U. Powell): ἀλλ' ἐπέων εἰδῶς κόσμον καὶ πολλὰ μογήσας/ μύθων παντοίων οἶμον ἐπιστάμενος.

Y una vez más:

φαενναῖς ἀρεταῖς **ὁδὸν κυρίαν λόγων**

οἴκοθεν· (Nem. 7.51-52)¹²¹

“Las virtudes luminosas obtienen su *camino soberano de palabras* desde casa...”

Parménides hace de esta intermitente figuración del discurso poético la forma misma de su poema: “(...) Parménide prend ici le motif bien connu du ‘chemin’ et le thématise en fonction d’une problématique de la quête du savoir”.¹²² El poema es un viaje, un camino que se multiplica¹²³ prolongando sus destinos progresivamente:¹²⁴ el camino múltiple en palabras que llegará a la diosa converge con los caminos (κέλευθοι) de la noche y del día y finalmente desemboca en la vía (ἀμαξιτὸν) por la que las doncellas dirigen el carro y las yeguas. Con el discurso de la diosa se inicia un nuevo trayecto en el que comparece en primer lugar la senda de los hombres (πάτος), aquel paso vagabundo del que se encuentran muy alejados. A partir de aquí el motivo mítico-poético del camino se transforma en esquema metodológico a través de la bifurcación de los únicos caminos de investigación que cabe pensar: el camino del es o de la verdad y el camino del “no es” o ruta por completo inaccesible. El mito del camino se ha convertido en axioma del pensamiento, en esquema regulativo que organiza la experiencia del saber.¹²⁵ Así, se ha de distinguir entre el motivo mítico-literario del camino y la dualidad ontológica del ser y el no ser, a pesar de que ésta, también, se configure mediante la imagen del camino. La problemática ontológica ha intervenido la imagen mítico-poética haciendo de la multiplicidad inherente a la figuración del camino un esquema dual o ternario.

¹²¹ Otros pasajes de la literatura griega en que ocurre la figuración del discurso como camino son: Aristófanes, *Paz* 733: ἦν ἔχομεν **ὁδὸν λόγων** εἶπωμεν ὅσα τε νοῦς ἔχει. *Ranas* 895-897: Καὶ μὴν ἡμεῖς ἐπιθυμοῦμεν/ παρὰ σοφοῖν ἀνδροῖν ἀκοῦσαι, τίνα **λόγων**/ ἔπιτε **δαΐαν ὁδόν**. Aristóteles *Retórica* (1411b2) cita un pasaje de la *Apología de Ifícrates* de Licias: ἡ γὰρ **ὁδός** μοι **τῶν λόγων** διὰ μέσων τῶν Χάρητι πεπραγμένων ἐστίν.

¹²² L. Couloubaritsis (1987), p. 42.

¹²³ La multiplicidad de términos que emplea Parménides para referirse a los caminos es un síntoma de su pluralidad (ὁδός, κέλευθος, ἀμαξιτός, ἀταρπός).

¹²⁴ Los tres destinos del poema, siguiendo la interpretación de Couloubaritsis son la diosa (proemio), el pensamiento fundado en el ser (primera parte) y la institución de los principios del devenir (tercera parte).

¹²⁵ Couloubaritsis (2003), p.111.

En virtud de que la figuración simbólica del discurso como camino está presente en las *Historias* de Heródoto y en virtud de que el historiador hace referencia a su propio discurso como un λόγος que posee partes a las que, como si se tratase de un movimiento de traslación, él puede recurrir moviéndose hacia arriba,¹²⁶ hacia abajo,¹²⁷ hacia delante¹²⁸ o hacia atrás,¹²⁹ o bien como un λόγος que puede alargarse, prolongarse o extenderse (2.35.1: μηκυνέων τὸν λόγον),¹³⁰ en una palabra, en virtud de esta concepción topográfica del discurso, los pasajes de las *Historias* en que el ὁδός toma el sentido figurado de discurso o acción arrojan luz sobre el estatuto del camino como símbolo de pluralidad y multiplicidad, ya sea de discursos, decisiones o acciones. Gracias a la ambigüedad inherente a la imagen del camino que expresa la idea de movimiento y multiplicidad a la vez que las subsume a un concepto unitario que las integra en un orden e itinerario organizados, la imagen del camino se transformará, de Parménides en adelante, en el concepto de método.¹³¹

Un pasaje de los *Problemas* aristotélicos puede servir como imagen descriptiva del problema del número de caminos del poema de Parménides:

Διὰ τί πλείων δοκεῖ ἡ ὁδὸς εἶναι, ὅταν μὴ εἰδότες βαδίζωμεν πόση τις, ἢ ὅταν εἰδότες, ἐὰν τάλλα ὁμοίως ἔχοντες τύχωμεν; ἢ ὅτι τὸ εἰδέναι πόση τὸ εἰδέναι ἐστὶ τὸν ἀριθμὸν αὐτοῦ· καὶ πλείον ἀεὶ τὸ ἀόριστον τοῦ ὁρισμένου; ὡσπερ οὖν εἰ ἦδει ὅτι τοσήδε, πεπερασμένην ἀνάγκη εἶναι,

¹²⁶ 4.82: ἀναβήσομαι δὲ ἐς τὸν κατ' ἀρχὰς ἤια λέξων λόγον. 5.62.1: ἀναλαβεῖν τὸν κατ' ἀρχὰς ἤια λέξων λόγον.

¹²⁷ 2.65.2: καταβαίην ἂν τῷ λόγῳ ἐς τὰ θεῖα πρήγματα.

¹²⁸ 1.75.1: ἐγὼ ἐν τοῖσι ὀπίσω λόγοισι σημανέω. 5.22.1: ἐν τοῖσι ὀπισθε λόγοισι ἀποδέξω... 7.213.3: ἐν τοῖσι ὀπισθε λόγοισι σημανέω...

¹²⁹ 1.140.3: ἀνεμι δὲ ἐπὶ τὸν πρότερον λόγον. 7.137.3: ἐπάνεμι δὲ ἐπὶ τὸν πρότερον λόγον.

¹³⁰ Es de notar que Heródoto utiliza el verbo μηκύνειν, además de con el sustantivo λόγος, también con ὁδός, véase 5.54.2: αἱ οὕτω τρισὶ ἡμέρησι μηκύνεται ἡ τρίμηνος ὁδός. Sobre la consistencia espacial del λόγος herodoteo y su construcción progresiva a través de la idea del camino, véase N. Palomar (1985), cap. I.

¹³¹ Algunos pasajes de Platón corroboran la idea de que el camino es un vehículo de integración de la pluralidad en una unidad. Véase, por ejemplo, *Teeteto* 208c en donde Teeteto habla del “camino hacia el todo a través de los elementos” (διὰ στοιχείου ὁδὸς ἐπὶ τὸ ὅλον); otros pasajes enfatizan la idea de que hay muchos caminos hacia la meta que se persigue, con lo cual se pone en evidencia la multiplicidad intrínseca a la idea del camino, véase *República* 533b y *Sofista* 218d (en ambos pasajes junto a ὁδός aparece ya el μέθοδος), *Político* 265a, 266e, 268d, *Filebo* 16a, etc. De hecho, el llamado “método de la división” es un procedimiento que implica la unificación de una multiplicidad.

οὕτω καὶ εἰ μὴ οἶδεν, ὡς ἀντιστρέφοντος παραλογίζεται ἡ ψυχὴ, καὶ φαίνεται εἶναι ἄπειρος. (883b3-b9)

“¿Por qué el camino parece más largo cuando caminamos sin saber qué tan largo es que cuando lo sabemos, si, por lo demás, nos encontramos en la misma situación? ¿Es porque saber lo largo es saber el número que le corresponde, y lo indeterminado es siempre más extenso que lo determinado? Pues así como cuando se sabe la largura es necesario que ésta sea limitada, igualmente cuando no se sabe, invirtiendo el argumento, el alma se engaña en su cálculo y el camino parece ser ilimitado”.

El argumento presupone el contraste entre lo que parece algo si se conoce (en este caso, la largura de un camino) y lo que parece si no se conoce. Si se aplica al problema de los caminos parmenídeos, el esclarecimiento de su número resulta de suma importancia: si se parte de la idea de que el viaje de Parménides (el poema) está compuesto por dos o tres caminos, es decir, si se sabe el número de caminos que le corresponden, entonces el viaje mismo pareciera de una extensión determinada: la amplitud del viaje estará pre-determinada por la presunción de que se tratará de un viaje que posee un número determinado de caminos. En cambio, al iniciar el viaje, tanto el lector como el κοῦρος ignoran a cuántos caminos los llevará su recorrido, pues es el curso del pensamiento lo que está siendo simbolizado y éste, hasta que no lleguen sus principios reguladores, siempre será múltiple. Como dice Edipo:

πολλὰς δ' ὁδοὺς ἐλθόντα φροντίδος πλάνοις (...) (*Edipo Rey* 67)¹³²

“Muchos caminos he recorrido en el curso de mi pensamiento (...)”

El mito de los caminos del pensar se va transmutando a medida que el pensar mismo va adquiriendo sus propias pautas metodológicas, de tal forma que, al centralizar el problema de los caminos en la problemática del ser y del no ser, o de la verdad y la δόξα, la transmutación misma del mito es desatendida y con ella la eclosión del tema del pensar a partir de su anclaje mítico.

¹³² La idea de los múltiples caminos del pensar parece estar presente en el fragmento B3 de Empédocles en donde el sabio exhorta a Pausanias a observar con toda su capacidad perceptiva cómo cada cosa se hace evidente (9: ἀλλ' ἄγ' ἄθρει πάση παλάμη, πῆ δῆλον ἕκαστον) sin fiarse más de la vista que del oído ni alejar la confianza de ninguna de los medios de percepción “en cuanto que son un camino para el pensar” (ὀπόση πόρος ἐστὶ νοῆσαι). En un registro un poco distinto Píndaro habla de los πολλὰ δ' ὁδοί σὺν θεοῖς εὐπραγίας (*Ol.* 8.13-14) y Homero, en palabras de Agamenón a Menelao, πολλὰ γὰρ ἀνὰ στρατὸν εἰσι κέλευθοι (*Ilíada* 10.66).

Ahora bien, como se decía antes, el uso figurado del ὁδός en las *Historias* podría respaldar la presencia de múltiples caminos en el poema de Parménides, pues en todas sus apariciones se utiliza para representar posibilidades alternativas de encarar una decisión o un problema. En el libro primero, al comienzo de la narración sobre la historia de Media, Heródoto formula el siguiente comentario:

Ὡς ὦν Περσέων μετεξέτεροι λέγουσι, οἱ μὴ βουλόμενοι σεμνοῦν τὰ περὶ Κῦρον ἀλλὰ **τὸν ἑόντα** λέγειν **λόγον**, κατὰ ταῦτα γράψω, ἐπιστάμενος περὶ Κύρου καὶ **τριφασίας ἄλλας λόγων ὁδοῦς** φῆναι. (1.95.1)

“Yo mismo escribiré de acuerdo a lo que dicen algunos de los persas, los que no quieren engrandecer la obra de Ciro, sino que *dicen el discurso que es [verdadero], aunque podría añadir sobre Ciro otros tres caminos discursivos*”.

Heródoto enfatiza el contraste entre el λόγος ἑών (que es el que él presentará) y los λόγοι σεμνοί (los discursos hiperbólicos de adulación); y es en esta constatación de una pluralidad de discursos sobre un mismo tema en donde Heródoto se vale de la figuración del discurso como camino. La multiplicidad de versiones sobre Ciro se simboliza mediante la imagen de una intersección de caminos frente a la que el historiador se halla. El discurso tendrá que escoger uno de los múltiples caminos discursivos que se abren frente a él.

Sucede de manera semejante en lo que concierne a la decisión y a la acción. En el libro primero, una vez que Giges ha visto desnuda a la reina de los lidios, ésta le dice:

«Νῦν τοι **δυῶν ὁδῶν** παρεουσέων, Γύγη, **δίδωμι αἴρεσιν, ὀκοτέρην βούλειαι τραπέσθαι**. ἢ γὰρ Κανδαύλην ἀποκτείνας ἐμέ τε καὶ τὴν βασιληίην ἔχε τὴν Λυδῶν, ἢ αὐτόν σε αὐτίκα οὔτω ἀποθνήσκειν δεῖ, ὡς ἂν μὴ πάντα πειθόμενος Κανδαύλη τοῦ λοιποῦ ἴδης τὰ μὴ σε δεῖ. (1.11.2)

“*De los dos caminos que ahora se te presentan, Giges, te doy a elegir a cuál quieres inclinarte; o matas a Candaules y te apoderas de mí y del reino de los lidios, o has de morir tú mismo de inmediato, para que en lo sucesivo, persuadido por Candaules, no veas lo que no has de ver*”.

La toma de decisión se representa mediante la imagen de una encrucijada en la que se bifurcan dos caminos, de tal forma que, de nuevo, el camino en sentido figurado solo se comprende si se contrapone a otros caminos posibles.

En el libro segundo, en el célebre pasaje en que Heródoto habla sobre la φύσις del río Nilo (véase *supra*), dice:

Ἀλλὰ Ἑλλήνων μὲν τινες ἐπίσημοι βουλόμενοι γενέσθαι σοφίην ἔλεξαν περὶ τοῦ ὕδατος τούτου **τριφασίας ὁδοῦς**, τῶν τὰς μὲν δύο [τῶν ὁδῶν] οὐκ ἀξιῶ μνησθῆναι εἰ μὴ ὅσον **σημῆναι** βουλόμενος μῦνον. (2.20.1)

“*Algunos griegos, sin embargo, queriendo hacerse renombrados por su sabiduría, propusieron, al respecto de su agua, tres caminos, de los cuales dos no juzgo digno mencionarlos, si no fuera, únicamente, por querer señalarlos*”.

El sustantivo ὁδός aquí cubre de forma muy precisa una de las acepciones del polisémico sustantivo λόγος: explicación, teoría, argumento. Llama la atención que en este caso Heródoto omita por completo la referencia al λόγος, lo cual es síntoma del arraigo que la imagen del camino como metáfora de un procedimiento discursivo-racional tenía en su propia dicción. Frente a un problema que presenta múltiples soluciones, el historiador se vale, una vez más, de la imagen del camino:

Ἡ δὲ **τρίτη τῶν ὁδῶν** πολλὸν **ἐπειξεστάτη** ἐοῦσα μάλιστα **ἔψευσται**. **Λέγει** γὰρ δὴ οὐδ' αὐτὴ οὐδέν, **φαιμένη** τὸν Νεῖλον ῥέειν ἀπὸ τηκομένης χιόνος (...) (2.22.1)

“*El tercero de los caminos, siendo con mucho el más verosímil, se equivoca más que los demás. Pues, de hecho, éste no dice nada cuando afirma que el Nilo deriva su corriente de nieve disuelta (...)*”

Las acciones que se atribuyen al camino son exactamente las que se suelen predicar del λόγος: afirmar, explicar y, en este caso, equivocarse.¹³³ De hecho la asignación del λέγειν al camino puede servir como suplemento de los versos 3 y 5 del fragmento B2 de Parménides:

ἢ μὲν [λέγει] ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι...

Una vez más el camino en sentido figurado es símbolo de pluralidad y multiplicidad. No hay camino discursivo que no se encuentre con otros caminos, que no se tope con encrucijadas e intersecciones. El papel del historiador, del poeta y del sabio es proveer al camino que su propio discurso erige de una dirección determinada, de una meta fija.

Todos estos pasajes emparentados con el uso parmenídeo del ὁδός resultan ser un testimonio de sumo valor pues representan una fase intermedia entre la transmutación parmenídea del mito del camino y la plena materialización platónico-

¹³³ Otro pasaje de las *Historias* en el que se atribuye al camino en sentido figurado la acción de equivocarse o mentir está en el libro primero en donde Heródoto dice que Hárpagο “no se inclinó por el camino de la mentira” (1.117.2: οὐ τρέπεται ἐπὶ ψευδέα ὁδόν...)

aristotélica del motivo poético del ὁδός en el esquema racional del μέθοδος.¹³⁴ El ὁδός herodoteo se halla en medio de la conceptualización filosófica del método y del uso figurado del camino, en medio del mito parmenídeo del pensar y de los métodos explícitamente conceptualizados de Platón y de Aristóteles (la dialéctica, la división, etc). Esta posición intersticial revela que en Heródoto la idea del método no ha emergido en cuanto tal: nos hallamos ante un pensamiento pre-metodológico y, por lo mismo, pre-disciplinario (siendo la metodología la principal promotora de la división de las áreas del saber). Por otro lado, el esquema parmenídeo del camino como recorrido del pensar, es en el discurso herodoteo particularmente fértil, pues la ἱστορίη es en esencia πολυπειρία, es decir, expansión de la experiencia, y no hay mejor manera de expandir la experiencia que recorrer cuántos caminos sea posible.

A continuación presentaremos algunos ejemplos en los que hemos intentado desarrollar una de las hipótesis centrales de esta investigación, a saber, que el uso de ciertos vocablos en las *Historias* de Heródoto y las representaciones sociales, políticas o religiosas inherentes a ellos, pueden sugerir algunas interpretaciones de los fragmentos presocráticos, en este caso, Parménides. Dicho de otro modo, se intentará poner en evidencia la utilidad de las *Historias* como mecanismo heurístico de interpretaciones presocráticas. El primer ejemplo procura presentar una interpretación del proemio del poema de Parménides que permita arrojar luz sobre su función y relación con el resto del poema. El segundo intenta poner en relación los usos parmenídeos del τὸ ἐὸν con algunos pasajes de las *Historias* que podrían sugerir una lectura peculiar de este concepto.

III.1.8. Las *Historias*, los sueños y el proemio de Parménides.

Después de algún tiempo de desinterés o, en el mejor de los casos, mínimo o insuficiente interés en el proemio por parte de los intérpretes,¹³⁵ y después de que

¹³⁴ La frase arcaica del ὁδός λόγων acabará transformándose en Platón en el μέθοδος τῶν λόγων (*Sofista* 227a y *Político* 266d). Sobre el problema del método en los diálogos platónicos tardíos véase P. Kucharski (1949).

¹³⁵ Cfr. Couloubaritsis (2008), p. 131, n. 21: “Il suffit en effet de consulter le travail de E. Zeller- R. Mondolfo (*La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*) pour se rendre compte du vide que règne avant l’entreprise de Diels (...) Et comme le rappelle Reale, qui relève ce manque avant Diels, seul sans doute Hegel avait discerné l’importance du proème, mais sans en tirer les conséquences”.

Hermann Diels en la introducción a su *Parmenides Lehrgedicht* propusiera la posibilidad de leer a Parménides en conexión con las prácticas chamánicas de las tribus siberianas, comenzó una larga discusión sobre cómo interpretar el proemio del Poema. Recurso literario, ficción, alegoría, experiencia mística, descripción topográfica de Elea y de sus instituciones políticas, *katábasis*, *anábasis*, en fin, un sinnúmero de aproximaciones y ocurrencias que se han ido sumando a la larga ristra de interpretaciones y que han acabado por engrosar los ríos de tinta sobre el filósofo de Elea.¹³⁶ Independientemente de la validez, verosimilitud, ingenio, erudición o lucidez que puedan desplegar cada una de estas posibilidades hermenéuticas, es necesario e ineludible que la propuesta interpretativa del proemio se corresponda con la de la totalidad del poema.

Algunos autores han apuntado de manera marginal y más bien indirecta a la semejanza del proemio con una situación onírica,¹³⁷ pero es mérito de M. L. Gemelli Marciano (2008) haber expuesto las evidencias precisas que hacen del proemio una especie de “lucid dream” cuyo objetivo sería inducir una sensación de alienación y

¹³⁶ No se presentará aquí un *status quaestionis* de las interpretaciones sobre el proemio, para ello véase Lambros Couloubaritsis (2008, pp. 121-177), quien divide las interpretaciones en 4 grupos no excluyentes entre sí: **1.** Literales (Gilbert (1907), Mansfeld (1964), Pellikan-Engel (1978)). **2.** Religiosas (Diels (1897), Bowra (1937), Jaeger (1947), Morrison (1955), Cornford (1952), Guthrie (1962), Mansfeld (1964), Burkert (1969)). **3.** Alegóricas” (Sexto Empírico, Kranz (1916), Bowra (1937), Verdenius (1942), Fränkel (1955), Deichgräber (1959), Conche (1996), Cassin (1998), Bollack (2006)); y **4.** Racionalistas” (Burnet (1930), Untersteiner (1958), Tarán (1965), Mourelatos (1970), Capizzi (1975)). Véase también M. L. Gemelli Marciano (2008) quien enfatiza el contraste entre las interpretaciones religiosas, las metafórico-alegóricas (Fränkel) y las ficcionalistas (Morgan (2000)), poniendo en práctica estas dos últimas (razón por la cual, según la autora, deben rechazarse) la aplicación de categorías de la crítica literaria moderna derivadas de Aristóteles. Véase también Herbert Granger (*Ancient Philosophy*, 2008).

¹³⁷ Véase, por ejemplo, M. Conche (1996), pp. 67-68: “Or, un tel voyage n’a pas eu lieu, sinon peut-être en rêve, et, en ce cas, le proème est le récit accommodé d’un rêve”; o también Herbert Granger (2008), p. 14: “The Proem provides conflicting signals about the identity of the goddess and of places, and in so doing it evokes the desorientation of a dream, in which familiar objects appear out of their accustomed circumstances, while retaining some of their customary features, but also taking on the features of other objects and persons familiar to the dreamer”; J. Palmer (1999: Plato’s reception of Parmenides) pp. 22-23: “Because of the presence in the proem of imagery of the orphic initiate’s post-mortem experience as described in the verses on the gold lamellae of the southern Italy, Crete, and Thessaly, it would be straightforward for Plato to interpret the proem as Parmenides’ account of his own afterlife experience (or something analogous to it such as a dream)”.

desorientación que, finalmente, desembocaría en una liberación del oyente de toda dimensión temporal. Ya Kingsley (1999) había propuesto, a partir de una misteriosa palabra (φώλαρχος) presente en algunas inscripciones halladas en Velia, la posibilidad de que el poema de Parménides tuviese algo que ver con el mundo de los sueños. Sin embargo, acaba por utilizar la conexión entre Parménides y el tema de los sueños únicamente para sacar conclusiones que podrían avalar una lectura religiosa del poema. Así, estimulando y reviviendo la famosa interpretación chamanística de Diels, concluye que Parménides era una especie de curandero que fundó una cofradía de sanadores iatrománticos (los Οὐλιάδαι) que practicaban la incubación (ir a dormir a un templo o caverna con el fin de experimentar una especie de visión divina curativa) y que el mensaje verdadero de Parménides fue ocultado por una conspiración occidental liderada, obviamente, por Platón, el padre de la tergiversación y el malentendido, y prolongada por Aristóteles.

Ahora bien, al margen de la estimulante posibilidad de que Parménides haya sido un sacerdote vinculado al culto de la incubación, muchos problemas permanecen sin resolver. El misterio y la magia no han arrojado la luz suficiente para aclarar algunos de los oscuros desafíos del proemio de Parménides.¹³⁸ En el caso de Gemelli Marciano, la conexión potencial con el tema de los sueños se reduce a la propuesta de que la incubación es el contexto preformativo y ritual en el que se puede insertar el poema. Sin embargo, no explica las consecuencias que podrían sacarse de esta lectura respecto a la interpretación del carácter dualista de la enseñanza de la diosa: verdad-δόξα. Al margen de una lectura religiosa del poema, lo que se intentará aquí será ver si, además de una ἀνάβασις o una καπάβασις, además de las imágenes luz-oscuridad, el esquema metafórico de los despiertos y los dormidos, presente en los fragmentos de Heráclito, y el tema, tan viejo como Homero y concurrente en Heródoto, de la verdad y su relación con los sueños, pueden explicar de manera adecuada el movimiento alegórico que pone en escena el proemio; todo ello con el objetivo ulterior de atender al difícil problema de la relación entre verdad y δόξα. Dicho de otro modo, se intentará llevar a cabo un ejercicio de radicalización de la función poética en el poema de Parménides.

¹³⁸ Véase J. A. Palmer (2009), p. 61, n. 37: “ His claim to have found the key to Parmenides in ancient traditions of mysticism goes hand in hand with a deep antipathy towards philosophy, ‘western logic’, and even reason itself”.

III.1.8.1. Palimpsestia homérica.

Comenzando por el principio, es decir, por Homero, en el libro 19 de la *Odisea* se pueden encontrar algunos elementos que, como si de un palimpsesto se tratase, funcionan como marco de referencia para leer el poema de Parménides, en virtud de la tesis que sostiene que “le texte de l’*Odyssee* est pour ainsi dire une cause matérielle du *Poème*”.¹³⁹ El 19 es el canto en el que Odiseo y Penélope mantienen una conversación en la que él, apareciéndose como alguien distinto, oculta su identidad, y ella, persuadida por esta artimaña, no lo reconoce. La identidad real de Odiseo está escondida, él *se presenta como un otro*. En este “presentarse como otro” se puede ver una analogía con la δόξα parmenídea en la que el ser se presenta de una manera distinta a la forma de representación adecuada que consigue en B8: la esfera.

Los paralelos verbales entre el Poema y el libro 19 son abundantes.¹⁴⁰ Penélope, sentada en su silla que es, al igual que las ruedas del carro en donde viaja el κοῦρος del proemio, διωτήην, pregunta a Odiseo por su pueblo, su ciudad y sus padres (τίς πόθεν εἰς ἀνδρῶν; πόθι τοι πόλις ἠδὲ τοκῆες (19.105)).¹⁴¹ Penélope, tras hacer alusión a su figura (δέμας, 124) que se ha visto desfavorecida desde el día que Odiseo partió a Troya, y a su corazón (ἦτορ, 136) que se consume de tristeza, cuenta cómo ha hecho que los pretendientes, al igual que el ser de Parménides, esperen, aguarden, se queden firmes (μίμνεν', 142); cómo persuadió el θυμός de aquellos (ἐπελείθετο θυμός, 148) y cómo se vio constreñida por la necesidad (ὑπ' ἀνάγκης, 156) a terminar el tejido que todas las noches destejía. Odiseo responde que su nombre es, al igual que el de uno de los caballos de Faetón, Etón (ἐμοὶ δ' ὄνομα κλυτὸν Αἴθων, 183), denominación que lleva en sí misma la acción del verbo que emplea Parménides para describir la acción del eje que en su carro emite un sonido de siringa (αἶθω-αἰθόμενος, B1.7), y que ha *vagado*, como la luna parmenídea (B14),

¹³⁹ Barbara Cassin (1987), p. 164. Este capítulo está basado en las tesis propuestas en este estudio.

¹⁴⁰ Lo cual sucede, quizá, con todos los cantos de los poemas homéricos, en virtud de que “the 150 surviving lines of Parmenides contain an average of only one non-Homeric word in every three verses (...)” (Coxon (1986), p. 7.) No obstante, la situación de la escena del canto 19 en la que, como se verá más adelante, interviene el motivo de la presencia-ausencia de Odiseo, puede leerse como antecedente de la presencia y la ausencia del ser parmenídeo.

¹⁴¹ Barbara Cassin (1998, pp. 53-54) ve en esta “formule traditionnelle de l’accueil homérique” el contexto en el que Parménides despliega la identidad de su héroe τὸ ἐὸν que, a diferencia de Odiseo y de cualquiera de los héroes homéricos, es ingenerable, imperecedero, etc.

por muchas ciudades de mortales (πολλὰ βροτῶν ἐπὶ ἅστε' ἄλόμενος, 170), al igual que el κούρος del proemio que va por un camino “que por todas las ciudades lleva al hombre sabio” (B1.3). Odiseo, como las musas de Hesíodo (*Teogonía* 27), dice “muchas mentiras semejantes a verdades” (ἴσκει ψεύδεα πολλὰ λέγων ἐτύμοισιν ὅμοια, 203): miente sobre su identidad, miente sobre su encuentro consigo mismo en Creta, pero no miente sobre su propia inminente llegada, a pesar de que, *stricto sensu*, no pueda ser verdad, ya que él ya está ahí. En definitiva, su presencia no se hace presente.

La manifestación de Odiseo como Etón, en virtud de la ocultación de su identidad, y, sobre todo, de su apariencia engañosa, bien puede interpretarse en una relación de analogía con la δόξα parmenídea. Penélope está en situación de δόξα al respecto de la identidad de Odiseo, no sólo por que él aparente ser otro, sino, sobre todo, porque ella aún no puede reconocerlo (en última instancia porque Atenea no lo permite).¹⁴² La descripción que hace sobre sí mismo, cuando Penélope lo pone a prueba, se ajusta a la realidad, de hecho, los rasgos de Odiseo que Etón describe se caracterizan para el recuerdo de Penélope, al igual que las señales del ser parmenídeo, como σήματα y, además, adjetivadas, al igual que el ser de Parménides como ἔμπεδα (19.250), firmes, invariables. Penélope recuerda las σήματα de Odiseo, íntimamente ligadas a su identidad (señales dentro de las que se halla un broche (περόνην 256) al igual que en los ejes del carro de Parmenides (περόνησιν B1.20); asimismo, los ojos de Odiseo, conmovido al ver llorar a Penélope, se mantienen, como el corazón de la verdad bien persuasiva, ἀτρέμας, (212), inmutables, quietos, inmóviles. Después de inventar esta historia verosímil, Odiseo-Etón anuncia que hablará infaliblemente (que es otra forma de decir que dirá la verdad) y sin esconder nada (νημερτέως γὰρ τοι μυθήσομαι οὐδ' ἐπιχεύσω, 269). He aquí que anuncia su inminente llegada como algo que se cumplirá (τελείεται, 305; τετελεσμένον, 309): Odiseo pasará de la ausencia (ἀπεών, 299; ἀπεσσεῖται, 302) a la presencia, en un movimiento como el que ejerce el νόος del fragmento B4: “Observa cómo lo ausente se hace firmemente presente para el pensamiento”. Odiseo hace partícipe a Penélope de una verdad: Odiseo llegará; pero la hace igualmente partícipe de un engaño que consiste en un ocultamiento u omisión: Odiseo ya está ahí, pero ella no lo puede saber

¹⁴² Algunos comentaristas han llegado a la conclusión de que Penélope en realidad sí reconoce a Odiseo o, al menos, sospecha que se trata de él. Véanse P. W. Harsh (1950) y B. Haller (2009).

aún, pues su θυμός no se lo permite (312). *La presencia de Odiseo no se presenta como Odiseo*: El Odiseo de verdad se esconde bajo el Odiseo dóxico. A pesar de su presencia, para el νόος de Penélope sigue ausente.

El νόος de Euriclea, por el contrario, antes de captar la σήμα que le permitirá reconocer a su amo, la cicatriz, atisba la similitud entre este Odiseo dóxico y el verdadero:

πολλοὶ δὴ ξεῖνοι ταλαπείριοι ἐνθάδ' ἴκοντο,
 ἀλλ' οὐ πώ τινά φημι **ἔοικότα** ὦδε ιδέσθαι
 ὡς σὺ δέμας φωνήν τε πόδας τ' Ὀδυσῆϊ ἔοικας. (19. 379-81)
 “En verdad muchos extranjeros vagabundos hasta aquí han llegado,
 pero nunca, lo afirmo, he visto a alguien tan semejante
 como tú que te asemejas en figura, voz y piernas a Odiseo”.

La ausencia-presencia de Odiseo en Ítaca “peut servir de clef pour interpreter le *Poème*”,¹⁴³ puede proporcionar la materia concreta a aquello que Parménides determina en abstracto. El Odiseo del canto 19 es para Penélope *aquel cuya presencia no se presenta*. Y es este juego entre ausencia y presencia el antepasado homérico de la verdad y la δόξα parmenídeas.

En este canto con el que, como se puede ver, el poema de Parménides tiene una relación palimpséstica peculiar, es en donde emerge el tema de los sueños de manera preponderante, de hecho, el libro 19 es en el que aparece con mayor frecuencia el sustantivo ὄνειρος.

Ya Coxon en su edición al poema de Parménides había reparado en el paralelismo existente entre la expresión con la que cierra el primer verso parmenídeo (θυμός ἰκάνοι) y la fraseología homérica ὕπνος ἰκάνοι, presente en la *Odisea* (19.49).¹⁴⁴ La coincidencia en la forma verbal empleada y en el esquema métrico del verso (tres dáctilos y el cataléctico final) emparenta ambos versos, de tal forma que el de Parménides evoca indudablemente el homérico. Se puede pensar en una alteración deliberada por parte de Parménides, consistente en la sustitución del sustantivo ὕπνος por el sustantivo θυμός. De hecho, ambas palabras poseen una estrecha relación que

¹⁴³ B. Cassin (1987), p. 165.

¹⁴⁴ El verso completo en 19.49 es ἐνθα πάρος κοιμᾶθ', ὅτε μιν γλυκὺς ὕπνος ἰκάνοι, que se repite en *Ilíada* 1.610. En *Odisea* 9.333: τρῖψαι ἐν ὀφθαλμῷ, ὅτε τὸν γλυκὺς ὕπνος ἰκάνοι. En *Ilíada* 10.96 aparece una ligera variación con el verbo en indicativo: ὕπνος ἰκάνει.

se manifiesta, por ejemplo, en el canto 11 de la *Odisea*, cuando, en palabras de Anticlea referidas a la condición de los muertos, se dice:

οὐ γὰρ ἔτι σάρκας τε καὶ ὀστέα ἴνες ἔχουσιν,
ἀλλὰ τὰ μὲν τε πυρὸς κρατερὸν μένος αἰθομένοιο
δαμνᾶ, ἐπεὶ κε πρῶτα λίπη λεύκ' ὀστέα **θυμός**,
ψυχὴ δ' ἤϊτ' **ὄνειρος** ἀποπταμένη πεπότηται. (11.219-222)

“Pues los nervios ya no tienen carnes y huesos,
mas la fuerza vehemente del fuego encendido los
ha sometido, una vez que el *ánimo* ha abandonado los blancos huesos,
y el alma como un *sueño* volando se ha ido”.

O al comienzo del canto segundo de la *Ilíada*, en el que, mientras hombres y dioses dormían, a Zeus:

ἦδε δέ οἱ **κατὰ θυμὸν** ἀρίστη φαίνεται βουλή,
πέμψαι ἐπ' Ἀτρεΐδῃ Ἀγαμέμνονι οὐλον **ὄνειρον**. (2.5-6)

“Este plan se le mostró en su *ánimo* como el mejor,
enviar al Atrida Agamenón funesto *sueño*”.

El sueño es resultado de la deliberación anímica de Zeus y, a su vez, tiene sus efectos precisamente en el θυμός de Agamenón.¹⁴⁵ Así pues, la etimología de θυμός que hace el Sócrates platónico del *Cratilo* como “ímpetu y ebullición del alma”¹⁴⁶ se corresponde muy bien, en cuanto a su sentido, con lo que sucede en un sueño: el alma es removida, agitada, alterada. Y este movimiento del alma es el que pone en escena el proemio de Parménides, en el que la palimpsestia homérica hace que el ὕπνος esté latente en el θυμός: “Las yeguas que me llevan tan lejos cuanto mi *ánimo-sueño* podría alcanzar...”

Unos versos de las *Nubes* de Aristófanes que vinculan el θυμός con el ὕπνος pueden dar una pista de la conexión entre ambos. Dice el Coro a Estrepsíades:

¹⁴⁵ Otros pasajes, aunque tardíos, en los que se desvela esta relación entre θυμός y ὕπνος son, por ejemplo, el *De facie in orbe lunae* de Plutarco (945b) en donde se establece una relación entre las almas “thymoeidéticas” que transcurren el tiempo durmiendo y soñando; las *Argonáuticas* de Apolonio de Rodas (2.306) en donde Fineo comía “regocijando su ánimo como en sueños” (οἶόν τ' ἐν ὀνειράσι θυμὸν ἰαίνων.); las *Dionisiacas* de Nono de Panópolis (7.142) en donde el “ala olvidadiza del sueño” (ληθαῖον περὸν Ὑπνου) le envía a Sémele un ἀλήμονα θυμὸν sobre la imagen (ὀνειρώ); y un epigrama de la *Anthologia Graeca* (9.234) en el que, dirigiéndose a su θυμός, el autor se pregunta ¿hasta cuándo trazarás, uno tras otro, sueños de riqueza?” ((...) θυμέ (...) ἄλλοις ἄλλ' ἔπ' ὄνειρα διαγράφεις ἀφένιοι;)

¹⁴⁶ *Cratilo* 419e1-2: “θυμός” δὲ ἀπὸ τῆς <θύσεως> καὶ ζέσεως τῆς ψυχῆς ἔχει ἂν τοῦτο τὸ ὄνομα.

φρόντιζε δὴ καὶ διάθρει πάντα τρόπον τε σαυτὸν

στρόβει πυκνώσας.

ταχύς δ', ὅταν εἰς ἄπορον πέσης,

ἐπ' ἄλλο πῆδα

νόημα φρενός· ὕπνος δ' ἀπέστω γλυκύθυμος ὀμμάτων. (700-705)

“Medita ahora, analiza y en todas direcciones

gira concentrándote en ti mismo.

Y, si caes en aporía, rápido

salta a otro pensamiento de tu mente; y que *el sueño que deleita el ánimo esté ausente* de tus ojos”.

La última frase, como sabemos por la entrada dedicada a “Υπνος de la enciclopedia bizantina Suda, se convirtió en un proverbio para designar a aquellos que querían dedicarse a la filosofía (ἡ παροιμία ἐπὶ τῶν βουλομένων φιλοσοφεῖν). La ausencia o presencia del sueño comportan el cumplimiento o quebrantamiento de la actividad filosófica. Así pues, en virtud de estas conexiones entre ánimo, sueño y filosofía, el verso inaugural del poema de Parménides bien podría invocar, aunque sea de manera críptica, el tema de los sueños.

III.1.8.2. Las puertas de los sueños y las puertas de Parménides.

Para reforzar esta tesis, por ahora quizá todavía débil, hemos de volver al canto 19 de la *Odisea*. Después del coloquio que tienen Penélope y el Odiseo dóxico, y tras haberlo reconocido Euriclea por su cicatriz que, en definitiva, se constituye como un σῆμα de su identidad, quedándose la sierva “firme” (μένος ἔμπεδον, 493) como el ser de Parménides (B8.30) con el secreto de Odiseo, Penélope le cuenta un sueño a *aquel cuya presencia no se le presenta* (no sin antes hacer alusión a las innumerables angustias que, espesas (πυκιναί) como la figura de la noche parmenídea (B8.59: πυκινὸν δέμας), la oprimen de noche: Un águila, símbolo de Odiseo, llega al palacio y mata, rompiéndoles el cuello, a las 20 ocas de Penélope, símbolo de los pretendientes y de los veinte años de ausencia odiseica. He aquí que Penélope dice:

“Ξεῖν', ἦ τοι μὲν ὄνειροι ἀμήχανοι ἀκριτόμυθοι

γίνοντ', οὐδέ τι πάντα τελείεται ἀνθρώποισι.

δοιαὶ γὰρ τε πύλαι ἀμενηνῶν εἰσὶν ὄνειρων·

αἱ μὲν γὰρ κεράεσσι τετεύχεται, αἱ δ' ἐλέφαντι.

τῶν οἱ μὲν κ' ἔλθωσι διὰ πριστοῦ ἐλέφαντος,

οἳ ῥ' ἐλεφαίρονται, ἔπε' ἀκράαντα φέροντες.¹⁴⁷
οἷ δὲ διὰ ξεστῶν κερῶν ἔλθωσι θύραζε,
οἳ ῥ' ἔτυμα κραινοῦσι, βροτῶν ὅτε κέν τις ἴδηται.
ἀλλ' ἐμοὶ οὐκ ἐντεῦθεν οἴομαι αἰνὸν ὄνειρον
ἐλθέμεν· ἦ κ' ἀσπαστὸν ἐμοὶ καὶ παιδὶ γένοιτο. (19.560-569)
“Extranjero, en verdad son los sueños *indescifrables* y *confusos*
y no por completo se les *cumplen* a los hombres.
Pues existen dos puertas de sueños fugaces:
una hecha de cuerno, la otra de marfil.
De estos, los que vienen por el aserrado marfil,
como es natural, *engañan*, llevando *palabras vanas*;
pero los que vienen de la puerta de cuerno pulido,
éstos, en efecto, *cumplen verdades*, cada vez que alguno de los mortales los
ve. Pero, yo al menos, no creo que este sueño terrible de ahí
haya venido; en verdad bienvenido sería para mí y mi hijo”.

La tematización de la verdad y el engaño, del cumplimiento de los hechos y de la vacuidad de las palabras, presentados bajo el esquema metafórico de los puertas de los sueños hace pensar en el μῦθος del proemio de Parménides. Asimismo, la propensión de los intérpretes desde la antigüedad a leer este pasaje en clave alegórica, establece una conexión hermenéutica entre el proemio y estos versos.¹⁴⁸ Las puertas

¹⁴⁷ Nótese el juego paronímico κέρως-κραινω/ ἐλέφας-ἐλεφαίρομαι al que ya los comentaristas antiguos habían hecho alusión (Eustacio).

¹⁴⁸ Se han propuesto un sinfín de interpretaciones sobre por qué la puerta de marfil es por donde pasan los engaños y la de cuerno por donde pasan los sueños que cumplen verdades. Un escolio explica que con cuerno Homero se refería por sinécdoque a los ojos debido a que la membrana exterior del ojo es parecida al cuerno (κερατίνην πύλην συνεκδοχικῶς τοὺς ὀφθαλμοὺς, κερματοειδῆς γὰρ ὁ πρῶτος χιτῶν τοῦ ὀφθαλμοῦ), mientras que con marfil Homero se estaría refiriendo a la boca, debido a que los dientes son del mismo color del marfil, de tal forma que el pasaje vendría a decir que las cosas que se ven son más confiables que las que se dicen (ἐλεφαντίνην δὲ τὸ στόμα, ἐλεφαντόχρωτες γὰρ οἱ ὀδόντες. ἐκ δὲ τούτων πιστότερα εἶναι τὰ ὁρώμενα τῶν λεγομένων (Schol. Graeca in Homeri Odysseam, W. Dindorf (ed.)). Nótese la similitud con la alegorización que hace Sexto Empírico del Proemio parmenídeo. Para un *status quaestionis* de las interpretaciones sobre este pasaje véase B. Haller (2009). Según este autor, el cuerno es una alegoría del arco de Odiseo y el relato penelopeo de las dos puertas alude a la antítesis λόγος-ἔργον: “Penelope’s account of the gates of horn and ivory will be seen to boil down to a strikingly simple and clear message to the stranger: if you are truly my long-lost husband, it is time to cast off disguises and deceptive speech (the gates of ivory, i.e., teeth) and to use the bow contest which I am about to suggest to you (the gates of horn, the material that gives the bow of Odysseus its tensile strength) to prove your identity to me by slaying

de los senderos de la noche y del día con las que se encuentra el κοῦρος, para algunos realidad mitológica identificable (las puertas del Tártaro o las puertas del cielo que sostienen las Horas), para otros “creación libre de la imaginación parmenídea” o ficción alegórica, bien podrían ser, en virtud de las conexiones posibles entre el proemio y los sueños hasta aquí esbozadas, una reelaboración parmenídea de las puertas de los sueños de Penélope. Si la noche y el día del proemio se entienden como símbolos del dormir y el despertar, de los sueños y la vigilia, ello permitiría establecer una continuidad con los dos partes del discurso de la diosa: las opiniones de los mortales y la verdad; pero, sobre todo, con los dos constructos teóricos que inauguran el κόσμος dóxico: el fuego y la noche. En este sentido, las puertas del proemio serían el umbral del dormir y del despertar. Parménides franquea este umbral y se encuentra con una diosa que está más allá del sueño y de la vigilia. Los sueños provenientes del marfil se enlazan directamente con la δόξα parmenídea en cuanto engañan y comportan “palabras vanas”, es decir, discursividad, o, como diría la diosa parmenídea, “meros nombres”. Así, en las ἔπε' ἀκρόαντα de los sueños de marfil se puede ver un antecedente de los ὀνόματα parmenídeos. Toda la imagen de Penélope está enmarcada por la caracterización de los sueños como ἀμήχανοι y ἀκριτόμυθοι, indescifrables y confusos. En esta indescifrabilidad de los sueños se puede reconocer la ἀμηχανίη de los mortales bicéfalos parmenídeos que gobierna sus intelectos errantes (B6.5); y en aquella confusión se puede reconocer igualmente la caracterización de los mismos mortales como una “estirpe carente de juicio, confusa” (ἄκριτα φύλα, B6.7).

Ahora bien, no resulta inverosímil pensar en la puerta de Parménides como una reelaboración de la puertas de Penélope y en el proemio como la puesta en escena de una situación onírica, si se atiende a las formulaciones homéricas que hablan de “las puertas de los sueños” (ἐν ὀνειρείησι πύλῃσιν, *Odisea* 4.809) como metáfora de estar soñando. De hecho, en el libro 24 de la *Odisea*, cuando Hermes lleva las almas de los pretendientes al Hades “por senderos sombríos” (κατ' εὐρώεντα κέλευθα, *Odisea* 24.10), Homero dice:

παρ δ' ἴσαν Ὠκεανοῦ τε ῥοὰς καὶ Λευκάδα πέτρην,

the suitors as the eagle slew the geese in my dream”. (p. 398) Para otras interpretaciones del pasaje homérico véanse R. Carpenter (1946, p. 101) y A. Amory (1966), quien analiza el papel del cuerno como símbolo de la verdad en virtud de su transparencia en contraste con la opacidad del marfil.

ἦδὲ παρ' Ἡελίοιο πύλας καὶ δῆμον Ὀνείρων
 ἦϊσαν· αἴψα δ' ἵκοντο κατ' ἀσφοδελὸν λειμῶνα,
 ἔνθα τε ναίουσι ψυχαί, εἶδωλα καμόντων. (*Odisea*, 24.11-14)
 “Llegaron a las corrientes del Océano y al peñasco blanco,
por las puertas del sol y el país de los sueños
pasaron; y al punto alcanzaron la pradera de asfódelos,
 ahí habitan las almas, imágenes de los hombres exhaustos”.

No es improbable que las puertas de los senderos de la noche y del día evocaran en el auditorio la memoria de estas puertas del sol que abren la entrada al país de los sueños. Pero, fuera de la mención de Océano y de la pradera de asfódelos, lugares conocidos de la geografía del Hades, las puertas del sol, el país de los sueños y el peñasco blanco no son sitios conocidos de la topografía mítica.¹⁴⁹ ¿Cuáles son estas puertas del sol? Un fragmento de Eurípides puede dar una pista y no es casualidad que provenga de la tragedia perdida *Faetón*, en la que el hijo del sol dice:

ὅταν δ' ὕπνον γεραιὸς ἐκλιπῶν πατήρ
 πύλας ἀμείψῃ καὶ λόγους γάμων πέρι
 λέξῃ πρὸς ἡμᾶς, Ἡλίου μολῶν δόμους
 τοὺς σοὺς ἐλέγξω, μήτερ, εἰ σαφεῖς λόγοι. (59-62)
 “Una vez que mi viejo padre, *abandonando el sueño*,
haya atravesado las puertas y una vez que palabras sobre el matrimonio
 nos haya dicho, yendo a *la casa del sol*
 verificaré que tus palabras, madre, sean ciertas”.

Pero estas puertas no parecen ser las mismas que las que menciona Homero, ya que en este caso se trata de las puertas del este por donde sale el sol para realizar su recorrido cotidiano. Las puertas homéricas más bien parecen estar situadas al oeste, en virtud del habitual emplazamiento occidental del inframundo griego. No obstante, en ambos testimonios se mencionan los sueños. El sol sueña antes de atrevesar las puertas del este; el país de los sueños está más allá de las puertas del oeste. A la luz de estos testimonios y al margen de la identidad o emplazamiento de estos *loci*

¹⁴⁹ Cfr. A. Heubeck (1992), p. 360: “The mythological-geographical details of the route to Hades given here are certainly striking”. Sobre el simbolismo de la λευκᾶς πέτρῃ, véase G. Nagy (1990b, pp. 223-262), estudio en donde intenta resolver los problemas interpretativos inherentes al peñasco blanco, las puertas del sol, el δῆμος ὀνείρων y los ὑποπετριδίων ὀνείρων del partenio I de Alcmán a través de los mitos de Faetón y Faón. Nagy interpreta el peñasco blanco como: “the boundary delimiting the conscious and the unconscious- be it a trance, stupor, sleep, or even death.” (p. 234).

mitológicos, se puede ver la *complicidad existente en el imaginario griego entre los sueños, el sol, la noche, el Hades y la imaginería de las puertas*; todo lo cual sugiere incluir dentro del análisis hermenéutico del proemio parmenídeo el tema de los sueños.

Ahora bien, atendiendo al posible registro metafórico del proemio, un pasaje de la vida de Pitágoras de Diógenes Laercio informa que:

νῦν δὲ ἔστιν ἐν οἷς ἡλίου πύλας καλεῖ τοὺς ὀφθαλμούς. (8.29)

“Hay pasajes en los que *llama a los ojos puertas del sol*”.

Si el proemio de Parménides es una alegoría, no sería del todo inverosímil que las puertas de los senderos de la noche y del día pudieran representar el umbral en el que se pasa de la inconsciencia onírica a la consciencia del despertar. La apertura de las puertas vendría a ser la apertura misma de los ojos que trae a la presencia el mundo de la vigilia.

En lo que respecta al δῆμος ὄνειρων del que habla Homero, no resulta del todo inútil recurrir, pese al anacronismo y con cierta precaución, a las alegorías neoplatónicas para ver la conexión posible que puede tener con Parménides.¹⁵⁰ En un presunto fragmento de Numenio de Apamea, extraído del comentario de Proclo a la *República* de Platón (2.129), el comentarista, interpretando los abismos (χάσματα) que Platón menciona en el mito de Er (614c-d) a través de los cuales se marchan las almas después de ser juzgadas, habla de este “país de los sueños” y dice:

(...) καὶ ἡλίου πύλας ὑμνοῦσαν καὶ δῆμον ὄνειρων, τὰ μὲν δύο τροπικὰ ζῳδία πύλας ἡλίου προσαγορεύσασαν, δῆμον δ' ὄνειρων, ὡς φησιν ἐκεῖνος, τὸν γαλαξίαν. (35.16 y s.s.)

“cuando canta sobre las puertas del sol y el país de los sueños, se refiere con las puertas del sol a los dos trópicos del Zodíaco, y con el país de los sueños, como dice aquél [sc. Numenio] a la vía lactea”.

Un poco más adelante reafirma lo dicho:

Εἶναι δ' οὖν τὰ τροπικὰ ζῳδία, τὰ χάσματα τὰ διπλᾶ, τὰς δύο πύλας ὄνοματι διαφέροντα μόνον, καὶ πάλιν τὸν γαλαξίαν, τὸ φῶς τὸ τῆ ἴριδι προσφερές, τὸν δῆμον τὸν ὄνειρων ταύτον. Ὀνειροῖς γὰρ ἀπεικάζουσιν τὰς

¹⁵⁰ Porfirio en el *De antro Nympharum* (28) interpreta así: δῆμος δὲ ὄνειρων κατὰ Πυθαγόραν αἱ ψυχαί, ἃς συνάγεσθαι φησὶν εἰς τὸν γαλαξίαν τὸν οὕτω προσαγορευόμενον ἀπὸ τῶν γάλακτι τρεφομένων, ὅταν εἰς γένεσιν πέσωσιν. “El país de los sueños según Pitágoras se refiere a las almas que se reúnen en la vía láctea, ésta última así llamada a partir del hecho de que se alimentan de leche cuando caen a la generación”.

ἄνευ σωμάτων ψυχᾶς καὶ ἄλλοι τὸν ποιητὴν... (fr. 35. 39-44, ed. Des Places, Belles Lettres)

“Son, en efecto, lo mismo, los trópicos del Zodíaco, los dobles abismos y las dos puertas, sólo difieren en el nombre, y, a su vez, también son lo mismo la vía láctea, la luz semejante al arcoiris,¹⁵¹ y el país de los sueños. Pues con los sueños se refiere figuradamente a las almas sin cuerpo como también en otro lugar lo dice el poeta...”

Al margen de la interpretación astrológica y sin profundizar en ella,¹⁵² la vinculación entre el χάσμα, las puertas del sol y el “país de los sueños” evoca de inmediato la imaginería del proemio parmenídeo. Los χάσματα platónicos prolongan la tradición, iniciada por Hesíodo (*Teogonía* 740) y continuada por Parménides, de esta gran abertura, en las puertas del Tártaro para el poeta de Ascra, en las puertas de la noche y del día para Parménides, en el cielo y en la tierra para Platón.¹⁵³ Porfirio en su opúsculo exegético *De antro nympharum* interpretó de una manera muy similar otras puertas homéricas, las de la caverna de las ninfas Náyades en Ítaca (cfr. *supra* pp. 135-136), y en su interpretación no le pasó inadvertida la evocación del proemio parmenídeo:

τῶν δύο πυλῶν τούτων μεμνήσθαι καὶ Παρμενίδην ἐν τῷ Φυσικῷ φησὶ
(...) (21/ Numenio fr. 31 des Places)

“Se dice que estas dos puertas Parménides las trajo a la memoria en su *física*
(...)”

Asimismo, no es difícil pensar en el posible vínculo con los sueños que sugeriría en el auditorio la mención del χάσμ’ ἄχανές, figura etimológica que reduplica la apertura hiperbólicamente, cuyo significado apunta directamente a la apertura de la boca y cuyo campo semántico sugiere la idea misma del bostezo.¹⁵⁴ Este vínculo entre

¹⁵¹ Se refiere aquí Proclo a la luz vertical en forma de columna de la que habla Platón en *República* 616b.

¹⁵² Para una discusión amplia sobre estos pasajes véase R. Lamberton (1986), pp. 66 y siguientes.

¹⁵³ Véase J. S. Morrison (1955).

¹⁵⁴ Tanto el sustantivo χάσμα como el adjetivo ἄχανής se derivan del verbo χαίνω-χάσκω cuyo significado, según el Liddell and Scott es “yawn”, “gape” “opening the mouth wide”, y, según Chantraine, es “ouvrir la bouche”, “être bouche bée”, “bâiller”. Para el sentido de “bostezar”, véase Platón, *Cármides* 169c4-5 en donde se habla de “los que ven a quienes bostezan enfrente y sienten ganas de hacer lo mismo” (οἱ τοὺς χασμωμένους καταντικρὺ ὀρῶντες ταῦτόν τοῦτο συμπάσχουσιν).

el χάσμα y los sueños aparece claramente expresado en Plutarco quien hace mención de las χάσμαι ὑπνώδεις (los bostezos somnolientos).¹⁵⁵

Por otra parte, la adjetivación de las puertas del proemio de Parménides como “etéreas”, que ha llevado a algunos intérpretes, mal que les pese a los defensores de una κατὰβασις,¹⁵⁶ a postular su emplazamiento en el cielo,¹⁵⁷ es consecuente con esta atmósfera onírica. Un pasaje de Eurípides lo comprueba. Dice Edipo:

τί μ', ὦ παρθένε, βακτρούμασι τυφλοῦ

ποδὸς ἐξάγαγες ἐς φῶς

λεχίρη σκοτίων ἐκ θαλάμων οἰκ-

τροτάτοισιν δακρύοισιν,

πολιὸν αἰθεροφαῆς εἰδῶλον ἢ

νέκυν ἔνερθεν ἢ

πτανὸν ὄνειρον; (*Fenicias* 1539-1545)

“¿Por qué, hija, con los bastones de mi ciego

paso me has hecho salir *a la luz*

llevado en cama desde mis oscuros aposentos

por tus lamentables lágrimas,

como un *etéreo* fantasma canoso o

¹⁵⁵ *De recta ratione audiendi* 45d5.

¹⁵⁶ Cfr. Gómez Lobo (1985), quien afirma, a nuestro juicio, con razón (p. 37): “El que las puertas sean llamadas ‘etéreas’ no las sitúa necesariamente en el cénit”. Pero después añade de manera un tanto confusa (pp. 37-38): “La combinación de éter y piedra parece más bien reiterar la noción de que las puertas se encuentran en un punto de intersección del cielo y la tierra”; un apunte un tanto extraño que no resuelve la aparente contradicción de que el viaje sea una *katábasis* y las puertas sean etéreas, contradicción de la que el autor, sin embargo, es consciente (p. 37): “estamos acostumbrados a pensar el éter como el elemento incandescente de la parte superior del cielo”. Morrison (1955, p. 59 nota 3) se limita a decir, sin aclarar más, que, a partir de esta adjetivación, Proclo tuvo la ocurrencia de denominar a la divinidad Hipsipile.

¹⁵⁷ Véase Coxon (1986), p. 163: “The epithet αἰθέρια implies that the gates give access to the αἰθήρη or outermost fiery region of the physical universe, of which there is reason to consider the goddess herself a personification”. Lo cual lleva a la aceptación de que (p.13) “he conceived his journey as having actually taken place within this world”, aunque reconoce algunos elementos alegóricos, como por ejemplo el θυμός, las yeguas y las helíades. Así “the prologue is intended as an account, symbolic in detail but cosmological in its setting, of a journey of the soul from Earth to a remote region described as the home of the gods”. Tarán (1965, pp. 14-15) ya había refutado, aunque, a nuestro juicio, no convincentemente, este tipo de interpretación diciendo: “It is mistaken to see in αἰθέρια a reference to the location of the Doors high in heaven (...) since there is no reason to think that the trip is an actual experience”.

un muerto infernal o
un *sueño alado*?”

Las puertas de Parménides, en tanto etéreas, comparten la misma cualidad onírica que el aspecto de Edipo. Tanto Edipo como el κούρος van “hacia la luz”. La comunidad entre muerte, fantasmagoría y sueño a la que Eurípides añade la cualidad “etérea”, evoca, de nuevo, las imágenes de Parménides. La imagen del sueño alado, tan vieja como Homero (*Odisea* 11.222: ψυχὴ δ' ἠΰτ' ὄνειρος ἀποπταμένη πεπότηται), se corresponde con la epifanía de las puertas etéreas: como Ὕπνος en la *Ilíada* (14.286-290) que sube a un abeto que “hasta el éter llegaba” (αἰθέρ' ἵκανε), el ánimo somnoliento de Parménides tiene ante sí unas puertas etéreas: “il s’agit d’un ciel onirique, puisque, le voyage, Parménide ne l’a effectué qu’en rêve”.¹⁵⁸ La concepción del sueño como una entidad alada concuerda con el carácter etéreo de las puertas en la construcción de este escenario onírico y volátil. El κούρος del Proemio se halla, como dice Esquilo, en “los caminos alados del sueño” (περοῖς ὕπνου κελεύθοις).¹⁵⁹

Otro testimonio, aunque tardío, probablemente inspirado en las puertas oníricas de Penélope, refuerza el vínculo entre las puertas de Parménides y los sueños, pues hace mención de la Verdad. En el libro primero de los *Εἰκόνες* de Filóstrato, el sofista describe una pintura cuyo personaje principal es Amfiarao en la que introduce lo siguiente:

αὐτοῦ καὶ Ἀλήθεια λευχειμονούσα, αὐτοῦ καὶ ὄνειρων πύλη – δεῖ γὰρ τοῖς ἐκεῖ μαντευομένοις ὕπνου– καὶ Ὀνειρος αὐτὸς ἐν ἀνειμένῳ τῷ εἶδει γέγραπται καὶ ἐσθῆτα ἔχει λευκὴν ἐπὶ μελαίνῃ, τὸ οἶμαι νύκτωρ αὐτοῦ καὶ μεθ' ἡμέραν. ἔχει καὶ κέρας ἐν ταῖν χερσίν ὡς τὰ ἐνύπνια διὰ τῆς ἀληθοῦς ἀνάγων. (1.28)

“Ahí mismo está *Verdad* vestida de blanco, ahí mismo *la puerta de los sueños*— pues es necesario *el sueño* para quienes consultan el oráculo— y *Sueño* mismo está dibujado con aspecto relajado y vestido de blanco sobre negro, lo cual, supongo, hace referencia a su trabajo durante la noche y durante el día. Tiene también un cuerno en sus manos, ya que *conduce los sueños por la puerta de la verdad*”.

¹⁵⁸ M. Conche (1996), p. 49.

¹⁵⁹ *Agamenón* 426.

Esta interpretación del proemio que introduce como marco metafórico de referencia el soñar y el despertar resulta sumamente útil para la interpretación del contenido del poema, ya que establece una continuidad temática con las oposiciones noche-día/ δόξα-verdad/ ser-no ser/ fuego-noche, todas ellas susceptibles de subsumirse al esquema general del sueño y la vigilia. Evidentemente, este esquema metafórico no es incompatible con el mucho más habitual luz-verdad/ oscuridad-ignorancia; pero tiene la ventaja de ajustarse más verosímelmente al arcaísmo parmenídeo, más cercano a Heráclito, prescindiendo de la platonización inevitable que implica la metáfora de la luz.¹⁶⁰

Por otra parte, tampoco es incompatible con esta interpretación la lectura que hace del proemio una κατάβασις y de la diosa la Noche, Perséfone o alguna otra divinidad infernal. La alusión que hace la diosa a la muerte a través de la mención de la μοῖρα κακή, concuerda con el linaje de Ὕπνος que, según la *Ilíada*, es hermano de θάνατος (14.231) y, según la *Teogonía* (211-12) es hijo de Noche, al igual que sus hermanos “la tribu de los sueños” (φύλον Ὀνειρώων). Esta convergencia entre muerte y sueño se expresa también en el propio dios Hermes que, además de psicopompo, es el poseedor de un ῥάβδος capaz de hechizar los ojos de los hombres infundiéndoles sueño y de despertar a los que están dormidos (*Ilíada*, 24.343-44, *Odisea* 24.2-4).¹⁶¹

Tampoco resulta extraña la aparición de Justicia en un contexto onírico, si se piensa en el fragmento B1 de Epiménides, según el cual, el hombre cretense era experto en las cosas divinas (δεινὸς τὰ θεῖα) debido a que un largo sueño había sido su maestro:

ἀφίκετό ποτε Ἀθήναζε ἀνήρ Κοῆς ὄνομα Ἐπιμενίδης κομίζων λόγον
οὕτως ῥηθέντα πιστεύεσθαι χαλεπόν· <μέσης γὰρ> ἡμέρας ἐν Δικταίου
Διὸς τῷ ἀντρωί κείμενος ὕπνῳ βαθεῖ ἔτη συχνὰ ὄναρ ἔφη ἐντυχεῖν

¹⁶⁰ El proemio de Parménides pone claramente en escena las imágenes alegóricas de la luz y la oscuridad (cfr. Bowra, (1937), p. 99: “there is the imagery of darkness and light. For Parmenides these stand for ignorance and knowledge, and in this he has no known predecessors”). Sin embargo, en virtud de que Platón más tarde empleará las mismas imágenes y lo hará en un sentido distinto, la interpretación de ellas en el caso de Parménides suele platonizarse.

¹⁶¹ *Ilíada* 24.343-44: εἶλετο δὲ ῥάβδον, τῆ τ' ἀνδρῶν ὄμματα θέλγει/ ὧν ἐθέλει, τοὺς δ' αὖτε καὶ ὕπνῶντας ἐγείρει (...); *Odisea* 24.2-4: ἔχε δὲ ῥάβδον μετὰ χερσὶ/ καλὴν χρυσεῖην, τῆ τ' ἀνδρῶν ὄμματα θέλγει,/ ὧν ἐθέλει, τοὺς δ' αὖτε καὶ ὕπνῶντας ἐγείρει.

αὐτὸς <θεοῖς> καὶ θεῶν λόγοις καὶ <Ἀληθείαι> καὶ <Δίκηι>. (Máximo de Tiro, *Disertaciones filosóficas* X I = DK B1)

“Un día llegó a Atenas un hombre de Creta cuyo nombre era Epiménides y que llevaba consigo un relato difícil de creer y que decía así: un medio día, tendido en la cueva de Zeus dicteo, le sobrevino un sueño profundo durante muchos años y en el sueño se encontró con los dioses y con sus relatos y con Verdad y Justicia”.

De esta manera, toda la atmósfera que envuelve el Proemio, la desorientación, la opacidad y vaguedad del lugar relatado (aquello que Freud denominaba la *Mischbildung*),¹⁶² el anonimato de la diosa, la mención de la muerte, de las moradas de la noche, de las puertas de la noche y del día, de la justicia, de la verdad, se insertan bien dentro del contexto general de una descripción onírica que funciona como marco metafórico de referencia y que puede explicar el conjunto de los elementos que lo componen.

III.1.8.3. El sueño en el poema de Parménides: Divinidad, metáfora poética y teoría fisiológica.

Por un testimonio de Cicerón sabemos que el sueño pudo haber formado parte del panteón de Parménides:

Multaque eiusdem monstra, quippe qui bellum, qui discordiam, qui cupiditatem ceteraque generis eiusdem ad deum revocat, quae vel morbo vel somno vel oblivione vel vetustate delentur (...) (De natura deorum 1.28)

“[Parménides produjo] muchas entidades monstruosas, puesto que eleva a divinidad la Guerra, la Discordia, el Deseo y otras cosas del mismo género, que pueden ser destruídas por Enfermedad, Sueño, Olvido o Vejez”.

Además de Πόλεμος y Ἔρις, entidades de suma relevancia para Heráclito, el panteón parmenídeo habría incluido a Ἔρως, Νόσος, Ὕπνος, Λήθη y Γήρας.¹⁶³ En

¹⁶² La vaguedad, claro está, podría interpretarse en sentido contrario, es decir, no como alusión a una situación onírica, sino respondiendo a una tradición definida que no necesitaba especificarse demasiado (cfr. Bowra, (1937), p. 102: “That they [sc. las puertas] were traditional, however, may perhaps be deduced from the vagueness with which Parmenides describes their position”).

¹⁶³ De acuerdo con la tesis de Reinhardt (pp.17-18) quien, apoyándose en la *Teogonía* (211 y ss.) (pp. 17 y ss.) hizo estas identificaciones. Para Reinhardt *morbo*, *somno* y *vetustate* también son divinidades, y, como afirma Hesíodo, son hijos de la Noche. Reinhardt identifica a *morbo* con θάνατος, nosotros preferimos, a partir del fragmento B121 de Empédocles, identificarlo con Νόσος. De esta manera, según

este sentido, el sueño habría sido una de las divinidades de la teogonía parmenídea cuyo inicio conservamos en B13:

Πρώτιστον μὲν ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων.

“conció a Eros como primerísimo entre todos los dioses”.

Además de Ὑπνος, la teogonía parmenídea podría haber admitido, como Empédocles (B123), a Ἐγερωσις, la personificación del despertar, la Vigilia.¹⁶⁴ De esta forma, el μῦθος del Proemio podría interpretarse como una puesta en escena de estas imágenes metafóricas. La compleja metáfora del sueño y la vigilia no se restringe a la puesta en escena del proemio, se inserta, a su vez, en uno de los problemas filosóficos fundamentales del poema: el pensar. La ausencia y la presencia, componentes indisociables del νοεῖν y del νόος, tal como lo dice la diosa en el fragmento B4, son también elementos íntimamente ligados al sueño y a la vigilia: *Así como se despierta de un sueño y se trae a la presencia el mundo de la vigilia, así el pensar trae a la presencia el ser. Y en este “traer a la presencia el ser” se fragua la posibilidad del devenir y del pensamiento en movimiento, es decir, la δόξα.*

En este sentido, sueño y vigilia no sólo pueden funcionar bien como una metáfora del pensar, sino que, además, pudieron haber formado parte de la teoría de la conciencia que, según Teofrasto, Parménides desarrolló, teoría íntimamente ligada al tema mismo del pensar. En el *De sensibus* (3-4 = A46DK) Teofrasto dice que el pensamiento (διάνοια) deviene diverso según haya un exceso de calor o de frío, siendo más puro y mejor el pensamiento que es resultado de un incremento de calor (ἄλλην γίνεσθαι τὴν διάνοιαν, βελτίω δὲ καὶ καθαρωτέραν τὴν διὰ τὸ θερμόν·). En este mismo sentido, la memoria y el olvido, en cuanto funciones de la conciencia, también se producen a partir de la mezcla de estos elementos (διὸ καὶ τὴν μνήμην καὶ τὴν λήθην ἀπὸ τούτων γίνεσθαι διὰ τῆς κράσεως), de tal forma que “podemos suponer que un mayor grado de memoria corresponde a una mayor

Reinhardt, los dioses de Parménides estarían agrupados según las dos formas dóxicas Luz y Noche, siendo Ἔρωσις una manifestación divina de la luz. Tarán (1965, pp. 249-250) considera que esta interpretación “would render unintelligible the criticism expressed by Cicero in the relative clause “*quae... delentur*”. This clause indicates that Parmenides posited divinities that are destroyed by death, by forgetfulness, by sleep, and by old age, not that death, forgetfulness, sleep and old age are divinities”. No nos persuade el argumento de Tarán, resulta mucho más convincente que Parménides haya continuado con la tradición hesiódica. Sobre esta interpretación, véase M. D. Northrup (1980).

¹⁶⁴ Como propuso W. Kranz (1934), quien, además de Ἐγερωσις propuso a Γένεσις, Φυσώ, Μνημοσύνη y Ἥβη.

proporción del elemento cálido y luminoso, mientras que el olvido resulta del enfriamiento (...)”¹⁶⁵ Otras fuentes atribuyen a Parménides la aplicación de este esquema al sueño, de manera que éste sería producto, al igual que la vejez, del enfriamiento u oscuridad.¹⁶⁶ Así pues, el sueño como imagen metafórica que se desprende del efecto polisémico del proemio se prolongaría y se encadenaría con la teoría de la conciencia y de la percepción expuesta por la diosa en la segunda parte del poema.¹⁶⁷

III.1.8.4. Despiertos-dormidos: Heráclito.

Que la metáfora dormir-despertar haya formado parte del imaginario parmenídeo del proemio no resulta del todo inverosímil a la luz de los fragmentos de Heráclito. Para el oscuro de Éfeso, la metáfora del sueño y del dormir constituye uno de las formas de caracterizar la condición epistémica negativa de la mayoría de los hombres:

τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὀκόσα ἐγερθέντες ποιούσιν
ὄκωσπερ ὀκόσα εὐδοντες ἐπιλανθάνονται. (B1)

“Pero a los demás hombres les pasan inadvertidas cuantas cosas hacen despiertos, igual que cuantas olvidan dormidos”.

La actitud humana frente a la realidad se describe con la imagen del sonambulismo. En este fragmento se expresa un contraste entre hacer y olvidar. El primero circunscrito a la esfera de la vigilia, el segundo a la del sueño. Lo que se hace en una se olvida en la otra. No obstante, las dos acciones se subordinan a una operación común a ambas: el descuido, la negligencia. Así como los hombres son incapaces de retener en su memoria el mundo de la vigilia mientras duermen, de la

¹⁶⁵ L. Bredlow (2000), p. 176.

¹⁶⁶ Tertuliano, *de anima* 45 = A46b: *Stoici somnum resolutionem sensualis vigoris affirmant, Epicurei deminutionem spiritus animalis, Anaxagoras cum Xenophane defetiscentiam, Empedocles et Parmenides refrigerationem (...)* Aecio V.30.4 = A46a: Παρμενίδης γήρας γίνεσθαι παρὰ τὴν τοῦ θερμοῦ ὑπόλειψιν.

¹⁶⁷ Además de estos testimonios acerca del pensamiento de Parménides sobre los sueños, conservamos algunos vestigios de lo que pudo ser el pensamiento de Empédocles a este respecto. Aecio (V.24.2 = A85) dice, coincidiendo con el testimonio de Tertuliano de la cita anterior, que el sueño, según Empédocles, proviene de un enfriamiento proporcionado del calor que hay en la sangre (Ἐμπεδοκλῆς τὸν μὲν ὕπνον καταψύχει τοῦ ἐν τῷ αἵματι θερμοῦ συμμετρῶ γίνεσθαι...) El mismo Aecio (V.25.4 = A85) dice que para Empédocles el sueño proviene de la separación del elemento ígneo (ὕπνον δὲ γίνεσθαι διαχωρισμὸν τοῦ πυρῶδους). En las versiones de Simplicio (*in de An.* 11.202.25) y Juan Filópono (*in de An.* 15.486.13) del fragmento B108 ambos comentan que Empédocles estaba hablando de los sueños.

misma manera descuidan sus acciones cuando están despiertos. La metáfora del sueño y su enlace con el olvido describe la incapacidad humana de comprender, a la vez que establece una continuidad entre el mundo de los sueños y el de la vigilia. Esta conexión entre dormir y olvidar aparece invertida en Homero, en el libro segundo de la *Ilíada*, cuando divino Sueño le dice a Agamenón

(...) μηδέ σε **λήθη**
αἰρείτω εὖτ' ἄν σε μελίφρων ὕπνος ἀνήη. (2.33-34)

“Que el *olvido* de ti no

se apodere, una vez que el sueño que deleita la mente te haya dejado”.

Para Homero despertar es olvidar, para Heráclito el ámbito de intervención del olvido es el sueño. De esta manera, se puede comenzar a sospechar una conexión potencial entre la vigilia y la ἀλήθεια. Si durante el sueño el olvido se apodera de los hombres, la vigilia se constituye como el ámbito de emergencia del no olvido.¹⁶⁸

En virtud de la conexión, tan vieja como Homero, entre sueño y muerte (a la que se ha prestado atención *supra*), la imagen heraclítica de los tontos como durmientes se inserta dentro de una equiparación más amplia de la estupidez humana con la muerte:¹⁶⁹

θάνατός ἐστιν ὅκοσα ἐγερθέντες ὀρέομεν, ὅκοσα δὲ εὕδοντες ὕπνος.

(B21)

“Muerte es lo que vemos despiertos, lo que vemos dormidos sueño”.

Las imágenes oníricas no son mensajes de los dioses ni vaticinios del porvenir, son meros sueños. La composición de la frase sitúa al principio y al final del enunciado la muerte y el sueño, de tal forma que se acentúa su conexión intrínseca, conexión que Clemente de Alejandría (*Strom* IV.143) formula al citar el fragmento B26:

ὅσα δ' αὖ περὶ ὕπνου λέγουσι, τὰ αὐτὰ χρὴ καὶ περὶ θανάτου ἔξακούειν

(...)

¹⁶⁸ Marcel Detienne (1967) exploró ampliamente esta conexión entre olvido y sueño: “Il faut distinguer deux espèces d'Oubli qui sont entre elles comme les jumeaux *Thanatos* et *Hypnos* (...)” (p. 118)

¹⁶⁹ Véase H. Granger (2000), p. 263: “(...) humans are in a state epistemically equivalent to death. Central among these images is the condition of sleep”. p. 276: “Like Homer and the Greeks in general, Heraclitus connects death and sleep in significant ways. Sleep is a death-like state, and Heraclitus' description of mankind in their ignorance as sleepers, then, contributes centrally to the impression that he judges the ignorant to be on a par with the dead”.

“Cuantas cosas dice sobre el sueño, las mismas es necesario también que se escuchen sobre la muerte (...)”

Esta concepción negativa de los sueños en lo que respecta al valor epistémico que conllevan parece ser una innovación heraclitiana, ya que la tradición, desde Homero, los había concebido como mensajes de los dioses (aún siendo en ocasiones engaños) e inclusive, como se vio en el pasaje de las puertas del sueño, portadores de verdades en algunos casos.¹⁷⁰ El fragmento 131b de Píndaro habla de la κρείσις futura que el alma revela a los que duermen en múltiples sueños (εὐδόντεσσιν ἐν πολλοῖς ὄνειροις). El *Agamenón* de Esquilo habla de “las imágenes bien persuasivas de los sueños” (ὄνειρων φάσματ' εὐπειθῆ, 274) adjetivando a las apariciones oníricas con el mismo epíteto que Parménides utiliza para caracterizar la verdad (B1.29).¹⁷¹ Heráclito, en cambio, contra la tradición de la positividad del sueño, se pronuncia diciendo:

οὐ δεῖ ὥσπερ καθεύδοντας ποιεῖν καὶ λέγειν· (B73)¹⁷²

“No hay que hablar ni obrar como durmientes”.

Declaración que no sólo apela, en virtud de la equivalencia metafórica durmientes-estúpidos, a proceder verbal y prácticamente comprendiendo o escuchando el λόγος en contraposición a la alienación cognitiva propia de la mayoría de los hombres, sino que también alude críticamente a la creencia tradicional de que en los sueños es posible aprehender señales que pueden constituir una guía u orientación para la acción y para los sucesos del porvenir. Esto representa un posicionamiento radicalmente distinto frente a una cultura para la que los sueños eran imperativos divinos, formas de comunicación de los dioses con los hombres.

El fragmento B89 (sean o no sean las *ipsissima verba* de Heráclito)¹⁷³ formula el contraste entre los despiertos y los dormidos a partir de la oposición entre lo común y

¹⁷⁰ Véase H. Granger (2000), p. 264: “Heraclitus, unlike most in antiquity, does not credit dreams or sleep with the possibility of yielding anything of positive epistemic value”. Véase también C. H. Kahn (1979), p. 215: “Unlike Pindar, Heraclitus refuses to admit a more penetrating psychic life in dreams: ‘in dreams all we see is sleep’”.

¹⁷¹ Sin embargo, participando de la misma ambivalencia sobre el carácter verídico o engañoso de los sueños, también en el *Agamenón* el coro contrapone verdad y sueños (489-492): “Pronto sabremos si los relevos de fuego de las antorchas portadoras de luz y de las almenaras son en efecto *verdaderos*, o si, a la manera de los sueños, esta agradable luz que llegó engañó nuestra mente”. (τάχ' εἰσόμεσθα λαμπάδων φαισφόρων/ φρυκτωριῶν τε καὶ πυρὸς παραλλαγᾶς, εἴτ' οὖν ἀληθεῖς, εἴτ' ὄνειράτων δίκην/ τερπνὸν τόδ' ἔλθὸν φῶς ἐφήλωσεν φρένας.)

¹⁷² Debido a que Marco Aurelio suele citar de memoria, Kahn (1979, p. 104) considera que “there is no clear trace of literal quotation and hence no basis for detailed commentary”.

lo particular, por una parte, y entre la unidad y la pluralidad de κόσμοι privados, por la otra:

τοῖς ἐγρηγοροῖσιν ἓνα καὶ κοινὸν κοσμὸν εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι.

“Para los despiertos hay un mundo único y común, pero cada uno de los durmientes se vuelve hacia el suyo particular”.

La oposición entre el mundo común y los mundos privados, entre la unidad de lo real y la pluralidad en que aquella se disuelve, subsumida a la metáfora de los dormidos y los despiertos, se enlaza directamente con la verdad y la δόξα parmenídeas, una de cuyas diferencias consiste precisamente en la oposición unidad-pluralidad. Esto sugiere un vínculo potencial, al menos desde el punto de vista metafórico, entre la verdad y la vigilia y entre la δόξα y el sueño. Uno de los fragmentos de Parménides en que aparece el sustantivo κόσμος expresa una idea semejante a la de Heráclito, enfocada en el contexto de la capacidad del pensamiento de hacer presente lo ausente:

λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως·
οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι
οὔτε σκιδνάμενον πάντη πάντως κατὰ κόσμον
οὔτε συνιστάμενον. (B4)

“Sin embargo, observa cómo las cosas ausentes están firmemente presentes para el pensamiento; pues [el pensamiento] no separará lo que es, de manera que [lo que es] se encuentre alejado de lo que es, ni cuando [lo que es] se dispersa por todas partes completamente en el cosmos, ni cuando se reúne”.

Esta dispersión y reunión de τὸ ἐὸν en un κόσμος se asemeja a lo que les sucede correspondientemente a los dormidos y a los despiertos en el fragmento de Heráclito. Los despiertos reúnen lo real en un cosmos único y común, mientras que los dormidos lo dispersan convirtiéndolo en una pluralidad de κόσμοι particulares. En los sueños sucede exactamente lo que el imperativo de la diosa prohíbe: se escinde, fracciona, divide y separa τὸ ἐὸν; mientras que en la vigilia se cumple la exhortación de la diosa. En este sentido, solapando el fragmento de Heráclito con el de Parménides,

¹⁷³ Según C. Kahn (1979, p. 104) Plutarco está parafraseando a Heráclito y no se trata por tanto, de una cita literal. Kahn sospecha del adjetivo κοινός y del sentido de κόσμος que, según él, parece más bien post-platónico. A Vlastos (1955, pp. 344-345), por el contrario, no le parece que se trata de una mera paráfrasis.

despertar y dormir son formas de reunir y dispersar el ser. Asimismo, puesto que en los sueños se hace presente lo ausente, y en la vigilia y el despertar se trae a la presencia el mundo que había permanecido ausente en los sueños, se puede pensar en la idoneidad de esta metáfora heraclitiana del dormir y del despertar para describir el proceso que lleva a cabo el pensar.¹⁷⁴ Esta metáfora anticipa prolépticamente el tema del pensar mediante las imágenes reminiscentes del sueño y la vigilia desplegadas en el proemio.

Se puede ver, pues, cómo la metáfora heraclitiana de los despiertos y los dormidos sugiere algunos puntos en común con el contraste parmenídeo verdad-dόξα. Heráclito emplaza a los dormidos y a los despiertos en el proemio de su libro, con lo cual se puede sospechar que se trataba de un motivo recurrente en su obra. Es posible incluso que haya elaborado, como ha sido sugerido,¹⁷⁵ una fisiología del sueño. La mayoría de los hombres está literalmente dormida respecto del λόγος, sólo unos pocos, como Bías (B39), Hermodoro (B121) y el mismo Heráclito están despiertos. Su clarividencia o estado de vigilia consiste precisamente en saber escuchar el λόγος (B50), con lo cual esta capacidad deviene el criterio a partir del cual se mide el grado de ensoñación o lucidez en que se encuentran los hombres. En el caso de Parménides, en cambio, sueño y vigilia forman parte de un marco de referencia metafórico más amplio que entra en escena de manera implícita en el proemio. Se trata de una imagen que emerge en concomitancia con el resto de imágenes del Proemio, particularmente con la imagen de la muerte.

A primera vista, el pensamiento de Parménides parece divergir al respecto del contraste heraclitiano común-particular, del idiotismo propio de los dormidos poseedores de una ιδίη φρόνησις (B2) y del carácter comunitario del λόγος. Uno podría imaginarse que la verdad de Parménides es el resultado de una iluminación individual y particular. Sin embargo, si se atiende al contenido de la ἀλήθεια, se

¹⁷⁴ En otro fragmento de Heráclito se describe en los mismos términos (ausencia-presencia) la incompetencia humana: ἀξύνετοι ἀκούσαντες κωφοῖσιν εἰκόασιν· φάτις αὐτοῖσι μαρτυρεῖ παρεόντας ἀπείναι (B34). “Incapaces de comprender tras haber escuchado, parecen sordos; de ellos testimonia el proverbio: estando presentes están ausentes”. Estos sordos se enlazan directamente con los durmientes de los fragmentos oníricos y, a su vez, con los sordos a la vez que ciegos y estupefactos del fragmento B6 de Parménides.

¹⁷⁵ Véase J. Mansfeld, (1967). No es improbable (como se vio *supra*) que Parménides en la δόξα haya construido también una fisiología del sueño, quizá dentro del contexto de una teoría de la percepción como la que se desprende de B16.

puede constatar de inmediato que se trata de lo más común, aquello con lo que todos se encuentran siempre, a pesar de que la mayoría no lo comprenda creyéndose que sí. El κοῦρος de Parménides, en este sentido, no sería un elegido, un inspirado o un iluminado, sino el símbolo de aquél que es capaz de escuchar el λόγος de la diosa, coincidiendo así con los despiertos de Heráclito. Las divergencias entre el efesio y el eleata no están tanto a nivel del pensamiento, como al nivel de la forma en que éste se expresa. Parménides elaboró un mito como introducción a su pensamiento y en él predispone a su auditorio a la tarea del pensar. El lector del proemio es partícipe de una oleada de imágenes y todas ellas funcionan como dispositivos que despiertan el pensamiento, lo desadormecen incitándolo a recorrer el camino mismo del pensar.

La fuerza de la metáfora del despertar a la verdad, de salir del letargo adormecido que no permite echar a andar el pensamiento, le sirve a Parménides para predisponer a su auditorio, a sus lectores, a la enseñanza que será expuesta. A continuación se intentará mostrar cómo el contraste sueño-vigilia se corresponde en el registro metafórico a la oposición de índole epistémica ἀλήθεια-δόξα. Algunos pasajes de las *Historias* de Heródoto que, como se sabe, recurren al tema de los sueños constantemente, ponen en evidencia una conexión explícita entre los sueños y la δόξα; conexión que después se traslucirá en los diálogos platónicos.

III.1.8.5. Sueño y δόξα en las *Historias* de Heródoto. La sintaxis onírica.

Algunos estudios sobre la forma en que la lengua griega expresaba las experiencias oníricas han revelado¹⁷⁶ que, a diferencia de los poemas homéricos en los que, en virtud de la personificación del Sueño, las construcciones sintácticas en que ocurren escenas oníricas normalmente se expresan con verbos de movimiento: “Sueño se fue” (βῆ δ' ἄρ' ὄνειρος, *Ilíada* 2.16), “vino” (ἔκανε, *Ilíada* 2.17), “se paró” (στῆ, *Ilíada* 2.20), “llegó” (ἦλθεν, 2.56), o bien *verba dicendi* con los que se introducen las palabras que el sueño dirige a sus durmientes, en las *Historias* de Heródoto (y quizá ya desde un poco antes) la sintaxis de los sueños cambia radicalmente. Uno de los verbos preponderantes que introducen la descripción de la visión onírica es δοκεῖν, de tal forma que “ἔδοξε could quite adequately be translated ‘he dreamed’”.¹⁷⁷

¹⁷⁶ Véanse J. S. Hanson (1980, particularmente p. 1409); D. S. Dodson (2009), pp. 58-59; M. R. Fernández Garrido y M. A. Vinagre Lobo (2003).

¹⁷⁷ J. S. Hanson (1980) p. 1409.

Ejemplos de esto en la literatura griega hay muchos. En la *Olímpica* 13 de Píndaro, Atenea se le aparece en sueños (que se harán realidad: ἐξ ὄνειρου δ' αὐτίκα ἦν ὕπαρ) a Belerofonte y le entrega un freno dorado con poderes mágicos para que con él pueda domar a Pegaso:

κυάναιγες ἐν ὄρφνῳ
κνώσσοντί οἱ παρθένος τόσα εἰπεῖν
ἔδοξεν· (13.70-72)

“Tales cosas le *parecía* al que dormía
que la virgen de sombría égida en la oscuridad le decía”.

En los *Persas* de Esquilo la reina Atosa describe igualmente el contenido de un sueño introducido por el mismo verbo: “Se me *aparecieron* (ἐδοξάτην) dos mujeres bien vestidas (...)”¹⁷⁸ Y unos versos más adelante añade: “Así yo creo haberlo visto (...)” (ὡς ἐγὼ 'δόκουν ὄρῶν (...)) (v.188) En *Ifigenia entre los Tauros* de Eurípides cuando la hija de Agamenón se dispone a contar las καινὰ φάσματα que tuvo en la víspera dice:

ἔδοξ' ἐν ὕπνῳι τῆσδ' ἀπαλλαχθεῖσα γῆς
οἰκεῖν ἐν Ἄργει (44-45)

“Me *pareció* en el sueño que alejada de esta tierra
vivía en Argos (...)”

La descripción de todos estos contenidos oníricos va precedida por una oración de δοκεῖν con sus correspondientes infinitivos completivos, de manera que la experiencia onírica no es presentada ya de manera directa: “Sueño llegó”, o bien “la figura onírica de x llegó y dijo”,¹⁷⁹ sino que se manifiesta ya una expresión de la interioridad del sueño, es decir, de la construcción subjetiva de la aparición onírica: el soñador se introduce en el dativo (ὡς ἔδοξέ μοι, *IT* 50) de la oración, o bien como sujeto del verbo δοκεῖν (ὡς ἐγὼ 'δόκουν, *Persas*, 188). De alguna manera, los sueños, al igual que los textos, comienzan a presentarse bajo la marca (σφραγίς) de su autor. Los soñadores son autores de sus propios sueños: “die Träume wirklich nur inneres Erleben des Menschen sind”.¹⁸⁰

Esta conexión entre el δοκεῖν y los sueños expresada en la sintaxis griega de la descripción onírica, conexión que se cristalizará en el verso del *Reso* de Eurípides:

¹⁷⁸ V. 181: ἐδοξάτην μοι δύο γυναῖκ' εὐείμονε (...)

¹⁷⁹ Sobre el carácter pasivo del soñador y el carácter objetivo de los sueños en Homero, véase E .R. Doods (1951) cap. IV.

¹⁸⁰ P. Frisch (1968), p. 48.

καί μοι καθ' ὕπνον δόξα τις παρίσταται· (780), y que se manifiesta en la gran mayoría de los pasajes oníricos de las *Historias* de Heródoto, sugiere que la imagen del soñar que se desprende del conjunto de imágenes desplegadas en el proemio de Parménides tiene una relación de continuidad con la δόξα.

En las *Historias* de Heródoto la sintaxis dóxica de los sueños es abundante.¹⁸¹ De hecho, todos los relatos del contenido de un sueño (“Traumberichten” como los llama Frisch) son introducidos por δοκεῖν con dos excepciones (1.34 y 7.14), una de las cuales resulta sumamente significativa (1.34), ya que en lugar de δοκεῖν Heródoto se vale de la ἀλήθεια.¹⁸²

Dentro del relato de Ciro, Heródoto narra los dos sueños que Astiages, el rey de Media, tuvo:

Καί οἱ ἐγένετο θυγάτηρ τῇ οὖνομα ἔθετο Μανδάνην, τὴν ἐδόκει Ἀστυάγης ἐν τῷ ὕπνῳ οὐρήσαι τοσοῦτον ὥστε πλησαι μὲν τὴν ἑωυτοῦ πόλιν, ἐπικατακλύσαι δὲ καὶ τὴν Ἀσίην πάσαν. (1.107)

“Y le vino una hija a la que puso el nombre de Mandane, y *en un sueño Astiages creyó que* ella orinaba a tal grado que inundaba su propia ciudad, y se derramaba por toda Asia”.

Un poco más adelante:

Συνοικεούσης δὲ τῷ Καμβύσῃ τῆς Μανδάνης ὁ Ἀστυάγης τῷ πρώτῳ ἔτει εἶδε ἄλλην ὄψιν· ἐδόκει [δέ] οἱ ἐκ τῶν αἰδοίων τῆς θυγατρὸς ταύτης φῦναι ἄμπελον, τὴν δὲ ἄμπελον ἐπισχεῖν τὴν Ἀσίην πάσαν. (1.108)

“En el primer año que Mandane vivió con Cambises, *Astiages vio otra aparición: creyó que* de las partes pudendas de su hija crecía una vid y que ésta ocupaba toda Asia”.

De igual forma, en la descripción del sueño de Ciro:

Ἐπεῖτε δὲ ἐπεραιώθη τὸν Ἀράξιην, νυκτὸς ἐπελθούσης εἶδε ὄψιν εὐδῶν ἐν τῶν Μασσαγετέων τῇ χώρῃ τοιήνδε· ἐδόκει ὁ Κῦρος ἐν τῷ ὕπνῳ ὁρᾶν

¹⁸¹ Además de la obra clásica de Frisch (1968), el estudio más reciente sobre los sueños en Heródoto es el de A. Hollmann (2011, cap. 2.2 “Dreams and their Interpretation in Herodotus”, pp. 75-94).

¹⁸² A partir de la sintaxis dóxica de expresión de los sueños, algunos autores (Van Lieshout (1980) y A. H. M Kessels, 1978)) han interpretado, de manera incorrecta, como señala Hollmann (2011, p. 80 n. 64), una disminución de la validez del sueño o del relato del soñador. Véase Fernández-Vinagre (2003), p. 85: “Tampoco se aprecia en los pasajes en los que aparece el verbo δοκέω una desconfianza hacia el sueño, que se considere pura ilusión, una incredulidad hacia la visión tenida (...)”

τῶν Ὑστάσπεος παίδων τὸν πρεσβύτατον ἔχοντα ἐπὶ τῶν ὤμων πτέρυγας καὶ τουτέων τῇ μὲν τὴν Ἀσίην, τῇ δὲ τὴν Εὐρώπην ἐπισκιάζειν. (1.209)

“Una vez que fue atravesado el Araxes, *cuando se hizo de noche vio una aparición mientras dormía en la región de los maságetas: en el sueño Ciró creyó ver al mayor de los hijos de Histaspes teniendo unas alas en los hombros, con una de las cuales hacía sombra a Asia, con la otra a Europa*”.

A pesar del λόγον διδόναι¹⁸³ de Ciro gracias al que interpretó este sueño como una conspiración de Darío contra su poder, en realidad “con esto la *divinidad* le revelaba que él ahí mismo iba a morir”.¹⁸⁴ Asimismo, en virtud de la alianza entre el pensamiento dóxico y el gnómico común a Heródoto y a Parménides (ver *supra*), los sueños en las *Historias* también manifiestan una conexión con la γνώμη, ya que su interpretación es susceptible de formularse como una opinión. Por ejemplo cuando Cresos dice:

«ὦ παῖ, ἔστι τῇ με νικᾶς γνώμην ἀποφαίνων περὶ τοῦ ἐνυπνίου· (1.40)

“Hijo, *al revelar tu opinión sobre mi sueño*, tienes una forma de convencerme”.

O cuando Astiages formula su interpretación de su propio sueño también como una γνώμη (1.120.4). O en libro séptimo cuando Jerjes le dice a Artábano:

εἴ τοι ἡ ὄψις τοῦ ἐνυπνίου μὴ ἐναργῆς οὕτω ἐφάνη, εἶχες ἂν τὴν ἀρχαίην γνώμην, οὐκ ἐὼν με στρατεύεσθαι ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα, ἢ μετέστης ἄν; (7.47.1)

“Si la aparición de tu sueño no se te hubiese manifestado de manera tan evidente, ¿tendrías *tu antigua opinión* de no concederme marchar contra Grecia, o la habrías cambiado?”

¹⁸³ 1.209.3: ἐδίδου λόγον ἐωυτῶ περὶ τῆς ὄψιος.

¹⁸⁴ 1.210.1: τῷ δὲ ὁ δαίμων προέφαινε ὡς αὐτὸς μὲν τελευτήσειν αὐτοῦ ταῦτη μέλλοι (...). El vínculo que establece este pasaje entre el δαίμων como entidad neutra e indefinida y la revelación de imágenes oníricas, podría sugerir que la divinidad parmenídea del proemio por el camino de la cual el κούρος realiza su viaje tiene una relación con los sueños; en este sentido el ὁδὸς δαίμονος parmenídeo sería en realidad el camino del sueño; sugerencia que podría apoyar la δαιμονίη ὁρμή de la que habla Artábano (7.18) refiriéndose al sueño que le hizo cambiar de opinión sobre la invasión persa a Grecia. También podría pensarse en la definición de ἔρωσ como δαίμων del *Simposio* platónico (202d-e) y la caracterización de ἔρωσ como mediador entre dioses y hombres, “tanto despiertos como dormidos” (καὶ ἐγρηγορόσι καὶ καθεύδουσι), así como la mención del δαιμόνιος ἀνήρ que es sabio en las artes adivinatorias y mánticas.

En definitiva, los sueños son mecanismos productores de γνῶμαι, o bien responsables de la conservación o el abandono de una opinión.¹⁸⁵

Pero la conexión entre la racionalidad dóxica y los sueños no se queda aquí. Cuando Artábano expone su teoría racionalista de los sueños, teoría que ha llamado poderosamente la atención de los historiadores onirocríticos, pues encuentran aquí un antecedente de lo que Freud llamará el *Tagesreste*,¹⁸⁶ le dice al rey Jerjes:

Ἐνύπνια γὰρ τὰ ἐς ἀνθρώπους πεπλανημένα τοιαῦτά ἐστι οἷά σε ἐγὼ διδάξω, ἔτεσι σέο πολλοῖσι προεσβύτερος ἐὼν· πεπλανῆσθαι αὐταὶ μάλιστα ἐώθασι [αἱ] ὄψεις [τῶν] ὄνειράτων, τὰ τις ἡμέρης φροντίζει· (...) Εἰ δὲ ἄρα μὴ ἐστι τοῦτο τοιοῦτο οἶον ἐγὼ διαιρέω, ἀλλὰ τι τοῦ θεοῦ μετέχον, σὺ πᾶν αὐτὸς συλλαβὼν εἴρηκας· φανήτω γὰρ δὴ καὶ ἐμοί, ὡς καὶ σοί, διακελευόμενον. (7.16)

“Pues *los sueños que extravían* a los hombres son tales como yo te lo explicaré, pues soy muchos años más viejo que tú; estas apariciones de los sueños generalmente *suelen ser extraviados* de las cosas que uno piensa durante el día (...) Pero si esto no es como yo lo defino, sino que en alguna medida participa de lo divino, tú has dicho todo en resumen: pues que [la aparición] se me aparezca también a mí, como a ti, dándome órdenes”.

Esta caracterización de los sueños como extraviados se enlaza directamente con el vocabulario parmenídeo de la δόξα.¹⁸⁷ No sólo la acción que describe a los mortales

¹⁸⁵ La misma conexión entre las γνῶμαι y los sueños se formula claramente en el Himno Órfico 86 que, dedicado a Ὀνειρος, dice (4-5): (προ<ς>φωνῶν ψυχαῖς θνητῶν νόον αὐτὸς ἐγείρεις, καὶ γνώμας μακάρων αὐτὸς καθ' ὕπνου υποπέμπεις (...))“dirigiéndote a las almas de los mortales la mente tú mismo despiertas/ y las **intenciones** de los beatos tú mismo envías en los sueños (...)

¹⁸⁶ Heródoto no fue el primero en formular la teoría del *Tagesreste* o, como dicen los ingleses la “day’s residue theory”. La primera formulación se la debemos probablemente a Empédocles (suponiendo, claro está, que Empédocles escribió antes que Heródoto). En el comentario de Juan Filópono al *De anima* de Aristóteles (*Commentaria in Aristotelem Graeca* 15.486.13-16) antes de citar el fragmento B108 el comentarista dice: “Hablando sobre las diferencias entre los sueños, Empédocles dice que las imágenes nocturnas vienen de las actividades del día (...)” (ὁ γὰρ Ἐμπεδοκλῆς τὰς διαφορὰς τῶν ὄνειράτων λέγων φησὶν ὅτι ἐκ τῶν μεθ' ἡμέραν ἐνεργημάτων αἱ νυκτεριναὶ γίνονται φαντασίαι.) Lucrecio en su *De rerum natura* hablará ampliamente al respecto (4.962-999).

¹⁸⁷ La misma vinculación entre los sueños y el vagar errante se expresa en el *Agamenón* de Esquilo cuando el coro habla del ὄναρ ἡμερόφαντον ἀλαίνει (v. 82). El significado del verbo ἀλάομαι (ἀλαίνω) es equivalente al de πλανάομαι, de tal forma que “toute la famille de ἀλάομαι a été victorieusement concurrencée par celle de πλανάομαι (Chantraine, p. 53).

bicéfalos de B6 es el “andar errante”, el “extraviarse” (πλάζονται, B6.5) y el conducirse con un “pensamiento errante” (πλακτὸν νόον, B6.6) sino que, además, la diosa caracteriza el acto fundacional del κόσμος dóxico, consistente en el nombramiento de dos formas, como un “estar extraviado” (πεπλανημένοι εἰσίν, B8.54). De igual forma, la diosa califica la presencia del νόος humano como una “mezcla de miembros muy errantes” (κρήσις μελέων πολυπλάγκτων, B16.1).¹⁸⁸

Así pues, de los 17 sueños de las *Historias*,¹⁸⁹ de 15 se describe el contenido, mientras que dos no se describen (el de Ótanes en 3.149 y el de Datis en 6.118). De estos 15 sueños relatados, una apabuyante mayoría (13) son introducidos, como en los ejemplos expuestos arriba, por el verbo δοκεῖν, habiendo únicamente un sueño (el segundo sueño de Jerjes en 7.14) que se describe de manera directa sin la mediación de una conducta dóxica por parte del soñador: “el sueño se colocó sobre Jerjes mientras dormía y le dijo...”,¹⁹⁰ aunque cabe señalar que en este caso se trata del mismo sueño que en 7.12 le había sobrevenido al rey por mediación del δοκεῖν. De esta manera, hay únicamente una gran excepción: el sueño de Creso en el que la descripción del sueño no sólo no se hace por mediación del vocabulario dóxico, sino que, además, se trata de una epifanía en la que interviene la verdad:

Μετὰ δὲ Σόλωνα οἰχόμενον ἔλαβε ἐκ θεοῦ νέμεσις μεγάλη Κροῖσον, ὡς εἰκάσαι, ὅτι ἐνόμισε ἐωυτὸν εἶναι ἀνθρώπων ἀπάντων ὀλβιώτατον. Αὐτίκα δὲ οἱ εὐδοντι **ἐπέστη ὄνειρος, ὅς οἱ τὴν ἀληθείην ἔφαινε** τῶν μελλόντων γενέσθαι κακῶν κατὰ τὸν παῖδα. (...) Τοῦτον δὲ ὦν τὸν Ἄτυν

¹⁸⁸ A pesar de que, al parecer, no tienen el mismo origen etimológico (cfr. Chantraine), los verbos πλάζω y πλανάομαι comparten el significado de “extraviar” y “andar errante”. Ambos aparecen en Parménides con el mismo sentido. Sobre la apropiación parmenídea del motivo homérico de la πλάνη, contraste polar del νόστος y la πομπή, véase A. Mourelatos (1970), pp. 19-20, 24-25. Sobre el “wandering” en la cultura griega, véase S. Montiglio (2005).

¹⁸⁹ El de Creso (1.34), los 2 sueños de Astiages (1.107 y 108), el de Ciro (1.209), el de Sábaco (2.139), el de Seto (2.141), el de Cambises (3.30 y 3.64), el de la hija de Polícrates (3.124), el de Ótanes (3.149), el de Híparco (5.56), el de Hípias (6.107), el de Datis (6.118), el de Agarista (6.131), los 3 de Jerjes (7.12, 14 y 19) y el de Artábano (7.17-18).

¹⁹⁰ 7.14: (...) αὐτίς τῶντὸ ὄνειρον τῷ Ἐέρξῃ κατυπνωμένῳ ἔλεγε ἐπιστάν (...) El sueño de Artábano (7.17-18) es mixto, pues la primera parte se describe de manera directa: “le vino mientras dormía el mismo sueño que había frecuentado a Jerjes, se paró sobre Artábano y le dijo lo siguiente (...)” (ἦλθέ οἱ κατυπνωμένῳ τῶντὸ ὄνειρον τὸ καὶ παρὰ Ἐέρξην ἐφοίτα, ὑπερστάν δὲ τοῦ Ἀρταβάνου εἶπε ἄρα τάδε·) mientras que la segunda emplea el verbo δοκεῖν (7.18).

σημαίνει τῷ Κροίσῳ ὁ ὄνειρος ὡς ἀπολέει μιν αἰχμῇ σιδηρῆ βληθέντα.

(1.34.1-2)

“Después de la partida de Solón una gran represalia de la divinidad se apoderó de Creso, como se puede conjeturar, por haber creído que era el hombre más dichoso de todos. De inmediato *un sueño se colocó junto a él mientras dormía y le reveló la verdad de los males que le iban a suceder a su hijo (...) el sueño dio una señal a Creso de que Atis (su hijo) moriría herido por una lanza de hierro*”.

Este pasaje está más cerca de la sintaxis onírica homérica que de la sintaxis onírica dóxica; de hecho, el pasaje se asemeja al famoso οὐλον ὄνειρον de la *Iliada* (2.6). El sueño es en este caso el sujeto, a diferencia de los otros pasajes estudiados en que lo son los soñadores, y sus predicados son un verbo de movimiento (ἐφίστημι), el verbo φαίνω y el verbo σημαίνω; en lugar de presentarse por la intercesión del soñador que, mediante un acto dóxico, describe su contenido, el sueño revela y da señales; y el contenido de esta revelación es la verdad, entendida aquí en el sentido amplio de “lo que sucederá realmente”, “el futuro” (τὰ μέλλοντα). No puede ser una casualidad que el único sueño en las *Historias* que no es introducido por δοκεῖν se presente como un mecanismo revelador de la ἀλήθεια. Esto sugiere, al nivel de los presupuestos del discurso herodoteo, una dicotomía implícita entre ἀλήθεια y δόξα en lo que concierne a los sueños. Pero también establece una línea de continuidad con la tradición de las epifanías oníricas. No es casualidad que en este pasaje aparezca por única vez en las *Historias* el sustantivo νέμεσις, lo cual sugiere que la intervención de la ἀλήθεια es inseparable del tema general del castigo divino. Esto viene a confirmar que la verdad es un instrumento de los dioses, un medio de comunicación vertical de la divinidad con los hombres y no un procedimiento epistémico humano. El castigo de la divinidad no consiste en disponer la muerte del hijo de Creso, sino más bien en enviarle un mensaje que lo dispondrá a llevar a cabo acciones que acabarán por consolidar la muerte de su hijo. En definitiva, la divinidad castiga a Creso con la verdad. Así, el pasaje proverbial de Píndaro adquiere todo su sentido:

οὐ τοι ἅπασα κερδίων

φαίνοισα πρόσωπον ἀλάθει' ἀτ'ρεκές·

καὶ τὸ σιγᾶν πολλάκις ἐστὶ σοφώ-

τατον ἀνθρώπῳ νοῆσαι (*Nemea* 5.16-18)

“No es provechosa toda

verdad cuando muestra su auténtico rostro.

Muchas veces el silencio es

para el hombre lo más sabio que cabe pensar”.

Todas estas conexiones entre la δόξα y los sueños refuerzan la posibilidad de incorporar la metáfora del sueño dentro del marco hermenéutico del poema de Parménides. La presencia tácita del sueño en el Proemio anticiparía metafóricamente el discurso sobre las opiniones de los mortales. Faltaría ahora confirmar las conexiones posibles entre vigilia y verdad.

III.1.8.6. Vigilia y verdad.

La lengua griega posee un sustantivo indeclinable, ὕπαρ, cuyo significado alude a lo que nosotros denominamos “vigilia”, o bien “realidad” opuesta a sueño. En dos pasajes de la *Odissea* (19.547 y 20.90) aparece opuesto al sustantivo ὄναρ. En el *Prometeo Encadenado* de Esquilo (484-486) el titán dice ser el primero en haber discernido (κᾶκρινα) aquello que de los sueños se vuelve realidad (ἐξ ὄνειράτων ἂ χροῆ ὕπαρ γενέσθαι). En la Olímpica 13.67, en el pasaje estudiado *supra*, Píndaro describe el paso del sueño a la vigilia con la frase ἐξ ὄνειρου δ' ἀντίκα ἦν ὕπαρ. ὕπαρ es, pues, sinónimo de realidad. De hecho, en los léxicos tardíos, como por ejemplo la Suda, se define precisamente con el sustantivo ἀλήθεια y se hace derivar a partir del participio ὑπάρχων.¹⁹¹ Así, la semántica de la vigilia entronca con las nociones de verdad y realidad.

A partir de los pasajes homéricos en que se contraponen ὄναρ y ὕπαρ, Zenódoto de Éfeso, el πρῶτος διορθωτής de los poemas homéricos,¹⁹² atetizó algunos versos de la *Ilíada* en que se califica al sueño como divino (1.63, 2.56, 2.60-70), con el supuesto de que ὄναρ significaba siempre, siguiendo estrictamente *Odissea* 19.547, sueño falso y engañoso, mientras que ὕπαρ cargaría siempre con la connotación de verdadero y divino.¹⁹³ Esto sugiere, de nuevo, un significado epistémicamente positivo en el sustantivo ὕπαρ. Al respecto de la etimología, como advierte Chantraine, a partir de un artículo de 1918 del lingüista alemán Eduard Hermann,¹⁹⁴ se

¹⁹¹ κατὰ ἀποκοπὴν τῆς τελευταίας συλλαβῆς τῆς χων. El *Etymologicum magnum* dice: Ἐργήγορσις, ὀπτασία ἀληθῆς, y también lo hace derivarse del verbo ὑπάρχω.

¹⁹² Véase R. Pfeiffer (1968), pp. 105-122.

¹⁹³ Véase M. Bernal (2006), p. 272.

¹⁹⁴ *Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Goettingen*, 1918, pp. 282 y ss. Esta etimología la asume también M. Leumann (1950, p. 126) quien interpreta la

comenzó a sostener que el origen etimológico de ὕπαρ estaría en la preposición ὑπό (ὑπά en eólico), paralelamente a la aproximación por etimología popular entre el sustantivo ὄναρ y la forma eólica ὄν de la preposición ἀνά. Obviamente, esta posibilidad etimológica, aunque indemostrable y controvertida,¹⁹⁵ sugiere una serie de consecuencias para la especulación, sobre todo si se vincula con la topología ascenso-descenso de la caverna platónica y también con el esquema ἀνάβασις-κατάβασις del proemio de Parménides. En este sentido, sueño y vigilia tendrían una expresión topográfica con el arriba y el abajo correspondientemente. Otra posibilidad etimológica, defendida en el polémico *Black Athena* de Martin Bernal (pp. 274-275), ve en ὕπαρ un préstamo, mediado por el fenicio, del egipcio *hpr* cuyo significado, según el autor, es “come to be”, “como to existence”, “become”, todos ellos verbos ingleses que pueden traducir el griego γίγνομαι (cfr. Esquilo: ὕπαρ γενέσθαι). En este sentido, ὕπαρ sería aquello que sucederá, que tendrá lugar. Esta vinculación entre vigilia-realidad-verdad se engrosa ahora con la idea del futuro.

Ahora bien, volviendo al sueño de Creso, en la ἀληθείη de este pasaje habla la idea homérica del ὕπαρ, con lo cual hay un solapamiento entre ambas nociones. Asimismo, la descripción homérica del ὕπαρ como aquello “que habrá de cumplirse” (ὅ τοι τετελεσμένον ἔσται), invoca una de las σήματα del ἐόν parmenídeo que constituyen su discurso sobre la verdad (B8.4: τελεστόν, 8.32: οὐκ ἀτελεύτητον, 8.42-43: τετελεσμένον ἐστι πάντοθεν). De hecho esta relación, pero invertida, entre el cumplimiento-acabamiento y el ὕπαρ, se refuerza en unos versos del *Agamenón* de Esquilo en los que el coro se refiere a la muerte como un ἀτέλευτον ὕπνον (1451), un sueño sin fin. La idea del cumplimiento es también la que habla a través del verbo κραίνειν que, como se vio en el pasaje de las puertas oníricas de Penélope, es la acción conferida a los sueños de cuerno que “cumplen verdades” (ἔτυμα κραίνουσι).¹⁹⁶

palabra ὕπαρ en los pasajes homéricos como un buen ejemplo de un “etymologisches Spiel”.

¹⁹⁵ Frisk rechazó esta etimología considerando que ὕπαρ forma parte de la familia de ὕπνος y que está relacionado con el hitita *šuppar-iya* (dormir) al igual que el latín *sopor*; Chantraine, a este respecto, se muestra dudoso (“il subsiste une difficulté de sens”) por la distancia de significado entre “dormir” y “sueño verdadero”.

¹⁹⁶ Para la relación entre κραίνειν y la palabra del poeta, el adivino y el rey de justicia, véase M. Detienne (1967), pp. 99-107.

Por otra parte, como lo demostró claramente Marcel Detienne, hay en la concepción arcaica de la ἀλήθεια una relación indisoluble entre ésta y la ἀπάτη,¹⁹⁷ relación que, con el transcurso del tiempo, acabará por disolverse y se trocará en antítesis. En el poema de Parménides, la diosa caracteriza su discurso sobre las δόξαι de los mortales como un κόσμος ἐπέων ἀπατηλός (B8.52). El carácter engañoso o ilusorio de la δόξα, la propensión de ésta a la ἀπάτη de nuevo establece un punto de convergencia con los sueños, tal como se puede colegir de varios pasajes de la literatura griega. Por ejemplo, en un verso de los *Equites* de Aristófanes (809) en donde se vinculan el ἐξαπατᾶν y el ὄνειροπολεῖν; en un escolio al pasaje de la *Olímpica* 12 de Píndaro en la que se afirma que ninguno de los ἐπιχθονίων ha encontrado un σύμβολον sobre el futuro: “pues el entendimiento está cegado sobre lo que ha de venir” (τῶν δὲ μελλόντων τετύφ'λωνται φραδαί, 9); aquí el escoliasta explica: ὅθεν καὶ τυφλοὶ ὄνειροὶ οἱ ἀπατηλοὶ καὶ ψευδεῖς;¹⁹⁸ en un escolio al verso 491 del *Agamenón* de Esquilo en donde se explica el contraste entre la verdad y los sueños ahí expresado con el aserto explicativo ἀπατηλὰ γὰρ τὰ ὄνειρατα;¹⁹⁹ en un verso de la *Anthologia Graeca* (5.166) en el que se habla del ὄνειρον ψυχαπάτην; en dos pasajes de Plutarco, uno de los cuales vale la pena citar completo, ya que puede funcionar bien como una explicación de lo que sucede en la δόξα parmenídea con relación a la ἀλήθεια:²⁰⁰

ἐκ τούτου γὰρ οἱ ὄνειροὶ μιγνύμενον, ὡς ὀρθῶς, τῷ ἀπατηλῷ καὶ ποικίλῳ τὸ ἀπλοῦν καὶ ἀληθές παραλαμβάνοντες διασπείρουσι. (*De sera numinis vindicta* 566c7-9)

“Pues por esto, como ves, los sueños, tomando consigo lo simple y verdadero, lo disipan mezclándolo con lo engañoso y equívoco”.

Al igual que lo sueños de este pasaje, el τὸ ἐὶν de Parménides se dispersa por todas partes en un κόσμος engañoso de palabras dando lugar así a las opiniones de los mortales. La polaridad entre ἀλήθεια y ἀπάτη, simbolizada por los dos templos que

¹⁹⁷ M. Detienne (1967), p. 122: “Il n’ y a pas d’ *Alétheia* mantique sans une part d’ *Apaté* (...)”

¹⁹⁸ Πινδάρου σχόλια Πατμακά, D. Semitelos (ed.), *OI* 12.13.

¹⁹⁹ *Scholia Graeca in Aeschylum quae exstant omnia*, vol. 1, O. L. Smith (ed.), *Agamemnon* 491b1.

²⁰⁰ El otro es en el *Quo modo quis suos in virtute sentiat profectus* 75e5 en donde antes de citar un verso de la *Ifigenia entre los tauros* (569) de Eurípides en el que se dice: “Sueños falsos, adiós, en efecto no erais nada” (ψευδεῖς ὄνειροὶ, χαίρετ'· οὐδὲν ἦτ' ἄρα), Plutarco habla de los engaños del día anterior (χθιζῆς ἀπάτας).

menciona Luciano en su descripción de la isla de los sueños,²⁰¹ y la conexión entre la ἀπάτη y los sueños no solo reafirma el vínculo entre la δόξα y los sueños, sino también entre vigilia y verdad.

Esta relación entre los sueños y la δόξα desvelada por la sintaxis onírica dóxica, así como por los elementos comunes que comparten, se fortalece en los diálogos de Platón en donde la metáfora ὕπαρ-ὄναρ se utiliza en algunas ocasiones para expresar el contraste entre ἐπιστήμη y δόξα.²⁰² En el *Menón*, por ejemplo, después de la demostración socrática de la ἀνάμνησις por medio del interrogatorio al esclavo, Sócrates utiliza la metáfora del sueño para describir la presencia de opiniones verdaderas en el esclavo:

{ΣΩ.} Τῷ οὐκ εἰδότει ἄρα περὶ ὧν ἂν μὴ εἰδῆ ἔνεισιν

ἀληθεῖς δόξαι περὶ τούτων ὧν οὐκ οἶδε;

{ΜΕΝ.} Φαίνεται.

{ΣΩ.} Καὶ νῦν μὲν γε αὐτῷ ὥσπερ ὄναρ ἄρτι ἀνακεκίνηται αἱ δόξαι αὐταί. (*Menón* 85c6-10)

[Sóc.]- “¿Acaso el que no sabe sobre lo que no sabe tiene opiniones verdaderas sobre aquello que no sabe?”

[Men]- Eso parece.

[Sóc.]-Y ahora *estas opiniones se han despertado en él justo como en un sueño*.

Nótese la formulación paradójica del despertar dóxico comparado con un sueño. En la *República*, unas líneas después de la célebre caracterización de los verdaderos filósofos como τῆς ἀληθείας φιλοθεάμονας (475e4), Sócrates dice:

Ὁ οὖν καλὰ μὲν πράγματα νομίζων, αὐτὸ δὲ κάλλος μῆτε νομίζων μῆτε,

ἂν τις ἠγῆται ἐπὶ τὴν γνῶσιν αὐτοῦ, δυνάμενος ἔπεσθαι, ὄναρ ἢ ὕπαρ

²⁰¹ *Relatos verídicos* 2.33: καὶ πλησίον ναοὶ δύο, Ἀπάτης καὶ Ἀληθείας· ἔνθα καὶ τὸ ἄδυτόν ἐστιν αὐτοῖς καὶ τὸ μαντεῖον, οὗ προεστίηκει προφητεύων Ἀντιφῶν ὁ τῶν ὀνείρων ὑποκριτής, ταύτης παρὰ τοῦ Ὑπνου λαχὼν τῆς τιμῆς.

²⁰² Cfr. E. S. Thompson (1901), p. 140; J. Gould (1955), p. 136: “The opposition of dreaming and waking vision (...) is often used by Plato as a metaphor for that between ἐπιστήμη and δόξα”. Véase el artículo de S. S. Tigner (1970), en el que el autor muestra cómo, quizá inspirado por los despiertos y durmientes de Heráclito, Platón reconoció en ciertas características de la conciencia onírica un modelo conceptualmente potente para la situación epistémica humana (su estado común y su potencial despertador) y en el sueño mismo un análogo del mundo sensible. Claro está que hay también algunos sueños en los diálogos platónicos que no conllevan una carga epistémica negativa y que son de origen divino, como por ejemplo *Apología* (33c), *Critón* (44a-b) y *Fedón* (60e-61a); véase S. M. Oberhelman (1993), pp. 125-126: “(...) the more pure and ethically healthy the dreamer’s soul, the more meaningful the dream”.

δοκεῖ σοι ζῆν; σκόπει δέ. τὸ ὄνειρώττειν ἄρα οὐ τότε ἐστίν, ἐάντε ἐν ὕπνῳ τις ἐάντ' ἐγρηγορῶς τὸ ὅμοιον τῷ μὴ ὅμοιον ἀλλ' αὐτὸ ἠγήται εἶναι ᾧ ἕοικεν; Ἐγὼ γοῦν ἄν, ἢ δ' ὅς, φαίην ὄνειρώττειν τὸν τοιοῦτον. Τί δέ; ὁ τάναντία τούτων ἠγούμενός τέ τι αὐτὸ καλὸν καὶ δυνάμενος καθορᾶν καὶ αὐτὸ καὶ τὰ ἐκείνου μετέχοντα, καὶ οὔτε τὰ μετέχοντα αὐτὸ οὔτε αὐτὸ τὰ μετέχοντα ἠγούμενος, ὕπαρ ἢ ὄναρ αὐ καὶ οὗτος δοκεῖ σοι ζῆν; Καὶ μάλα, ἔφη, ὕπαρ. Οὐκοῦν τούτου μὲν τὴν διάνοιαν ὡς γινώσκοντος γνώμην ἂν ὀρθῶς φαίμεν εἶναι, τοῦ δὲ δόξαν ὡς δοξάζοντος; Πάνυ μὲν οὔν. (476c2-d7)

“Por consiguiente, el que cree en las cosas bellas, pero no cree en la belleza misma, ni es capaz de seguir a alguno que lo conduzca hacia su conocimiento, ¿te parece que vive en un sueño o en la realidad? Pues examina. ¿Acaso soñar no es esto: cuando, ya sea en el sueño o despierto, se toma a lo semejante no como lo semejante sino como aquello mismo que parece ser?- Al menos a mí, dijo, me parecería que esto es soñar.- ¿Entonces? Lo contrario a esto, aquel que cree en lo bello mismo y es capaz de observar esto a la vez que las cosas que participan de él, no tomando lo que participa como lo bello ni lo bello como lo que participa, ¿te parece, a su vez, que él mismo vive en la realidad o en el sueño?- Con mucho, dijo, en la realidad.- Por consiguiente, llamaríamos correctamente a la reflexión de éste, en cuanto que conoce, pensamiento, y, en cuanto opina, opinión.- Completamente”.

Sócrates caracteriza a los durmientes como aquellos que no creen en las formas, que son incapaces de distinguir, aunque no lo dice explícitamente así, el χωρισμός, la diferencia entre la forma y aquello que participa de ella, entre la copia y el modelo (como después dirá en el libro X al respecto de la poesía). La γνώμη del durmiente se define por el acto de opinar (δοξάζειν). Por el contrario, el despierto no confunde la forma con lo que participa de ella y su γνώμη consiste en conocer (γινώσκειν), acción que se cristaliza en la διάνοια. El registro metafórico fuerte de la alusión al sueño y a la vigilia se trasluce en la incorporación del despierto (ἐγρηγορῶς) dentro de la jurisdicción del soñar (ὄνειρώττειν), dicho de otro modo, el soñar no se restringe al mundo de los sueños. Hay, en efecto, despiertos durmientes, sonambulismo que recuerda la función de sueño y vigilia en los fragmentos de Heráclito. Un poco más adelante, en el pasaje dedicado a la dialéctica, una vez que se ha pasado revista a las ciencias propedéuticas, Sócrates las caracteriza, en contraste con la dialéctica, como oficios que “sueñan con el ser no siendo capaces de verlo en

una imagen de vigilia” (ὡς ὄνειρώττουσι μὲν περὶ τὸ ὄν, ὕπαρ δὲ ἀδύνατον αὐταῖς ἰδεῖν, 533b8-c1). Y a continuación, al respecto del hombre incapaz de distinguir la idea del Bien:

ἀλλ' εἴ πη εἰδώλου τινὸς ἐφάπτεται, δόξῃ, οὐκ ἐπιστήμη ἐφάπτεσθαι, καὶ τὸν νῦν βίον ὄνειροπολοῦντα καὶ ὑπνώττοντα, πρὶν ἐνθάδ' ἐξεγρέσθαι, εἰς Ἄϊδου πρότερον ἀφιζόμενον τελέως ἐπικαταδαρθεῖν; (534c5-d1)

“Si de alguna manera alcanza una imagen de ésta, lo hace por *opinión* no por ciencia, *durmiendo y soñando en su vida de ahora, y antes de despertar aquí, primero irá a dormir definitivamente, habiendo llegado al Hades*”.

La metáfora del sueño y del despertar, en definitiva, le resulta de suma utilidad a Platón para ilustrar la condición epistémica dóxica de la mayoría de los hombres, como dice Teeteto:

ἐπεὶ ὡς ἀληθῶς γε οὐκ ἂν δυναίμην ἀμφισβητῆσαι ὡς οἱ μαινόμενοι ἢ [οἱ] ὄνειρώττοντες οὐ ψευδῆ δοξάζουσιν (...) (158a9- b2)²⁰³

“Pues en verdad no podría estar en desacuerdo en que los enloquecidos y los que sueñan tienen opiniones falsas (...)”

Se puede ver, pues, cómo en los diálogos platónicos la metáfora del sueño emerge ya de manera explícita como una forma de caracterización de la δόξα, lo cual sugiere que en el mayor precedente filosófico de la δόξα platónica, es decir, en el poema de Parménides, la misma caracterización operase aunque de manera implícita en la construcción de las imágenes del proemio. La sintaxis dóxica de los sueños atestiguada por las *Historias* de Heródoto, el uso de los durmientes y los despiertos de Heráclito y la utilización metafórica de los sueños como símbolo de la δόξα en Platón invita a pensar en el papel literario que sueño y vigilia juegan en el poema de Parménides.

Como conclusión se puede afirmar, en primer lugar, que las conexiones entre el proemio de Parménides y el mundo de los sueños no deben ser interpretadas, al menos exclusivamente, como una evidencia de la dimensión religiosa, ritual y taumatúrgica

²⁰³ Otros pasajes platónicos en los que ocurre la metáfora del sueño y la vigilia son *Político* 278e en donde el Extranjero caracteriza el conocer con oficio el cuidado de los asuntos de la ciudad como el paso del sueño a la vigilia (...τὴν τῶν κατὰ πόλιν θεραπείαν τέχνη γνωρίζειν, ἵνα ὕπαρ ἀντ' ὄνειρατος ἡμῖν γίγνηται;), el *Parménides* (164d) en donde se compara la aparente aprehensión de lo más pequeño y su subsecuente multiplicación y pluralización con lo que sucede en la imagen de un sueño (...ὥσπερ ὄναρ ἐν ὑπνῷ φαίνεται ἐξαίφνης ἀντὶ ἐνὸς δόξαντος εἶναι πολλὰ...).

del texto parmenídeo; sino que, de hecho, emergen como resultado de una radicalización de la función poética; dicho de otro modo, sueño y vigilia son parte del efecto polisémico suscitado por las imágenes del proemio. En segundo lugar, cabe concluir que, al fijar la atención en el sueño y la vigilia como metáforas presentes en el proemio, se logran esquivar al menos dos de los pecados de las interpretaciones alegóricas: el anacronismo y la arbitrariedad que tiende a privilegiar la simbolización racional en detrimento de la polisemia pluridimensional. En lugar de alegorizar el proemio a partir de las imágenes platónicas de la luz, la oscuridad, la belleza, el amor, etc.; o a partir de las oposiciones neoplatónicas entre materialidad-inteligibilidad, la metáfora de los despiertos y los dormidos logra respetar más el arcaísmo parmenídeo. En tercer lugar, se puede ver en el sueño y la vigilia una especie de prefiguración mítica del tema del pensar, lo cual podría conllevar una serie de consecuencias para la reflexión misma sobre el *voείν* y el *voύς* en relación con la ausencia y la presencia, tal como lo expresa la diosa en el fragmento B4. Finalmente, al poner en evidencia la relación intrínseca a la lengua griega entre sueño y *δόξα*, por una parte, y verdad y vigilia, por la otra, se podría, quizá, abrir una línea de interpretación sobre la continuidad y correspondencia de los elementos desplegados en el proemio con la construcción progresiva de las tesis que se desarrollan a lo largo del poema.

III.1.8.7. Τῷ πάντ' ὄναρ ἐστίν.

Para finalizar y como epílogo de esta sección, merece la pena hacer referencia, no tanto por su validez como por su ingenio y por resultar particularmente apropiada para la lectura que hasta aquí se ha propuesto de Parménides, la conjetura que en 1879 propusiera August Gladisch para el verso 38 del fragmento B8 de Parménides.²⁰⁴ Claro está que se trata de una simple conjetura que no tiene ningún respaldo textual en los manuscritos, de modo que sería insensato suscribirla o abogar por su legitimidad. Sin embargo, pese a su arbitrariedad y caprichosa metodología, tiene el mérito de sugerir y dar cabida a aquello que, si bien no aparece textualmente en los restos del poema de Parménides, se halla implicado en el efecto polisémico que sus palabras evocan: los sueños:

Τῷ πάντ' ὄναρ ἐστίν

ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ...

²⁰⁴ A. Gladisch (1879). Agradezco al profesor Luis Bredlow por haberme informado sobre esta conjetura y haberme proporcionado una copia del artículo.

“Por esto, *sueño* son todas las cosas
que los mortales han establecido persuadidos de que son verdaderas...”

A continuación presentamos el segundo ejemplo en el que hemos intentado poner en evidencia la utilidad de las *Historias* como mecanismo heurístico de interpretaciones presocráticas. En este caso se trata de los usos herodoteos del participio ἐὸν.

III.1.9. El ser en las *Historias*.

Desde que Charles Kahn publicara en 1973 su influyente libro *The Verb ‘Be’ in Ancient Greek* en el que atacó vigorosa y convincentemente la dicotomía tradicional entre los sentidos copulativo y existencial del verbo ser, un nuevo significado y uso del mismo verbo alcanzaron una conceptualización clara y explícita: el matiz y la construcción veritativas de εἶναι.²⁰⁵ Con el objetivo de comprender cómo el concepto de ser se formó en el pensamiento filosófico desde Parménides hasta Aristóteles,²⁰⁶ Kahn demostró que algunos usos de εἶναι conllevan el sentido de ἐστὶν ἀληθές o bien ἐστὶν ἀληθῶς, de lo cual ya se había percatado Aristóteles cuando en el libro Δ de la *Metafísica* consigna los sentidos de ὄν y dice:

ἔτι τὸ εἶναι σημαίνει καὶ τὸ ἔστιν ὅτι ἀληθές, τὸ δὲ μὴ εἶναι
ὅτι οὐκ ἀληθές ἀλλὰ ψεῦδος (...) (1017a31-32)

“Además, el ser y el ‘es’ significan lo verdadero, y el no ser lo no verdadero sino falso (...)”

Sin profundizar en la teoría de Kahn y en sus especificidades, lo que aquí interesa es la importancia fundamental de las *Historias* de Heródoto y de sus usos del participio ἐὸν para la demostración del concepto de un uso veritativo del verbo εἶναι que, además, resulta ser, según la interpretación de Kahn, el significado adecuado en la tesis de Parménides,²⁰⁷ de tal manera que el τὸ ἐὸν de Heródoto resulta ser uno de los paralelos más significativos del τὸ ἐὸν parmenídeo.

²⁰⁵ Evidentemente Kahn no se arroga el descubrimiento de este sentido, de hecho el Liddell and Scott lo consigna como uno de los significados de εἶμι. Él cifra su innovación en el esclarecimiento de la construcción veritativa como una forma sintáctica (p. 332). Asimismo, los indoeuropeistas ya habían indicado que el participio neutro **sont-* del indoeuropeo **es-* sirve de ordinario para referirse a la verdad.

²⁰⁶ Véase C. Kahn (1966)

²⁰⁷ Véase C. Kahn (1969), ensayo en el que se argumenta en contra de la traducción tradicional del ἔστι parmenídeo como “existe” y se interpreta así: “it asserts not only

En la sección dedicada al “veridical use” de εἶναι (cap. VII) y tras haber delimitado la especificidad de éste frente a los usos copulativo y existencial,²⁰⁸ Kahn se concentra en el análisis del participio veritativo cuyo mayor representante es precisamente Heródoto: “(...) he seems to use it more frequently than any other classical author”. (p. 352). De esta manera, un análisis de los usos del participio substantivado τὸ ἐὸν en las *Historias* podría arrojar luz sobre el concepto de Parménides.²⁰⁹

De las 923 ocurrencias del participio del verbo εἶναι, el *Lexicon to Herodotus* de J. E. Powell consigna 10 usos de τὸ ἐὸν con el significado de “the truth” (corroborados por mí con una búsqueda en el *TLG*).²¹⁰ He aquí los ejemplos más significativos.²¹¹

the reality but the determinate being-so of the knowable object, as the ontological ‘content’ or correlate of true statement”. (pp. 712-713).

²⁰⁸ La construcción veritativa debe satisfacer tres condiciones (con algunas variaciones formales en algunos casos): 1. Que la construcción del verbo sea absoluta, es decir, que no haya un predicado nominal ni locativo, ni tampoco otro complemento del verbo con la excepción de los adverbios οὕτως, ὡς ο ὄδε. 2. Que el sujeto del verbo sea sentencial (ταῦτα ο τάδε), es decir, que no se refiera a una palabra o frase particular, sino a lo que se acaba de decir en una o más sentencias. 3. El adverbio οὕτως y/o ὡς deben introducir una comparación entre la oración con εἰμί y otra oración con un *verbum dicendi* o, menos frecuentemente, con un *verbum cogitandi*.

²⁰⁹ Lo cual Kahn mismo lo reconoce (1966, p. 251): “If we understand the verb and participle here as in Herodotus and Protagoras, Parmenides’ doctrine of Being is first and foremost a doctrine concerning reality as *what is the case*”.

²¹⁰ Kahn (1973, p. 333) advierte que el uso veritativo de εἶναι es bastante poco frecuente (en los primeros 12 libros de la *Ilíada* cuenta 12 ejemplos de 562 ocurrencias), pero que, sin embargo “The theoretical interest of a given use cannot be measured by the statistics for its frequency of occurrence”.

²¹¹ Llama la atención que en su análisis sobre la verdad en las *Historias* C. Darbo-Peschanski (1987) se ocupe únicamente de manera somera al caso del τὸ ἐὸν. De hecho se limita a decir (p. 179): “*To éon*, qui dans *les Histoires* désigne la réalité, n’appartient pas au vocabulaire technique de l’enquête”. Y en la nota a esta afirmación (p. 221, nota 357), comentando 1.95, dice: “Mais c’est l’intention des Perses qui est en jeu; l’enquêteur n’annonce pas qu’il s’apprête lui-même à établir ce qu’est la réalité: il n’est pas question ici du résultat de l’enquête”. A pesar de que estas afirmaciones pueden ser adecuadas para el caso de las *Historias* y, por lo tanto, el τὸ ἐὸν de Heródoto no sería un *terminus technicus* de su actividad, el más o menos amplio recurso herodoteo al τὸ ἐὸν puede alumbrar ciertos aspectos del concepto parmenídeo.

III.1.9.1. Τὸ ἐὸν como sinceridad.

En el libro primero, en el episodio de la conversación entre Solón y Creso, cuando el rey de los lidios le pregunta al sabio griego (casualmente en el pasaje en que aparece el verbo φιλοσοφεῖν) si ha visto al hombre más feliz, Heródoto hace el siguiente comentario:

Ὁ μὲν ἐλπίζων εἶναι ἀνθρώπων ὀλβιώτατος ταῦτα ἐπειρώτα, Σόλων δὲ οὐδὲν ὑποθωπεύσας, ἀλλὰ τῷ ἐόντι χρησάμενος, λέγει· »ὦ βασιλεῦ, Τέλλον Ἀθηναῖον.» (1.30.3)

“Y preguntaba esto porque pensaba que él era el más dichoso de los hombres, pero Solón *sin adularlo en absoluto y proclamando la verdad (τῷ ἐόντι)* dijo: ‘Oh rey, Telo el ateniense’”.

El participio τῷ ἐόντι, aquí como objeto del verbo χράομαι, es sinónimo de ἀλήθεια. La proximidad en este pasaje entre el verbo φιλοσοφεῖν y el participio ἐὸν en sentido veritativo resulta sumamente significativa. El Solón de Heródoto es un filósofo, entre otras cosas, por su sujeción a la verdad que consiste en no caer en la adulación del poderoso. La verdad, contrapuesta aquí a la adulación, pone en evidencia una dimensión moral en el significado del participio, semejante a la noción de “sinceridad”.²¹² Asimismo, en un pasaje del libro quinto, Aristágoras, el tirano de Mileto, acude a los espartanos para solicitar su ayuda frente a los persas, pues su conspiración para hacerse con el poder en Naxos (ἄρξει τῆς Νάξου, 5.30.3) había fracasado, razón por la cual peligraba su situación política en Mileto y había decidido, instigado por Histieo, emprender la revuelta contra los persas. Es así que se entrevista con el rey Cleómenes, mostrándole la disposición geográfica de los pueblos del Asia

²¹² La noción de adulación en Heródoto se vincula con el tema de los tiranos, en este caso Creso. En el libro tercero (3.80.5), dentro del discurso político de Ótanes, el persa dice que los tiranos tienden a interpretar la obediencia como un signo de adulación (θωπί). Véanse, como paralelos a esta construcción de Heródoto, *República* 579d-e, en donde Sócrates dice, de forma pleonástica y enfática, que en verdad (τῇ ἀληθείᾳ) el que es tirano de verdad (ὁ τῷ ὄντι τύραννος) en verdad (de nuevo τῷ ὄντι) es un esclavo, pues está sujeto a la mayor adulación (μεγίστας θωπείας); también *Teeteto* 175e en donde Sócrates caracteriza la figura del filósofo (aquél que *en verdad* ha sido educado en la libertad y el ocio: τῷ ὄντι ἐν ἐλευθερίᾳ τε καὶ σχολῇ τεθραμμένον) como aquel que no conoce discursos adadores (θώπας λόγους). Un paralelo más tardío es un pasaje de Dion Crisóstomo (la *oratio* 3.2) en el que traza una oposición entre ἀληθεία καὶ παρρησία y θωπεία καὶ ἀπάτη (nótese cómo se pone en un mismo nivel la adulación y el engaño!); y, aún más tardío, un pasaje de la *Chronographia* del historiador bizantino Psellos (7b.43: S. Impellizzeri (ed.), F. Lorenzo Valla) en el que contrapone la θωπευτικὴν ἱστορίαν a la ἀληθεστάτην.

menor en un χάλκεος πίναξ que tenía grabado un περίοδος γῆς, probablemente el de Anaximandro.²¹³ Tras el discurso elocuente de este personaje, Heródoto hace el siguiente comentario:

Ὁ δὲ Ἀρισταγόρης, τὰλλα ἐὼν σοφὸς καὶ διαβάλλων ἐκείνον εὖ, ἐν τούτῳ ἐσφάλῃ· χρεὸν γάρ μιν μὴ λέγειν τὸ ἐόν, βουλόμενον γε Σπαρτιήτας ἐξαγαγεῖν ἐς τὴν Ἀσίην, λέγει δ' ὧν τριῶν μηνῶν φάσ εἶναι τὴν ἄνοδον. (5.50.2)

“Y Aristágoras, siendo astuto en cuanto a lo demás y *engañando* bien a aquél, en esto *cometió un error* (se equivocó); pues *era necesario que no le dijera la verdad* si quería conducir a los espartiatas hacia Asia, pero, en efecto, la dijo al declarar que el camino era de tres meses”.

El error de Aristágoras consiste en decir la verdad. La enunciación de “lo que es” va en detrimento de su σοφία. Aristágoras deja de ser σοφός, aquí aplicado al comportamiento sagaz que engaña (de hecho el participio διαβάλλων viene a ser como una glosa del σοφός), precisamente cuando dice la verdad. Al igual que Solón con Cresos, Aristágoras es sincero con Cleómenes, pero su sinceridad va en detrimento de sus propósitos insidiosos. De nuevo viene a la mente la frase pindárica: “No es provechosa toda/ verdad cuando muestra su auténtico rostro./ Muchas veces el silencio es/ para el hombre lo más sabio que cabe pensar”. En los dos pasajes de Heródoto, pues, el τὸ ἐὸν veritativo se encuentra en contextos claramente políticos y se refiere a una actitud definida frente al poderoso.

La construcción de la frase χρεὸν γάρ μιν μὴ λέγειν τὸ ἐόν (con la ocurrencia del uso veritativo del participio ἐόν como objeto directo de un *verbum dicendi* que, a su vez, funge como oración completiva de la oración impersonal (χρεὸν), trae a la memoria el primero verso del fragmento B6 de Parménides:

χρητὸν λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι, ἔστι γὰρ εἶναι
μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν (...)

¿Qué consecuencias pueden sacarse de los pasajes herodoteos para la interpretación de este verso?

²¹³ Véase G. Nenci (1994, p. 223): “(...)si tratta della carta geografica di Anassimandro (...)”

III.1.9.2. Parmenides legislador.

Las lecturas ontologizantes y epistemologizantes del poema amordazan las posibles significaciones ético-políticas del pasaje que, por lo demás, no deberían ser excluyentes. De acuerdo con los testimonios de Diógenes Laercio, bajo la autoridad de Espeusipo (9.23 = DK28 A1), Plutarco (*Adv. Col.* 32 (1126a-b) = DK28 A12) y Estrabón (VI.II = DK28 A12), Parménides fue el legislador de Elea:

Παρμενίδης δὲ τὴν ἑαυτοῦ πατρίδα διεκόσμησε νόμοις ἀρίστοις, ὥστε τὰς ἀρχὰς καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν ἐξορκοῦν τοὺς πολίτας ἐμμενεῖν τοῖς Παρμενίδου νόμοις· (Plutarco, *Adv. Col.* 1126a10-b2).

“Parménides adornó a su patria con excelentes leyes, de manera que cada año, desde el comienzo, los conciudadanos juraban permanecer fieles a las leyes de Parménides”.

Asimismo, en la *Cebetis Tabula*, justo en el momento en que los dos personajes anónimos que están en aporía por no poder interpretar la pintura de la tabla se encuentran con el viejo que les ofrecerá su significado, éste les habla del hombre creador de la misteriosa ofrenda:

ἀλλὰ ξένος τις πάλαι ποτὲ ἀφίκετο δεῦρο, ἀνὴρ ἔμφρων καὶ δεινὸς περὶ σοφίαν, λόγῳ τε καὶ ἔργῳ Πυθαγόρειόν τινα καὶ **Παρμενίδειον** ἐζηλωκῶς βίον, ὃς τό τε ἱερὸν τοῦτο καὶ τὴν γραφὴν ἀνέθηκε τῷ Κρόνῳ. (2.2.2-2.2.6)

“Una vez hace mucho tiempo un extranjero vino aquí, un hombre sensato y venerable por su sabiduría, *esforzado en el género de vida pitagórico y parmenídeo*, quien erigió este recinto sagrado y esta pintura a Crono”.

¿A qué se refiere la frase “un modo de vida parmenídeo”? Con toda probabilidad se trate de una referencia a las connotaciones éticas y religiosas de las enseñanzas de Parménides.²¹⁴ El legado de Parménides no sólo residiría en su agudeza y originalidad metafísicas, sino también en la dilucidación de un modo de vida justo basado en la sinceridad y la fidelidad a la ley y la justicia. En este sentido, volviendo al inicio del fragmento B6, no resulta quizá insensato, a la luz de las connotaciones ético-morales que se desprenden del uso veritativo del participio τὸ ἐὼν en las *Historias* y de los testimonios que hicieron de Parménides un νομοθέτης, leerlo en clave ético-jurídico-política (sin excluir, por supuesto, las implicaciones ontológicas y epistemológicas).

²¹⁴ Véase G. Calogero (1932, 1977), p. 106, n. 2: “(...) come poi nel Πυθαγορικὸς καὶ Παρμενίδειος τρόπος τοῦ βίου della Tavola di Cebete, la severità eleatica assume nella tradizione la stessa aria eticizzante di quella pitagorica (...)”

Ante la ética “aristagórica” del *era necesario que no le dijera la verdad*, se impone la ética soloniana-parmenídea:

“Es necesario que el decir y el pensar estén de acuerdo con lo que es [verdadero] (...)”

“Es necesario que decir y pensar sean de tal manera que tengan una relación con lo que es [verdadero]”.

O, dicho de otro modo:

“Es necesario que el discurso y el pensamiento tengan por objeto/se ocupen de aquello que es [verdadero]”.

La actividad legislativa de Parménides se enlaza con la del Solón herodoteo. Ambos son defensores de una ética de la sinceridad y, por lo mismo, pasaron a la tradición como νομοθῆται.

III.1.9.3. El corazón de la verdad: ¿Ética en Parménides?

En este sentido, el uso metafórico que hace Parménides del “corazón de la verdad bien persuasiva” podría delatar una connotación ético-moral, la misma que se expresa en un fragmento de Solón en donde se dice:

ὕμεις δ' ἡσυχάσαντες ἐνὶ φρεσὶ καρτερόν ἦτορ,
οἱ πολλῶν ἀγαθῶν ἐς κόρον [ἠ]λάσατε,
ἐν μετρίοισι τίθεσθε μέγαν νόον· οὔτε γὰρ ἡμεῖς
πεισόμεθ', οὔθ' ὑμῖν ἄρτια τα[ῦ]τ' ἔσεται. (Fr. 4C West)

“Pero *calmad* en vuestros pechos *el obstinado corazón*,
vosotros que os habéis dejado llevar hasta el exceso por muchos bienes,
poned en medida vuestro *pensamiento desmedido*; pues nosotros no
nos persuadiremos, ni estas cosas serán apropiadas para vosotros”.

El corazón de la verdad parmenídeo que suele interpretarse como una especie de metáfora geométrica en conexión con la metáfora de la esfera, bien podría traslucir un sentido moral más cercano al del fragmento de Solón en el que, por una parte, la alusión al μέγαν νόον podría ponerse en relación con el πλακτόν νόον de Parménides, y, por la otra, el uso del verbo ἡσυχάζειν podría evocar la imperturbabilidad del corazón parmenídeo.

De este modo el fragmento B7 del filósofo de Elea vendría a ser una exhortación²¹⁵ a no dejarse dominar por el engaño, como si se tratase de un consejo para la consecución de la ley y la justicia:

οὐ γὰρ μή ποτε τοῦτο δαμῆ, εἶναι μὴ ἐόντα,
ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ εἶργε νόημα· (B7.1-2)

“Pues no te deberá seducir nunca esto: que las cosas que no son [verdad] lo sean, mas tú aparta el pensamiento de este camino de investigación”.

Otro pasaje de las *Historias* en que se emplea el participio veritativo resulta ser un paralelo muy cercano de un fragmento de Parménides. Se trata del episodio de Crío el egineta:

Κλεομένης δὲ ἀπελαυνόμενος ἐκ τῆς Αἰγίνης εἶρετο τὸν Κριὸν ὅ τι οἱ εἴη
τὸ οὔνομα· ὁ δὲ οἱ τὸ ἐὸν ἔφρασε. (6.50.3)

“Tras haber sido expulsado de Egina, Cleómenes le preguntó a Crío cuál era su nombre; y éste le hizo saber *la verdad* (su verdadero nombre)”.²¹⁶

El uso del verbo φράζειν, uno de los favoritos de la diosa parmenídea, con el objeto directo τὸ ἐὸν no puede más que recordar los pasajes de Parménides en que la diosa define su propia actividad como un φράζειν (B2.6), o en que exhorta a su aprendiz a φράζεσθαι (B6.2).²¹⁷ Pero es en el fragmento dos en el que se definen los límites de esta acción:

οὔτε γὰρ ἂν γνοιῆς τό γε μὴ ἐὸν, οὐ γὰρ ἀνυστόν,
οὔτε φράσαις. (B2.7-8)

“Pues no podrías conocer *lo que no es* [verdadero], pues no es factible, ni *podrías mostrarlo* (hacerlo saber)”

²¹⁵ Se podría explorar cómo el carácter exhortativo del poema de Parménides guarda una relación cercana con la función exhortativa-política de la poesía elegíaca. Para el tema de la “política de la exhortación” en la poesía elegíaca, véase E. Irwin (2005). Sobre la “tonalité parénétiqúe” del poema de Parménides, véase M. Année (2012).

²¹⁶ L. Woodbury (1958, pp. 155-156) discute el sentido del participio τὸ ἐὸν en esta frase herodotea: “We are likely to translate: ‘he told him what it was’. But it would be better to turn τὸ ἐὸν as ‘his true name’, and better still as ‘his real name’: that is not simply the name which men give to him, but the name by which the real man is truly known- that in which his reality is expressed”. El autor da como ejemplos (nota 34) tres pasajes de las *Historias* (1.95.1, 1.116.5 y 7.143.1) en los que se dice ὁ ἐὸν λόγος y τὸ ἔπος εἰρημένον ἐόντως que inducen a traducirse no sólo como “la palabra verdadera” sino como “la palabra real”.

²¹⁷ En B1.4 Parménides caracteriza a las yeguas como πολύφραστοι, anticipando en esta cualidad la acción de la diosa y las exhortaciones que ella hace al κούροσ.

La frase τὸ γε μὴ εἶν... οὔτε φράσαις viene a decir lo mismo que el τὸ εἶν ἔφρασε de Heródoto. De hecho, en otro pasaje de las *Historias* (6.68.1) Demarato le pide a su madre: φράσαι μοι τὴν ἀληθείην, y a continuación añade el complemento circunstancial ὀρθῶ λόγῳ. Este nexos entre el mostrar la verdad y el λόγος correcto evoca el πιστὸν λόγον ἀμφὶς ἀληθείης de la diosa (B8.50.51). Ahora bien, el participio, de nuevo, se deja entender bien con el sentido de “sinceridad”: Crío fue sincero al decir su nombre, pudiendo haber mentido al respecto (lo cual le habría ahorrado muchos problemas, pues, como le sucede a Odiseo con el cíclope, en ciertas circunstancias la articulación del nombre verdadero puede acarrear consecuencias ominosas). Crío, como Aristágoras, dijo la verdad cuando no debía, lo cual trasluce una moral de la conveniencia o del beneficio propio contra la cual Parménides en su vertiente ético-jurídica combate. Por otra parte, el contexto onomástico en que ocurre esta formulación herodotea hace pensar en el divorcio de cuño parmenídeo entre los ὀνόματα y lo que es verdadero (τὸ εἶν- ἀλήθεια) o, dicho de otro modo, la vinculación entre el engaño y los nombres.

Este mismo sentido de “sinceridad” que se desprende del participio veritativo emerge de manera aún más clara en otro pasaje de las *Historias*. En el libro octavo, dentro del contexto de los antecedentes de la batalla de Salamina, Jerjes organiza un consejo para saber las opiniones de los tiranos allegados a su causa al respecto de su participación en la contienda. Artemisia, la tirana compatriota de Heródoto, por mediación del general Mardonio le dice al rey:

Δέσποτα, **τὴν γε εὐσσαν γνώμην** με δίκαιόν ἐστι **ἀποδείκνυσθαι**, τὰ
τυγχάνω φρονέουσα ἄριστα ἐς πρήγματα τὰ σά. (8.68.α.1)²¹⁸

“Señor, es justo que te declare *mi más sincera (verdadera) reflexión*, aquello que, en efecto, he pensado que es lo mejor para tus propios intereses”.

A diferencia de los pasajes estudiados *supra*, aquí el participio tiene una función atributiva y concuerda con el sustantivo. Llama la atención que el sustantivo en cuestión sea γνώμη. La adjetivación de la γνώμη como “verdadera”, “sincera”, presupone la posibilidad contraria, es decir, que la opinión sea falsa y engañosa, de tal forma que se manifiesta un desdoblamiento de las γνώμαι según sus tendencias y propensiones morales. La verdad de la reflexión de Artemisia, su “ser” literalmente, consiste en haber sido el producto de un pensamiento (φρονέουσα) que quiere lo

²¹⁸ Curiosamente Kahn (1973) no consigna este pasaje dentro de su análisis de los pasajes herodoteos.

mejor (ἄριστα) para los propósitos del prójimo. Si se interpreta la γνώμη con este significado cargado de connotaciones morales y epistémicas a la vez, podría extrapolarse al contexto del poema de Parménides. Las dos creencias a las que los mortales acordaron dar nombre de formas (B8.53) coinciden con esta dualidad intrínseca de la γνώμη misma, dualidad que se traduce en términos epistémicos y morales, en virtud del solapamiento que hay entre las nociones de verdad-ser-sinceridad, todas ellas expresadas en el participio veritativo. La γνώμη puede ser verdadera-sincera o bien engañosa-falsa.

Esta doble vocación gnómica se traduce, a su vez, en la dualidad de formas: fuego y noche. Y estas dos formas no sólo son principios cosmogónicos sino que también podrían ser principios morales: figuraciones metafóricas del bien y el mal. Lo cual, por una parte, podría ser una prefiguración de la cosmología empedoclea de Νεῖκος y Φιλότης, y, por la otra, podría corresponderse con las συστοιχίαι pitagóricas de las que habla Aristóteles en *Metafísica* 986a23-26, dentro de las cuales están φῶς-σκότος y ἀγαθὸν-κακὸν.²¹⁹ Algunos pasajes de la literatura griega en que se asocia la imagen de los caminos con la elección del bien y del mal podrían respaldar el registro ético-moral del poema de Parménides. Entre ellos, los *Trabajos y los Días* (287-292) en donde Hesíodo habla del λείη ὁδός de la maldad que habita cerca de los hombres y del μακρὸς καὶ ὄρθιος οἶμος que conduce hacia la virtud. O también el fragmento B2 del sofista Pródico perteneciente a su obra sobre Heracles en donde se describe la encrucijada entre el τὴν δι' ἀρετῆς ὁδὸν y el τὴν διὰ κακίας (Jenofonte, *Memorabilia*, 2.1.21).²²⁰ Asimismo, los adjetivos con los que la diosa califica las dos formas, fuego noche, son susceptibles, en cuanto a su significado, de una focalización ética. Por ejemplo, el adjetivo ἥπιον que caracteriza al fuego, que tiene el sentido de “bienveillant”, “favorable” (Bailly), “gentle”, “kind” (LSJ), como se deja ver, por ejemplo, en un verso de la *Teogonía* en el que se dice de Leto que es “benévola para los hombres y para los dioses inmortales (407),²²¹ o bien en el μῦθον ἥπιον de la *Odisea* (20.326-327). Lo mismo sucede en el caso de los adjetivos que

²¹⁹ Véase W. Chase Greene (1936) quien, aunque no se acaba convenciendo por completo, declara: “It is tempting to suppose that Parmenides entertained among his opposites other pairs, such as the Pythagoreans included among their συστοιχίαι, and among them Good and Evil, or at least that for him, as for various oriental religions, Light and Night stood for Good and Evil (...)” (p. 108).

²²⁰ Estos paralelos los comenta D. L. Blank (1982).

²²¹ ἥπιον ἀνθρώποισι καὶ ἀθανάτοισι θεοῖσι.

califican a la noche. El primero, πυκινὸν se emplea en un pasaje de la *Ilíada* como atributo del sustantivo δόλος (6.187), término que implica una connotación negativa desde el punto de vista moral,²²² o, también en la *Ilíada* (24.480) como cualidad de la Ate.²²³ El segundo, ἐμβριθῆς, inclusive califica en los *Persas* de Esquilo al mal (τί ἐστὶ Πέρσαις νεοχμὸν ἐμβριθῆς κακόν; 693).

Cabe enfatizar igualmente las consecuencias que puede arrojar para la interpretación de la δόξα parmenídea la adjetivación de la γνώμη como ἐοῦσα, lo cual supone, en virtud de la estrecha relación entre γνώμη y δόξα, la incorporación de esta última dentro de la jurisdicción del ser. Hay opiniones que dicen lo que es, que son sinceras y fieles a la verdad. Y lo son precisamente porque han sido pensadas de la mejor manera posible (φρονέουσα ἄριστα). La δόξα de Parménides corresponde a esta forma positiva de la opinión. Las premisas de la verdad sientan las bases para la construcción ordenada del todo (διὰ κόσμον εἰκότα πάντα). La δόξα, en definitiva, no es el no ser.

²²² Para este sentido moralmente negativo del δόλος, véanse los κακοῖσι δόλοισι de la *Ilíada* (4.339), el κακότεχνος δόλος de Hera también en la *Ilíada* (15.14), los versos del *Ajax* de Sófocles (1244-1245) en los que se establece el paralelismo entre ἡ κακοῖς... ἢ σὺν δόλῳ, o los versos del *Orestes* de Eurípides (1403-1404) en los que se habla de un κακόμητις ἀνήρ que, como Ulises, era “engañoso en su silencio” (σιγαῖ δόλιος).

²²³ Vale la pena consignar aquí el fragmento 871 (Radt, TGF) de Sófocles, pues, además de utilizar el adjetivo πυκινός en un contexto semejante, resulta ser un paralelismo bastante interesante de los versos B8.53-59 de Parménides a la vez que trae a la memoria ciertos temas parmenídeos (como el de la luna); dice Menelao:

ἀλλ' οὐμὸς ἀεὶ πότμος ἐν πυκνῷ θεοῦ/ τρόχῳ κυκλεῖται καὶ μεταλλάσσει φύσιν./ ὥσπερ σελήνης ὄψις εὐφρόνας δύο/ στήναι δύναιτ' ἂν οὔποτ' ἐν μορφῇ μιᾷ./ ἀλλ' ἐξ ἀδήλου πρότον ἔρχεται νέα./ πρόσωπα καλλύνουσα καὶ πληρουμένη./ χῶτανπερ αὐτῆς εὐπρεπεστάτη φανῆ./ πάλιν διαρρεῖ κἀπὶ μηδὲν ἔρχεται. “Pero mi destino siempre *en la rueda espesa de la divinidad/ gira y cambia su naturaleza/ como la apariencia de la luna a lo largo de dos noches/ no podría nunca permanecer en una forma/* sino que, primero, de lo invisible llega a ser nueva./ embelleciendo su rostro y llenándose./ y cuando se muestra en toda su gala./ de nuevo *se disuelve y llega a ser nada*”. Este fragmento, además, manifiesta la idea, también presente en Heródoto (1.207.2), del κύκλος τῶν ἀνθρωπῶν προηγμάτων.

III.1.9.4. El λόγος ἐόν y el ἀυθέκαστος aristotélico: Modalidad enigmática y modalidad sincera del discurso.

Hay dos pasajes de las *Historias* que resultan de suma importancia, pues emplean el participio veritativo de εἶναι como atributo del sustantivo λόγος.²²⁴ El primero se encuentra en el breve proemio que hace Heródoto a la historia de Ciro:

Ἐπιδίζηται δὲ δὴ τὸ ἐνθεῦτεν ἡμῖν ὁ λόγος τὸν τε Κῦρον ὅστις ἐὼν τῆν Κροίσου ἀρχὴν κατεῖλε, καὶ τοὺς Πέρσας ὅτεω τρόπῳ ἠγήσαντο τῆς Ἀσίης. Ὡς ὧν Περσέων μετεξέτεροι λέγουσι, οἱ μὴ βουλόμενοι σεμνοῦν τὰ περὶ Κῦρον ἀλλὰ τὸν ἐόντα λέγειν λόγον, κατὰ ταῦτα γράψω, ἐπιστάμενος περὶ Κύρου καὶ τριφασίας ἄλλας λόγων ὁδοὺς φῆναι. (1.95.1)

“A partir de aquí, nuestro discurso indagará en torno a quién fue este Ciro que se hizo con el poder de Creso, y a qué manera los persas dominaron Asia. Yo mismo escribiré de acuerdo a lo que dicen algunos de los persas, *los que no quieren engrandecer* la obra de Ciro, sino que *dicen el discurso que es [verdadero], aunque podría añadir sobre Ciro otros tres caminos discursivos*”.

No sólo llama la atención de este pasaje el τὸν ἐόντα λέγειν λόγον sino también la referencia a los tres caminos discursivos. Heródoto opone el discurso verdadero a los discursos de enaltecimiento y glorificación, con lo cual, como en el pasaje de Solón, se trata de una oposición entre la adulación y el halago, por una parte, y la sinceridad por la otra. La oposición del “discurso que es” frente a los discursos aduladores no reduce a estos últimos a la nada ni a la falsedad.²²⁵ La contraposición no es de índole ontológica (ser-no ser), ni de índole estrictamente epistemológica (verdad-falsedad), sino más bien de índole ético-moral.

En este sentido, se podría aproximar esta noción de sinceridad al ἀυθέκαστος que Aristóteles analiza en el libro cuarto de la *Ética a Nicómaco* y que puede

²²⁴ Véase el análisis de Darbo-Peschanski sobre “Le statut du logos eôn dans les Histoires” (2007, pp. 87-91), en donde la autora propone que el “logos que existe” no es la regla universal del ser, y, por lo mismo, la Verdad, sino un ente entre otros provisto de una cierta corporeidad (inicio-desarrollo-fin). De esta manera, el conjunto de *lógoi* de las *Historias* serían “naturalezas” y, en este sentido, las *Historias* serían la puesta en escena de una “physique du discours”, en estrecha relación de continuidad con la περὶ φύσεως ἱστορία jónica.

²²⁵ Véase C. Darbo-Peschanski (2007), p. 86: “(...) Hérodote, quand il élit le *logos eôn*, ne semble pas considérer les trois autres voies de discours qu’il évoque comme celles du faux et du rien. Il peut en effet citer à côté de lui des *logoi* qui ne sont pas pour autant dépourvus de toute positivité”.

traducirse como “sincero”, “franco”, literalmente “cada cual en cuanto es sí mismo”. Para Aristóteles la sinceridad es el término medio entre la ἀλαζονεία y la εἰρωνεία, es decir, entre la arrogancia y la disimulación:

ὁ δὲ μέσος ἀυθέκαστος τις ὢν ἀληθευτικὸς καὶ τῷ βίῳ καὶ τῷ λόγῳ, τὰ ὑπάρχοντα ὁμολογῶν εἶναι περὶ αὐτόν, καὶ οὔτε μείζω οὔτε ἐλάττω. (1127a23-26)

“El término medio, el que es sincero [él mismo], es aquel que es *veraz tanto en su vida como en su discurso*, el que reconoce las cosas que le son propias sin ampliarlas ni reducirlas”.

Un poco más adelante, Aristóteles añade como cualidades del hombre sincero el hecho de que:

ἐπὶ τὸ ἔλαττον δὲ μάλλον τοῦ ἀληθοῦς ἀποκλίνει· ἐμμελέστερον γὰρ φαίνεται διὰ τὸ ἐπαχθεῖς τὰς ὑπερβολὰς εἶναι. (1127b7-9)

“Tiende más bien a mitigar la verdad, pues parece más conveniente ya que las exageraciones resultan odiosas”.

Estas dos caracterizaciones de la “sinceridad” describen de manera adecuada la actitud de Heródoto frente a los caminos discursivos sobre Ciro, de tal forma que el contraste entre el τὸν ἐόντα λόγον y el σεμνοῦν se aclara a la luz del concepto aristotélico de sinceridad. Heródoto, al preferir el “discurso que es” frente a los discursos hiperbólicos de adulación, cumple el ideal aristotélico del ἀυθέκαστος.²²⁶ En la *Ética a Eudemo* Aristóteles de nuevo habla sobre la sinceridad en estos términos:

ὁ δὲ ἀληθῆς καὶ ἀπλοῦς, ὃν καλοῦσιν ἀυθέκαστον, μέσος τοῦ εἰρωνος καὶ ἀλαζόνος. ὁ μὲν γὰρ ἐπὶ τὰ χεῖρω καθ' αὐτοῦ ψευδόμενος μὴ ἀγνοῶν εἰρων, ὁ δ' ἐπὶ τὰ βελτίω ἀλαζών, ὁ δ' ὡς ἔχει, ἀληθῆς καὶ καθ' Ὅμηρον πεπνυμένος· καὶ ὅλως ὁ μὲν φιλαλήθης, ὁ δὲ φιλοψευδής. (1233b38-1234a3).

“El hombre veraz (honesto) y franco, al que llaman “sincero”, es el término medio entre el disimulador y el arrogante. Pues, por una parte, el que, a sabiendas, emite un juicio falso de sí mismo de manera peyorativa, es el disimulador, y, por la otra, el que lo hace de manera elogiosa, éste que es así y que se jacta de ser veraz, es, como dice Homero, “astuto”; en general, uno es amante de la verdad, el otro amante de la mentira”.

²²⁶ Para un análisis del ἀυθέκαστος aristotélico, véase R. A. Gauthier & J. Y. Jolif (1970), pp. 306-309.

Al explicitar su preferencia por el τὸν ἐόντα λόγον, Heródoto se ubica en el término medio de Aristóteles. Sin excederse en la verdad, actitud que lo llevaría a la arrogancia y a la adulación, ni caer en el disimulo, Heródoto es, en definitiva, un hombre que se decanta por la sinceridad.

Además de la figuración simbólica del discurso como camino (tema que ya se ha explorado *supra*), en el pasaje de Heródoto el estatuto o valor de los otros tres caminos discursivos no es negado más que en lo que concierne a su sinceridad. El “discurso que es” resulta preferible frente a los otros por su autoridad moral. Se trata de un discurso que, dicho en términos aristotélicos, funge como término medio frente a los otros, en virtud de su carencia de arrogancia y disimulo.

Ahora bien, esta aproximación entre el τὸν ἐόντα λόγον de Heródoto y el αὐθέκαστος aristotélico, podría iluminar algunos aspectos de las declaraciones de la diosa de Parménides sobre el τὸ ἐὸν y de su actitud ante su propio discurso. Cuando Aspasio comenta este término de Aristóteles dice que el αὐθέκαστος es aquel que “llama a las cosas por su propio nombre”,²²⁷ dicho de otra manera, aquel que se muestra tal como es. En este sentido, cuando la diosa pronuncia su discurso sobre la verdad está hablando con su propia voz, es decir, está siendo sincera, está llamando a las cosas por su propio nombre que es único: τὸ ἐὸν. Cuando, por el contrario, construye su discurso sobre las opiniones de los mortales está hablando con voz prestada, está, como ella misma lo dice, pronunciando “meros nombres”, es decir, como diría Aristóteles, incurriendo en un acto de disimulación, de εἰρωνεία. Sin embargo, la diosa misma alerta a su aprendiz del carácter engañoso de su discurso dóxico, de tal forma que su sinceridad no se compromete. Sólo aquel que ha sido capaz de formular o comprender el πιστός λόγος ἀμφὶς ἀληθείης puede comprender a cabalidad el κόσμος ἀπατηλός ἐπέων. Y esta comprensión cabal de la δόξα consiste precisamente en *mitigar su estatuto de verdad*. La pretensión de verdad de la δόξα sería en palabras de Aristóteles, una exageración odiosa. Así pues, siguiendo este esquema, el discurso sobre la verdad es el μέσος entre el “orden engañoso de palabras” y el μῦθος del proemio. Sólo un discurso que ha sido capaz de ponerle límites a sus aspiraciones de verdad tiene la legitimidad de enunciar un discurso

²²⁷ *Commentaria in Aristotelem Graeca* 19.1 (p. 122.18-20, Ed. G. Heylbut) αὐθέκαστον δὲ αὐτὸν λέγει, διότι κατὰ τὸ ὄνομα αὐτὰ ἕκαστα ὁποῖά ποτέ ἐστι τὰ ὑπάρχοντα αὐτῷ καὶ λέγει καὶ ἐνδείκνυται κατὰ τὸν βίον καὶ οὔτε μείζω οὔτε ἐλάττω προσποιούμενος εἶναι τῶν ὑπαρχόντων.

sincero en el plano especulativo e hipotético. Pero, por otra parte, sólo un discurso que ha podido disponer y preparar al pensamiento a la enunciación de lo que es verdadero a través de un mito (el proemio) es plenamente capaz de enunciar la verdad. La instauración de la ἀλήθεια lleva consigo la institución de la sinceridad como cualidad moral necesaria del agente enunciante.

Esta conexión entre el ἀυθέκαστος y el discurso de la diosa de Parménides puede reforzarse a partir de un pasaje del *Prometeo Encadenado*, uno de los antecedentes del concepto de Aristóteles.²²⁸ Justo en el momento en que Hermes entra en escena, le dice al titán estas palabras:

σὲ τὸν σοφιστὴν, τὸν πικρῶς ὑπέρπικρον,
τὸν ἔξαμαρτόντ' εἰς θεοὺς ἐφημέροις
πορόντα τιμάς, τὸν πυρὸς κλέπτῃν λέγω·
πατὴρ ἄνωγέ σ' οὔστινας κομπεῖς γάμους
αὐδᾶν, πρὸς ὧν ἐκείνος ἐκπίπτει κράτους·
καὶ ταῦτα μέντοι μῆδὲν αἰνικτηρίως,
ἀλλ' αὐθ' ἕκαστα φράζε· μῆδέ μοι διπλᾶς
ὁδοῦς, Προμηθεῦ, προσβάλης· ὄρας δ' ὅτι
Ζεὺς τοῖς τοιούτοις οὐχὶ **μαλθακίζεται.** (944-952)

“A ti, sofista, odiosamente aborrecido,
que has ofendido a los dioses, a los efímeros
dando sus privilegios, a ti, ladrón del fuego, te hablo;
El padre ordena que digas cuáles son las bodas que pregonas
por las cuales él perderá su poder.

Y no enigmáticamente

*sino en sí mismas (sinceramente) muéstra cada una de estas cosas; y no me
lances, Prometeo, a un doble camino; pues ves que*

Zeus, de esta manera, no se sosiega”.

La expresión αὐθ' ἕκαστα como objeto del verbo φράζειν, es de alguna manera otra forma de decir φράζειν τὸ ἐόν, locución que describe apropiadamente la actividad de la diosa parmenídea en su discurso sobre la verdad. Esta acción de

²²⁸ Otro antecedente importante del ἀυθέκαστος aristotélico está en el libro primero de las *Historias* (1.107.1). Cuando Astiages tiene el sueño en el que ve a su hija orinando a tal grado que inunda toda Asia y le pregunta a los ὄνειρόπολοι su significado, es ahí donde Heródoto dice “se aterrorizó al saber de ellos *cada una de las cosas en sí mismas* (ἐφοβήθη παρ' αὐτῶν **αὐτὰ ἕκαστα** μαθῶν), es decir, la verdad. Asimismo, en las *Fenicias* de Eurípides Polinices contrapone el decir las cosas αὐθ' ἕκαστα a las περιπλοκᾶς λόγων (494-495).

mostrar las cosas en sí mismas, tal como son, está contrapuesta aquí al adverbio αἰνικτηρίως. En oposición al discurso enigmático se encuentra el discurso sincero, el discurso que llama a las cosas por su propio nombre. Unos versos antes, Prometeo le dice a Io que le contará todo lo que quiere saber, “no urdiendo enigmas, sino con un discurso sencillo, claro, evidente”, contraponiendo los αἰνίγματα al ἀπλός λόγος.²²⁹ El poema de Parménides participa de estas dos formas discursivas. El proemio representa la modalidad enigmática del poema, mientras que el discurso sobre la verdad la modalidad “sincera” y “franca”. El enigma predispone al pensamiento a persuadirse de la verdad. Y esta sinceridad discursiva que limita y circunscribe lo único que puede ser verdadero posibilita, a su vez, la enunciación del discurso especulativo de la δόξα. Por otra parte, la referencia al camino doble que Hermes tendría que realizar si Prometeo no se atiene a mostrar las cosas como son, inevitablemente evoca el programa doble del poema de Parménides que, como lo formula uno de sus sucesores, Empédocles, consiste en un δίπλ’ ἑρέω (B17.1 y B17.16). La mención del doble camino de Hermes puede interpretarse de dos formas no excluyentes entre sí: Hermes estaría diciendo: “No me obliges a regresar de nuevo con Zeus y volver a venir contigo con un mensaje aún más enérgico y autoritario”; pero también: “no me expongas a un camino discursivo doble, anteponiendo el enigma a la sinceridad”. Asimismo, el verbo que emplea Hermes, μαλθακίζεσθαι, para describir el aplacamiento del ánimo de Zeus, evoca las μαλακοῖσι λόγοισι del proemio de Parménides con las que las doncellas Helíades persuaden a Δίκη para que abra la puerta.

Así pues, el concepto aristotélico de ἀυθέκαστος, en virtud de que describe la disposición subjetiva de quien enuncia la verdad, entronca directamente con la ἀλήθεια y el τὸ ἐόν, de modo que viene a ser uno de los componentes fundamentales del acto mismo de enunciación de la verdad.

²²⁹ 609-610: Λέξω τορῶς σοι πᾶν ὅπερ χρήζεις μαθεῖν / οὐκ ἐμπλέκων αἰνίγματ’, ἀλλ’ ἀπλῶ λόγῳ (...). Este ἀπλός λόγος se puede vincular con la caracterización que hace Simplicio en su comentario al *De Caelo* (*Commentaria in Aristotelem Graeca* 7.557) de las dos ὑποστάσεις de Parménides, por una parte, lo que verdaderamente es, es decir, lo inteligible (τὴν μὲν τοῦ ὄντως ὄντος τοῦ νοητοῦ), por la otra, lo que deviene, es decir, lo sensible (τὴν δὲ τοῦ γινομένου τοῦ αἰσθητοῦ) lo cual Parménides no juzgó digno llamar sin reservas (ἀπλῶς) “lo que es”, sino más bien “lo que parece que es” (ὅπερ οὐκ ἤξιουν καλεῖν ὄν ἀπλῶς, ἀλλὰ δοκοῦν ὄν).

III.1.9.5. Ἀνάγκη: coacción política.

El otro pasaje en que Hérodoto emplea el participio del verbo εἶναι como atributo del λόγος ocurre también en el libro primero de las *Historias* dentro de la narración sobre la historia de Media.²³⁰ Cuando Ciro, aún bajo la personalidad del hijo del boyero Mitradates, acude con su falso padre a la corte de Astiages, pues se había tomado muy en serio su papel de rey en el juego de niños y había golpeado al hijo de un hombre δόκιμος, Astiages cree reconocer a su nieto y le pregunta a Mitradates por el niño, pues debía estar muerto hacía ya muchos años. Después de un intento infructuoso de mentirle al rey, Heródoto nos dice:

Ὁ δὲ ἀγόμενος ἐς τὰς ἀνάγκας οὕτω δὴ ἔφαινε τὸν ἐόντα λόγον.

Ἀρχόμενος δὲ ἀπ' ἀρχῆς διεξήει τῇ ἀληθείῃ χροώμενος καὶ κατέβαινε ἐς λιτὰς τε καὶ συγγνώμην ἐωυτῷ κελεύων ἔχειν αὐτόν. (1.116.5)

“Y él, como era conducido a la tortura, entonces reveló el discurso que era verdadero [la verdad]. Comenzando desde el principio, hizo un relato haciendo uso de la verdad y acabó pidiendo con súplicas que aquél lo perdonara”.

Lo que en la primera oración se expresa como τὸν ἐόντα λόγον en la segunda se convierte en ἀληθείη. El “discurso que es”, es decir, la verdad, es el resultado de la amenaza constrictora del rey. La coacción de ἀνάγκη tiene como consecuencia la enunciación de τὸ ἐόν. Obviamente, el paralelismo con los usos parmenídeos de ἀνάγκη es evidente. ἀνάγκη es la fuerza que contiene a τὸ ἐόν en los vínculos del límite que en torno lo aprisiona (B8.30-31). Inclusive la frase ἀγόμενος ἐς τὰς ἀνάγκας evoca el ἄγουσ... ἀνάγκη del fragmento B10 de Parménides.²³¹ Así como necesidad ejerce una fuerza sobre el ser, el rey fuerza a sus vasallos a mantener su lealtad. Ἀνάγκη, pues, es la reina del ser y de la verdad.

Esta vocación de ἀνάγκη como fuerza coercitiva que, en virtud de su carácter opresivo, resulta promotora o causante de que se diga la verdad, se ve claramente en el libro tercero de las *Historias*.²³² Dentro del contexto de la conjura de los siete para

²³⁰ C. Darbo-Peschanski (2007, pp. 87-89) enfatiza el hecho de que el λόγος ἐών de este pasaje no tiene el mismo estatuto en lo que concierne a la ἱστορίη que el de 1.95 pues “le récit du bouvier est un récit enchâssé dans celui qu’Hérodote a recueilli sur Cyrus...”

²³¹ Véase H. Schrekenberg (1964), estudio en el que el autor analiza los usos homéricos de ἄγειν ἀνάγκη y propone a partir de ellos que el sentido original de la palabra era “Fessel” (atadura, ligadura), o bien “Joch” (yugo). Véase la reseña de A. W. H. Adkins (1966).

²³² Sobre la ἀνάγκη en las *Historias*, véase R. Vignolo Munson (2001).

recuperar el poder de Persia usurpado por los magos, Prexaspes, el πιστότατος de los persas (3.30, 3.74), se sube a una torre para dirigir un mensaje al pueblo, entonces Heródoto comenta:

Διεξελθὼν δὲ ταῦτα ἐξέφαινε τὴν ἀληθείην, φάμενος πρότερον μὲν κρύπτειν (οὐ γὰρ οἱ εἶναι ἀσφαλὲς λέγειν τὰ γενόμενα), ἐν δὲ τῷ παρόντι ἀναγκαίην μιν καταλαμβάνειν φαίνειν· καὶ δὴ ἔλεγε τὸν μὲν Κύρου Σμέρδιν ὡς αὐτὸς ὑπὸ Καμβύσεω ἀναγκαζόμενος ἀποκτείνειε, τοὺς μάγους δὲ βασιλεύειν. (3.75.2)

“Describiendo estas cosas, *reveló la verdad*, afirmando que antes la había ocultado (pues *no era seguro decir lo que había pasado*), pero que *en el presente estaba obligado por necesidad a revelarla*. Y, en efecto, dijo que *él mismo había sido forzado* por Cambises, el hijo de Ciro, a matar a Esmerdis, y que los magos eran los que reinaban”.

Ἄνάγκη conmina a decir la verdad, pero también puede ser un mecanismo de coacción política.²³³ De hecho en varios pasajes de las *Historias* se utiliza el verbo ἀναγκάζειν y el vocabulario de la ἀνάγκη para describir cómo los gobernantes obligan a sus subalternos a realizar ciertas acciones,²³⁴ la mayoría de los casos involuntariamente.²³⁵

²³³ Inclusive en contextos innegablemente cosmogónicos como el Papiro de Derveni (Col. XXV) el vocabulario que acompaña a ἀνάγκη pertenece al lenguaje político. Véase W. Burkert (1997), p. 172: “(...) is in fact the language not of natural science but rather of political practice and theory (...) this is the concern of police, the language of political oppression”.

²³⁴ Por ejemplo el pasaje de la muerte de Gíges por parte de Candaules en el que el motivo de la ἀνάγκη es recurrente (1.11). Candaules se ve forzado, primero por Gíges a ver a su esposa desnuda, después por la reina a matar a Gíges. Candaules mismo le dice a la reina: Ἐπεὶ με ἀναγκάζεις δεσπότην τὸν ἐμὸν κτείνειν οὐκ ἐθέλοντα, φέρε ἀκούσω, τέω καὶ τρόπῳ ἐπιχειρήσομεν αὐτῷ.» (1.11.4) También cuando Darío instiga a los conjurados a derrocar a los magos, Ótanes interpreta su proyecto como un ἀναγκάζειν (3.72.1: Ἐπεῖτε ἡμέας συνταχύνειν ἀναγκάζεις καὶ ὑπερβάλλεσθαι οὐκ ἔῤῃς, ἴθι ἐξηγέο αὐτὸς ὅτεω τρόπῳ πάριμεν ἐς τὰ βασιλῆα καὶ ἐπιχειρήσομεν αὐτοῖσι.) Para Cambises, igualmente, resulta lo más necesario decretar su voluntad una vez se haya cumplido su muerte (3.65.6: γίνεται μοι ἀναγκαιότατον ἐντέλλεσθαι τὰ θέλω μοι γενέσθαι τελευτῶν τὸν βίον.)

²³⁵ En algunos pasajes de las *Historias* Heródoto relaciona la ἀνάγκη con el concepto de ἐκῶν, por lo demás, altamente reminiscente de la ética aristotélica. Por ejemplo, en 7.139.3, dice que si los atenienses no hubieran atacado a los persas por mar, aunque los espartanos se hubiesen defendido con fortificaciones, sus aliados los habrían abandonado οὐκ ἐκόντων ἀλλ' ὑπ' ἀναγκαίης, frase que se repite de nuevo en 9.17.1. Esta vinculación entre la necesidad y la voluntad (que aparece de manera muy clara en un pasaje del libro segundo (2.35.4) en donde Heródoto dice que los hijos de

III.1.9.6. El encadenamiento del ser y la coerción político-jurídica.

Esta coerción que ejerce el poderoso sobre sus subalternos a través de la *ἀνάγκη* en contextos en los que está de por medio la ley se transforma en coerción jurídica.²³⁶

Por ejemplo en el pasaje del libro primero en que Heródoto introduce a Solón:

καὶ δὴ καὶ Σόλων ἀνὴρ Ἀθηναῖος, ὃς Ἀθηναῖοισι νόμους κελεύσασι ποιήσας ἀπεδήμησε ἕτεα δέκα, κατὰ θεωρίας πρόφασιν ἐκπλώσας, **ἵνα δὴ μὴ τινα τῶν νόμων ἀναγκασθῆ λύσαι τῶν ἔθετο**. Αὐτοὶ γὰρ οὐκ οἰοῖ τε ἦσαν αὐτὸ ποιῆσαι Ἀθηναῖοι· **ὀρκίοισι γὰρ μεγάλοισι κατείχοντο δέκα ἕτεα χρῆσθαι νόμοισι τοὺς ἄν σφι Σόλων θῆται**. (1.29.1-2)

“Y, en efecto, también Solón [sc. fue a Sardes], varón ateniense, quien, tras haber hecho leyes por encargo de los atenienses, se había marchado durante diez años, haciéndose a la mar con el supuesto motivo de ver mundo, pero, más bien, *con el objetivo de no verse forzado a anular ninguna de las leyes que había decretado*. Pues los propios atenienses no eran capaces de hacer esto, ya que *se habían comprometido con firmes juramentos a entregarse, durante diez años, a las leyes que Solón había decretado*”.

La *ἀνάγκη* como mecanismo coercitivo y opresor se convierte en el contexto legislativo en la garantía de la sujeción jurídica y del cumplimiento de la ley; en

los egipcios, si no quieren, no tienen ninguna obligación de alimentar a sus padres, mientras que las hijas, aunque no quieran, lo deben hacer: Τρέφειν τοὺς τοκέας τοῖσι μὲν παισὶ οὐδεμίᾳ ἀνάγκη μὴ βουλομένοισι, τῆσι δὲ θυγατρῶσι πᾶσα ἀνάγκη καὶ μὴ βουλομένησι) anticipa de manera muy clara la reflexión de Aristóteles sobre el *ἐκούσιος* y el *ἀκούσιος* en el libro tercero de la *Ética a Nicómaco*, en donde el estagirita define las cosas involuntarias como aquellas que se hacen por fuerza o por ignorancia (δοκεῖ δὴ ἀκούσια εἶναι τὰ βία ἢ δι' ἄγνοιαν γινόμενα (1109b35); aquí el concepto de fuerza viene a sustituir la *ἀνάγκη* de Heródoto. También Platón en el *Protágoras* (346b7-b8) conserva la dicción herodotea cuando dice que Simónides muchas veces ensalzó y elogió (ἐπαινέσαι καὶ ἐγκωμάσαι) a un tirano no voluntariamente sino forzado (οὐχ ἐκῶν, ἀλλ' ἀναγκαζόμενος.)

²³⁶ Véase, por ejemplo, el pasaje en el libro sexto (6.58.1) en el que Heródoto está describiendo los privilegios de los reyes espartanos y dice que, cuando mueren, es necesario (*ἀνάγκη*) que en cada casa un hombre y una mujer se vistan de luto y que aquellos que no cumplen esta ley son castigados con costosas multas (*ἀνάγκη ἐξ οἰκίης ἐκάστης ἐλευθέρους δύο καταμαίνεσθαι, ἄνδρα τε καὶ γυναῖκα· μὴ ποιήσασι δὲ τοῦτο ζημίαι μεγάλαι ἐπικέαται*.) Nótese cómo inmediatamente después (6.58.2) Heródoto llama a aquella necesidad (*ἀνάγκη*) νόμος.

palabras de Heródoto: “sin una sólida ἀναγκαίη, los acuerdos no pueden permanecer firmes”.²³⁷

Ahora bien, cuando la diosa de Parménides se vale de la ἀνάγκη para describir la fuerza que contiene al ser y a continuación dice: “porque no es lícito-legítimo que lo que es esté incompleto” (οὔνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι, B8.32), la referencia a la θέμις ha de entenderse también en sentido plenamente jurídico: ἀνάγκη encadena al ser porque la legalidad (θέμις) así lo ha decretado. De esta manera, resulta factible que, más que en un sentido cosmológico o fatalista (en el sentido etimológico) *Parménides piense el encadenamiento del ser bajo el modelo de la coerción político-jurídica.*

III.1.10. Δόκιμος- δοκιμασία: la legitimidad jurídica de las opiniones.

Volvamos al pasaje del libro tercero de las *Historias*. A pesar de que los conjurados ya le habían prometido incontables bienes si los ayudaba, Prexaspes se suicida heroicamente, renunciando a sus propios intereses y al provecho que podría haber sacado por haber dicho la verdad. La inclinación de Prexaspes a la verdad se corresponde a la actitud de Solón frente a Creso, siendo ambos representantes del imperativo parmenídeo: “Es necesario que el decir y el pensar tengan por objeto lo que es verdadero (...)”. Al final del pasaje Heródoto caracteriza a Prexaspes como ἐὼν τὸν πάντα χρόνον ἀνήρ δόκιμος. Pero, al mismo tiempo, en virtud de ser el πιστότατος de los persas, es proclive a verse en la necesidad de revelar la verdad. Para Prexaspes la ocultación de la verdad solo tiene lugar en el reino de la σφάλμα (οὐ ἀσφαλές). A diferencia de Aristágoras que cometió un error (ἐσφάλμη) diciendo la verdad, Prexaspes oculta la verdad cuando la confusión política y el abuso tiránico reinan; y en esto consiste su carácter δόκιμος: en saber distinguir cuándo se debe decir la verdad y cuándo, por motivos políticos, es mejor acallarla. Dicho de otro modo, Prexaspes es δόκιμος porque ha comprobado sus aptitudes y su lealtad política para con el régimen. Siendo Cambises el rey, obedeció a su mandato y mató a su hermano Esmerdis, acción que después pagará en carne propia con su propio suicidio. Pero, cuando los magos se hicieron con el poder y se implantó en Persia un gobierno embustero, las condiciones políticas no permitieron que él revelara la verdad;

²³⁷ 1.74.4: ἄνευ γὰρ ἀναγκαίης ἰσχυρῆς συμβάσεις ἰσχυραὶ οὐκ ἐθέλουσι συμμένειν. Aquí ἀναγκαίης tiene claramente el sentido de “lazo de parentesco”.

Cambises estaba en Egipto y su gobierno despótico había llegado a diversos excesos; si Prexaspes hubiese revelado la verdad antes de tiempo, probablemente los magos se habrían afianzado con mayor fuerza en el poder, lo cual hubiese ido en contraposición no solo con los intereses del rey legítimo, sino probablemente también con los intereses del pueblo persa. Por todas estas razones, Prexaspes fue por siempre un hombre δόκιμος. En el vocabulario jurídico de la Atenas democrática, Prexaspes habría pasado y con creces la δοκιμασία.²³⁸

En el personaje de Prexaspes concurren a la vez el ser πιστότατος y el ser δόκιμος, comparte uno de los atributos de la ἀλήθεια parmenídea a la vez que uno de los de la δόξα,²³⁹ ambos con un fuerte sentido político. En este sentido, Prexaspes resulta ser un modelo útil para pensar la verdad y la δόξα de Parménides en clave político-jurídica. Veamos si a la luz del concepto de la δοκιμασία jurídica el adverbio δοκίμως que emplea la diosa de Parménides en B1.32 se aclara.

Después de formular aquello de lo que se deberá informar el κοῦρος, por una parte, “el corazón de la verdad bien persuasiva” y, por la otra, “las opiniones de los mortales en las que no hay verdadera persuasión”, la diosa añade un breve aserto explicativo sobre el interés que supone el estudio de las opiniones para su enseñanza:

ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσῃσι ὡς τὰ δοκοῦντα

χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα. (B1.31-32)

“Pero, sin embargo, también esto aprenderás: cómo lo que se opina [que es]

sería necesario que fuera δοκίμως, atravesando todo en todo momento”.

Al margen de todos los otros problemas interpretativos y textuales que presentan estos dos versos,²⁴⁰ cabe preguntar aquí sobre el sentido del adverbio δοκίμως. Se ha

²³⁸ La δοκιμασία era un procedimiento ateniense que consistía en indagar la legitimidad de un ciudadano para desempeñar algún puesto político. No hay consenso entre los especialistas si se trataba de una forma de eliminar posibles candidatos a ciertos oficios en virtud de sus simpatías o tendencias políticas, o bien si se trataba únicamente de un mecanismo para regular las calificaciones legales de un ciudadano para dicho oficio. En la *Constitución de los Atenienses* (55) se describe ampliamente este procedimiento. Véanse G. Adeleye (1983) y J. P. Euben (1997), capítulo IV: “Democratic Accountability and Socratic Dialectic”, pp. 94-98.

²³⁹ La expresión que emplea Heródoto para describir el carácter δόκιμος de Prexaspes (τὸν πάντα χρόνον), evoca la extensión temporo-espacial de las δοκοῦντα de Parménides: διὰ παντὸς πάντα περῶντα.

²⁴⁰ 1. Si el imperfecto χρῆν describe una obligación pasada (“cómo fue necesario”) como lo quería Reinhardt y, tras él, Tarán y la gran mayoría de intérpretes, o si tiene más bien un valor contrafáctico, como argumenta persuasivamente Mourelatos. 2. ¿Cuál es el sentido de τὰ δοκοῦντα? 3. ¿Cuál es el valor del infinitivo εἶναι? 4.

discutido si tiene un sentido negativo (“aparentemente”, “de forma ilusoria”) o bien positivo (“de manera aceptable”); sin embargo, el adverbio invoca casi de manera inevitable el concepto de la δοκιμασία,²⁴¹ con lo cual alude a un procedimiento jurídico, o, desde la perspectiva retórica, a un procedimiento de validación argumental: así como los ciudadanos y los oradores eran sometidos a un escrutinio riguroso para determinar su legitimidad, de la misma manera los argumentos deben pasar por el filtro de la δοκιμασία.²⁴² Si esto es así, la diosa de Parménides estaría instaurando en estos dos versos, bajo el esquema del tribunal de justicia, un tribunal de la verdad cuya función sería determinar lo que es y lo que parece (o se opina) que es. El aprendiz de la diosa debe aprender la verdad y las opiniones de los mortales. Pero, además, debe aprehender también, en virtud de la confusión potencial que puede haber entre verdad y opinión, cómo es posible distinguir y discernir, por una parte, si de lo que se trata es de una opinión (lo que parece que es) o más bien de la verdad (lo que es), y, por la otra, debe saber si la opinión en cuestión es legítima (δόκιμος) o no lo es,²⁴³ en donde “legítimo” quiere decir: “de acuerdo a los principios sentados por el ἔλεγχος”. Para que una δόξα sea δόκιμος es necesario que pase, como los magistrados atenienses, la prueba de la δοκιμασία. *Parménides piensa la evaluación y valoración de las opiniones bajo el esquema de la legitimidad jurídica*. Así como un magistrado debe pasar una serie de pruebas con el fin de probar su legitimidad para desempeñar un cargo político, las opiniones deben someterse a prueba.²⁴⁴

¿Qué sentido tiene la frase διὰ παντὸς πάντα? 5. Si se debe leer al final del verso περὶ ὄντα ο περὶ ὄντα.

²⁴¹ Véase J. H., Leshner (1984), p. 19: “(...) being *dokimos*, or being in a way which is *dokimōs*, involves some sort of *dokimasia*, and some process of *dokimadzein*”.

²⁴² Sabemos por un un fragmento del περὶ τῆς διοικήσεως del orador ateniense Licurgo que: <τρεις δοκιμασῖαι κατὰ τὸν νόμον (...) γίνονται· μία μὲν ἦν οἱ ἐννέα ἄρχοντες δοκιμάζονται, ἑτέρα δὲ ἦν οἱ ῥήτορες, τρίτη δὲ ἦν οἱ στρατηγοί>. (Fr. I.1 F. Durbach, “Belles Lettres”). “Hay tres tipos de escrutinios según la ley; uno en el que son objeto de escrutinio los nueve arcontes, otro los rétores, y el tercero los estrategos”. Asimismo, sabemos por el *In Timarchum* de Esquines que la δοκιμασία ῥητόρων era un procedimiento para determinar el derecho o legitimidad de un orador a hablar en la asamblea. Esquines acusa a Timarco (1-2) de haber dañado a la ciudad hablando en la asamblea al margen de las leyes (δημηγοροῦντος παρὰ τοὺς νόμους), razón por la cual solicitó un escrutinio (ἐπήγγειλα αὐτῷ τὴν δοκιμασίαν ταυτηνί).

²⁴³ Aunque legítima no quiere decir verdadera.

²⁴⁴ Véase Mourelatos (1970), p. 200: “The picture associated with this use appears to be that of a person who is admitted to a certain status, relationship, or Group after a rigorous test or rite of admisión”; p. 205: “(...) δοκίμως refers implicitly to a test”.

III.1.11. Δοκιμασίη-Έλεγχος-βάσανος: la piedra de toque y la tortura.

En este sentido, la caracterización que hace la diosa de su propio discurso como un πολύδηριν έλεγχον (B7.5), se asocia de manera directa con la δοκιμασία que deben pasar las opiniones.²⁴⁵ Sin embargo, el discurso sobre la verdad es en sí mismo una prueba que el κοῦρος debe juzgar (κρίναι) mediante su razón (λόγῳ). Las opiniones de los mortales, por el contrario, no son en sí mismas “pruebas”, sino que deben ponerse a prueba. El proceso de δοκιμασία por el cual deben pasar las opiniones debe tener como criterio “la muy aguerrida prueba” de B8. Δοκιμασία y έλεγχος son dos de los procedimientos críticos del método parmenídeo, ambos profundamente anclados en el ejercicio jurídico de validación o legitimación política.

Un pasaje del *Corpus Hippocraticum* en el que se ha solido ver una especie de manifiesto sobre la metodología de la medicina hipocrática, funciona como paralelo de estas declaraciones de la diosa de Parménides. El médico dice que resulta sumamente importante establecer las semejanzas y desemejanzas de los síntomas para poder vislumbrar lo semejante en lo desemejante (ὡς ἐκ τῶν ἀνομοιοτήτων ὁμοιότης γένηται μία):

οὔτως ἀν ἡ ὁδός· οὔτω καὶ τῶν ὀρθῶς ἐχόντων **δοκιμασίη**, καὶ τῶν μὴ, **έλεγχος**. (*Epidemias* 6.3.12)

“Éste sería el *camino*; en esto también consistiría el *escrutinio* de lo que es correcto y, de lo que no, la *refutación*”.

El camino, entendido aquí como método de indagación, se subdivide en dos procedimientos, la δοκιμασίη, cuyo objeto es establecer lo que es correcto, y el έλεγχος que se consagra a la dilucidación de lo que es incorrecto; método positivo y método negativo.²⁴⁶ Si se extrapola esta máxima de la medicina hipocrática al método

²⁴⁵ Véase J. H. Leshner (2002), artículo en el que el autor discute la dicotomía tradicional sobre el significado de έλεγχος de Homero a Sócrates según la cual éste pasaría de significar “vergüenza” a significar “refutación”. Leshner hace un recorrido de las ocurrencias de έλεγχος y έλέγχω en la literatura griega y propone que del sentido homérico-hesiodico de “vergüenza” se pasa al de “examen” (test), y, finalmente, al de “refutación”, “prueba” y “cross-examination”. El sentido del πολύδηριν έλεγχον de Parménides sería el de “controversial but forceful testing of the possible ways of thinking and speaking about what is”. (p. 34)

²⁴⁶ Aunque, como argumenta Leshner (2002, P. 33) el έλεγχος no puede entenderse como una “prueba” completamente positiva, puesto que uno de sus resultados es rechazar el “no es”; pero tampoco como una “refutación” completamente negativa, pues su otro resultado es admitir el “es”, razón por la cual debe entenderse como el proceso completo de consideración de los méritos de cada una de las dos vías.

del poema de Parménides, se pone en evidencia el procedimiento que debe llevarse a cabo para determinar el grado de legitimidad de las opiniones de los mortales en función del ἔλεγχος que, a su vez, encuentra su punto álgido en la κρίσις. *Tanto el médico hipocrático como Parménides hacen uso de la terminología de validación jurídica para enmarcar la metodología de sus razonamientos.*

Un pasaje de la *Vida Pitagórica* de Jámblico habla de dos procedimientos por los que debían pasar los candidatos a discípulos de Pitágoras para poder entrar en la cofradía: la δοκιμασία y la κρίσις.²⁴⁷ Ambos remiten, de nuevo, a Parménides, quien debe hacer una κρίσις que consiste en la disyuntiva “es” o “no es” (B8.15).²⁴⁸ Asimismo, en algunos discursos de los oradores atenienses se hace uso de δόκιμος y δοκιμασία en contextos claramente legislativos. Por ejemplo en el discurso atribuido a Demóstenes (pero en realidad espurio) *Contra Lacritum*, texto en el que se trata de una demanda por fraude (impago de un préstamo), aparece el binomio τὸ ἀργύριον δόκιμον (24) que debe traducirse como “dinero legal” (“bon argent” (Budé), “certified coin”(Loeb)), en contraposición a un dinero falsificado o bien a una moneda extranjera de menor valor.²⁴⁹ En este sentido, el carácter δοκίμως como propiedad a la que pueden llegar las opiniones tras un proceso de δοκιμασία, haría referencia a la cotización de su valor. Las opiniones que se arrogan el estatuto de verdad, son como monedas falsificadas. Hace falta una piedra de toque para determinar su valor y es precisamente el ἔλεγχος de la diosa lo que proporciona el criterio de tasación de las opiniones. Ante la multiplicidad de imágenes del mundo que había producido la filosofía milesia, la diosa de Parménides ha encontrado el βάσανος necesario para poder llevar a la justicia aquellas opiniones fraudulentas. En palabras de Baquílides:

Λυδία μὲν γὰρ λίθος
μανύει χρυσόν, ἀν-
δρῶν δ' ἀρετὰν σοφία τε
παγκρατῆς τ' ἐλέγχει
ἀλάθεια (Baquílides, Ὑπόρχημα 1)

²⁴⁷ *Vita Pythagorica* 17: Παρεσκευασμένῳ δὲ αὐτῷ οὕτως εἰς τὴν παιδείαν τῶν ὁμηγετώνων, προσιόντων τῶν νεωτέρων καὶ βουλομένων συνδιατρίβειν οὐκ εὐθὺς συνεχώρει, μέχρις ἂν αὐτῶν τὴν δοκιμασίαν καὶ τὴν κρίσιν ποιήσῃται (...)

²⁴⁸ Lo cual avalaría la noticia transmitida por Diógenes Laercio (9.21) según la cual gracias al pitagórico Aminias Parménides habría ingresado al modo de vida pitagórico (εἰς ἡσυχίαν προετράπη).

²⁴⁹ Como señala Louis Gernet en nota a pie de su traducción.

“Pues la piedra lidia
 revela el oro,
 pero la virtud de los hombres
 la ponen a prueba
 la sabiduría y la verdad todopoderosa”.

La σοφία y la ἀλάθεια de Parménides hacen un ἔλεγχος cuyo objetivo central es determinar lo que de excelencia puedan tener las opiniones de los mortales. Así, los célebres versos de la Nemea octava de Píndaro podrían describir bien lo que representa el ἔλεγχος de la diosa frente a la multiplicidad de opiniones:

πολλὰ γὰρ πολλὰ λέλεκται, νεαρά δ' ἐξευρόντα δόμεν βασάνῳ
 ἐς ἔλεγχον, ἅπας κίνδυνος· (...) (Píndaro, *Nemea* 8, 20-21).

“Pues mucho se ha dicho de muchas maneras, pero descubrir nuevas cosas y someterlas a la piedra de toque para su prueba, éste es todo el desafío (riesgo-peligro) (...)”

Parménides es el εὐρετής de un ἔλεγχος novedoso capaz de verificar o poner a prueba las opiniones especulativas de los hombres. Como la poesía de Píndaro que fabrica aplicaciones poéticas nuevas que se confrontan con la antigua fama instauradora de “una manera iniqua de contar les cosas”,²⁵⁰ la de Parménides se presenta como el βάσανος capaz de calibrar las múltiples opiniones de los hombres.²⁵¹

El doble significado de βάσανος describe la función también doble del πολύδηρις ἔλεγχος parmenídeo, por una parte, como la piedra de toque de las

²⁵⁰ J. Pòrtulas (1977), p. 203. Para el sentido de νεαρά véase A. W. Miller (1982), p. 114: “νεαρά refers, then, neither to originality in mythic narrative nor to ‘new song’ in general but to a specific category of subject. Unlike legendary or historical material, which is emotionally neutral, as it were, and thus susceptible of great variety of treatment, contemporary themes require in their presentation considerable circumspection and tact if they are to “pass the test” with an audience”.

²⁵¹ Los escolios 34a y 34b (*Scholia vetera in Pindari carmina*, A. B. Drachmann (ed.), vol. III) evocan el vocabulario parmenídeo de la κρίσις y la δοκιμασία. El peligro del que habla Píndaro habría consistido en ser el objeto de la desconfianza de su auditorio (ἀπιστηθήσομαι) por contar nuevas historias (καινολογῆσαι) y rechazar las que comúnmente se cuentan (τὰ κοινῶς ἱστορούμενα). Es peligroso que encomios más recientes sean ofrecidos a la διάκρισις y la δοκιμασία de los oyentes. El escoliasta glosa el βασάνῳ de Píndaro con el sustantivo κρίσις y dice: “Pues los oyentes que ponen a prueba lo dicho realizan un juicio”. (βασανίζοντες γὰρ οἱ ἀκροαταὶ τὰ λεγόμενα κρίσιν διδόνασιν.)

opiniones que determina su legitimidad²⁵² pero, por la otra, como el instrumento de tortura, mecanismo de coerción, que fuerza a las opiniones a someterse a la ley de la verdad. Ahora bien, las ideas de forzar y torturar pertenecen también al campo semántico de la ἀνάγκη. Lo que hace ἀνάγκη con el ser (forzarlo a mantenerse en los límites) es, a su vez, lo que el πολύδηρις ἔλεγχος en su función de βάσανος hace con las opiniones de los mortales. De esta manera, en virtud de la conexión intrínseca entre verdad y tortura,²⁵³ y en virtud del papel que desempeñó la tortura dentro de la ley y la oratoria forense, puede buscarse, a modo de hipótesis, una vinculación entre la verdad parmenídea y la noción social y judicial de la tortura, con el objetivo de ver si ésta ilumina el anclaje cívico de la ἀλήθεια de Parménides.

La tortura está íntimamente ligada a los esclavos, pues por medio de aquella, como nos dejan saber los oradores atenienses, se extorsionaba a estos con el objetivo de arrancarles alguna verdad. Los esclavos, normalmente excluidos de toda existencia jurídica, podían adquirir un estatus jurídico efímero cuando se les torturaba, pues su testimonio podía utilizarse para determinar veredictos.²⁵⁴ Y la verdad resultante del ejercicio de la violencia no era de poco valor como testimonia Demóstenes:

Ἵμεῖς τοίνυν καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ **βάσανον ἀκριβεστάτην πασῶν <πίστεων> νομίζετε**, καὶ ὅπου ἂν δούλοι καὶ ἐλεύθεροι παραγένωνται, δέη δ' εὐρεθῆναι τὸ ζητούμενον, οὐ χρήσθε ταῖς τῶν ἐλευθέρων μαρτυρίαις, **ἀλλὰ τοὺς δούλους βασανίζοντες, οὕτω ζητεῖτε τὴν ἀλήθειαν εὐρεῖν**. εἰκότως, ὦ ἄνδρες δικασταί· τῶν μὲν γὰρ μαρτυρησάντων ἤδη τινὲς οὐ τάληθῆ μαρτυρῆσαι ἔδοξαν· **τῶν δὲ βασανισθέντων οὐδένας πόποτ' ἐξηλέγχθησαν, ὡς οὐκ ἀληθῆ τὰ ἐκ τῆς βασάνου εἶπον**. (*Contra Ónetor I*, 37)

“Vosotros, en efecto, tanto en privado como en público, *consideráis la tortura como la más exacta de todas las pruebas*, y cada vez que esclavos y hombres libres fungen como testigos y es necesario encontrar lo que se investiga, no os valís de los testimonios de los hombres libres, sino que, *torturando a los*

²⁵² La idea de que el ἔλεγχος de la diosa, criterio máximo del proceso de δοκιμασία dóxico, funciona como un βάσανος de las opiniones se refuerza en el vocabulario platónico. Es precisamente con el verbo βασανίζειν con el que el extranjero de Elea en el *Sofista* de Platón (241d5-d7) se refiere al procedimiento de poner a prueba el argumento de Parménides: Τὸν τοῦ πατρὸς Παρμενίδου λόγον ἀναγκαῖον ἡμῖν ἀμυνομένοις ἔσται **βασανίζειν**, καὶ βιάζεσθαι τό τε μὴ ὄν ὡς ἔστι κατὰ τι καὶ τὸ ὄν αὖ πάλιν ὡς οὐκ ἔστι πη.

²⁵³ Sobre la tortura y su relación con la verdad, véase P. DuBois (1991).

²⁵⁴ Véase L. Gernet (1955), pp. 151-155.

esclavos, así intentáis encontrar la verdad. Y lo hacéis, jueces, de manera razonable; pues ya algunos de los que presentaron testimonios parecen no haberlo hecho conforme a la verdad, mientras que jamás ha sido demostrado que alguno de los que fueron sometidos a tortura no dijera, a partir de la tortura, la verdad”.

El acto de enunciación de la verdad es, por definición, un acto de violencia. Y lo es en dos sentidos. Ejerce violencia al enunciarse y se enuncia gracias a la violencia. Esta complicidad entre violencia, verdad y esclavitud puede servir para esclarecer las relaciones del Poema de Parménides con el contexto jurídico, social y político de su época. El legislador Parménides somete a tortura, como si fuesen esclavos, las opiniones de los mortales y, a partir de este sometimiento, las pone a prueba y las evalúa con el criterio de su ἔλεγχος combativo y belicoso: “La torture, c’est la raison” diría Foucault.²⁵⁵

III.1.12. Política y metafísica. Retórica de legitimación.

La metafísica no está desligada de la política y, menos aún, de la elaboración de la ley. El lenguaje de la constricción, el encadenamiento, la necesidad, el inmovilismo y los límites puede aplicarse perfectamente al contexto de la πόλις y de las instituciones jurídicas: control, orden, sumisión, fidelidad a la ley e inmutabilidad de las instituciones político-sociales.²⁵⁶ La instauración de la verdad parmenídea presupone en el plano de lo político una imposición peculiar del poder y de la ley. La retórica de legitimación de Parménides consiste en obligar al lector a aceptar necesariamente la ley que él establece. La palabra de la diosa se impone mediante la

²⁵⁵ M. Foucault (1977), p. 395: “Le pouvoir de la raison est un pouvoir sanglant (...) Le concept allemand de raison a une dimension éthique. En français, on lui donne une dimension instrumentale, technologique. En français, la torture, c’est la raison”. (p. 395)

²⁵⁶ Para las relaciones entre las tesis de Parménides y los asuntos políticos y éticos, véase sobre todo Capizzi (1975), *passim*; E. L. Minar (1949), pp. 41-45, en especial p. 47 (con especial énfasis en las relaciones con la política pitagórica): “In the fragments of this poem are no pronouncements on political, or even ethical, matters, but his language shows certain indications of such thoughts”; M. Untersteiner (1958), p. 22: “Nel poema mancano accenni politici o etici, ma poiché nella rappresentazione dell’Essere rileva gli attributi che lo limitano, il rigore del controllo, al quale è sottoposto e la negazione del mutamento, può significare, tradotto in senso politico, che in uno stato perfetto il cambiamento non è desiderabile, conforme a un indirizzo conservatore”; J. Mansfeld (1964), pp. 270-271 (con especial atención a los aspectos jurídicos y legislativos); y Arnold Hermann (2004), pp. 156-161.

fuerza (B8.12: πίστιος ἰσχύς), lo cual, en términos políticos, puede representarse como una sedición o sublevación revolucionaria. El pensamiento de Parménides supone una auténtica revolución o insurrección del pensar. De hecho la ambigüedad entre los dos sentidos del término στάσις, como reposo o posición, por una parte, y como sedición, por la otra, resulta sumamente significativa a este respecto.²⁵⁷ Como se sabe, Platón opuso a la categoría doxográfica de los ῥέοντες, cuyo máximo representante sería Heráclito, la categoría antagónica de los στασιῶται. En el *Teeteto*, Sócrates contrapone las tesis de los seguidores de Heráclito con las de los οἱ τοῦ ὅλου στασιῶται (181a), dentro de los cuales estaría obviamente Parménides.²⁵⁸ La frase οἱ τοῦ ὅλου στασιῶται puede traducirse o bien como “los que fijan el todo” (“los paralizadores del todo”) en el sentido de que inmovilizan el universo y niegan el movimiento, o bien en un sentido político, “los partidarios del todo”, es decir, los sediciosos totalitarios o revolucionarios absolutistas.²⁵⁹ Pero ¿en qué pudo haber consistido este totalitarismo, esta inclinación hacia la totalidad? Unos pasajes de las *Leyes* y de la *República* de Platón pueden dar una pista.

III.1.13. Στασιῶται: Los sediciosos totalitarios, revolucionarios absolutistas.

En el libro cuarto de las *Leyes*, dentro del análisis sobre la excelencia de los regímenes políticos (πρὸς πολιτείας ἀρετήν, 707d1), cuando los participantes en la discusión se disponen a evaluar los sistemas políticos de sus ciudades, con el objetivo de dilucidar cuál es el mejor, y se encuentran en aporía por no poder denominar con

²⁵⁷ Sobre el doble significado de στάσις, véase N. Loraux (1987), pp. 52-53: “(...) il semble présenter un sens pour historiens et un sens pour philosophes. De *stasis*, l'historien de l'antiquité ne connaît que la sédition, cela même qui, pour les Grecs, est, au moins depuis Solon, le fléau absolu, ce bouleversement de la cité qu'ils pensent sous la catégorie du mouvement; mais, chez les philosophes, *stasis* désigne d'abord la station, et passe pour la désignation canonique de l'immobilité”.

²⁵⁸ Sexto Empírico (*Adv. Math.* 10.46.1), discutiendo las tesis de los filósofos en torno a la realidad o existencia de la κίνησις dice que Aristóteles llamó a los seguidores de Parménides y de Meliso “στασιώτας” y “ἀφυσικούς” (μη εἶναι δὲ οἱ περὶ Παρμενίδην καὶ Μέλισσον, οὓς ὁ Ἀριστοτέλης στασιώτας τε τῆς φύσεως καὶ ἀφυσικούς κέκληκεν, στασιώτας μὲν ἀπὸ τῆς στάσεως, ἀφυσικούς δὲ ὅτι ἀρχὴ κινήσεως ἐστὶν ἡ φύσις, ἣν ἀνεῖλον φάμενοι μηδὲν κινεῖσθαι.)

²⁵⁹ Cfr. Nicole Loraux (1987), p. 59: “Mais, du côté des ennemis du mouvement, se dressent ceux que Platon appelle les στασιῶται τοῦ ὅλου et que l'on ne saurait identifier avec bonne conscience comme les “arrêteurs du tout” sans s'aviser qu'ils sont d'abord les “factieux du tout””.

exactitud el orden político correspondiente (712d-e),²⁶⁰ el extranjero ateniense afirma que en realidad de lo que se trata en la discusión es de lo justo y de lo injusto (τὸ γὰρ δίκαιον καὶ ἄδικον οἱ χρῆ βλέπειν, 714b6-7). Es en este contexto que trae a colación el célebre tema del derecho del más fuerte (τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον, 714c6), y dice lo siguiente:

ταύτας δήπου φαμὲν ἡμεῖς νῦν οὔτ' εἶναι πολιτείας, οὔτ' ὀρθοῦς νόμους ὅσοι μὴ συμπάσης τῆς πόλεως ἔνεκα τοῦ κοινοῦ ἐτέθησαν· οἱ δ' ἔνεκά τινων, στασιώτας ἀλλ' οὐ πολίτας τούτους φαμὲν, καὶ τὰ τούτων δίκαια ἅ φασιν εἶναι, μάτην εἰρησθαι (...) ἐν ἧ μὲν γὰρ ἂν ἀρχόμενος ἦ καὶ ἄκυρος νόμος, φθορὰν ὀρώ τῇ τοιαύτῃ ἐτοίμῃ οὖσαν· ἐν ἧ δὲ ἂν δεσπότης τῶν ἀρχόντων, οἱ δὲ ἄρχοντες δοῦλοι τοῦ νόμου, σωτηρίαν καὶ πάντα ὅσα θεοὶ πόλεσιν ἔδοσαν ἀγαθὰ γιγνόμενα καθορώ. (*Leyes* 715b2-715d6).

“Nosotros afirmamos ahora que, sin duda, estos [sc. los gobiernos que se basan en el derecho del más fuerte] no son regímenes políticos, *ni son leyes correctas las que se establecen prescindiendo de lo que es común para toda la ciudad; pero quienes establecen leyes a favor de unos, afirmamos que son sublevados no ciudadanos*, y lo que dicen que es justo, lo dicen sin fundamento (...) Pues en una ciudad en la que la ley está sometida y sin autoridad, preveo que le vendrá pronto su corrupción. En cambio, *en la que la ley es soberana de los gobernantes, y los gobernantes son esclavos de la ley*, considero que le sobrevendrá la salvación y todos los bienes que los dioses han dispuesto para las ciudades”.

Los στασιῶται en este contexto son aquellos que imponen sus leyes para el beneficio de unos cuantos; para que una ley sea correcta es necesario que se promulgue teniendo en mente a toda la comunidad de la πόλις. La ley, pues, debe ser, como Heródoto señala citando a Píndaro (3.38), πάντων βασιλεύς; y los gobernantes, a su vez, deben ser esclavos de la ley. En este sentido, los “sublevados” y “sediciosos” carecen de un sentido de comunidad y su mayor falta radica, por una parte, en parcelar la sociedad favoreciendo a unos cuantos y, por la otra, en no subordinarse al poder de la ley intentado dominarla mediante el control. No obstante, cuando Platón en el *Teeteto* añade el genitivo τοῦ ὄλου a la caracterización genérica de Parménides y sus seguidores como στασιῶται, el sentido políticamente negativo

²⁶⁰ Nótese que este pasaje es reminiscente del debate sobre el poder político persa del libro tercero de las *Historias*.

del término se mitiga. Los partidarios del todo, en este sentido, serían los rebeldes reivindicadores de una ley común y universal.

Así pues, al comienzo del libro cuarto de la *República*, Adimanto objeta a Sócrates que en el modelo de πόλις hasta ahí esbozado los guardianes no serían felices puesto que no podrían, como Sócrates lo dice un poco antes, poseer ningún bien privado (οὐσίαν κεκτημένον μηδεμίαν μηδένα ἰδίαν, 416d5), y, por tanto, no podrían tampoco disfrutar de ninguno de los bienes de la ciudad (οἱ δὲ μηδὲν ἀπολαύουσιν ἀγαθὸν τῆς πόλεως, 419a4-5). Ante esta objeción, Sócrates responde:

ἐροῦμεν γὰρ ὅτι θαυμαστὸν μὲν ἂν οὐδὲν εἶη εἰ καὶ οὔτοι οὕτως εὐδαιμονέστατοί εἰσιν, οὐ μὴν πρὸς τοῦτο βλέποντες τὴν πόλιν οἰκίζομεν, ὅπως ἔν τι ἡμῖν ἔθνος ἔσται διαφερόντως εὐδαιμον, ἀλλ' ὅπως ὅτι μάλιστα **ὅλη ἡ πόλις**. (*República* 420b4-b8).

“Diremos, pues, que no sería nada asombroso que éstos [sc. los gobernantes] fueran, en tales circunstancias, los más felices, y que no fundamos la ciudad fijándonos en esto, es decir, en que una clase predomine en cuanto a su felicidad, sino en que lo sea, preferentemente, *la totalidad de la ciudad*”.

La ciudad debe descansar en el principio fundamental de que la εὐδαιμονία se propague a la totalidad, dicho de otro modo, la felicidad de una ciudad debe manifestarse de forma holística. Ahora bien, si se leen estos dos pasajes a la luz de la caracterización de Parménides y sus seguidores como οἱ τοῦ ὅλου στασιῶται y a la luz también de la noticia de que Parménides fue el νομοθέτης de Elea, es posible recuperar el sentido político de dicha caracterización: La ley de Parménides, tanto en el plano ontológico como en el propiamente jurídico, aboga por el inmovilismo, el de los principios de la realidad, por una parte, y el de las leyes, por la otra.

III.1.14. La ciudad tiranizada.

Para que este inmovilismo, esta resistencia al cambio, pueda imponerse a la totalidad de la ciudad (ὅλος), es necesaria una sublevación tiránica, una στάσις, pues, como nos lo hace saber el extranjero ateniense en las *Leyes*, frente a la pregunta sobre qué necesitaría el legislador para administrar una ciudad de manera correcta:

“**Τυραννουμένην** μοι δότε τὴν πόλιν,” φήσει· “τύραννος δ' ἔστω νέος καὶ μνήμων καὶ εὐμαθὴς καὶ ἀνδρείος καὶ μεγαλοπρεπῆς φύσει· (709e6-8)

“ ‘*Dadme la ciudad tiranizada*’, dirá; ‘Que sea un tirano joven, que tenga memoria y que sea apto para el conocimiento, valiente y de naturaleza magnánima’”.

Unas líneas más adelante el ateniense añade:

Ταύτην τοίνυν ἡμῖν ὁ τύραννος τὴν φύσιν ἐχέτω πρὸς ἐκείναις ταῖς φύσεσιν, εἰ μέλλει πόλις ὡς δυνατόν ἐστι τάχιστα καὶ ἄριστα σχήσει πολιτείαν ἣν λαβοῦσα εὐδαιμονέστατα διάξει. θάπτων γὰρ ταύτης καὶ ἀμείνων πολιτείας διάθεσις οὔτ' ἔστιν οὔτ' ἂν ποτε γένοιτο. (710b4-b9)

“Que nosotros tengamos un tirano de tal naturaleza, junto con aquellas cualidades, si queremos que nuestra ciudad lo más rápido y lo mejor posible tenga el régimen político que, una vez adoptado, la conduzca hacia la mayor felicidad. Pues no existe ni nunca podría existir una forma más rápida y mejor que ésta para implantar un régimen político”.

Y finalmente afirma:

Οὐδὲν δεῖ πόνων οὐδέ τινος παμπόλλου χρόνου τῷ τυράνῳ μεταβαλεῖν βουλευθέντι πόλεως ἥθη, πορεύεσθαι δὲ αὐτὸν δεῖ πρῶτον ταύτη ὄπηπερ ἂν ἐθελήσῃ (...) προτρέπεσθαι τοὺς πολίτας (...) (711b4-b7)

“Al tirano que quiere cambiar las costumbres de una ciudad no le hace falta ningún trabajo ni mucho tiempo, sino solamente que él, primero, se conduzca por el camino por el que quiera impulsar a los ciudadanos (...)”

La ciudad necesita de un movimiento tiránico para poder lograr la μεταβολή τῆς πολιτείας; todo cambio requiere de una insurrección. Asimismo, la ley, cuya realización presupone una cierta inmovilidad, para imponerse debe ejercer violencia. Que tiranía e insurrección forman parte de un mismo *élan* político, se desprende de algunos pasajes de las *Historias* en que intervienen tiranos, como por ejemplo, el episodio en que Heródoto describe las sediciones de Pisístrato quien, “ansiando la tiranía, organizó una tercera στάσις (καταφρονήσας τὴν τυραννίδα ἤγειρε τρίτην στάσιν, 1.59.3). Después de hacerse con el poder en Atenas por primera vez, Pisístrato:

(...) οὔτε τιμὰς τὰς εἰούσας συνταράξας οὔτε θέσμια μεταλλάξας, ἐπὶ τε τοῖσι κατεστεῶσι ἔνεμε τὴν πόλιν κοσμέων καλῶς τε καὶ εὖ. (1.59.6)

“ni transtornó las magistraturas existentes ni cambió las leyes, administró la ciudad según lo establecido gobernándola bella y excelentemente”.

Sin embargo otros στασιῶται lo destituyeron expulsándolo de la ciudad, razón por la cual:

(...) καὶ τὴν τυραννίδα οὐκ ἔκωκάρτα ἐρριζωμένην ἔχων ἀπέβαλε (...)

(1.60.1)

“(...) perdió la tiranía porque aún no la tenía completamente arraigada (...)”

Al no haber cambiado las leyes y haberse sometido al régimen político establecido, Pisístrato no había fungido plenamente como tirano. La tiranía está íntimamente ligada a la transformación del régimen establecido y a la modificación de las leyes. Así, cuando pretendía recobrar su tiranía por tercera vez, se emplazó con sus hombres en Maratón:

Ἐν δὲ τούτῳ τῷ χώρῳ σφί στρατοπεδευόμενοι οἱ τε ἐκ τοῦ ἄστεος **στασιῶται** ἀπίκοντο, ἄλλοι τε ἐκ τῶν δήμων προσέρρεον, **τοῖσι ἢ τυραννὶς πρὸ ἐλευθερίας ἦν ἀσπαστότερον**. (1.62.1)

“Y cuando estaban acuartelados en este lugar, llegaron de la ciudad sus *partidarios* y concurren otros de los demos *para quienes la tiranía era más bienvenida que la libertad*”.

La oposición tiranía-libertad puede dar una pista al respecto de la dosis necesaria de fuerza tiránica que supone la implantación de la ley. La ley, en tanto soberana de los hombres, conlleva una cierta inflexibilidad y rigidez que pueden en ocasiones contener o limitar la libertad. Esta positividad de la tiranía en lo que concierne a la legislación, que, como vimos, se conserva en Platón, pero que ya para la época de Aristóteles no parece mantenerse²⁶¹, se puede retrotraer, incluso, a la figura del gran νομοθέτης ateniense Solón quien mantuvo una relación ambigua con la tiranía, a

²⁶¹ La definición aristotélica de la tiranía como μοναρχία πρὸς τὸ συμφέρον τὸ τοῦ μοναρχοῦντος (*Política* 1279b) o el sesgo de comprenderla como παρέκβασις de la monarquía no parece permitirle reparar en las posibles relaciones positivas entre legislación y tiranía. Llama la atención que en el capítulo sobre los modos de conservación de las monarquías y de las tiranías (*Política* 1313a-1315b) brille por su ausencia el tema de la legislación. Asimismo, en el capítulo dedicado a la tiranía (1295a) Aristóteles dice que hay que distinguir entre monarquías regias (βασιλικαὶ) y monarquías tiránicas, pues las primeras son κατὰ νόμον y las segundas δεσποτικῶς; en esta distinción se dice, implícitamente, que las tiranías gobiernan al margen de la ley, lo cual, de nuevo, desdibuja las relaciones entre tiranía y legislación. En la *Retórica* (1366a) Aristóteles caracteriza a la tiranía como un poder ἀόριστος y a continuación dice que su τέλος, a diferencia del de la democracia que es la ἐλευθερία, es la φυλακὴ vocablo que, curiosamente, evoca una de las funciones de la βουλή de los cuatrocientos a la que Aristóteles mismo atribuye la acción de νομοφυλακεῖν (*Constitución de los atenienses*, 8.4).

pesar de que la tradición hizo de él el paradigma del legislador, oponiéndolo así al paradigma del tirano.²⁶²

III.1.15. ¿Solón Tirano?

Cuando Plutarco en su *Vida de Solón* se dispone a citar el fragmento 32 (West), menciona una frase que el legislador presuntamente habría dicho a sus amigos para defenderse de sus críticas por su reticencia a adoptar la monarquía, frase que inclusive ha sido propuesta como *ipsissima verba* de Solón:²⁶³

(...) καλὸν μὲν εἶναι τὴν τυραννίδα χωρίον, οὐκ ἔχειν δ' ἀπόβασιν (...)

(Plutarco, *Solón*, 14.8)

“la tiranía es una bella fortaleza, pero no tiene salida (...)

Se ha argumentado que esta frase es incompatible con la valoración negativa de Solón sobre la tiranía que se desprende de otros fragmentos:²⁶⁴

εἰ δὲ γῆς (φησὶν) ἐφεισάμην

πατρίδος, **τυραννίδος δὲ καὶ βίης ἀμειλίχου**

οὐ καθηψάμην, μάννας καὶ καταισχύνας κλέος,

οὐδὲν αἰδέομαι· πλέον γὰρ ὦδε **νικήσειν** δοκέω

πάντας ἀνθρώπους. (32 West)

“Si tuve compasión de mi tierra

patria, y *ni de la tiranía ni de la amarga fuerza*

requerí, manchando y avergonzando mi gloria,

no me avergüenzo; pues así, creo, *venceré aún más*

²⁶² Cfr. C. Mossé (1969), p. 8: “(...) Solon, à sa manière, joua, bien qu’il s’en défendît, le rôle d’un tyran dont l’oeuvre annonce et prépare celle de Pisistrate”. Sobre las relaciones entre Solón y la tiranía, véase Elizabeth Irwin (2005), particularmente el capítulo 7 “Solon and the language of tyranny”. La autora analiza ciertas tensiones entre la relación implícita y explícita de Solón con la tiranía, así como ciertas continuidades entre la tiranía y la política y métodos solonianos, de tal forma que “One can begin to construct a picture in which Solon conforms to the traditional tyrant story, rather than to that of the idealised lawgiver and sage”. (p. 259)

²⁶³ W. den Boer (1966), pp. 46-47. El autor argumenta, por una parte, que con muy pocas variaciones la frase puede adaptarse al trímetro yámbico de Solón y, por la otra, que el sustantivo ἀπόβασις en tiempos de Plutarco no tenía el sentido exigido por el pasaje. Sin embargo, no desarrolla las posibles conexiones entre Solón y la tiranía que se desprenderían de este “fragmento”.

²⁶⁴ Cfr. A. Martina (1972), p. 45: “Se Solone avesse considerato la tirannie καλὸν χωρίον, non avrebbe in 23,10D scritto di averla rifiutata per non coprire di onta la sua fama. Egli invece la dispersa e si rende conto delle funeste conseguenze che l’insediamento di un tiranno avrebbe sulla πόλις”.

a todos los hombres”.

La frase “vencer a todos los hombres” bien podría ser una locución fácilmente atribuible a una actitud tiránica, de manera que la distinción entre el trabajo del legislador y el del tirano parece, al menos en alguna medida, fusionarse.²⁶⁵

Igualmente, en el fragmento 34 (West) Solón dice:

(...) ἄ μὲν γὰρ εἶπα, **σὺν θεοῖσιν** ἦνυσσα,

ἄλλα δ' οὐ μάτην ἔερδον, οὐδέ μοι **τυραννίδος**

ἀνδάνει **βίη** τι [...]. ε[ι]ν (...) (34.6-8 West)

“Pues lo que he dicho, lo he conseguido *con la ayuda de los dioses*,

las otras cosas no las he hecho en vano, y mediante la fuerza de la tiranía no me agrada [hacer] nada (...)”

En este caso, la animadversión ante la tiranía viene precedida por una afirmación que otorga al legislador una legitimación divina, lo cual, también al menos en alguna medida, podría interpretarse como una expresión tiránica. Esto mismo sucede en el fragmento 19 (West) de Arquíloco en el que la tiranía se pone en el mismo nivel que los θεῶν ἔργα.²⁶⁶ El gobierno de los dioses sobre los hombres es una tiranía; el legislador que establece sus leyes inspirado por la divinidad está imbuido de un cierto poder tiránico. De hecho, en el testimonio de Plutarco sobre Solón no sólo se percibe claramente una vinculación entre la figura del tirano y la del legislador (revelada por las célebres relaciones entre Pisístrato y Solón),²⁶⁷ sino que también se manifiesta una amalgama entre los atributos que describen la actividad tiránica y los que califican las actividades del legislador:

²⁶⁵ Cfr. Elizabeth Irwin (2005), p. 243: “Solon seems to have achieved what a tyrant achieves anyway, *νίκη* (...)”

²⁶⁶ οὐ μοι τὰ Γύγεω τοῦ πολυχρύσου μέλει/ οὐδ' εἶλέ πώ με ζῆλος, οὐδ' ἀγαίομαι/ **θεῶν ἔργα**, μεγάλης δ' οὐκ ἐρέω τυραννίδος/ ἀπόπροθεν γὰρ ἔστιν ὀφθαλμῶν ἐμῶν. Cfr. E. Irwin (2005), p. 238: “Despite rejecting tyranny [sc. Archilochus], though, the entire poem in fact implies that tyranny is enviable and capable of being listed in the same context as θεῶν ἔργα (‘deeds of the gods’) even if the speaker himself has no preference for it”.

²⁶⁷ Véase E. Irwin (2005), cap. 8 (pp. 263-280): “Rewriting (some) history: Solon and Peisistratus”; la autora analiza los textos que vincularon a Solón con Pisístrato (textos, como el de Plutarco, en el que, incluso, se habla de ciertas relaciones familiares y eróticas entre ambos) y afirma que “Familial connections, sexual relations, and the persistent repetition of this information, may be read at the most Basic level as narrating connection or continuity”. (p. 268)

οὐ μὴν ἀπωσάμενός γε τὴν τυραννίδα τὸν προάτατον ἐχρήσατο τρόπον τοῖς πράγμασιν, οὐδὲ μαλακῶς οὐδ' ὑπέικων τοῖς δυναμένοις οὐδὲ πρὸς ἡδονὴν τῶν ἐλομένων ἔθετο τοὺς νόμους· (Solón, 15.1)

“Por cierto que *no por haber rechazado la tiranía se ocupó de los asuntos de forma permisiva, ni proclamó las leyes obedeciendo con blandura a los poderosos ni complaciendo a quienes lo eligieron*”.

Que es una manera indirecta de decir que Solón fue y no fue un tirano; rechazó el nombre, pero esto no quiere decir que sus prácticas políticas no se hayan sumergido en la jurisdicción de la tiranía. El fragmento 36 (West) es un claro testimonio de esto:

(...) ταῦτα μὲν κράτει

ὁμοῦ βίην τε καὶ δίκην ξυναρμόσας

ἔρεξα (...)

τῶν οὐνεκ' ἀλλήν πάντοθεν ποιεόμενος

ὥς ἐν κυσὶν πολλήμισιν ἐστράφην λύκος. (36.15-17, 26-27)

“Esto lo hice convertirse en ley

y fuerza y justicia a la vez armonizando

lo llevé a cabo (...)

Por esto, proyectando mi vehemencia, por doquier

me volqué como un lobo entre una jauría de perros”.

La armonía entre fuerza y justicia no puede más que evocar la vinculación parmenídea entre la ley y la fuerza, entre la necesidad y la constricción. Asimismo, la imagen del lobo que después Platón asociará explícitamente a la tiranía (*República* 566a), sugiere una caracterización general de la figura de Solón cercana a la figura del tirano.²⁶⁸ Tiranía y legislación, pues, no son excluyentes.

III.1.16. Tiranía y sedición: la política del discurso parmenídea.

Tiranía y sedición son, pues, dos componentes que ayudan a pensar la política del discurso parmenídeo, ambos íntimamente ligados al trabajo de legislación.²⁶⁹ Pero se

²⁶⁸ Las relaciones de Solón con los tiranos no se restringen a su relación con Pisístrato, como nos hace saber un pasaje de las *Historias* de Herodoto en donde se habla de un tal Filocipro “a quien Solón el ateniense cuando llegó a Chipre encomió en sus versos más que a cualquiera de los tiranos”. τὸν Σόλωνα ὁ Ἀθηναῖος ἀπικόμενος ἐς Κύπρον ἐν ἔπεσι αἶνεσε τυράννων μάλιστα. (5.113.2)

²⁶⁹ Sobre la tiranía en Grecia, véase C. Mossé (1969); sobre el tema de la tiranía en las *Leyes* de Platón en contraposición a las posturas que se desprenden de la *República*, véase E. Barker (1918, 1960⁵), cap. XV, p. 385 nota 1; sobre la tiranía en Platón,

trata de una forma de tiranía positiva en cuanto a su relación con la ley, ya que no la esclaviza en función de sus propios intereses, sino que se subordina a ella. La ley del ser, la verdad a la que los hombres están negados, sumidos en la incertidumbre especulativa de la opinión, debe sublevarse tiránicamente para lograr imponerse y a partir de aquí implantarse de forma absoluta. En la figura de Parménides se reúnen el buen tirano platónico y el legislador, las dos condiciones de posibilidad de la bonanza y prosperidad de la πόλις.

La política discursiva de Parménides es una tiranía, es un λόγος que (en virtud de su interés de instaurarse como ley) ejerce violencia. Más tarde, en los textos platónicos, reencontraremos una apropiación artística, por medio de la forma-diálogo, de esta política del discurso que inicia con Parménides. Bajo el modelo del interrogatorio inquisitivo de la tortura, Sócrates fuerza a sus interlocutores a someterse al ἔλεγχος. Sin embargo, entre Parménides y Platón están las *Historias* de Heródoto sin cuya política del discurso la retórica de legitimación de Platón no se entiende a cabalidad.

III.1.17. Heródoto y la democracia de la palabra.

La reticencia herodotea a la instauración de una verdad y la amplia oferta de opiniones que proporciona al lector pueden interpretarse como una apertura democrática. Como se ha intentado mostrar (cfr. *supra*, cap. III.1.1), la πίστις en cuanto cualidad de los discursos encarna el espacio abierto que el lector debe llenar. El lector es llamado a elegir y a cumplir un papel activo en el ejercicio de instauración de una opinión o un discurso. Heródoto concede al lector la responsabilidad de aprobar o reprobar, aun si se trata en realidad de una ilusión, pues el historiador no deja de subrayar las ventajas o virtudes de la opinión por la que él aboga, del discurso del que él es partidario. Por ejemplo, al comienzo de la descripción del debate que tuvieron los siete persas sobre el régimen de gobierno que debía instaurarse en Persia, Heródoto dice:

Ἐπεῖτε δὲ κατέστη ὁ θόρυβος καὶ ἐκτὸς πέντε ἡμερῶν ἐγένετο,
ἐβουλεύοντο οἱ ἐπαναστάντες τοῖσι μάγοισι περὶ τῶν πάντων
πρηγμάτων, καὶ ἐλέχθησαν λόγοι ἄπιστοι μὲν ἐνίοισι Ἑλλήνων,
ἐλέχθησαν δ' ὦν. (3.80.1)

véase el comentario al *Cármides* de M. F. Hazebroucq (1997), pp. 88-91 (“Tyran et tyrannie selon Platon”); véase también J. Luccioni (1958).

“Cuando se sosegó el alboroto y pasaron más de cinco días, los que se habían revelado contra los magos deliberaron acerca de todos los asuntos y *pronunciaron unos discursos que para algunos griegos resultan increíbles, pero que en realidad fueron pronunciados*”.

Un poco más adelante, en el libro sexto, Heródoto insiste en esta misma cuestión:

Ὡς δὲ παραπλέων τὴν Ἀσίην ἀπίκετο ὁ Μαρδόνιος ἐς τὴν Ἰωνίην, ἐνθαῦτα μέγιστον θῶμα ἐρέω τοῖσι μὴ ἀποδεκομένοισι Ἑλλήνων Περσέων τοῖσι ἐπὶ Ὀτάνην γνώμην ἀποδέξασθαι ὡς χρεὸν εἶη δημοκρατέεσθαι Πέρσας· τοὺς γὰρ τυράννους τῶν Ἰώνων καταπαύσας πάντας ὁ Μαρδόνιος δημοκρατίας κατίστα ἐς τὰς πόλεις. (6.43.3)

“Y así, bordeando las costas de Asia, Mardonio llegó a Jonia, y *aquí yo afirmaré algo que asombrará enormemente a aquellos griegos que no admiten que entre los siete persas Ótanes defendió la opinión de que sería necesario que los persas tuvieran un gobierno democrático*; pues tras destituir a todos los tiranos de los jonios, Mardonio instauró en las ciudades gobiernos democráticos”.

En ambos pasajes Heródoto aboga por un hecho que, al parecer, resultaba muy controvertido entre los griegos: un persa no sólo fue partidario del milagro presuntamente helénico de la democracia sino que, además, le dio una formulación conceptual hasta entonces inédita. A Heródoto le interesa que sus lectores se persuadan de esto, pero no proscribire la postura helenocéntrica, sino que la pone ἐς μέσον, la hace pública. Esta actitud tendenciosa pero no prohibitiva, sesgada pero no proscriptora, contrasta fuertemente con la retórica de legitimación que se desprende del poema de Parménides. Ambos modelos de legitimidad discursiva, el absolutismo de Parménides y la democracia de Heródoto, encuentran su justo medio en Platón quien se apropia magistralmente de este “retrait tactique du scripteur”²⁷⁰ al construir el intercambio dialéctico de diferentes prototipos intelectuales, pero, a la vez, instaure su verdad en el lector haciéndole creer que él, como los interlocutores de Sócrates, es el lugar en que emerge esa verdad.

Las formas de discursividad acompañan el devenir y la transformación de los regímenes políticos. Así como Solón en su constitución instituyó elementos oligárquicos (el consejo del Areópago), aristocráticos (las magistraturas electivas) y democráticos (el tribunal), así también los discursos participan de estas estructuras

²⁷⁰ M. L. Desclos (2003), p. 86.

políticas. La tiranía legislativa de Parménides prepara el terreno para la democracia discursiva de Heródoto pues ambas, como dice Aristóteles, no son del todo distintas: en la democracia el pueblo cumple la función del tirano.²⁷¹

²⁷¹ *Política* 1274a: ἐπεὶ γὰρ τοῦτ' ἴσχυσεν, ὥσπερ τυράννῳ τῷ δήμῳ χαριζόμενοι τὴν πολιτείαν εἰς τὴν νῦν δημοκρατίαν μετέστησαν· “Pues cuando éste [sc. el tribunal] alcanzó fuerza, *complaciendo al pueblo como a un tirano*, los ciudadanos transformaron la constitución en democracia”.

III.2. Heródoto y Turios.

Al margen de la posibilidad de que las *Historias* de Heródoto puedan sugerir algunas pautas para una interpretación de los fragmentos de Parménides en clave jurídico-política, hay también algunos aspectos que podrían vincular a ambos personajes desde el punto de vista histórico. Sabemos que Heródoto nació en Halicarnaso pero que los acontecimientos de su vida, entre los que están ciertos problemas políticos que tuvo en su patria y una estancia en Atenas que lo hizo vincularse a la figura de Pericles, hicieron que viajara al sur de Italia con una expedición destinada a fundar la nueva ciudad panhelénica de Turios. Y no sólo son testimonios de su estancia en Turios las referencias de algunos autores antiguos y la biografía de Heródoto de la enciclopedia bizantina Suda,¹ sino que también en el texto mismo de las *Historias* se fijó textualmente la relación entre Heródoto y la ciudad de la magna Grecia. Aristóteles en la *Retórica* (1409a) cita el *incipit* de las *Historias* con el genitivo Θουρίου en lugar del Ἀλικαρνησέος de los manuscritos.²

¹ Plutarco en su opúsculo titulado *De Exilio* (604f) dice que muchos cambian el topónimo “Halicarnaso” del comienzo de la obra de Heródoto por “Turios” debido a que Heródoto emigró a Turios y participó en la colonia (τὸ δ' ‘Ἡροδότου Ἀλικαρνασσεως ιστορίας ἀπόδεξις ἤδε’ πολλοὶ μεταγράφουσιν ‘Ἡροδότου Θουρίου’· μετόκησε γὰρ εἰς Θουρίους καὶ τῆς ἀποικίας ἐκείνης μετέσχε.) También Plutarco en su tratado *De Herodoti Malignitate* (868a) dice que Heródoto no tenía derecho de acusar a los griegos que habían pecado de μηδίζειν, pues él mismo, aunque era ciudadano de Turios, mantuvo relaciones con Halicarnaso ciudad que, además de respaldar a los persas, combatió contra los griegos (καὶ ταῦτα Θούριον μὲν ὑπὸ τῶν ἄλλων νομιζόμενον αὐτὸν δὲ Ἀλικαρνασέων περιεχόμενον, οἱ Δωριεῖς ὄντες μετὰ τῆς γυναικωνίδιδος ἐπὶ τοὺς Ἑλληνας ἐστράτευσαν). Estrabón (14.2.16) dice una cosa muy similar, a saber que Heródoto nació en Halicarnaso pero que después lo llamaron Turio por haber participado en la colonización de Turios (ἄνδρες δὲ γεγόνασιν ἐξ αὐτῆς Ἡρόδοτός τε ὁ συγγραφεύς, ὃν ὕστερον Θούριον ἐκάλεσαν διὰ τὸ κοινωνῆσαι τῆς εἰς Θουρίους ἀποικίας...) La Suda informa que, después de haber migrado a Samos por problemas políticos en Halicarnaso, volvió a su ciudad natal y la libró de la tiranía de Lígdamis, pero los ciudadanos, celosos de él, no lo trataron muy bien, razón por la cual se fue voluntariamente a Turios, que estaba siendo colonizada por los atenienses, en donde murió y fue enterrado en el ágora (ἐλθὼν δὲ εἰς Ἀλικαρνασσὸν καὶ τὸν τύραννον ἐξελάσας, ἐπειδὴ ὕστερον εἶδεν ἑαυτὸν φθονούμενον ὑπὸ τῶν πολιτῶν, εἰς τὸ Θούριον ἀποικιζόμενον ὑπὸ Ἀθηναίων ἐθελοντῆς ἦλθε κακεῖ τελευτήσας ἐπὶ τῆς ἀγορᾶς τέθαιπται.)

² Aunque dicha cita fue atetizada por Ross en su edición de la *Retórica*. Sobre el problema de la autenticidad aristotélica de la cita de Heródoto, véase J. Dillery (1992).

Sabemos también que la fundación de Turios fue una de las formas de expansionismo de la política imperialista ateniense liderada por Pericles. La idea del estratega era fundar una colonia ateniense en su liderazgo, pero panhelénica en su composición.³ De esta manera Turios encarnaría el ideal del liderazgo panhelénico ateniense.⁴ Con el propósito de llevar a cabo este proyecto, Pericles se valió de una serie de personajes importantes de la Grecia del siglo quinto, afines a su pensamiento político: Lampón, Xenócrito, Protágoras, Hipódamo y Heródoto. El papel del oráculo délfico, como sucedió con otras κτίσεις, fue de suma relevancia en el caso de Turios. Como se sabe, Delfos funcionó siempre como estímulo de colonización, lo cual se cristalizó en el culto a aquello que los griegos llamaban el ἀρχηγέτης, epíteto que podía calificar tanto a los fundadores de las colonias como al dios, en la mayoría de los casos, Apolo, que había ejercido como estímulo fundacional. El caso de la ciudad de Turios es importante a este respecto, pues su fundación requirió de la exégesis de un oráculo délfico a cargo de dos célebres adivinos, Lampón y Xenócrito, razón por la cual existía ya en el griego de Aristófanes un término que hacía referencia a estos personajes como θουριομάντις.⁵ Diodoro Sículo consigna el χρησμός que Apolo pronunció al respecto de la fundación de esta ciudad:

(...) δεῖ κτίσαι πόλιν αὐτοὺς ἐν τούτῳ τῷ τόπῳ, ὅπου μέλλουσιν οἰκεῖν **μέτριον ὕδωρ πίνοντες, ἀμετρὶ δὲ μάζαν ἔδοντες**, κατέπλευσαν εἰς τὴν Ἰταλίαν, καὶ κατανήσαντες εἰς τὴν Σύβαριν ἐζήτουν τὸν τόπον, ὃν ὁ θεὸς ἦν προστεταχὼς κατοικεῖν. (*Bibliotheca Historica* 12.10.5)

“(...) era necesario que ellos fundaran una ciudad en aquel lugar en donde fueran a vivir *bebiendo agua mesuradamente, desmesuradamente pan comiendo*, así que navegaron hacia Italia y cuando llegaron a Síbaris buscaron el sitio que el dios había ordenado fundar”.

Así pues, fueron necesarios dos adivinos para escoger el lugar que se adecuara a la prescripción oracular. Pero, además, como sabemos por Plutarco y Tucídides,

³ Aunque esto se ha puesto en duda y se ha argumentado que en realidad la fundación de Turios habría sido una maniobra anti-pericleana a cargo de Tucídides, el enemigo político de Pericles, hijo de Melesias. Véase H. T. Wade-Gery (1932).

⁴ Sigo aquí las tesis formuladas por V. Ehrenberg (1948).

⁵ Véanse *Nubes* 331-334, en donde Sócrates dice que las nubes alimentan tanto a los sofistas, como a los adivinos de Turios, a los artistas médicos, etc. (οὐ γὰρ μὰ Δί' οἶσθ' ὅτι ἡ πλείστους αὐταὶ βόσκουσι σοφιστάς./ Θουριομάντις, ἰατροτέχνας, σφραγιδοφυλακίας, κυκλίων τε χορῶν ἀσματοκάμπτας, ἄνδρας μετεωροφένακας./ οὐδὲν δρῶντας βόσκουσ' ἀργούς, ὅτι ταύτας μουσοποοῦσιν.)

Lampón no sólo era un adivino prestigioso que obtuvo su oficio en Delfos, no sólo era, pues, un acreditado πυθόχρηστος, sino que, además, tenía aptitudes políticas importantes⁶ entre las que se encontraban haber sido uno de los que firmaron la paz de Nicias,⁷ o haber predicho mediante su arte adivinatorio el conflicto político entre Pericles y su oponente oligarca Tucídides.⁸ Mediante la delegación de Lampón y Xenócrito, Pericles pretendió ratificar su imperialismo político mediante un liderazgo religioso eficaz y conveniente: “(...) even forty years before Socrates’ trial religious conservatism went hand in hand with democratic policy”.⁹

Pero para la fundación de la ciudad no sólo le bastó a Pericles esta legitimación político-religiosa. La intervención de Hipódamo de Mileto fue otra cara de su estrategia. Aristóteles en la *Política* dice de éste personaje lo siguiente:

Ἱππόδαμος δὲ Εὐρυφώντος Μιλήσιος (ὅς καὶ τὴν τῶν πόλεων διαίρεσιν εὗρε καὶ τὸν Πειραιᾶ κατέτεμεν (...) **λόγιος δὲ καὶ περὶ τὴν ὅλην φύσιν εἶναι βουλόμενος**) πρῶτος τῶν μὴ πολιτευομένων ἐνεχείρησέ τι **περὶ πολιτείας** εἰπεῖν τῆς **ἀρίστης**. (1267b28-30)

“Hipódamo de Mileto, hijo de Eurifonte (que inventó la distribución de las ciudades y seccionó el Pireo (...))¹⁰ *queriendo ser versado también en lo que respecta a toda la naturaleza*, fue el primero entre los que no participaban en el gobierno que intentó decir algo sobre la mejor constitución”.

Algunas fuentes atestiguan la participación de este pensador político-urbanista en la fundación de Turios.¹¹ Aristóteles por su parte le atribuye también importantes

⁶ Para una recopilación y un análisis completo de las fuentes sobre Lampón, véase I. Malkin (1987), pp. 97-101: “(...) he was also an Athenian politician who sent with an oikist’s powers because, as we shall soon see, he was a specialist on religion (...) he combined in his person both the qualifications of a religious specialist and those of the oikist”. (p. 101)

⁷ Tucídides 5.19.2, 5.24.1.

⁸ Plutarco, *Pericles* 6.2: λέγεται δὲ ποτε κριοῦ μονόκερω κεφαλὴν ἐξ ἀγροῦ τῷ Περικλεῖ κομισθῆναι, καὶ Λάμπωνα μὲν τὸν μάντιν, ὡς εἶδε τὸ κέρας ἰσχυρὸν καὶ στερεὸν ἐκ μέσου τοῦ μετώπου πεφυκός, εἰπεῖν ὅτι δυεῖν οὐσῶν ἐν τῇ πόλει δυναστεῶν, τῆς Θουκυδίδου καὶ Περικλέους, εἰς ἓνα περιστήσεται τὸ κράτος παρ’ ᾧ γένοιτο τὸ σημεῖον·

⁹ Ehrenberg (1948), p. 164.

¹⁰ La frase καὶ τὴν τῶν πόλεων διαίρεσιν εὗρε debe interpretarse en un sentido más político que urbanístico: “l’expression (...) s’applique beaucoup plutôt à son oeuvre de philosophie politique qu’à ses talents de géomètre (...)” (R. Martin (1956), p. 105).

¹¹ Un escolio a Aristófanes *Equites* 327 = DK39, 4 dice que algunos afirmaban que Hipódamo era turio, otros que samio o milesio (καὶ οἱ μὲν αὐτὸν φασι Θούριον, οἱ δὲ Σάμιον, οἱ δὲ Μιλήσιον), ambigüedad que sucede igualmente en el caso de

intuiciones jurídicas. El lexicógrafo Hesiquio en la entrada Ἴπποδάμου νέμησις de su diccionario dice:

οὗτος δὲ ἦν καὶ ὁ μετοικήσας εἰς Θουριακοὺς Μιλήσιος ὢν. (D.K. 39.3)

“Él, siendo milesio, fue el que se expatrió entre los turios”.

Con Hipódamo el plan utópico de Pericles se ensanchaba aún más. Además de los prestigiosos θουριομάντις, ahora contaba con un importante político-ingeniero que había diseñado el puerto ateniense del Pireo y que era representante de la escuela urbanista de Mileto, escuela que, además, evidentemente “ne peut pas être séparée de l’histoire et de l’évolution de son école philosophique”.¹²

Pero no le bastó a Pericles ni con los θουριομάντις ni con Hipódamo para llevar a cabo su proyecto, encomendó nada más y nada menos que a Protágoras a formar parte de la colonia. Diógenes Laercio, remitiéndose a la autoridad de Heráclides Póntico,¹³ nos dice lo siguiente:

Πρωταγόρας Ἀρτέμωνος ἢ, ὡς Ἀπολλόδωρος καὶ Δίνων ἐν Περσικῶν ε΄,

Μαιανδρίου, Ἀβδηρίτης, καθά φησιν Ἡρακλείδης ὁ Ποντικὸς ἐν τοῖς

Περὶ νόμων, ὃς καὶ Θουρίοις νόμους γράψαι φησὶν αὐτόν· (9.50)

“Protágoras hijo de Artemón o, según Apolodoro y Dinón en el libro quinto de sus *Persas*, de Meandrio, fue Abderita, como dice en sus libros *Sobre las leyes* Heráclides Póntico, quien también dice que él escribió las leyes para los turios”.

Según esta noticia Protágoras habría sido el νομοθέτης de Turios, y ello no solamente debido a su reputado pensamiento político, sino también a la fraternal relación que tenía con Pericles.¹⁴ Un fragmento de una obra desconocida del sofista,¹⁵ conservado por el pseudo-plutarqueo *Consolatio ad Apollonium*, nos dice lo siguiente:

Heródoto. Pese a que no menciona a Hipódamo, Diódoro Sículo (12.10.7) describe el trazado urbano de la ciudad de Turios.

¹² R. Martin (1956) p. 106. Sobre las ideas políticas de Hipódamo en relación con el urbanismo, veánse M. V. García Quintela (2000) y R. Paden (2001). Para las cuestiones propiamente urbanísticas y arquitectónicas véase F. Castagnoli (1971), pp. 66-71.

¹³ Fr. 150 Wehrli. La afirmación de Diógenes habría venido del Περὶ νόμων de Heráclides. Guthrie (1971, p. 264, n. 1) dice: “There seems no reason to doubt Heraclides’s information (...)”

¹⁴ Relación atestiguada por Plutarco (*Pericles* 36), quien afirma que uno de los hijos de Pericles, el δαπανηρὸς Jantipo, tenía una mala relación con su padre, razón por la cual hablaba mal de él (ἐλοιδόρει τὸν πατέρα) divulgando por ejemplo las conversaciones que tenía con los sofistas (τοὺς λόγους οὓς ἐποιεῖτο μετὰ τῶν σοφιστῶν); una de ellas en una ocasión en la que un competidor del pentatlón había matado con la jabalina involuntariamente a otro competidor, por lo cual Pericles

Περικλέα δὲ τὸν Ὀλύμπιον προσαγορευθέντα διὰ τὴν περὶ τὸν λόγον καὶ τὴν σύνεσιν ὑπερεβλημένην δύναμιν, πυθόμενον ἀμφοτέρους αὐτοῦ τοὺς υἱοὺς μετηλλαχέναι τὸν βίον, Πάραλόν τε καὶ Ξάνθιππον, ὡς φησι Πρωταγόρας, εἰπὼν οὕτως· “τῶν γὰρ υἱέων νεηνιέων ἐόντων καὶ καλῶν, ἐν ὀκτῶ δὲ τῆσι πάσῃσιν ἡμέρησι ἀποθανόντων νηπενθέως ἀνέτλη· εὐδίας γὰρ εἶχετο, ἐξ ἧς πολλὸν ὄνητο κατὰ πᾶσαν ἡμέρην εἰς εὐποτμίην καὶ ἀνωδυνίην καὶ τὴν ἐν τοῖσι πολλοῖσι δόξαν· πᾶς γὰρ τίς μιν ὀρέων τὰ ἐωυτοῦ πένθεα ἐρρωμένως φέροντα, μεγαλόφρονά τε καὶ ἀνδρήιον ἐδόκεε εἶναι καὶ ἐωυτοῦ κρέσσω, κάρτα εἰδῶς τὴν ἐωυτοῦ ἐν τοισίδε πράγμασι ἀμηχανίην· (118E3-F4)

“[sc. Hemos de considerar] también a Pericles, quien fue llamado el olímpico por su discurso y por su extraordinaria inteligencia, y que supo que sus dos hijos habían dejado la vida, Páralo y Jantipo, como dice Protágoras, expresándolo así:

‘Aunque sus hijos eran jóvenes y bellos, y habían muerto en el transcurso de ocho días, él lo toleró sin aflicción; pues conservaba una tranquilidad gracias a la cual cada día sobresalía entre la mayoría su buena fortuna, su anodinia y su fama; pues todo aquel que lo veía soportar sus aflicciones firmemente, pensaba que era magnánimo, valiente y superior a sí mismo, sabiendo muy bien su propia impotencia en tales circunstancias’”.

La actitud de Pericles ante la vida le valió el elogio del propio Protágoras. La relación entre ambos está atestiguada por las *ipsissima verba* del sofista.¹⁶ Resulta, pues, bastante probable que, como aduce el testimonio proveniente de Heráclides Póntico, Protágoras haya participado en la fundación de Turios escribiendo sus leyes.¹⁷ De hecho, un estudioso¹⁸ ha apuntado a la posibilidad de que una de las leyes de Turios, consignada en el testimonio de Diódoro Sículo (12.12.4), que consistía en

perdió todo el día discutiendo con Protágoras para averiguar con el discurso más correcto quién era el responsable del acontecimiento, el lanzador, los jueces o la lanza (ἡμέραν ὅλην ἀναλώσαι μετὰ Πρωταγόρου διαπορούντα, πότερον τὸ ἀκόντιον ἢ τὸν βαλόντα μᾶλλον ἢ τοὺς ἀγωνοθέτας κατὰ τὸν ὀρθότατον λόγον αἰτίους χρῆ τοῦ πάθους ἡγεῖσθαι.)

¹⁵ Según Untersteiner (1949b¹, 1961², p. 90, nota) el fragmento podría pertenecer al Περὶ ἀρετῶν.

¹⁶ Sobre las relaciones entre ambos personajes y los testimonios que la certifican véase N. O’Sullivan (1995).

¹⁷ Véase Ehrenberg (1948), p. 168: “It is very likely that he was responsible for the constitution of Thurii”. Sobre el papel que Protágoras pudo ejercer en Turios como continuación de la política de Pericles, véase J. S. Morrison (1941).

¹⁸ Cfr. J. V. Muir, (1982).

que todos los hijos de los ciudadanos debían aprender a leer estando la ciudad misma a cargo del pago de los maestros,¹⁹ sería un eco de una idea originalmente protagorea que se conserva también en el *Protágoras* platónico (326d). Asimismo, se ha defendido la idea de que Protágoras colaboró en la formación del panteón de Turios.²⁰

No obstante, a Pericles tampoco le fue suficiente la ayuda de *θουριομάνταις*, sofistas y urbanistas, pues, como algunas fuentes lo constatan (*vid. supra*), Heródoto mismo formó parte de la colonización. A diferencia de los otros personajes ilustres a los que se ha hecho alusión aquí, de quienes los estudiosos han propuesto hipótesis para dilucidar sus respectivas funciones oficiales en Turios, curiosamente el caso de Heródoto no parece haber sido explorado de la misma manera. La noticia de su estancia en Turios se suele dar por descontada, pero, hasta donde hemos podido ver, no se ha especulado sobre la posible labor que pudo haber desempeñado ahí. En lo que sigue se intentará defender la hipótesis de que Heródoto llevó a cabo en Turios un trabajo de capital importancia no sólo para la nueva ciudad, sino también para la elaboración de sus *Historias*. Y precisamente en la realización de esta labor pudo haber entrado en contacto directo con las obras de Jenófanes, Parménides y Empédocles.

III.2.1. ¿Heródoto legislador? La ιστοογή político-legislativa. Heródoto, Solón, Carondas, Zaleuco y Parménides.

Antes de desarrollar esta hipótesis, vale la pena aclarar el siguiente problema. El testimonio más importante sobre la fundación de Turios es el libro 12 de la *Biblioteca Histórica* de Diódoro Sículo. El historiador explica de manera detallada cómo la potente, suntuosa y fértil ciudad de Síbaris, la predecesora directa de Turios, tuvo como gobernante a un *δημαγωγός* de nombre Telis quien conminó a los sibaritas a exiliar y confiscar los bienes de los 500 ciudadanos más ricos de la ciudad. Fue así que los agraviados pidieron a los crotoniatas que les proporcionaran refugio. El demagogo Telis presionó a los crotoniatas obligándolos a devolver a los suplicantes y, si estos no atendían su petición, la única salida era la guerra. Fue entonces que Pitágoras persuadió a los crotoniatas de no devolver a los exiliados y, por tanto, de emprender una campaña militar contra los sibaritas (12.9.4), comandada por el

¹⁹ [Sc. Carondas] ἐνομοθέτησε γὰρ τῶν πολιτῶν τοὺς [υἱεῖς] ἅπαντας μανθάνειν γράμματα, χορηγούσης τῆς πόλεως τοὺς μισθοὺς τοῖς διδασκάλοις.

²⁰ M. V. García Quintela (2002).

general pitagórico Milón, campaña que acabó por exterminar a casi la absoluta totalidad de los sibaritas.²¹ Así pues, después de un tiempo, los sibaritas sobrevivientes enviaron delegados a Lacedemonia y a Atenas para que les ayudaran a fundar una nueva colonia. Tras una στάσις entre los sibaritas originarios y los nuevos habitantes de la ciudad, los turios hicieron venir de Grecia un contingente importante de colonos para que restablecieran la igualdad (οικήτορας ἐκ τῆς Ἑλλάδος μεταπεμψάμενοι συχνούς (...) 12.11.2) y, finalmente, se estableció un régimen democrático (πολίτευμα δημοκρατικὸν). Es este momento en el que podría pensarse que Heródoto llegó a Turios.²² A partir de aquí, el texto de Diódoro se centra en las figuras de los legisladores Carondas y Zaleuco, pero no menciona en ningún lugar ni a Protágoras, ni a Hipódamo ni a Heródoto. Cabe preguntarse por qué. Y el texto mismo de Diódoro sugiere la causa de ello:

ἐπὶ δὲ τούτων κατὰ τὴν Ἰταλίαν οἱ τοὺς Θουρίους οἰκοῦντες, ἐκ πολλῶν πόλεων συνεστηκότες, ἐστασίαζον πρὸς ἀλλήλους, ποίας πόλεως ἀποίκους δεῖ καλεῖσθαι τοὺς Θουρίους καὶ **τίνα κτίστην δίκαιον ὀνομάζεσθαι**. οἳ τε γὰρ Ἀθηναῖοι τῆς ἀποικίας ταύτης ἠμφισβήτησαν, ἀποφαινόμενοι πλείστους οἰκήτορας ἐξ Ἀθηνῶν ἐληλυθέναι, οἳ τε Πελοποννήσιοι, πόλεις οὐκ ὀλίγας παρεσχημέναι παρ' αὐτῶν εἰς τὴν κτίσιν τῶν Θουρίων, τὴν ἐπιγραφὴν τῆς ἀποικίας ἑαυτοῖς ἔφησαν δεῖν προσάπτεσθαι. ὁμοίως δὲ καὶ πολλῶν ἀγαθῶν ἀνδρῶν κεκοινωνηκότων τῆς ἀποικίας καὶ πολλὰς χρείας παρεσχημένων, πολὺς ἦν ὁ λόγος, ἐκάστου τῆς τιμῆς ταύτης σπεύδοντος τυχεῖν. τέλος δὲ τῶν Θουρίων πεμπάντων εἰς Δελφοὺς τοὺς ἐπερωτήσοντας τίνα χρὴ τῆς πόλεως οἰκιστὴν ἀγορεύειν, ὁ θεὸς ἔχρησεν αὐτὸν δεῖν κτίστην νομίζεσθαι. τούτῳ τῷ τρόπῳ **λυθείσης τῆς ἀμφισβήτησεως τὸν Ἀπόλλω κτίστην τῶν Θουρίων ἀπέδειξαν**, καὶ τὸ πλῆθος τῆς στάσεως ἀπολυθὲν εἰς τὴν προϋπάρχουσαν ὁμόνοιαν ἀποκατέστη. (12.35.1-4)

“En ese entonces (sc. 434 a.C., aprox.) en Italia los habitantes de Turios, constituidos a partir de muchas ciudades, comenzaron a luchar unos con otros acerca de qué ciudad debían los turios denominarse colonos y a *quién era justo nombrar como el fundador*. Pues los atenienses reclamaban la colonia, mostrando que la mayoría de los colonizadores habían venido de Atenas; los

²¹ Estrabón (6.1.13) dice que los crotoniatas desviaron el cauce del río Cratis e inundaron la ciudad.

²² Para la historia de la ciudad de Turios, véase K. Freeman (1941).

peloponesios que ellos, por su parte, habían proporcionado no pocos hombres para la fundación, y decían que debía tocarles la adscripción de la fundación. Igualmente, como muchos hombres valerosos habían participado en la fundación y habían brindado mucha utilidad, había mucha discusión, pues cada uno se apresuraba a recibir este honor. Finalmente los turios enviaron una delegación a Delfos para que preguntase a quién era necesario denominar el fundador de la ciudad, el dios respondió que debían considerarlo a él mismo el fundador. De esta manera, disuelta la disputa, se asignó la fundación de Turios a Apolo, y el pueblo, que había cesado en la disensión, reestableció la concordia precedente”.

El silencio de Diódoro al respecto del *séjour* herodoteo en Turios podría ser reflejo del “consensus civique atteint après la querelle sur le fondateur. À partir de ce moment, il serait de mauvais goût dans la cité d’insister sur les services de tant «d’hommes de valeur »”.²³

¿A qué se pudo dedicar Heródoto durante su estancia en Turios?²⁴ ¿Qué servicio debió otorgarle a la ciudad para ser valedor de su ciudadanía? ¿Por qué una de las σφραγίδες que conservamos al inicio de las *Historias* lleva el topónimo “Turios”? Sin perder consciencia de que se trata de una hipótesis especulativa, he aquí una posibilidad. A pesar de que no se sabe a ciencia cierta cuánto tiempo se prolongó la estancia de Heródoto en Turios, ni tampoco si fue él uno de los colonizadores,²⁵ es al menos posible que haya formado parte de la primera misión de colonos y que haya fijado ahí su residencia inclusive hasta su muerte.²⁶ Si la ciudad de Turios se fundó

²³ García Quintela (2002), p. 133.

²⁴ Sobre las relaciones de ciertos relatos de las *Historias* con las diversas ciudades del sur de Italia y sobre el problema de las fuentes y tradiciones itálicas que Heródoto pudo utilizar para la conformación de estos relatos, al margen de la posición política del historiador, véase F. Raviola (1999).

²⁵ Se podría aducir, como hace Legrand (1932, p. 15), que el participio presente ἀποικιζόμενον de la Suda indica que Heródoto formó parte de los colonos que fundaron la ciudad: “Il n’est guère douteux que, pour nos informateurs anciens, son émigration ait été contemporaine de la fondation de la ville; qu’il soit parti, non pas à destination d’une colonie déjà fondée (remarquons, dans le texte de la notice, le présent ἀποικιζόμενον), mais avec les colons qu’allaient fonder, avec les colons appelés par Périclès d’Athènes et du reste de la Grèce (...)” Aunque, como dice Jacoby (1913, p. 242): “Wir brauchen nicht zu bezweifeln, dass Herodot von Athen aus nach Thurioi gegangen ist, können aber nicht sagen, ob er den ersten Kolonisten angehört hat”.

²⁶ Lo cual se deduce del pasaje de la Suda en donde se dice: κακεὶ τελευτήσας ἐπὶ τῆς ἀγορᾶς τέθαιπται. Asimismo, Esteban de Bizancio en la entrada Θούριοι de sus

alrededor del 445 a.C.²⁷ y si Heródoto murió alrededor del 420 a.C.²⁸, tenemos que el *séjour* herodoteo en el sur de Italia no fue tanto un *séjour* como una *résidence*.

Nuestra hipótesis consiste en que durante esta larga residencia Heródoto no permaneció al margen de los acontecimientos políticos de la ciudad, sino que colaboró activamente en ellos; en primer lugar, mediante la actividad propagandística pro-ateniense que la representación de sus *Historias* podía favorecer; y, en segundo lugar, hipótesis que nos interesa aún más, mediante la conformación de sus leyes. ¿Acaso el historiador que puso en escena magistralmente las pulsiones políticas del mundo griego y del mundo bárbaro, el pensador político que construyó sus historias a partir de la confrontación de modelos diversos de gobierno, el encomiasta de la libertad y la *ισονομία*, el crítico acérrimo de la tiranía y de la *ὑβρις* de los poderosos, acaso él no habría participado en la conformación y ejecución de un proyecto panhelénico uno de cuyos objetivos, al margen del imperialismo y del dominio ateniense, habría sido, como dirá más tarde Tucídides, la instauración de un *κτῆμα εἰς ἀεὶ*, de un *exemplum*? Si Protágoras fue el *νομοθέτης*, Heródoto pudo haber sido el *ἐπιστάτης* del legislador, y su *ἐπιστασία* podría haber consistido en lo que mejor sabía hacer: *ἰστορίη*.

Sabemos por un pasaje de la *Historia Naturalis* de Plinio (12.8.18) que *tunc enim auctor ille historiarum condidit Thuriis in Italia*. Claro está que este testimonio podría ser una elaboración del naturalista romano. Sin embargo un argumento aún más fuerte es el de que algunos pasajes de las *Historias* sugieren un “western setting for Herodotus’ act of narration, and an audience particularly attuned to Western events

Ἐθνικά, consigna el presunto epigrama de su tumba: Ἡρόδοτον Λύξεω κρύπτει κόνις ἦδε θανόντα./ Ἰάδος ἀρχαίης ἰστορίας πρύτανιν./ Δωρίδος ἐκ πάτρης βλαστόντ' ἀπο· τῶν γὰρ ἄτλητον/ μῶμον ὑπεκπροφυγῶν Θούριον ἔσχε πάτρην. Se ha argumentado también que las disensiones políticas entre las facciones pro y anti atenienses (de las que Tucídides nos informa en 7.33) y el hecho de que hacia el 433 Atenas dejase de ser la metrópolis de Turios (de lo cual también nos informa Tucídides en 8.35) podrían haber hecho que Heródoto se marchara de Turios: “(...) finding Thuriis lukewarm in Athenian interest and Greek opinion veering against Athens, returned [sc. a Atenas] to render a last service by completing and publishing this vindication. If so, he may have died of the plague, still at work”. (Myres, 1953, p. 16). Sin embargo, como dice Legrand (1932, p. 19): “Il ne semble donc aucunement impossible que, jusqu’à ses derniers jours, Hérodote ait eu à Thourioi son domicile (...)”

²⁷ Sobre los problemas en torno a la fecha de fundación de Turios, véase V. Ehrenberg (1948).

²⁸ Véase Legrand (1932), pp. 19-23.

and concerns”.²⁹ El mejor ejemplo de esto está en el libro cuarto. En un pasaje en el que Heródoto, explicando la geografía de Escitia, habla del pueblo de los Tauros cuyo emplazamiento con respecto a Escitia compara con el del cabo de Sunio en Ática (κατά περ τῆς Ἀττικῆς χώρας), el historiador dice:

“Ὅς δὲ τῆς Ἀττικῆς ταῦτα μὴ παραπέλωκε, ἐγὼ δὲ ἄλλως δηλώσω· ὡς εἰ τῆς Ἰηπυγίης ἄλλο ἔθνος καὶ μὴ Ἰήπυγες ἀρξάμενοι ἐκ Βρεντεσίου λιμένος ἀποταμοῖατο μέχρι Τάραντος καὶ νεμοῖατο τὴν ἄκρην. (4.99.5)

“A aquel que no haya costeado estas regiones del Ática, yo se lo explicaré de otra manera: es como si en Yapigia otro pueblo, no los yapigios que gobiernan desde el puerto de Brentesio hasta Tarento, se separara y habitara en el promontorio”.

Al auditorio de Heródoto le es más familiar la geografía del sur de Italia que la del Ática. Heródoto tiene consideración de un destinatario que puede comparar Escitia con la topografía de la Magna Grecia. Este pasaje fue escrito pensando en un lector o auditorio italiano, con lo cual probablemente fue compuesto en Turios.³⁰ Asimismo, algunos relatos de las *Historias* focalizan su contenido en ciertos elementos occidentales³¹ o tienen por objeto temas occidentales,³² y algunas de las fuentes que Heródoto menciona provienen del sur de Italia.³³ Considerando esto, algunas de las innumerables digresiones que conforman el estilo herodoteo podrían interpretarse como notas esclarecedoras para un auditorio italiano no muy familiarizado con la geografía, la etnografía y la historia de Jonia, Ática, etc.

La hipótesis de que Heródoto emprendió un trabajo de *ἱστορίη* político-legislativa se apoya en la vinculación que Diónoro Sículo y otros autores, como

²⁹ R. Vignolo Munson (2006), p. 257.

³⁰ R. Vignolo Munson (2006) consigna otros pasajes en los que sucede algo similar, por ejemplo, 1.145 en donde, hablando sobre la confederación de 12 ciudades jónicas, Heródoto salta a la Grecia central para enumerar las ciudades de la confederación aquea y entonces menciona el río Cratis que le permite mencionar el río italiano del mismo nombre: “(...) all of the sudden, for one brief moment, we are in the West as if this were home”. (p. 258) De manera similar en 4.14-15 en donde, en medio del relato sobre Escitia, Heródoto de manera un tanto espontánea y natural se refiere a lo que escuchó en Metaponto sobre el fantasma de Aristeas lo cual le da un motivo para referirse al oráculo délfico sobre el suceso y a la estatua de Aristeas en Metaponto.

³¹ Por ejemplo el relato sobre Dorieo de Esparta (5.42-47).

³² Como el episodio sobre Gelón de Siracusa (7.157-163)

³³ Συβαρίται (5.44.1), Κροτωνιῆται (5.44.2), Μεταποντίνοι (4.14), Σικελίης οἰκίητορες (7.153.4, 7.165, 7.166) y, si se sigue la lectura de algunos códices Laurentianus plut. LXX3, Romanus Angelicus gr. F. August. 83, Laurentianus Conv. Suppr. gr. 207 y Laurentianus plut. LXX 6) Συρηκόσιοι (7.167.2).

Ateneo,³⁴ hicieron explícita entre las leyes de Turios y el código legislativo de Carondas y Zaleuco. Dice Diódoro:

εἴλοντο δὲ καὶ νομοθέτην τὸν ἄριστον τῶν ἐν παιδείᾳ θαυμαζομένων πολιτῶν Χαρώνδαν. οὗτος δὲ ἐπισκεψάμενος τὰς ἀπάντων νομοθεσίας ἐξελέξατο τὰ κράτιστα καὶ κατέταξεν εἰς τοὺς νόμους· (12.11.3-4)

“Y [sc. los turios] escogieron como legislador a Carondas, el mejor de los ciudadanos admirados por su cultura. Y él, *habiendo examinado todos los códigos legales, seleccionó lo mejor y lo organizó en sus leyes*”.

Es posible que las leyes de Turios se construyeran a partir de una compilación y arreglo de diversos códigos legales de ciudades del sur de Italia; sin embargo, resulta un anacronismo evidente decir que Carondas haya sido el legislador.³⁵ Como se vio anteriormente, *es probable que el relato de Diódoro sea heredero de una omisión deliberada de los nombres de los personajes que sirvieron a la ciudad de Turios*, debido a las querellas políticas que sobrevinieron en la ciudad. En tiempos anti-atenienses, toda empresa favorable que se hubiese llevado a cabo bajo la égida de Atenas habría sido, o bien acallada, o bien, como en el caso de la fuente de Diódoro, atribuida a personajes legendarios. Si esto es así, podría plantearse la hipótesis de que detrás del examen (ἐπισκέψασθαι), elección (ἐκλέξασθαι) y el ordenamiento (κατατάξαι) de los códigos legales de las ciudades del sur de Italia estarían precisamente Protágoras y Heródoto.

³⁴ 11.508a, pasaje en el que, dentro del contexto de la denuncia de la φιλοδοξία y la κακοήθεια de Platón, se atribuye a Zaleuco la paternidad de las leyes de Turios (καίτοι γε ἔδει καθάπερ τὸν Λυκοῦργον τοὺς Λακεδαιμονίους καὶ τὸν Σόλωνα τοὺς Ἀθηναίους καὶ τὸν Ζάλευκον τοὺς Θουρίους, καὶ αὐτόν, εἶπερ ἦσαν χρήσιμοι, πείσαι τινας τῶν Ἑλλήνων αὐτοῖς χρήσασθαι.)

³⁵ No se sabe a ciencia cierta la cronología de Carondas, pero, como señala K. F. Hermann (1841³, pp. 196-198): “seine grosse Ähnlichkeit mit Zaleukus, welche selbst Verwechselungen unter ihnen veranlasst hat, eher für ihre Gleichzeitigkeit (...)” Así, si fue más o menos contemporáneo de Zaleuco y éste, según Eusebio, floreció en la Olimpíada XXIX, es decir, alrededor del 660 a.C., se puede ver claramente el anacronismo de Diódoro. Véase también Aristóteles (*Política* 1274a6) en donde el estagirita afirma que algunos dicen que Zaleuco y Licurgo fueron discípulos de Tales y que Carondas fue discípulo de Zaleuco, pero que, al decir esto, son negligentes con la cronología (ἀλλὰ ταῦτα μὲν λέγουσιν ἀσκεπτότερον τῶν χρόνων λέγοντες.) Véase también T. J. Dunbabin (1948), p. 83: “Diodoros somewhat anachronistically says that Kharondas legislated Thuria. Probably the laws of Thuria were compiled from various western codes, including that of Zaleukos (...)” Véase también K. Freeman (1941), 54: “Diodorus is quite wrong in supposing that Charondas of Catane, the famous legislator who gave a code of law to the Chalcidian cities of Sicily and Italy, did this service in person for Thourioi; Charondas lived in the sixth century”.

Un pasaje de Estrabón (6.1.8) que está basado en el historiador Éforo de Cime³⁶ testimonia que Zaleuco fue uno de los primeros en innovar (καινίσαι) los νόμια cretenses y que después lo hicieron los Turios, anhelando mayor precisión legislativa que la de sus vecinos los locros, razón por la cual adquirieron una gloria superior (Θουρίους δ' ὕστερον ἀκριβοῦν θέλοντας πέρα τῶν Λοκρῶν ἐνδοξοτέρους μὲν γενέσθαι...) De nuevo podría leerse en el Θουρίους de este pasaje el trabajo legislativo de Protágoras y de su asistente historiador Heródoto.

El anacronismo de Diódoro consistente en atribuir a Carondas la paternidad de las leyes de Turios podría reflejar una relación entre el auténtico legislador de Turios, probablemente Protágoras, y el código legal de Carondas; y si, como se ha propuesto, Heródoto participó también en la elaboración de las leyes de Turios, también podría traslucir una relación entre la ἱστορίη de Heródoto y el mismo código legal. Por otra parte, la figura de Solón, por obvias razones, está hermanada con la figura de Carondas; como dice Platón, poniendo en boca de Sócrates la siguiente pregunta dirigida a Homero:

λέγε ἡμῖν τίς τῶν πόλεων διὰ σέ βέλτιον ᾤκησεν, ὥσπερ διὰ Λυκούργον Λακεδαίμων καὶ δι' ἄλλους πολλοὺς πολλὰ μεγάλα τε καὶ μικρά; σὲ δὲ τίς αἰτιάται πόλις νομοθέτην ἀγαθὸν γεγονέναι καὶ σφᾶς ὠφεληκέναι; Χαρώνδαν μὲν γὰρ Ἰταλία καὶ Σικελία, καὶ ἡμεῖς Σόλωνα· σὲ δὲ τίς; ἔξει τινα εἰπεῖν; (*República* 599d6-e4)

“Dinos ¿cuál de las ciudades vivió mejor gracias a ti, como Lacedemonia gracias a Licurgo y gracias a muchos otros muchas ciudades grandes y pequeñas? ¿Qué ciudad te atribuye haberla servido por ser un buen legislador? Pues Italia y Sicilia se lo atribuyen a Carondas mientras que nosotros a Solón; y a ti ¿quién? ¿Puedes decir alguna ciudad?”³⁷

Solón es en este sentido el Carondas ateniense, o, si se prefiere, Carondas el Solón siciliano. Ahora bien, tal como testimonian las propias *Historias*, existe una notable proximidad entre la figura de Solón y la de Heródoto. El legislador ateniense

³⁶ *FGrHist* 70 F 139

³⁷ Aristóteles pronuncia una idea semejante en la *Política* (1296a) cuando dice que los mejores legisladores fueron ciudadanos de clase media, como Solón, Licurgo y Carondas (... τὸ τοὺς βελτίστους νομοθέτας εἶναι τῶν μέσων πολιτῶν· Σόλων τε γὰρ ἦν τούτων (δηλοῖ δ' ἐκ τῆς ποιήσεως) καὶ Λυκούργος (οὐ γὰρ ἦν βασιλεύς) καὶ Χαρώνδαν καὶ σχεδὸν οἱ πλείστοι τῶν ἄλλων.) Dionisio de Halicarnaso (*Antiquitates Romanae* 2.26.2) equipara a Solón, Pítaco y Carondas como legisladores de una gran sabiduría (πολλὴ σοφία).

era para el historiador el paradigma del σοφός; como le hace decir a Crespo en el momento en que Ciro estaba por quemarlo en una pira, Solón era el hombre:

«Τὸν ἂν ἐγὼ πᾶσι τυράννοισι προετίμησα μεγάλων χρημάτων ἐς λόγους ἐλθεῖν.» (1.86.4)

“Con quien yo preferiría, al precio de muchas riquezas, que todos los tiranos hubiesen entrado en conversación”.

Solón es el prototipo del “Warner”, del sabio consejero con el que todo monarca debería contar. Si todos los gobernantes hubiesen tenido la oportunidad de hablar con Solón, sus desmesuras políticas se habrían transformado en humildad. Estas palabras bien podrían reflejar el propio pensamiento de Heródoto. Si a donde fuera que se dirigiera, Heródoto llevaba las enseñanzas de Solón consigo, no resulta, pues, improbable que durante su estancia en Turios se pusiese a hacer ἱστορίη sobre los personajes análogos a Solón de las tierras italianas.

Si Carondas y Zaleuco fueron dos de los predecesores de Solón en el trabajo legislativo, y si las leyes de Turios probablemente fueron compiladas tomando como punto de partida los códigos legales de aquellos, no resulta improbable que Heródoto entrara en contacto con las leyes de estos legisladores en el transcurso de la hipotética ἱστορίη político-legislativa que llevó a cabo en el sur de Italia.³⁸

Ahora bien, la aproximación entre Parménides y los códigos legales de Carondas y Zaleuco no resulta del todo inverosímil; inclusive hay quien ha aventurado la hipótesis de que el poema de Parménides era una especie de prólogo en verso a la nueva legislación de la ciudad de Elea, y que tuvo como modelo el προοίμιον

³⁸ La hipótesis podría respaldarse a partir del célebre pasaje del libro tercero de las *Historias* (3.80-82) en el que Heródoto pone en boca de los persas el debate constitucional sobre la mejor forma de gobierno, debate en el que se puede encontrar una de las primeras clasificaciones de las diversas formas de gobierno político que serán posteriormente retomadas por Platón y Aristóteles. Sobre el tema de la clasificación de las formas de gobierno, véase J. Romilly (1959). A pesar de que es un asunto muy debatido, es posible que Heródoto haya tomado a Protágoras como fuente del debate (a favor de esta tesis, véanse E. Mass (1887), pp. 581-595, F. Lasserre (1976) y M. Giraudeau (1984), p. 109; D. Lateiner (1989, p. 272 n. 12), por el contrario, argumenta a favor del origen persa del relato). Esta vinculación entre Heródoto y Protágoras respecto a la composición del debate constitucional, podría arrojar luz sobre la relación entre ambos personajes como legisladores de la ciudad de Turios. La ἱστορίη político-legislativa de Heródoto podría haber sido un antecedente del amplio trabajo de investigación que, según Diógenes Laercio (5.27), Aristóteles llevó a cabo sobre las constituciones de 158 ciudades, de las que conservamos gracias a un papiro egipcio gran parte de la *Constitución de los atenienses*.

νομοθεσίας de Zaleuco del que habla Diódoro Sículo (12.20.2-3).³⁹ Pero, al margen de la intrépida hipótesis de que Parménides fue un embajador político que medió entre las diferentes facciones étnicas y sociales en las que estaba compuesta la población de Elea, hay algunos testimonios que sugieren que la figura de Parménides compartía ciertas similitudes con las de Carondas y Zaleuco.

Como ya se ha hecho alusión antes en este trabajo (cfr. *supra*), prácticamente el único dato que legamos de la antigüedad sobre la vida de Parménides es que fue el legislador de Elea.⁴⁰ Plutarco dice lo siguiente:

Παρμενίδης δὲ τὴν ἑαυτοῦ πατρίδα διεκόσμησε νόμοις ἀρίστοις, ὥστε τὰς ἀρχὰς καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν ἐξορκοῦν τοὺς πολίτας ἐμμενεῖν τοῖς Παρμενίδου νόμοις· (Adv. Colot. 1126a)

“Parménides adornó a su patria con excelentes leyes, de manera que cada año, desde el comienzo, los conciudadanos juraban permanecer fieles a las leyes de Parménides”.

En el mismo tenor, Estrabón dice:

δοκεῖ δέ μοι καὶ δι' ἐκείνους καὶ ἔτι πρότερον εὐνομηθῆναι· διὸ καὶ πρὸς Λευκανοὺς ἀντέσχον καὶ πρὸς Ποσειδωνιάτας καὶ κρείττους ἀπήεσαν καίπερ ἐνδεέστεροι καὶ χώρα καὶ πλήθει σωμάτων ὄντες. (6.1.1)

“Y asimismo me parece que por aquellos [sc. Parménides y Zenón] e *incluso desde antes*⁴¹ [Elea] estuvo bien legislada; de aquí que se enfrentaran contra los lucanos y posidoniatas y que regresaran vencedores, aunque eran inferiores en cuanto a su territorio y en cuanto al número de hombres”.

Un testimonio más tardío es el de Temistio quien, en defensa de que la actividad política no menoscaba la vocación filosófica, constata:

Οὐδὲ γὰρ Σωκράτης ἐκεῖνος ἐκ φιλοσοφίας κατέβη πρυτανεύσας Ἀθήνησιν· ἀντέσχε γὰρ τοῖς τριάκοντα. οὐδὲ ὁ πάγκαλος Ξενοφῶν στρατηγήσας τῶν μυρίων ἐκ φιλοσοφίας κατέβη· ἔσωσε γὰρ τοὺς Ἕλληνας ἐκ τῶν ἐσχάτων κινδύνων. οὐδὲ Παρμενίδης κατέβη

³⁹ Capizzi (1975), p. 63.

⁴⁰ Además de las inscripciones encontradas en Velia que apuntan a una relación entre Parménides y ciertas prácticas medicinales ligadas al culto de Apolo Οὔλιος. Un completo estado de la cuestión sobre este tema se puede encontrar en J. Aguilar (2012).

⁴¹ En la frase καὶ ἔτι πρότερον, más que una alusión a los antiguos legisladores de Elea, podría leerse una alusión a los antecedentes legislativos de la constitución parmenídea, es decir, a los códigos de Carondas y Zaleuco.

νομοθετῶν Ἰταλιώταις· ἐνέπλησε γὰρ εὐνομίας τὴν μεγάλην καλουμένην Ἑλλάδα. (Oratio 34.10)

“Sócrates no menoscabó la filosofía por haber sido prítano; pues se enfrentó a los treinta. Ni el muy bondadoso Jenofonte, cuando fue estratego de los diez mil, lo hizo en menoscabo de la filosofía; pues salvó a los griegos de peligros extremos. Tampoco Parménides por haber sido legislador de los italiotas; pues colmó a la llamada Magna Grecia de buenas leyes”.

Así pues, al menos en tanto legislador, la figura de Parménides se enlaza con las figuras de Carondas y Zaleuco.

III.2.2. Ἀτροέκεια: Parménides y el *accuratum cor veritatis*.

En otro registro y de manera un tanto indirecta, un pasaje de Píndaro puede poner en contacto a Zaleuco con Parménides. En la Olímpica X, después de declarar cómo su propio olvido (ἐπιλέλαθ') ha retrasado la composición del γλυκὺ μέλος que había prometido, y después de exhortar a Ἀλάθεια a alejar el reproche de mentiras (ψευδέων ἐνιπᾶν) del *laudandus*, Píndaro dice:

νέμει γὰρ Ἀτροέκεια πόλιν Λοκ' ῥῶν Ζεφυρίων,
μέλει τέ σφισι Καλλιόπα
καὶ χάλκεος Ἄρης. (Ol. 10.13-15)
“Pues habita *Exactitud* la ciudad de los locros cefirios,
y ellos cuidan de Calíope
y del broncíneo Ares”.

Con toda seguridad, la mención de Ἀτροέκεια como soberana de Locris Epizefiria sea una alusión a Zaleuco, el antiguo legislador de la ciudad.⁴² La contiguidad de Ἀτροέκεια y Ἀλάθεια trae a la memoria inevitablemente una de las versiones del verso 29 del proemio parmenídeo. En su *Adversus Colotem*, en la sección dedicada a refutar las críticas del filósofo epicúreo contra Parménides a quien acusaba de haber formulado “torpes sofismas” (αἰσχροῦ σοφίσματα), Plutarco dice:

⁴² Véase B. L. Gildersleeve (1965), p. 215: “In Ἀτροέκεια there may be an allusion to the uprightness of Zaleukos, the lokrian lawgiver”. Véase también P. J. Nassen (1975), p. 225: “By using the word Ἀτροέκεια to refer to the Lokrians handling of human affairs, Pindar emphasizes their respect for precision. For these are the Lokrians whom the ancestors of the Hundred Houses govern with excellence; these are the people required by the aristocratic oligarchy to uphold the strict law code of Zaleukos, a code which touched all facets of their lives”.

ὦν καὶ κριτήριον ἰδεῖν ἔστιν, ‘ἡμὲν Ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεκ<ἐς ἦτορ>’, τοῦ νοητοῦ καὶ κατὰ ταῦτὰ ἔχοντος ὡσαύτως ἀπτόμενον, ‘ἡδὲ βροτῶν δόξας αἷς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθῆς’ διὰ τὸ παντοδαπὰς μεταβολὰς καὶ πάθη καὶ ἀνομοιότητας δεχομένοις ὁμιλεῖν πράγμασι. (*Adversus Colotem* 1114 d9-e4)

“De aquellas cosas [la distinción entre lo inteligible y lo sensible] también es posible vislumbrar el criterio, ‘por una parte, el preciso corazón de la verdad bien persuasiva’ que se enlaza con lo inteligible y con lo que es de la misma manera sí mismo, ‘por la otra, las opiniones de los mortales en las que no hay verdadera persuasión’, puesto que se trata de cosas que aceptan cambios de toda clase, afecciones y diferencias”.

He aquí citados los versos 29 y 30 del proemio de Parménides. A diferencia de las otras citas que llegaron a nosotros de estos mismos versos, Plutarco (junto con Diógenes Laercio IX.22) consigna el adjetivo ἀτρεκές como epíteto del sustantivo ἦτορ, en lugar del ἀτρεμές de Clemente de Alejandría, Proclo, Simplicio y Sexto Empírico.⁴³ Desde Diels, la mayoría de los editores del texto de Parménides se han decantado por la lectura ἀτρεμές, no sólo porque es la mejor atestiguada por las fuentes, sino también porque resulta ser “the rarer word”,⁴⁴ constituyéndose así como la *lectio difficilior*⁴⁵ y, además, por provenir del escrupuloso testimonio de

⁴³ Los manuscritos que han preservado el texto de Plutarco (E (Par. 1672) y B (Par. 1675)) en realidad presentan en este pasaje una laguna que da espacio a 7 letras. El filólogo alemán Guilielmus Xylander (Willhelm Holtzman) en su antigua edición del texto de Plutarco suplió la laguna a partir del texto de Diógenes Laercio (cfr. Plutarchus, *Moralia*, VI.2, ed. M. Pohlenz et R. Westman), con lo cual, en realidad, el único texto que conserva la lectura ἀτρεκές es el de Diógenes (cfr. Edición de Marcovich), aunque los manuscritos del texto de Plutarco dan la lectura ἀτρεκ..... con κ y no con μ.

⁴⁴ Coxon (1986), p. 168. Una excepción es Fränkel quien prefiere ἀτρεκές (1962, p. 402, n. 11). Una excepción más reciente es E. Passa (2009, pp. 53-55) quien también argumenta a favor de ἀτρεκές. C. Kurfess (2012), pese a que defiende la lectura ἀτρεμές, argumenta a favor de la posibilidad de que los diversos adjetivos que nos legaron los manuscritos para calificar a la ἀλήθεια de B1.29, εὐπειθέος, εὐφεγγέος y εὐκυκλέος, podrían haber pertenecido a diferentes partes del poema en las que se repetía el programa de la enseñanza de la diosa.

⁴⁵ Passa (2009, p. 55) argumenta que en realidad la *lectio difficilior* es ἀτρεκές. El argumento de Diels a favor de considerar ἀτρεμές como la *lectio difficilior* se basaba en el hecho de que los manuscritos de Sexto Empírico testimonian ambas lecturas. En *Adv. Math.* 7.114 los manuscritos **NLE** llevan ἀτρεμές, mientras que los manuscritos *recentiores* **ABRV** del mismo pasaje llevan ἀτρεκές. En *Adv. Math.* 7.111 todos los manuscritos (con excepción del **N** que lee la *vox nihili* y amétrica ἀπερκές) llevan ἀτρεκές. La diferencia entre ambos pasajes es que en 7.111 Sexto cita todo el

Simplicio.⁴⁶ No obstante, algunos pasajes de la literatura arcaica parecen favorecer la decisión en favor de un *accuratum cor* más que de un *intrepidum cor*.⁴⁷

Como ya lo había visto Fränkel,⁴⁸ en la *Nemea* quinta, en un pasaje que ya se ha citado antes en este trabajo, Píndaro asocia, de nuevo, ἀλάθεια y ἀτρεκεία y, además, lo hace dentro del contexto de una reflexión sobre cómo el poeta restringe la materia de su canto no queriendo quebrantar la justicia:

αἰδέομαι μέγα εἰπεῖν
 ἐν δίκῃ τε μὴ κενιδυνευμένον,
 πῶς δὴ λίπον εὐκλέα νᾶσον,
 καὶ τίς ἄνδρας ἀλκίμους
 δαίμων ἀπ' Οἰώνας ἔλασεν.
 στάσομαι· οὐ τοι ἅπασα κερδίῳ
 φαίνοισα πρόσωπον ἀλάθει' ἀτρεκέες·
 καὶ τὸ σιγᾶν πολλάκις ἐστὶ σοφώ-
 τατον ἀνθρώπῳ νοῆσαι. (N. 5.13-18)
 “Me averguenzo de decir una cosa grave⁴⁹
 que no peligre de faltar a la justicia,
 cómo dejaron la gloriosa isla [Peleo y Telamón]
 y qué divinidad a estos valientes
 expulsó de Enona. Me detendré; no es provechosa toda
 verdad cuando muestra su auténtico rostro.
 Muchas veces el silencio es
 para el hombre lo más sabio que cabe pensar”.⁵⁰

proemio y en 7.114 únicamente retoma la cita para parafrasearla. Según Passa, la fuente de la que Sexto sacó el proemio leía ἀτρεκέες y otra fuente de la que Sexto sacó la paráfrasis llevaba por el contrario ἀτρεμές. Así: “in fase di tradizione medioevale la discrepanza tra le due lezioni è stata eliminata (per collazione o congettura) già nel subarchetipo (ς) dei mss. *recentiores* (**ABRV**) attraverso una generalizzazione di ἀτρεκέες”. Algo muy semejante ocurrió en Pind. N. 3.41 verso en el que el manuscrito **E** lee ἀτρεκεῖ, mientras que el **D** lee ἀτρεμεῖ. Diels, como señala Passa, en su defensa a favor de leer ἀτρεμές en Parménides, defendió la lectura del manuscrito **D** pindárico.

⁴⁶ Cfr. Tarán (1965), pp. 16-17: “... because he [sc. Simplicius] is our best authority for Parmenides’ text, I prefer Simplicius’ readings”.

⁴⁷ *Veritatis cor intrepidum* es la glosa de Diels a este verso en su *Poetarum Philosophorum Fragmenta* (1901, p. 59). El *Lexicon Graeco-Latinum* de Leopold da como traducción de ἀτρεκέης *certus, verus y accuratus*.

⁴⁸ Fränkel (1962), p. 402 n.11.

⁴⁹ El asesinato de Foco a manos de sus hermanastros, Peleo y Telamón.

En la *Olímpica* tercera Píndaro habla del ἀτ'ρεκῆς Ἑλλανοδίκας Αἰτωλὸς ἀνὴρ (11-12), calificando de ἀτρεκῆς al juez de los juegos olímpicos que otorga al vencedor el adorno de olivo que Heracles trajo, tras haber convencido con su palabra (πείσαις...λόγῳ) al pueblo de los hiperbóreos. La exactitud y precisión, pues, son atributos propios de jueces.⁵¹

Un fragmento de Píndaro permite establecer una relación estrecha no sólo entre la ἀτρεκεία y la justicia, sino, más aún, entre ambas nociones y la dicción parmenídea:

πότερον **δίκα** τείχος ὕψιον
 ἢ σκολιαῖς **ἀπάταις ἀναβαίνει**
 ἐπιχθόνιον γένος ἀνδρῶν,
 δίχα μοι **νόος ἀτρεκείαν** εἰπεῖν (fr. 213 Snell-Maehler)⁵²
 “Si por justicia a una más alta fortaleza
 o por engaños torcidos asciende
 la terrícola raza de los hombres,
 dividido mi pensamiento está al quererlo decir con exactitud”.

El contraste entre ἀπάτη y δίκη como medios dilemáticos para lograr una ἀνάβασις en conjunción con la dificultad del pensamiento de poder decantarse con precisión por uno de los dos polos del dilema, evocan algunos aspectos del pensamiento de Parménides: el carácter engañoso (ἀπατηλός) del discurso sobre las opiniones de los mortales, la justicia, la topología del ascenso y la escisión del νόος (B4). Así pues, en virtud de las conexiones que establece el adjetivo ἀτρεκῆς con el tema de la ley y la justicia, adoptar su lectura favorece la vinculación, no sólo entre Parménides y la legislación, sino también entre Parménides y Zaleuco.

Pero las vinculaciones entre justicia y ἀτρεκεία no se quedan aquí. En la *Pítica* octava encontramos de nuevo un pasaje “atrequérico” en el que el lenguaje, asombrosamente reminiscente del de Parménides, evoca la figura y pensamiento del eleata:

⁵⁰ Nótese la construcción ἐστὶ...νοῆσαι de los últimos versos que evoca el εἰσι νοῆσαι parmenídeo de B2.2.

⁵¹ En un escolio al pasaje de la *Olímpica* 10 (“Πινδάρου σχόλια Πατμακά”, D. Semitelos, ed.) el escoliasta interpreta el sustantivo ἀτρεκεία como δικαιοσύνη (Ἦγουν δικαιοσύνη νέμει καὶ διοικεῖ τὴν πόλιν τῶν Λοκρῶν...)

⁵² El fragmento aparece citado en las *Dialexeis* de Máximo de Tiro (12.1) en el contexto de una discusión sobre si debe combatirse al injusto con injusticia. Platón en la *República* (365b) cita los primeros dos versos poniéndolos en boca de Adimanto.

Φιλόφρον Ἡσυχία, Δίκας

ὦ μεγιστόπολι θύγατερ,

βουλᾶν τε καὶ πολέμων

ἔχοισα κλαΐδας ὑπερτάτας

Πυθιόνικον τιμὰν Ἀριστομένει δέκευ.

τὸ γὰρ τὸ **μαλθακὸν** ἔρξαι τε καὶ παθεῖν ὁμῶς

ἔπίστασαι καιρῷ σὺν **ἀτ' ῥεκεῖ**. (*Pítica* 8.1-7)

“Benévola *Calma*,

oh hija de *justicia* que enalteces la ciudad,

de los consejos y las guerras

poseedora de las llaves supremas

el honor por la victoria pítica de Aristómenes recibe.

Pues lo *sutil* hacer y padecer igualmente

sabes con la oportunidad *precisa*.

La ἡσυχία es, según Diógenes Laercio, el ideal de vida al que el pitagórico Aminias había conducido a Parménides (9.21).⁵³ Resulta sumamente significativo para la interpretación del pasaje laerciano el vínculo que establece Píndaro entre Calma y justicia. A pesar de que el sustantivo ἡσυχία en Diógenes ha sido interpretado como una alusión a las técnicas de los rituales de incubación (Kingsley, 1999, pp. 179-181), en realidad, si se presta atención a algunos pasajes de la literatura griega arcaica y clásica⁵⁴ (como éste de Píndaro), resulta mucho más verosímil interpretarlo en un sentido político, ligado, de nuevo, al trabajo de legislación y del ejercicio de la justicia. Tucídides (3.12.1), por ejemplo, contrapone los tiempos de guerra (ἐν τῷ πολέμῳ), a los tiempos de paz (ἐν τῇ ἡσυχίᾳ); Justicia es madre de Calma precisamente porque la realización de una lleva a la otra. Demóstenes en el *De Corona* dice:

⁵³ ἐκοινωνήσε δὲ καὶ Ἀμεινία Διοχαίτα τῷ Πυθαγορικῷ, ὡς ἔφη Σωτίων, ἀνδρὶ πένητι μὲν, καλῷ δὲ καὶ ἀγαθῷ. ᾧ καὶ μᾶλλον ἠκολούθησε καὶ ἀποθανόντος ἠρῶν ἰδρύσατο γένους τε ὑπάρχων λαμπροῦ καὶ πλούτου, καὶ ὑπ' Ἀμεινίου ἀλλ' οὐχ ὑπὸ Ξενοφάνους **εἰς ἡσυχίαν προετρόπη**.

⁵⁴ Kingsley se basa sobre todo en un pasaje de Estrabón (14.1.44), por lo tanto mucho más tardío, en el que, describiendo una Aldea al norte de Caria de nombre Acaraca, habla de los rituales incubatorios que ahí realizan (οἱ ἐγκοιμῶνται τε ὑπὲρ αὐτῶν καὶ διατάπτουσιν ἐκ τῶν ὄνειρων τὰς θεραπείας. οὗτοι δ' εἰσὶ καὶ οἱ ἐπικαλοῦντες τὴν τῶν θεῶν ἰατροίαν· ἄγουσι δὲ πολλάκις εἰς τὸ ἄντρον καὶ ἰδρύουσι μένοντας **καθ' ἡσυχίαν** ἐκεῖ καθάπερ ἐν **φωλεῷ** σιτίων χωρὶς ἐπὶ πλείους ἡμέρας. ἔστι δ' ὅτε καὶ ἰδίους ἐνυπνίους οἱ νοσηλευόμενοι προσέχουσι, **μυσταγωγοῖς** δ' ὁμῶς καὶ συμβούλοις ἐκείνοις χρῶνται ὡς ἂν ἱερεῦσι.)

ἔστι γάρ, ἔστιν **ἡσυχία δικαία** καὶ συμφέρουσα τῇ πόλει, ἣν οἱ πολλοὶ τῶν πολιτῶν ὑμεῖς ἀπλῶς ἄγετε. (308)

“Pues existe, en verdad existe una *calma justa* y provechosa para la ciudad que muchos de vosotros, ciudadanos, observáis honestamente”.

La ἡσυχία hacia la que Aminias condujo a Parménides podría ser, entre otras cosas, una condición subjetiva necesaria para la instauración de un *modus vivendi* consagrado a la ley y a la justicia.⁵⁵ Por otra parte, volviendo a los versos pindáricos, las llaves supremas que posee Calma difícilmente no podrían evocar las κληίδας ἀμοιβούς de las puertas etéreas que Δίκη guarda en el proemio parmenídeo. Y, finalmente, la sutileza (μαλθακὸν) que Píndaro atribuye a Ἴησυχία recuerda las μαλακοῖσι λόγοισι con las que las doncellas heliades persuaden a Justicia para que abra las puertas. Así pues, todo el pasaje pindárico, lleno de paralelos verbales que traen a la memoria las palabras de Parménides, se cierra con la aparición del adjetivo ἀτρεκές. La precisión y la exactitud están íntimamente ligadas a la justicia y a su hija Calma.

En un fragmento papiráceo perteneciente al Catálogo de las Mujeres hesiódico, texto que habla sobre Mestra de Tesalia, hija del rey Erisictón (también conocido como Etón), Hesíodo caracteriza el acto de dar justicia con el adverbio ἀτρεκέως:

αἶψα [δ' ἄρ' ἀλλήλοισι]ν ἔρις καὶ νείκος] ἐτ[ύχθη
 Σισύφωι ἠδ' Αἴθωνι τανισφύρο[υ εἵ]νεκα [κούρης,
 οὐδ' ἄρα τις **δικάσαι** [δύ]νατο **βροτός**· ἀλλ' ἀραπ
 ἐπέτρεψαν καὶ ἐπήνεσαν· ἠ δ' ἄρα τοῖσιν
ἀ]τρεκέως διέθηκ[ε] δίκην δ.[(Fr. 43a.36-40 Merkelbach & West)

“Y entonces al punto se hizo la discordia y el odio
 entre Sísifo y Etón a causa de la muchacha de tobillos esbeltos,
 como es natural ningún mortal pudo fungir como *juez*, sino que...
 ... se lo confiaron y lo aprobaron; y ella [una diosa?], a su vez, para ellos
infalliblemente dispuso justicia...”

⁵⁵ Casi la misma frase que emplea Diógenes Laercio (εἰς ἡσυχίαν προετράπη) la utiliza Plutarco criticando a Epicuro en un contexto que se refiere claramente a los asuntos públicos y políticos: ἀλλ' ἐκεῖνος μὲν ἄτοπος οὐ τοὺς δυναμένους τὰ κοινὰ πράσσειν προτρεπόμενος ἀλλὰ τοὺς ἡσυχίαν ἄγειν μὴ δυναμένους; (*De tranquillitate animi* 466a). Demóstenes (*In Timocratem* 29), inclusive, utiliza el vocablo en concomitancia con el verbo νομοθετεῖν, aunque, en ese pasaje, la ἡσυχία tiene un sentido negativo: Τιμοκράτης οὕτωσὶ κατὰ πολλὴν ἡσυχίαν ἐνομοθέτει...

Un fragmento de la *Alcmena* de Eurípides puede servir como corolario de todos estos textos:

ἀτρεκέια δ' ἄριστον ἀνδρὸς ἐν πόλει δικαίου πέλει. (Fr. 91 Kannicht).

“La *sinceridad* es el bien máspreciado del hombre justo en la ciudad”.

Aquí la *ἀτρεκέια* se deja traducir bien con nuestro sustantivo “sinceridad”, lo cual conecta directamente con la vertiente ético-jurídica de Parménides que se analizó en otro capítulo. De esta manera, extrapolarlo a la lectura del proemio parmenídeo, la diosa dice al κοῦρος:

“Es necesario que sepas todas las cosas; tanto el *corazón sincero* de la verdad bien persuasiva, como las opiniones de los mortales en las que no hay verdadera persuasión”. (B1.28-30)

Todos estos pasajes en que la *ἀτρεκέια* se constituye como cualidad indisoluble de la justicia se refuerzan con un texto del *Corpus Hippocraticum* en el que no sólo se emplean en concomitancia una vez más la *ἀτρεκέια* y la *δίκη*, sino que, además, el término en cuestión (*ἀτρεκέστατον*) se utiliza para calificar al corazón, de tal forma que se trata de un pasaje que podría iluminar el registro literal que el verso parmenídeo convierte en imagen metafórica. Dice el medico hipocrático en el contexto de una descripción detallada de las funciones de las válvulas cardíacas:

καὶ τὴν **καρδίην** ἀποθανόντος ἢν τις ἐξεπιστάμενος τὸν ἀρχαῖον κόσμον ἀφελὼν, τῶνδε τὸν μὲν ἀποστήσῃ, τὸν δὲ ἐπανακλίνη, οὔτε ὕδωρ ἂν διέλθοι εἰς τὴν καρδίην οὔτε φῦσα ἐμβαλλομένη· καὶ μᾶλλον τῶν τῆς ἀριστερῆς· τοιγὰρ ἐμηχανήθησαν **ἀτρεκέστερον κατὰ δίκην**· γνώμη γὰρ ἢ τοῦ ἀνθρώπου πέφυκεν ἐν τῇ λαίῃ κοιλίῃ, καὶ ἄρχει τῆς ἄλλης ψυχῆς. (*De Corde* 10).

“Y si algún conocedor de las maneras antiguas, habiendo sustraído el *corazón* de un muerto, separara una de las membranas y extendiera la otra, ni el agua ni el aire emitido podrían pasar al corazón; y sobre todo en las [membranas] del lado izquierdo, *pues han sido concebidas, como es justo, de una forma más exacta-precisa; pues la inteligencia del hombre está en la cavidad izquierda, y ésta es quien gobierna toda el alma*”.

Llama la atención que el vocablo empleado por el medico hipocrático sea *ἀτρεκές*. Síntoma de este presunto uso inusual es que, al traducir el adverbio *ἀτρεκέστερον*, los traductores han decidido interpretar más que traducir,

decantándose en la traducción francesa por un “plus hermétiques”,⁵⁶ en la española por un “mas hermética”,⁵⁷ sin decir nada al respecto del uso peculiar del término. Pero, a pesar de que resulta muy conveniente para la comprensión del pasaje, “hermético” no es una traducción muy precisa del griego ἀτρεκέες. Una búsqueda de los usos de ἀτρεκέες en el *Corpus Hippocraticum* revela que era una palabra relativamente común en su vocabulario,⁵⁸ a tal grado que, junto con las *Historias* de Heródoto, el *Hippocraticum* representa el *Corpus* que emplea más este adjetivo. De esta manera, la defensa del uso parmenídeo de ἀτρεκέες, no sólo refuerza la relación del eleata con la ley y la justicia, sino también con los médicos. La denominación parmenídea del ἦτορ τῆς ἀληθείας como ἀτρεκέες provee a la imagen metafórica de un anclaje en el vocabulario cardiológico de la medicina hipocrática. Asimismo, uno de los usos homéricos del término resulta sumamente verosímil con la imagen del *accuratum cor*. En el libro quinto de la *Iliada*, el arquero troyano Pándaro se jacta de haber herido a Diomedes y a Agamenón, habiéndoles hecho brotar “sangre genuina” (207-208: ἐκ δ' ἀμφοτέρου/ ἀτρεκέες αἶμα' ἔσσευα βαλών).⁵⁹ Homero ya utilizaba el adjetivo ἀτρεκέες haciendo uso de una metáfora más o menos semejante a la de Parménides. Por otra parte, llama la atención del texto hipocrático la afirmación de que la γνώμη del hombre se encuentra en la cavidad izquierda del corazón. Un poco antes en el mismo tratado el medico dice:

Ἄμφω γε μὴν δασεῖαι τὰ ἔνδον καὶ ὥσπερ ὑποδιαβεβρωμένοι, καὶ μᾶλλον τῆς δεξιῆς ἢ λαίῃ· τὸ γὰρ ἔμφυτον πῦρ οὐκ ἐν τῇ δεξιῇ, ὥστε οὐ

⁵⁶ Traducción de Marie-Paule Duminil (Belles Lettres); la misma traducción emplea Littré.

⁵⁷ Traducción de Jesús de la Villa Polo (Gredos).

⁵⁸ Un total de 36 veces, siendo el adverbio ἀτρεκέως el más utilizado (19 veces)/ 50 en Heródoto, 34 en Homero! En la mayoría de los pasajes tiene el sentido habitual de “preciso, exacto” y describe la precisión del arte de la medicina; véase el tratado *De prisca medicina* (12) en el que se utiliza en concomitancia con el sustantivo ἀκρίβεια, ambos con un sentido muy cercano; en un sentido muy similar aparece también en *Lex* (2 y 4). En el tratado *De articulis* (14) se utiliza para describir un cierto tipo de fracturas (“fractura recta”).

⁵⁹ La adjetivación homérica de la αἶμα como ἀτρεκέες quizá (no hemos encontrado una explicación mejor, Kirk (1990, p. 82) se limita a decir: “real blood, i.e. not illusory or due to over optimism) se deba a que Diomedes en ese momento estaba imbuido del poder de Atenea. Unos versos antes Pándaro dice (190-191): καί μιν ἔγωγ' ἐφάμην Ἄιδωνῆϊ προιάψειν,/ ἔμπης δ' οὐκ ἐδάμασσα· θεός νύ τις ἔστι κοτήεις. Esta afirmación podría insinuar que, aún estando insuflado por Atenea, la flecha de Pándaro le hizo brotar verdadera sangre.

θαῦμα τρηχυτέρον γενέσθαι τὴν λαίην ἐμπλήην οὔσαν ἀκρήτου· (*De corde* 6)

“Ambos (ventrículos) son rugosos en su interior como si estuvieran corroídos, pero más que el derecho el izquierdo; *pues el fuego innato no está en el lado derecho*, de modo que [no] es sorprendente que el lado izquierdo sea más aspero, *ya que está lleno de fuego puro*”.⁶⁰

Algunos comentaristas han visto una influencia de Heráclito sobre el médico hipocrático en lo que respecta al “fuego innato” y han visto también ciertas reminiscencias de este pasaje en el *Fedón* platónico (96b),⁶¹ pero, al margen de esto, la frase ἐμπλήην οὔσαν ἀκρήτου resulta un claro eco del primer verso del fragmento B12 de Parménides: πλήντο πυρὸς ἀκρήτιο.⁶² El fuego puro-no mezclado de Parménides se enlaza, al menos desde el punto de vista léxico, con el fuego puro cardiológico de la medicina hipocrática.⁶³

⁶⁰ Adoptamos la corrección del texto propuesta por Marie-Paule Duminil (Belles Lettres) que propone la lectura ἐμπλήην οὔσαν en lugar del participio ἐσπνεύουσαν. La negación οὐ no aparece en ninguno de los manuscritos pero desde Littré se ha mantenido en las ediciones.

⁶¹ Pasaje en el que Sócrates, justo antes de exponer el famoso δεύτερος πλοῦς, se pregunta si es la sangre, el fuego o el aire con lo que pensamos, o si es el cerebro el encargado de la sensación, la memoria, la opinión y el conocimiento (καὶ πότερον τὸ αἷμά ἐστιν ᾧ φρονούμεν, ἢ ὁ ἀήρ ἢ τὸ πῦρ; ἢ τούτων μὲν οὐδέν, ὁ δ' ἐγκέφαλός ἐστιν ὁ τὰς αἰσθήσεις παρέχων τοῦ ἀκούειν καὶ ὁρᾶν καὶ ὀσφραίνεσθαι, ἐκ τούτων δὲ γίγνεται μνήμη καὶ δόξα, ἐκ δὲ μνήμης καὶ δόξης λαβούσης τὸ ἠρεμεῖν, κατὰ ταῦτα γίνεσθαι ἐπιστήμην;)

⁶² El aoristo πλήντο en realidad es una conjetura de Bergk; los manuscritos presentan las lecturas παήντο, πάήντο, πύήντο; el mismo Bergk, debido a los problemas métricos de su primera conjetura, después propuso πλήνται; aunque, como señala Coxon (1986, p. 237), Parménides pudo haber alargado la vocal breve *in arsi* como sucede en B8.7 (ἀύξηθέν). Además de que el aoristo πλήντο en la misma sede métrica ocurre en varios versos homéricos. García Calvo (1981, 2001³) propuso la conjetura πακται (“trabadas”). En defensa de la conjetura de García Calvo, L. Bredlow (2010, pp. 275-297) argumenta que “en caso de «llenarse» los anillos de fuego y de noche, que podemos suponer los únicos elementos presentes en esta fase elemental de la física, quedaría ininteligible de qué, si no de fuego y noche, estaban hechos los anillos mismos)...”

⁶³ El hecho de que el médico hipocrático atribuya al lado izquierdo del corazón la sede del fuego puro, podría quizá arrojar información sobre el fragmento B17 de Parménides en el que se asocia la izquierda con lo femenino y la derecha con lo masculino. Un pasaje de Aristóteles nos informa que: “(...) Parménides y algunos otros dicen que las mujeres son más calientes que los hombres y que debido al calor las mujeres tienen más abundancia de sangre (...)” (...) Παρμενίδης τὰς γυναικας τῶν ἀνδρῶν θερμοτέρας εἶναί φησι καὶ ἕτεροί τινες, ὡς διὰ τὴν θερμότητα καὶ πολυαιμούσαις γινομένων τῶν γυναικείων (...) (*De partibus animalium* 648a29-

Así pues, en virtud de que el vocabulario cardiológico de la medicina presenta estas resonancias de la dicción parmenídea, la aparición del adjetivo ἀτρεκές en concomitancia con el tema del corazón podría apoyar la lectura del *accuratum cor* en B1.29.

Por otra parte, la adjetivación del corazón como ἀτρεμές invita subrepticamente a platonizar la imagen parmenídea. Platón nunca utiliza el adjetivo ἀτρεκές y, en cambio, uno de sus dos usos de ἀτρεμές está en uno de aquellos pasajes platónicos que, por decirlo así, rezuman de platonismo. Se trata de un pasaje de la palinodia del *Fedro* en el que Sócrates, hablando del cuarto tipo de μανία, la erótica, dice que toda alma humana por naturaleza ha visto τὰ ὄντα, pero que recordarlos no es un asunto sencillo. Es en este contexto que, refiriéndose a la visión de las formas, utilizó el adjetivo ἀτρεμές para caracterizar aquella visión; dice Sócrates:

ὀλόκληρα δὲ καὶ ἀπλά καὶ ἀτρεμή καὶ εὐδαίμονα φάσματα μούμενοι τε καὶ ἐποπτεύοντες ἐν αὐγῇ καθαρᾷ, καθαρὸι ὄντες καὶ ἀσήμαντοι τούτου ὃ νῦν δὴ σῶμα περιφέροντες ὀνομάζομεν, ὀστρέου τρόπον δεδεσμευμένοι. (*Fedro*, 250c2-c5)

“Cabales, simples, *incommovibles* y felices imágenes en las que hemos sido iniciados y que observamos en un resplandor puro, siendo nosotros puros y no marcados por aquello que ahora nos rodea y que llamamos cuerpo, encadenados por él como en una ostra”.

La ἀτρεμία es, en definitiva, una de las cualidades de las formas platónicas,⁶⁴ con lo cual aceptar su aparición en B1.29 implica aproximar la imagen parmenídea al pensamiento platónico. Claro está que en B8.4 la presencia de ἀτρεμές es indudable, razón por la cual Diels se decantó por adoptar el mismo adjetivo para B1.29; sin

31). A la luz de este testimonio, si el médico hipocrático asocia el lado izquierdo con el fuego puro y Parménides con lo femenino, podría pensarse en una cierta continuidad entre los dos principios cosmológicos (fuego-noche) y los dos sexos de B17. No obstante, si esto fuera así, la asociación de lo femenino con el fuego o la luz iría en contraposición con el fragmento B1 de Acusilao de Argos en el que se dice que el Érebo es el principio masculino y la Noche el femenino (Ἐρεβος μὲν τὴν ἄρρενα, τὴν δὲ θήλειαν Νύκτα). La ubicación hipocrática del fuego puro en el lado izquierdo contradice las συστοιχίαι pitagóricas (*Ar. Met.*, 986a22 y ss.) pues ahí la luz estaría asociada con la derecha, mientras que la oscuridad con la izquierda. Sobre la topología derecha-izquierda en el pensamiento griego, véase G. E. R. Lloyd (1962).

⁶⁴ Cfr. G. J. De Vries (1969), p. 151: “(...) here the ‘transposition’ of a mystery terminology is momentarily interrupted: it is to the ideas ‘rather than to the eleusinian images’ that the epithets ὀλόκληρα... εὐδαίμονα properly belong; ἀτρεμή points to Parmenides (...)”

embargo, su presencia en B8 (en donde constituye una de las *σήματα* del ser) no garantiza que se haya utilizado en B1 en donde constituye un atributo de la imagen metafórica de la verdad. Así, resulta probable que “il testo citato da Simplicio (nel *de caelo*), da Proclo e (in parte) da Clemente sia stato rimaneggiato in modo tale che l’ ἦτορ Ἀληθείης non potesse che rinviare alla similitudine tra l’Essere e la sfera posta da Parmenide in B8.42-45, similitudine in cui Platone ha senza dubbio trovato un precedente fondamentale per la sua concezione dell’Universo sferico (*Tim.* 33b)”.⁶⁵

Ahora bien, resulta inevitable mencionar la importancia que tiene la ἀτρέκεια en las *Historias* de Heródoto. Como se vio anteriormente, la ἀτρέκεια aparece en las *Historias* como el producto de una investigación llevada a buen puerto, o bien como el contenido epistémico de un saber que se considera inequívoco y cierto. Así, defender la lectura del *accuratum cor* aproxima a Parménides con Heródoto⁶⁶ pero

⁶⁵ Passa (2009), p. 55.

⁶⁶ Algunos usos de ἀτρέκεις a lo largo de las *Historias* ponen en evidencia una cierta convergencia con verbos parmenídeos (φράζειν, πυνθάνεσθαι, μανθάνειν, δίζεσθαι). Por ejemplo, en el libro cuarto, al respecto de las zonas infranqueables más allá de las tierras escitas, Heródoto dice: οὐδεις ἀτρέκείως οἶδε φράσαι (4.25.1; cfr. Parm. B2.8: οὔτε φράσαις). En el libro quinto, al respecto de los habitantes de los territorios al norte del Istro, Heródoto dice: οὐδεις ἔχει φράσαι τὸ ἀτρέκεις (5.9.1). En el libro cuarto, al respecto del número de la población escita, Heródoto dice: οὐκ οἶός τε ἐγενόμην ἀτρέκείως πυνθέσθαι (4.81.1; cfr. Parm. B1.28: πάντα πυνθέσθαι). Igualmente en el libro noveno, al respecto de quién fue el responsable de enterrar el cadáver de Mardonio, Heródoto dice: τὸ ἀτρέκεις οὐκ ἔχω εἰπεῖν (9.84.1) y unas líneas más adelante: οὐ δύναμαι ἀτρέκείως πυνθέσθαι. Asimismo, en el libro séptimo, ante la alarma de que los focos fuesen lacedemonios, Hidarnes procura informarse con precisión (πυθόμενος δὲ ἀτρέκείως, 7.218.2) antes de ordenar las líneas de combate persa. También en el libro séptimo, al respecto de la versión según la cual Epialtes no fue el responsable de traicionar a los lacedemonios, Heródoto afirma que no la considera una versión persuasiva, pues quienes habían puesto precio a la cabeza de Epialtes (los pilágoros) debían estar muy bien informados (τὸ ἀτρέκείστατον πυθόμενοι, 7.214.2). En el libro quinto, al respecto de la razón por la cual los eginetas decidieron no presentar una batalla naval contra los atenienses, Heródoto dice: Οὐκ ἔχουσι δὲ τοῦτο διασημῆναι ἀτρέκείως (5.86.2). En el libro séptimo, el jinete que Jerjes envía para espiar a los lacedemonios en las Termópilas “aprendió con precisión todo” (μαθὼν δὲ πάντα ἀτρέκείως, 7.208.3). En el libro sexto se dice de Cleómenes que “él mismo, de esta manera, aprendió la verdad” (μαθεῖν δὲ αὐτὸς οὕτω τὴν ἀτρέκείην, 6.82.2). Finalmente, en el libro quinto, sobre los cálculos de Aristágoras al respecto de cuánto tiempo había de Esparta a la corte del rey persa en Susa, Heródoto dice: Εἰ δέ τις τὸ ἀτρέκείστερον τούτων ἔτι δίζηται, ἐγὼ καὶ τοῦτο σημανέω (5.54.1). Nótese que en la mayoría de estos pasajes la ἀτρέκεια aparece como el contenido que Heródoto es incapaz de determinar. Si la ἀτρέκεια es, en este sentido, la meta ideal del “mostrar”, del “informarse”, del “aprender” y del “investigar”, todos ellos verbos que forman parte

también, como se intentó demostrar, con Zaleuco que se constituye como uno de los eslabones que amalgama el pensamiento del eleata con el del halicarnaseo.

En palabras de C. Darbo-Peschanski “l’*atrēkeia* súpóse une recherche progressive contrairement à l’*alētheia* qui est une vérité de révélation et s’accommode à une saisie immédiate”. (1987, p. 180). A pesar de que la enseñanza de la diosa parmenídea se presente bajo la forma de una revelación, en realidad la imagen misma del camino en la que está configurado su discurso presupone precisamente un encaminamiento progresivo.⁶⁷ El corazón de la verdad no está dado desde un principio, es una meta a la que se llega después de haberse apropiado del relato (κομίζεῖν τὸν μῦθον). El κομίζεῖν que debe llevar a cabo el κοῦρος consiste en ir adquiriendo cada vez más una mayor certeza, precisión y exactitud en la comprensión. El corazón de la verdad no es (al menos exclusivamente) una metáfora geométrica que anticipa la imagen de la esfera de B8; es también una metáfora ética. El corazón de la verdad no es una manera figurada de decir “el centro conceptual de la enseñanza”, “el núcleo del problema”,⁶⁸ sino más bien una referencia a la disposición anímica de quien es justo o sincero, al lugar de la conciencia en el que puede darse la verdad.

Algunos pasajes de la literatura arcaica en los que aparece el sustantivo ἦτορ parecen sugerir esta dimensión ético-moral de la fórmula parmenídea. Por ejemplo, el fragmento 4C (West) de Solón (*vid. supra* p. 295) en el que “el obstinado corazón” (καρτερόν ἦτορ) lleva al deseo excesivo (ἐς κόρον) de muchos bienes y, a su vez, al pensamiento desmedido (μέγαν νόον). O la *Nemea* octava en la que, tras decir cómo las palabras del poeta son alimento de los envidiosos (ὄψον δὲ λόγοι φθονεροῖσιν), Píndaro canta:

ἦ τιν' ἀγ'λωσσον μὲν, **ἦτορ** δ' ἄλκιμον, **λάθα** κατέχει

del vocabulario de la diosa parmenídea, se puede suponer que una de las características de la enseñanza de la divinidad consiste precisamente en ser susceptible de ἀτρέκεια.

⁶⁷ Cfr. Cassin (1987), p. 167: “À lire le *Poème* de Parménide comme une identification progressive du sujet de «Est», mot du chemin, la dernière étape est maintenant atteinte, celle où l'étant devient représentable, sphère”.

⁶⁸ Cfr. Passa (2009), 52 n.60: “Ho l'impressione che molti interpreti parmenidei tendano a attribuire a ἦτορ un significato metaforico che il greco non ha mai conosciuto. In italiano si dice p. es. ‘il cuore del problema’, ma un'espressione simile sarebbe impossibile p. es. in tedesco, dove si dice ‘der Kern des Problems’, non ‘das Herz des Problems’”.

ἐν λυγρῷ νείκει· μέγιστον δ' αἰόλω ψεύ-
δει γέρας ἀντέταται. (8.24-25)

“Del que no es elocuente, aunque tenga *corazón valiente*, el *olvido se apodera con odio lamentable*; el don más grande se extiende a la *inestable mentira*”.

En virtud de la concomitancia del “corazón” y el “olvido”, este pasaje podría ser uno de los paralelos más cercanos a la expresión parmenídea del ἦτορ Ἀληθείης. Otro pasaje pindárico aproxima el “corazón” con la “verdad”; se trata de la *Nemea séptima*, en la que, justo después del celeberrimo σοφία δὲ κλέπτει παράγοισα μύθοις, Píndaro dice:

τυφλὸν δ' ἔχει
ἦτορ ὄμλος ἀνδρῶν ὁ πλείστος. εἰ γὰρ ἦν
ἔ τὰν ἀλάθειαν ιδέμεν, οὐ κεν ὄπλων χολωθεῖς
ὁ καρτερός Αἴας ἔπαξε διὰ φρενῶν
λευρὸν ξίφος· (7.23-27)

“Ciego tiene
el corazón la gran muchedumbre de hombres. Pues si le fuera posible
mirar la verdad, nunca por las armas encolerizado
el fuerte Áyax habría hundido en sus entrañas
la alargada espada”.

La metáfora del corazón ciego que no puede ver la verdad es como un espejo de la metáfora de Parménides; el corazón ciego se opone al corazón sincero (ἀτρεκές) que carece de mentiras inestables.

Ahora bien, la similitud entre la figura de Zaleuco y la de Parménides podría verse fortalecida a partir de un fragmento de Aristóteles que, curiosamente, conservamos en un escolio a los versos pindáricos que se analizaron aquí (νέμει γὰρ Ἀτρεκεία πόλιν Λοκρῶν, *Ol.* 10.13). Decía Aristóteles, según el escoliasta:

ἐπειδὴ γὰρ ἐχρῶντο (sc. οἱ Λοκροί) τῷ θεῷ πῶς ἂν παλλῆς ταραχῆς ἀπαλλαγείην, ἐξέπεσαν αὐτοῖς χρησμός, ἑαυτοῖς νόμους τίθεσθαι, ὅτε καὶ τις ποιμήν, ὄνομα δ' ἦν Ζάλευκος, πολλοὺς νόμους δυνηθείη τοῖς πολίταις εἰσενεγκεῖν δοκίμους. γνωσθεῖς δὲ καὶ ἐρωτηθεῖς πόθεν εὖροι, ἔφησεν ἐνύπνιον αὐτῷ τὴν Ἀθηνᾶν παρίστασθαι. διὸ αὐτὸς τε ἠλευθέρωται καὶ νομοθέτης κατέστη. (Fr. 548 Rose = Schol. in Pindar. *Olymp.* 10.17h (Drachmann)).

“Cuando los locrios preguntaron al oráculo cómo se podrían liberar de sus abundantes problemas políticos, el oráculo les respondió que instauraran leyes para sí mismos; entonces, un cierto pastor, cuyo nombre era Zaleuco, fue capaz de proponer a los ciudadanos muchas leyes *excelentes*. Una vez que las dio a conocer, le preguntaron dónde las había encontrado, él dijo que se le presentó Atenea en un sueño. Por lo cual fue liberado y proclamado legislador”.

La conexión entre Zaleuco, la ley y los sueños de revelación evoca inmediatamente la figura de Parménides, legislador de Elea y autor de un poema cuyas conexiones con el mundo de los sueños no son menores y ya han sido estudiadas (cfr. *supra* cap. III.1.8).⁶⁹ En el imaginario de la Grecia arcaica las leyes provenían de los dioses y, por tanto, los legisladores representaban figuras intermediarias entre el mundo divino y el humano.⁷⁰ Zaleuco, Carondas, Solón y Parménides representan diversos semblantes que constituyen el complejo arquetipo del legislador arcaico.

En virtud de su basto interés en los νόμοι de los diversos pueblos y en los mecanismos de ruptura y reestablecimiento de la justicia, las *Historias* de Heródoto son, como se vio en otro capítulo (cfr. *supra*), un tribunal en el que la labor del historiador se constituye como un trabajo eminentemente jurídico. La hipótesis de que Heródoto investigó los códigos legales de la Magna Grecia y que, a lo largo de esta investigación, debió encontrarse con el poema de Parménides, no resulta inverosímil a la luz del carácter jurídico de las *Historias* y de la vinculación entre Turios, patria adquirida del halicarnaseo, y los códigos de Carondas y Zaleuco.

⁶⁹ Plutarco (*De laude ipsius* 543a) dice algo similar al fragmento de Aristóteles; la legislación de Zaleuco alegró a los locrios, pues afirmaba tener a Atenea como su inspiradora (οὐχ ἥκιστα γοῦν λέγουσιν ἀρέσαι Λοκροῖς τὴν Ζαλεῦκου νομοθεσίαν, ὅτι τὴν Ἀθηναίων ἔφασκεν αὐτῷ φοιτῶσαν εἰς ὄψιν ἐκάστοτε τοὺς νόμους ὑφηγεῖσθαι καὶ διδάσκειν αὐτοῦ δὲ μηδὲν εἶναι διανόημα μηδὲ βούλευμα τῶν εἰσφερομένων.)

⁷⁰ El comienzo de las *Leyes* de Platón son un claro ejemplo de esto (624a-625a). El extranjero ateniense pregunta a Clinias el cretense si la causa de la composición de sus leyes fue un dios o un hombre; el cretense le responde que fue Zeus el causante de su legislación, mientras que para los lacedemonios fue Apolo. Minos y Radamanto son precisamente el paradigma de la mediación dioses-hombres en lo que respecta a la legislación. Heródoto (1.65.2-5) y Plutarco (*Licurgo* 6) mencionan la tradición de que la Pítia délfica le dictó a Licurgo las leyes espartanas. Jámblico (*Vita Pythagorica* 16.70), después de llamar a Pitágoras εὐρετῆς καὶ νομοθέτης, afirma que fue el máximo responsable de la relación más conveniente que se puede tener con los dioses, tanto en sueño como en vigilia (καὶ διόλου τῆς ἐπιτηδειοτάτης πρὸς θεοὺς ὁμιλίας ὑπαρ τε καὶ κατὰ τοὺς ὕπνους αἰτιώτατος τοῖς περὶ αὐτόν ...)

III.2.3. Heródoto, Elea y la *κτίσις* poetry: Jenófanes y Asio de Samos.

Durante el proceso de construcción de su relato sobre el *ἀποικισμός* de Elea y la *μετοίκησης* focea, relato que, por lo demás, es de una extensión y un detalle considerables (1.163-168), Heródoto pudo haber obtenido algunas noticias sobre Parménides.⁷¹ Es posible incluso, a pesar de que ha sido un asunto muy debatido,⁷² que Heródoto se haya basado en el poema que, según Diógenes Laercio (9.20), Jenófanes escribió en dos mil versos sobre la fundación de Elea (*εἰς Ἐλέαν ἀποικισμός*).⁷³

El fragmento B22 (en el que se enuncian las preguntas que cabe decir, sentado junto al fuego y estando satisfecho mientras se bebe vino, entre las cuales está “¿Cuántos años tenías cuando llegó el Medo?”)⁷⁴ trae a la memoria la invasión

⁷¹ Sobre el motivo de la *μετοίκησης* y su papel estructural en las *Historias*, véase N. Demand (1988).

⁷² Véase M. Gigante (1970), quien argumenta que la fuente de Diógenes para atribuir a Jenófanes un poema sobre la *κτίσις* de Elea fue Lobón de Argos quien, a su vez, inventó el título según sus hábitos falsarios apoyándose en un pasaje de la *Retórica* (1400b que vincula a Jenófanes con Elea). Gigante concluye (p. 239): “L’ipotesi formulata da Immisch (*Philologus*, 49, 1890, p. 208 y ss.) e seguita da alcuni studiosi (E. Ciaceri, *Storia della Magna Grecia* I, p. 290) che Erodoto per la deduzione della colonia ad Elea abbia utilizzato il poema senofaneo, è priva di qualsiasi fundamento”. Untersteiner (1955, pp. CCL-CCLIV) presenta un amplio *status quaestionis* del problema de la autoría jenofanea del poema sobre la fundación de Elea.

⁷³ Nos sentimos persuadidos por los argumentos de G. Cerri (2000) que, si bien no abogan específicamente a favor del pretendido poema de Jenófanes como presunta fuente de Heródoto, proporcionan elementos para sostenerlo. En primer lugar, Colofón se caracterizó en la época arcaica como un centro vigoroso de producción de *Κτίσεις*. En segundo lugar la expresión *ὁ εἰς* + acusativo *ἀποικισμός* parece referirse no sólo a la colonización propiamente dicha, sino también al momento de partir de Focea y a los avatares que les sobrevinieron a los migrantes en el mar y en otras tierras, de tal forma que el contenido del poema de Jenófanes habría sido precisamente el mismo que el de los capítulos herodoteos. En tercer lugar: “in Erodoto sono frequenti i casi in cui sia evidente la sua derivazione da fonti letterarie precedenti, che tuttavia non si sente in dovere di citare” (p. 44). Cerri argumenta que las preguntas de B22 se pueden pensar perfectamente teniendo como contexto “una città che abbia vissuto l’esperienza traumatica della conquista persiana (...) Nell’Occidente greco c’era, al tempo di Senofane, una ed una sola città nella quale si potesse considerare di *routine* una simile domanda: ‘Quanti anni avevi, quando arrivarono i Persiani?’. Questa città era Elea”. (p. 46). Véase también H. Fränkel (1925), p. 175: “(...) man darf (...) vermuten, dass dieser anschauliche Bericht [sc. Herodot. 1.163-67] eben auf das Epos des Xenophanes zurückgeht (...) Also vermutlich noch eine Schriftquelle für Herodot, und zugleich ein bedeutsames Mittelglied für seine Verbindung mit dem alten Epos!”

⁷⁴ *πηλίκος ἦσθ’ ὅθ’ ὁ Μῆδος ἀφίκετο;* (B22.5)

orquestrada por el general Hárpagο a las ciudades del Asia Menor, invasión que conocemos bien gracias al relato herodoteo. El fragmento B3 de Jenófanes, como ha sido mostrado,⁷⁵ resulta ser un texto de suma relevancia no sólo para reconstruir la historia de la ciudad de Colofón, sino también para determinar algunas de las razones sociales que la llevaron al sometimiento político bajo manos de los persas:

ἀβροσύνας δὲ μαθόντες ἀνωφελέας παρὰ Λυδῶν,
 ὄφρα τυραννίης ἦσαν ἄνευ στυγερῆς,
 ἦϊσαν εἰς ἀγορὴν παναλουργέα φάρε' ἔχοντες
 οὐ μείους ὥσπερ χίλιοι εἰς ἐπίπαν,
 ἀυχάλεοι **χαίτησιν** ἀγαλμένοι εὐπρεπέεσσιν
 ἀσκητοῖς <τ'> ὀδμὴν χροίμασι δευόμενοι. (DKB3: Ateneo 12.526a)

“Habiendo aprendido de los lidios lujos infructuosos,
 mientras eran libres de la abominable tiranía,
 iban hacia el ágora portando púrpuras túnicas
 no siendo menos de mil en total,
 arrogantes, engalanados con elegantes cabelleras
 rociados con el perfume de ungüentos exquisitos”.

Los versos de Jenófanes parecen aludir a un momento en que los colofonios disfrutaban de una alianza amigable con los lidios, representada por la intromisión de la extravagancia y el lujo orientales dentro de la sociedad. Es posible que dicho fragmento elegíaco formara parte del poema sobre la fundación de Colofón.⁷⁶ Saltan a la vista algunos elementos expuestos en este fragmento que se corroboran en las *Historias* y que podrían apoyar la posibilidad de que Heródoto haya utilizado a Jenófanes como fuente; entre ellos las túnicas púrpuras lidias que recuerdan a las εἵματα πορφύρεα καὶ κιθῶνας que, según Heródoto (1.50.1), Creso quemó en una pira como ofrenda para el dios délfico, o al πορφύρεόν εἶμα que el foceo Pitermo

⁷⁵ C. M. Bowra (1941). Dice Bowra sobre estos versos (p. 119): “... they show what he, a penetrating and serious critic, thought about one aspect of the impact of East on West, of barbarian on Greek, and they contain his only known judgement on historical events”.

⁷⁶ Cfr. Bowra (1941), p. 126: “The account of the luxurious Colophonians may conceivably come from this poem [sc. el Κολοφῶνος κτίσις y el ὁ εἰς Ἑλέαν ἀποικισμός]”. Untersteiner (1955, p. CCLII), por su parte, considera que los poemas de fundación de Jenófanes debieron haber sido escritos en hexámetros, pues interpreta el famoso ἐρραψώδει τὰ ἑαυτοῦ de Diógenes Laercio como una referencia a la recitación de sus poemas históricos.

vistió para llamar la atención de los espartiatas (1.152.1).⁷⁷ Asimismo, la ἀβροσύνη lidia evoca la declaración herodotea de que, antes de someter a los lidios, los persas no poseían ningún lujo (οὔτε ἄβρον, 1.71.4), y también la forma en que la pitia se dirige a Creso como Λυδὲ ποδαβρῆ (1.55.2).⁷⁸ Asimismo, de los dísticos de Jenófanes se puede inferir la idea, ampliamente explotada por Heródoto y concurrente en los fragmentos de Solón, de que la tiranía es el producto de un comportamiento moralmente inaceptable de los ciudadanos. La ὕβρις civil se castiga con la ὕβρις del gobernante.

Ahora bien, podría pensarse, como algunos estudiosos lo han hecho,⁷⁹ que esta “κτίσις poetry”⁸⁰ además de haber sido fuente de Heródoto, podría haber sido el modelo de los Ἴωνικά de Paniasis, el tío (o primo)⁸¹ de Heródoto. Sabemos por la Suda (s.v. Πανύασσις) que los Ἴωνικά estaban escritos ἐν πενταμέτρῳ al igual que otras obras históricas, como la *Esmirneida* de Mimnermo. Esta obra de Paniasis, a su vez, podría haber sido también una de las fuentes de Heródoto para algunos de sus pasajes, entre ellos, el excursus sobre el origen de los griegos de Asia (1.142-150).⁸²

Para muchos estudiosos el fragmento de Jenófanes evoca de manera bastante cercana un fragmento de otro poeta cuya obra Heródoto podría haber conocido durante su estancia en Samos, Asio.⁸³ Según cierta interpretación, ambos fragmentos, citados por Ateneo de Naucratis en dos pasajes muy cercanos (525f el de Asio y 526a-

⁷⁷ Otro elemento que podría apoyar la posibilidad de que Jenófanes haya sido fuente de Heródoto es el tema del origen de la moneda y su relación con Lidia. El lexicógrafo alejandrino Julio Pólux en su *Onomasticon*, discutiendo sobre el origen de la moneda, dice que, según Jenófanes, fueron los lidios los primeros en acuñarla (ἔκοψε νόμισμα... Λυδοί, καθά φησι Ξενοφάνης), lo cual aparece en Heródoto (1.94): Πρῶτοι δὲ ἀνθρώπων τῶν ἡμεῖς ἴδμεν νόμισμα χρυσοῦ καὶ ἀργύρου κοψάμενοι ἐχρήσαντο (...)

⁷⁸ Sobre el significado de ἀβροσύνη en su contexto social, véase L. Kurke (1992).

⁷⁹ Véase W. Schmid (1929), p. 310: “Xenophanes könnte mit diesem Gedicht Vorbild für Panyassis Ἴωνικά geworden sein”. Véase también Untersteiner (1955, p. CCLII).

⁸⁰ Sobre la “κτίσις poetry” como género poético arcaico, véase C. Dougherty (1994). La autora argumenta que la poesía de fundación en la Grecia arcaica no era un género literario autónomo, sino más bien un *tópos* que formaba parte de proyectos poéticos más amplios. Si se toma por válida esta hipótesis para el caso que nos ocupa, podría pensarse en que la fundación de Colofón y Elea eran secciones particulares de las elegías de Jenófanes y quizá podría verse una cierta continuidad entre los fragmentos B1 y B2 con B3.

⁸¹ Véase V. J. Matthews (1974), pp. 9-12.

⁸² Tesis sostenida por V. J. Matthews (1974, p. 30).

⁸³ Cfr. la entrada “Elegie” de O. Crusius en la RE (V, 2271-2272) que conecta estos poemas jenofánicos con las obras de Calino, Semónides, Mimnermo y Asio.

b el de Jenófanes), describen la extravagancia (τρυφή) de los pueblos jónicos, en un caso el colofonio, en el otro el samio:

οἱ δ' αὐτως φοίτεσκον ὅπως πλοκάμους κτενίσαιντο
 εἰς Ἥρης τέμενος, πεπυκασμένοι εἵμασι καλοῖς,
 χιονέοισι χιτῶσι πέδον χθονὸς εὐρέος εἶχον·
χαῖται δ' ἠωρεῦντ' ἀνέμωι χρυσεῖσι ἐνὶ δεσμοῖς,
 χρύσειαι δὲ κορύμβαι ἐπ' αὐτῶν τέτιγες ὥς·
 δαιδαλέας δὲ χλιδῶνας ἄρ' ἀμφὶ βραχίουσ' ἔσαντες
 <Ἄγκαϊον μετιόν>τες ὑπασπίδιον πολεμιστήν.⁸⁴ (Asio, Fr. 13 Bernabé)

“Y así ellos iban una y otra vez, cada vez que peinaban sus rizos,
 hacia el templo de Hera, cubiertos con bellas vestimentas,
 barrían con níveas túnicas el suelo de la amplia tierra;
 y sus melenas ondeaban en el viento a través de cintas doradas,
 sobre ellos dorados ornamentos en forma de cigarras
 y brazaletes labrados en torno a los brazos se colocaban
 mientras seguían a Anceo, el guerrero protegido por el escudo.”

A pesar de que podría parecer que este fragmento tiene un objetivo similar al de Jenófanes, a saber, la denuncia de la opulencia y el lujo, se han levantado sospechas en torno al tono de los versos, de suerte que no se trataría de una acusación, sino más bien de un retrato retrospectivo alegre y humorístico más próximo al tono de la comedia de Aristófanes que al fragmento de Jenófanes.⁸⁵ No obstante, otra lectura es posible y, para nuestros propósitos, tiene el mérito, por una parte, de aproximar la poesía de Asio a la “κτίσις poetry” y, por la otra, de acercarlo a Heródoto: “Se ci

⁸⁴ Por motivos que se harán evidentes en seguida, adoptamos para la laguna del último verso la conjetura de A. Veneri (1984).

⁸⁵ Ésta es la tesis de Bowra (1957) quien argumenta en contra de la lectura a favor de la τρυφή. Dice Bowra (p. 398-399): “If we read these lines without reference to Duris' moralistic interpretation of them, we see that they were written by Asius in a mood of affection and appreciation. He himself does not belong to this world, but from his own time he looks back on it and likes its style and its gaiety (...) the difference of tone between him [sc. Jenófanes] and Asius is so marked that we cannot treat the two pieces as representative of a similar spirit”. La semejanza en el vocabulario y en el tono entre el fragmento de Asio y la comedia de Aristófanes hacen concluir a Bowra que Asio escribió no como se suele pensar en el siglo sexto, sino más bien en el quinto: “(...) he was acquainted with the language of Attic comedy and with the world from which it was derived (...) If Asius lived in the latter part of the fifth century, there would be no difficulty in his being acquainted with Attic Comedy and its language, and it is a reasonable supposition that he was influenced by it and picked up certain words and ideas from it”. (p. 400)

atteniamo ai versi superstiti essi non presentano che una descrizione, viva e particolareggiata, dei partecipanti alla processione verso il santuario di Era, la dea protectrice di Samo”.⁸⁶ Si, según el mismo Asio en el fragmento 7, Anceo, uno de los integrantes de la expedición de los argonautas y rey de los Léleges, fue el héroe fundador de Samos,⁸⁷ si, según Pausanias, los argonautas fueron los fundadores del Santuario de Hera en Samos,⁸⁸ y si, según Menodoto (*FGrHist* 541F1)⁸⁹, lo fundaron los léleges, entonces tendríamos en este fragmento un intento “di conciliare le due versioni del mito delle origini, senza svilire l’elemento locale né eliminare quello più propriamente panellenico”.⁹⁰ De tal forma que tanto el fragmento 7 como el 13 provendrían de una misma obra dedicada a la historia mítica o κτίσις de Samos “in cui non poteva non figurare anche un elemento così significativo come la storia del santuario di Era”.⁹¹

Ahora bien, en virtud de su “familiarité intime avec les gens et les choses de Samos”,⁹² no resulta improbable que Heródoto no sólo haya conocido la poesía fundacional de Asio en su larga estancia en Samos, sino que, además, la haya utilizado como fuente para algunos pasajes de las *Historias*.⁹³ De hecho, cuando habla sobre Samos, Heródoto no escatima en detalles y pormenores, sobre todo en lo que

⁸⁶ A. Veneri (1984), pp. 82-83.

⁸⁷ Fr. 7 (Bernabé): Pausanias 7.4.1: Ἄσιος δὲ ὁ Ἀμφιπολέμου Σάμιος ἐποίησεν ἐν τοῖς ἔπεσιν ὡς Φοῖνικι ἐκ Περιμήδης τῆς Οἰνέως γένοιτο Ἀστυπάλαια καὶ Εὐρώπη, Ποσειδῶνος δὲ καὶ Ἀστυπαλαίας εἶναι παῖδα Ἀγκαῖον, βασιλεύειν δὲ αὐτὸν τῶν καλουμένων Λελέγων· Ἀγκαῖω δὲ τὴν θυγατέρα τοῦ ποταμοῦ λαβόντι τοῦ Μαιάνδρου Σαμίαν γενέσθαι Περίλαον καὶ Ἔνουδον καὶ Σάμον καὶ Ἀλιθέρσην καὶ θυγατέρα ἐπ’ αὐτῷ Παρθενόπην, Παρθενόπης δὲ τῆς Ἀγκαίου καὶ Ἀπόλλωνος Λυκομήδην γενέσθαι. Ἄσιος μὲν ἐς τοσοῦτο ἐν τοῖς ἔπεσιν ἐδήλωσε.

⁸⁸ Pausanias 7.4.4: τὸ δὲ ἱερόν τὸ ἐν Σάμῳ τῆς Ἥρας εἰσὶν οἱ ἰδρύσασθαί φασι τοὺς ἐν τῇ Ἀργοί πλέοντας, ἐπάγεσθαι δὲ αὐτοὺς τὸ ἄγαλμα ἐξ Ἄργους·

⁸⁹ Ateneo 15.672a-b: ἐγὼ δ’ ἐντυχὼν τῷ Μηνοδότῳ τοῦ Σαμίου συγγράμματι, ὅπερ ἐπιγράφεται Τῶν κατὰ τὴν Σάμον ἐνδόξων ἀναγραφή, εὗρον τὸ ζητούμενον Ἀδμήτην γὰρ φησὶν τὴν Εὐρουσθέως ἐξ Ἄργους φυγοῦσαν ἐλθεῖν εἰς Σάμον, θεασαμένην δὲ τὴν τῆς Ἥρας ἐπιφάνειαν καὶ τῆς οἰκοθεν σωτηρίας χαριστήριον βουλομένην ἀποδοῦναι ἐπιμεληθῆναι τοῦ ἱεροῦ τοῦ καὶ νῦν ὑπάρχοντος, πρότερον δὲ ὑπὸ Λελέγων καὶ Νυμφῶν καθιδρυμένου·

⁹⁰ A. Veneri (1984), pp. 90-91.

⁹¹ A. Veneri (1984), p. 91.

⁹² Legrand (1932), p. 10.

⁹³ Si la tesis de Bowra (1957) sobre la datación tardía de Asio es correcta, inclusive podrían haberse conocido. Otro personaje ilustre con el que Heródoto podría haber entrado en contacto en Samos es Meliso quien, según las cronologías, habría sido más o menos contemporáneo al halicarnaseo.

concierno a las obras artísticas y de ingeniería,⁹⁴ y el templo de Hera no resulta ser la excepción, pues en diversos pasajes se refiere a él y a las reliquias que atesoraba.⁹⁵

Como conclusión de este capítulo, puede decirse que la hipótesis de que Heródoto llevó a cabo en Turios un trabajo de *ιστορίη* político-legislativa, labor que se habría cristalizado no sólo en algunos pasajes de las *Historias* (como el debate sobre la constitución de Persia), sino también en la conformación del código legal de la propia ciudad de Turios (código que la tradición vinculó a los personajes de Protágoras, Carondas y Zaleuco), esta hipótesis sugiere una vinculación entre las figuras de los legisladores de la Magna Grecia (dentro de los cuales se puede incluir a Parménides) y el propio trabajo intelectual de Heródoto. En este sentido, el relato sobre la fundación de Elea consignado en las *Historias* podría ser fruto de las propias investigaciones político-legislativas que Heródoto realizó en Turios (al haber entrado en contacto presuntamente con el código legal parmenídeo), a la vez que podría ser heredero directo del género de la poesía de fundación, dos de cuyos representantes fueron Jenófanes y Asio de Samos. Heródoto habría utilizado la poesía de Asio y la de Jenófanes para la conformación de ciertos episodios de sus *Historias*, y su investigación político-legislativa lo habría llevado a la figura de Parménides e, inclusive, a sus leyes. Emerge así una conexión y una intersección entre la *ιστορίη*, la “κτίσις poetry” y la legislación, intersección que podría contribuir a la abolición de las fronteras disciplinarias que separan la política, la legislación, los relatos de fundación y la investigación histórica. La *ἀπρέκεια* sería el concepto que articularía la convergencia de estas áreas del saber. La atribución a Parménides de una vocación legislativa podría eventualmente hacer emerger una dimensión histórica y política en el seno mismo de su pensamiento.

⁹⁴ Por ejemplo: la cratera de plata, obra de Teodoro de Samos que Creso envió como ofrenda a Delfos (1.51.2-3); el peto de lino adornado con oro y algodón, regalo del rey egipcio Amasis, que los samios se robaron de los lacedemonios (3.47); el anillo de esmeralda engastado en oro de Polícrates, obra también de Teodoro de Samos (3.41); la referencia a las tres obras más grandiosas del mundo griego, todas ellas de Samos: el túnel del monte Ámpelo, la escollera que rodea el puerto y que se alza en el mar y, finalmente, el templo de Hera (3.60).

⁹⁵ Los dos retratos que Amasis consagró en el templo y que Heródoto dice que aun en su época estaban detrás de las puertas (2.182); la vasija de bronce decorada con cabezas de grifos en relieve (4.152); el cuadro del puente del Bósforo que Mandrocles consagró en el Hereo (4.88); la referencia a Meandrio, quien consagró en el Hereo todos los objetos de arte que había en el salón de Polícrates.

III.3. Heródoto y Jenófanes.

Al margen del complejo problema de las fuentes de Heródoto, hay algunas cuestiones que se desprenden de los fragmentos de Jenófanes que pueden ponerse en relación con las *Historias*, a la vez que algunos elementos que revelan, de nuevo, una afinidad epistemológica importante.

III.3.1. La *ιστορίη* polimática (Heráclito B40 Y B129).

Un fragmento de Heráclito puede servir como puente para vincular a Heródoto y Jenófanes. Se trata del famoso B40, en el que leemos:

Πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει
 Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην
 αὐτίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἑκαταίων. (B40 = Diógenes Laercio 9.1)
 “La multi-sapiencia no enseña a tener inteligencia;
 si así lo fuera, le habría enseñado a Hesíodo y a Pitágoras,
 y, a su vez, a Jenófanes y a Hecateo”.

Heráclito recrimina a estos ilustres personajes de la sabiduría griega el defecto de la *πολυμαθίη*. La atribución de un saber polimático a Hesíodo, Pitágoras y Hecateo no resulta del todo problemática,¹ pero cabe preguntarse a qué aspecto del pensamiento de Jenófanes se refiere Heráclito, pues podría pensarse en una simpatía potencial entre ambos, al menos con relación a los fragmentos en que el colofonio critica a Homero y a Hesíodo (B10, B11 y B12), blancos también de la crítica heraclítica.² El otro fragmento de Heráclito en que aparece el sustantivo *πολυμαθίη*

¹ Para el caso de Hesíodo y Pitágoras, Heráclito mismo nos da la clave de su crítica en B57 y B129 correspondientemente; para el caso de Hecateo, un pasaje de Heródoto (5.36.2) nos dice que trató de convencer a los jonios de emprender una guerra contra los persas *καταλέγων τά τε ἔθνεα πάντα* τῶν ἤρχε Δαρείος καὶ τὴν δύναμιν αὐτοῦ. El geógrafo Agatémero lo llama ἀνήρ πολυπλανῆς (FrGH 1. T.12a); véase E. Zeller-R. Mondolfo (vol. II, 1938, 1950²), p. 648: “Ecateo, che è il tipico rappresentante dell’ *ιστορίη* enciclopedica”.

² Véase A. García Calvo (1985, 2006³), p. 84: “(...) lo más chocante es la aparición del nombre de Jenófanes, que, salvo lo que de especulaciones físicas pudiera haber entre los hexámetros de sus *Silloi* (o de su *Perì phýseōs*, si es que compuso un poema de este tipo), no parece que merezca figurar entre los científicos y polimatéticos, mientras que, en cambio, se demuestra, por los restos de sus versos (...) como un buen predecesor de Heráclito en cuanto a dejar hablar a través de él a la Razón contradictoria (...) tal vez se torció aquí el cálamo heraclitano, en el sentido de que escribiera más bien Heráclito que no la razón por él”.

puede arrojar luz a este problema, pues ahí se encuentra íntimamente relacionado, curiosamente, al sustantivo ἱστορίη:

Πυθαγόρης Μνησάρχου ἱστορίην
 ἤσκησεν ἀνθρώπων
 μάλιστα πάντων
 καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας
 τὰς συγγραφὰς ἐποίησατο
 ἑαυτοῦ σοφίην, πολυμαθείην
 κακοτεχνίην. (B129 = Diógenes Laercio 8.6)

“Pitágoras hijo de Mnesarco, practicó la *investigación*
 más que cualquier otro hombre y, habiendo escogido de entre estos
 escritos, se hizo su propia sabiduría, multi-sapiencia, mala arte”.

La denuncia en B40 de la πολυμαθίη de Jenófanes y la concomitancia de πολυμαθίη y ἱστορίη en B129 sugiere, o bien que la multi-sapiencia de Jenófanes a la que se refiere Heráclito sea precisamente la que se desplegaba en su ἱστορίη περὶ φύσεως, es decir, en su pensamiento físico, si es que tuvo alguno, o bien, posibilidad que nos interesa más, que sea una referencia al contenido de sus obras “históricas”, la fundación de Colofón y la colonización de Elea.³ Asimismo, como ha sido sugerido,⁴ la expresión αὐτίς τε de B40 invita a agrupar a los cuatro hombres polimáticos en parejas, según sus inclinaciones intelectuales. De esta forma, Hesíodo estaría vinculado con Pitágoras, siendo ambos representantes del saber mitológico,⁵ y Jenofánes con Hecateo, representando, por su parte, el saber “histórico”-genealógico-geográfico.⁶ En virtud de la importante relación que existe entre la obra de Heródoto y

³ Contra el juicio más o menos generalizado de que la crítica de Heráclito estaría dirigida al pensamiento “físico” de Jenófanes. Véase Leshner (1992), p. 189: “The Xenophanes mentioned by name in Heraclitus’ fragment 40 (...) appears to be an ionian *physiologos*”. Pero, si esto fuera así, ¿por qué Heráclito lo habría asociado con Hecateo, intelectual no peculiarmente interesado en las cuestiones más usuales de la περὶ φύσεως ἱστορία jonia? Un pasaje de Simplicio en el que remite a la autoridad de Teofrasto nos recuerda que las opiniones de Jenófanes competen a un género de investigación distinto al de la περὶ φύσεως ἱστορία: ὁμολογῶν **ἑτέρως εἶναι μᾶλλον ἢ τῆς περὶ φύσεως ἱστορίας** τὴν μνήμην τῆς τούτου δόξης. (*In phys.* 9.22 = DK21 A31 = Teofrasto *Physic. opinion.* Fr. 5 Diels (1879), p. 480)

⁴ W. Burkert (1972), p. 210; Marcovich (1967), pp. 64-65.

⁵ Véase C. Huffman (2009), pp. 193-223. En este artículo, a partir de un estudio de los usos herodoteos de ἱστορίη, el autor argumenta a favor de una semejanza entre Pitágoras y el poeta de Ascra que vincularía al sabio de Samos más con la *Weltanschauung* mitológica que con la del racionalismo jónico.

⁶ Algo semejante afirma H. Granger (1974), p. 240: “Heraclitus may pair Xenophanes

la de Hecateo,⁷ la proximidad entre Jenófanes y el periégeta milesio en B40 podría dilucidar una eventual aproximación entre Heródoto y el poeta itinerante de Colofón.

III.3.2. El carácter temporal y profano del descubrimiento (Jenófanes B18).

Un fragmento de Jenófanes, de hecho, podría ser una de las reflexiones más antiguas sobre la *ιστορίη* como actividad intelectual:

Οὔτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖς ὑπέδειξαν,
ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον. (B18)

“Desde el comienzo no todo los dioses a los mortales mostraron,
sino que, con el tiempo, fueron ellos quienes, investigando, encontraron lo
mejor”.

La mayoría de comentaristas ha interpretado este fragmento como una especie de teoría de la evolución de la civilización, es decir, como un tipo de himno al progreso de la humanidad.⁸ Otros han visto en él “un significato nettamente gnoseologico”;⁹

with Hecataeus in B40 because the two of them share an avid interest in travel and in cultural facts, and especially because they both rationalize away in their different manners the irrationalities of Greek mythology”.

⁷ Además de las referencias explícitas que hace Heródoto de Hecateo (2.143, 5.36.2, 5.125, 6.137.1-2), desde la antigüedad se ha pensado, inclusive, que Heródoto plagió información proveniente de la obra del milesio. Eusebio (*Praeparatio Evangelica* 10.13.16) dice que en el libro segundo Heródoto transcribió palabra por palabra pasajes completos de la *Periégesis* de Hecateo (ἢ ὡς Ἡρόδοτος ἐν τῇ δευτέρῃ πολλὰ Ἐκαταίου τοῦ Μιλησίου κατὰ λέξιν μετήνεγκεν ἐκ τῆς Περιηγήσεως). H. Diels (1887) pensaba lo mismo, aunque no lo acusó directamente de plagio.

⁸ Fränkel (1955), Cherniss (1957), Havelock (1957), Dodds (1973), Barnes (1979b) y, más recientemente, A. Tulin (1993). Como paralelos o ecos del fragmento de Jenofanes que apoyarían la lectura a favor de la idea del progreso de la humanidad, se suelen invocar, por una parte, un fragmento del poeta trágico Queremón (fr. 21 Nauck): οὐκ ἔστιν οὐδὲν τῶν ἐν ἀνθρώποις ὅτι/ οὐκ ἐν χρόνῳ ζητοῦσιν ἐφευρίσκειται y un pasaje de Isócrates (*Panegírico* 32): Χωρὶς δὲ τούτων, ἦν ἅπαντα ταῦτ' ἐάσαντες ἀπὸ τῆς ἀρχῆς σκοπῶμεν, εὐρήσομεν ὅτι τὸν βίον οἱ πρῶτοι φανέντες ἐπὶ γῆς οὐκ εὐθύς οὕτως ὥσπερ νῦν ἔχοντα κατέλαβον, ἀλλὰ κατὰ μικρὸν αὐτοὶ συνεπορίσαντο. Τίνας οὖν χρῆ μᾶλλον νομίζειν ἢ δωρεὰν παρὰ τῶν θεῶν λαβεῖν ἢ ζητοῦντας αὐτοὺς ἐντυχεῖν; Una crítica a la interpretación a favor del “progreso humano” se puede encontrar en J. H. Leshner (1991).

⁹ Untersteiner (1955), pp. CCXXXV-CCXXXVI. Untersteiner lee este fragmento poniéndolo en relación con los fragmentos “espitemológicos” B34 y B35: “da parte degli uomini la conquista dei πάντα, raggiunta per mezzo di εἰδέναι, è graduale: il σοφός vi riesce subito, anzi, in un primo tempo unico fra gli uomini, mentre gli altri possiedono solo δόκος (...) ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον vale a dire progrediscono verso conoscenza sempre piú εἰκότα τοῖς ἐτύμοισι (...)”

pero, al margen de las virtudes o defectos de cada una de estas interpretaciones, si algo puede afirmarse con seguridad es que este fragmento describe de manera muy precisa el trabajo intelectual de la *ἱστορίη*.¹⁰ En primer lugar, el verbo *ὑπέδειξον* evoca uno de los vocablos principales con los que Heródoto describe su propia actividad, a saber, la *ἀπόδειξις*.¹¹ En su propio proemio Heródoto promete hacer algo semejante a lo que, según Jenófanes, los dioses hacen con los hombres: mostrar, revelar, indicar. De hecho, Heródoto conserva aún la dicción de Jenófanes atribuyendo a la divinidad la misma acción de *ὑποδεικνύειν*. Por ejemplo, en el libro primero donde, en boca de Solón, dice:

πολλοῖσι γὰρ δὴ ὑποδέξας ὄλβον ὁ θεὸς προορίζουσ ἀνέτρεψε. (1.33.9)

“Pues en verdad, una vez que *la divinidad ha mostrado a muchos la felicidad*, después los ha arruinado radicalmente”.

El proemio de las *Historias* enuncia su objetivo como una “exhibición” de la investigación (*ἱστορίας ἀπόδειξις*), de tal forma que recoge las dos acciones de los versos de Jenófanes (*ὑποδεικνύειν-ζητεῖν = ἱστορεῖν*). Sin embargo, la exhibición no es una revelación como la de los dioses, la *ἀπόδειξις* no es una *ὑπόδειξις*, sino más bien una demostración de los resultados de la *ἱστορίη*. Para el historiador toda revelación presupone un desarrollo progresivo en el tiempo y tiene por objeto los resultados de sus averiguaciones.

Ahora bien, el uso del dativo *χρόνῳ* como indicador del paso del tiempo, es decir, como índice de un proceso temporal progresivo, inevitablemente evoca el proemio de Heródoto en el que el historiador describe el objetivo de su obra como un remedio a la inevitable evanescencia de los hechos de los hombres, evanescencia que ocurre precisamente *τῷ χρόνῳ*, “con el tiempo”. Así como los hombres descubren con el tiempo lo mejor, de la misma manera los hechos de los hombres se desvanecen con el tiempo. El paso del tiempo permite el descubrimiento a la vez que el desvanecimiento. Estobeo sitúa el fragmento de Jenófanes bajo el rubro genérico de: “Sobre la esencia del tiempo, sus partes y en qué medida es responsable”.¹² Claro está

¹⁰ Síntoma de ello es que, al comentar estos versos, algunos estudiosos sacan a colación el tema de la *ἱστορίη* e, incluso, mencionan a Heródoto. Tal es el caso de Untersteiner (1955, p. CCXXXIV) y de Leshner (1992, p. 154).

¹¹ Véase Untersteiner (1955), p. CCXXXIV: “(...) un termino fondamentale per significare la “rivelazione” specialmente nella forma piú comune ἀποδείκνυμι (il sostantivo corrispondente è ἀπόδειξις (...))”.

¹² 1.8.2: Περὶ χρόνου οὐσίας καὶ μερῶν καὶ πόσων εἴη αἴτιος.

que el título del antologista no necesariamente describe con precisión los hexámetros de Jenófanes, pero tiene el mérito de enfatizar su tema central: el tiempo. *Jenófanes afirma el carácter temporal y profano del descubrimiento*. Esta forma de expresar el paso del tiempo es un recurso que Heródoto explota ampliamente y que constituye uno de los elementos centrales de la forma narrativa de su obra.¹³

El participio ζητούντες, por medio del cual Jenófanes expresa la idea de “investigar”, lleva en sí mismo el significado del ιστορεῖν;¹⁴ de hecho se podría decir que ζήτησις es el equivalente poético de la ιστορίη.¹⁵ Heródoto emplea ambos términos con un sentido muy semejante, aunque cuando emplea ιστορεῖν se refiere sobre todo al proceso interrogativo de indagación por medio de preguntas, mientras que con ζητεῖν describe la búsqueda de personas, lugares o cosas. Resulta sumamente significativo que cuando Heródoto se refiere a su propia narración atribuya a su λόγος la acción de ζητεῖν. Por ejemplo en el libro primero en el que dice:

Ἐπιδίξεται δὲ δὴ τὸ ἐνθεῦτεν ἡμῖν **ὁ λόγος** τὸν τε Κῦρον ὅστις ἐὼν τῆν Κροίσου ἀρχὴν κατεῖλε, καὶ τοὺς Πέρσας ὅτεφ τρόπῳ ἠγήσαντο τῆς Ἀσίας. (1.95.1)

“A partir de aquí, pues, *nuestro discurso irá a la búsqueda* de quién es Ciro el que se hizo con el poder de Creso, y de qué manera los persas dominaron Asia”.

O en el libro cuarto en donde afirma:

Θωμάζω δὲ (**προοθήκας γὰρ δὴ μοι ὁ λόγος ἐξ ἀρχῆς ἐδίξητο**) ὅ τι ἐν τῇ Ἠλείῃ πάσῃ χώρῃ οὐ δυνέεται γίνεσθαι ἡμίονοι, οὔτε ψυχροῦ τοῦ χώρου ἐόντος οὔτε ἄλλου φανεροῦ αἰτίου οὐδενός· (4.30.1)

“Me asombro (pues, naturalmente, *desde el principio mi λόγος ha ido a la búsqueda de digresiones*) por qué en toda la región de la Élide no es posible que

¹³ El sustantivo χρόνῳ en dativo no aparece nunca en los poemas homéricos; Heródoto lo utiliza con el significado exacto en que lo emplea Jenófanes en: 1.68.6, 1.80.6, 1.176.1, 2.121.δ.3, 3.13.3, 5.77.3, 7.6.1, 8.53.1, 8.107.2, 9.62.1.

¹⁴ Véase J. H. Leshner (1991), p. 247: “In Fr. 18.2- 'but, at length, by searching they discover better' - he voiced not his faith in continuing cultural, social, or scientific progress, but rather his regard for the recently developed ιστορίη as a superior approach to discovering the truth”. Sin embargo, según Leshner, la ιστορίη aludida por Jenófanes es la ιστορίη περὶ φύσεως milesia y no una forma de investigación más semejante a la de Heródoto: “(...) we ought to regard Xenophanes' promotion of Milesian inquiry here in Fr. 18 as one of the turning points in the history of western thought (...)” En su libro de 1992 parece incluir dentro de la ιστορίη practicada por Jenófanes también la forma de ιστορίη de Heródoto.

¹⁵ Cfr. C. H. Kahn (1969), p. 705: “(...) his term for 'inquiry' (sc. el de Parménides) (δίξησις) may be regarded as *a poetic equivalent* for the Ionian word for scientific investigation (ιστορίη)”.

nazcan mulos, no siendo la región fría ni habiendo ninguna otra causa evidente”.

Lo que en el fragmento de Jenófanes se presenta como la consecuencia de la búsqueda, a saber el descubrimiento y el hallazgo (ἐφευρίσκουσιν), es parte del vocabulario con el que Heródoto se refiere a sus propios procesos de conocimiento: ὡς ἐγὼ εὐρίσκω,¹⁶ ὡς ἐγὼ πυνθανόμενος εὐρίσκω,¹⁷ ὡς δὲ ἐγὼ ἀναπυνθανόμενος εὐρίσκω,¹⁸ etc.¹⁹ De hecho, en la propia dicción herodotea se refleja la relación intrínseca entre ἱστορεῖν y εὐρίσκειν. Por ejemplo, cuando Cresos emprende sus averiguaciones para determinar quiénes eran los griegos más poderosos, su ἱστορίη tiene como resultado un εὔρημα.²⁰

La afirmación de que los dioses no revelaron todo a los mortales encaja perfectamente con el espíritu laico y secular que gobierna las *Historias*, el contenido de las cuales no proviene de ninguna revelación divina. El saber humano no proviene de los dioses, es producto de un examen gradual y progresivo que se despliega en y con el tiempo.²¹ De esta manera, la ausencia de los dioses en el proemio de las *Historias*, el marcado contraste entre la digresión introductiva que contiene lo que persas y fenicios dicen al respecto de los personajes mitológicos y la afirmación del ἐγὼ de Heródoto que se restringe a “aquél que, *yo sé*, fue el primero en haber cometido injusticias contra los griegos” (1.5.3), coinciden con el talante de Jenófanes para quien se ha de alabar a aquel que:

οὔτε μάχας διέπει Τιτῆνων οὔτε Γιγάντων,
οὐδέ <τι> Κενταύρων, πλάσματα τῶν προτέρων,

¹⁶ 1.60.3.

¹⁷ 1.105.3.

¹⁸ 5.57.1.

¹⁹ 4.15.1: ὡς ἐγὼ συμβαλλόμενος...εὐρίσκων. 7.184.1: ὡς ἐγὼ συμβαλλόμενος εὐρίσκω. 7.24.1: Ὡς μὲν ἐμὲ συμβαλλόμενον εὐρίσκειν.

²⁰ 1.56.2: Ἱστορέων δὲ εὐρίσκει Λακεδαιμονίους τε καὶ Ἀθηναίους προέχοντας, τοὺς μὲν τοῦ Δωρικοῦ γένεος, τοὺς δὲ τοῦ Ἴωνικοῦ. Heródoto utiliza el verbo εὐρίσκειν casi siempre en concomitancia con verba cognoscendi como λογίζεσθαι (1.137.1, 3.95.1, 7.28.2), πυνθάνεσθαι (2.2.4, 2.50.1), φροντίζειν (1.125.1, 3.40.3, 5.24.1, 7.8.α.2), γιγνώσκειν (7.194.2), φρονεῖν-ἀληθείη (1.46.3), ἀναζητεῖν-ἀνευρίσκειν (1.137.2) y, de manera bastante recurrente, δίξησθαι (1.67.5, 1.139, 1.214.4, 2.156.4, 3.41.1, 4.9.1, 4.139.3, 4.140.3, 6.52.6).

²¹ La interpretación de Leshner consiste en leer el fragmento como un rechazo a la creencia de que los dioses se comunican con los hombres mediante señales y signos. B18 representaría la “rejection of an older, inadequate approach to the understanding of natural marvels through myth, legend, or simple superstition (...)” (1992, p. 155).

ἢ στάσιας σφεδανάς· τοῖς οὐδὲν χρηστὸν ἔνεστι· (B1.21-23)

“No se ocupa ni de batallas de Titanes ni de Gigantes
ni de aquello de los Centauros, ficciones de los antiguos,
o de las vehementes sediciones; en esto no hay nada útil”.

La *ἱστορίη*, como lo dirá muchos años después Sexto Empírico,²² se opone a los *πλάσματα* y a los *μῦθοι*, pues mientras que a una le interesa la exposición de los hechos (*γεγονότων ἔκθεσις*), los otros cuentan cosas que no han sucedido o que simplemente son falsas.²³

El fragmento B18 de Jenófanes, pues, es uno de los lugares más antiguos en que se puede encontrar una reflexión sobre la *ἱστορίη* y no únicamente en su vertiente *περὶ φύσεως*. Las *Historias* mismas podrían describirse de manera muy precisa como una investigación que con el tiempo encuentra lo mejor, ya sea la mejor versión posible de los acontecimientos, o el mejor *exemplum* para la posteridad.

III.3.3. Heráclito “polypéirico”, Parménides “polymático”.

Frente a la constatación de Jenófanes acerca de la *ἱστορίη* ο *ζήτησις*, Heráclito pone en evidencia cómo, si se quiere hallar algo verdaderamente valioso, es necesario que la búsqueda sea vasta y extensa:

χρυσὸν γὰρ οἱ διζήμενοι γῆν πολλὴν ὀρύσσουσι καὶ εὐρίσκουσιν ὀλίγον
(B22)

“Pues los que están a la búsqueda de oro, cavan mucha tierra y encuentran poco”.

La *ἱστορίη* es para Heráclito una excavación tenaz cuyas extracciones efectivas son ínfimas; no obstante, más que una negación total del proceso exploratorio, lo que se reprocha a estos topos del conocimiento es el conformismo de satisfacerse con la excavación sin llegar a encontrar el oro que se halla escondido.

Como se vio en otro capítulo (cfr. *supra* cap. III.1.2), el trabajo inquisitivo de la *ἱστορίη* herodotea se puede describir bien como una *πολυπειρία*, es decir, una expansión o totalización de las operaciones de la experiencia. Y esta *πολυπειρία* podría ser, al menos en alguna medida, semejante a la *πολυμαθίη* de la que habla Heráclito. Un pasaje de las *Leyes* de Platón aproxima ambas nociones utilizándolas

²² *Adv. Math.* 1.263-264.

²³ Los dos pasajes de las *Historias* en que aparece el sustantivo *μῦθος* éste tiene una carga semántica claramente negativa (2.23.1, 2.45.1).

como términos equivalentes y complementarios. Dice el extranjero ateniense en el contexto de la discusión sobre la παιδεία:

οὐδαμοῦ γὰρ δεινὸν οὐδὲ σφοδρὸν **ἀπειρία** τῶν πάντων οὐδὲ μέγιστον κακόν, ἀλλ' ἢ **πολυπειρία καὶ πολυμαθία** μετὰ κακῆς ἀγωγῆς γίγνεται πολὺ τούτων μείζων ζημία. (819a3-a6)²⁴

“Pues de ninguna manera la inexperiencia es ni algo terrible, ni grave ni el mayor de los males, sino que *la multi-experiencia y la multi-sapiencia acompañadas de una mala formación son, con mucho, el mayor de los daños*”.

La πολυμαθία de Jenófanes y la πολυπειρία de Heródoto podrían ser, pues, partes integrantes de una actividad intelectual semejante, es decir, la ἱστορίη. Los ἱστοροεῖς son “polymáticos”, a la vez que “polypéiricos”. La crítica de Heráclito está focalizada en la πολυμαθία, la de Parménides en la πολυπειρία. La oposición de Parménides y Heráclito frente al conocimiento de la ἱστορίη reside en que, para ellos, la generación y el fomento de una pluralidad de testimonios, saberes, pareceres, etc. no es suficiente. Sin embargo, a pesar de esta incapacidad, la multi-sapiencia y la multi-experiencia son necesarias. Así como para encontrar oro hace falta cavar mucho, para presentar la verdad es necesaria la δόξα. La πολυμαθίη que reprobaba

²⁴ Otro pasaje de las *Leyes* utiliza ambos vocablos de manera casi equivalente. Dice el extranjero ateniense: “Afirmo que tenemos numerosos poetas, algunos que componen versos hexamétricos, trímetros y todos los otros metros que se utilizan; unos son proclives a la seriedad, mientras que los otros más bien a la risa, y muchísima gente dice a menudo que los jóvenes educados correctamente deben alimentarse y saciarse de estos y que deben escucharlos muchas veces en las lecturas haciéndose *multi-sapientes* tras haberse aprendido a todos los poetas. Otros, habiendo elegido de todos lo principal y reuniendo algunos pasajes completos en un mismo [resumen], dicen que deben aprendérselos de memoria, *si se quiere llegar a ser bueno y sabio por multi-experiencia y multi-sapiencia*”. (λέγω μὴν ὅτι ποιηταὶ τε ἡμῖν εἰσὶν τινες ἐπῶν ἕξαμέτρων πάμπολλοι καὶ τριμέτρων καὶ πάντων δὴ τῶν λεγομένων μέτρων, οἱ μὲν ἐπὶ σπουδῆν, οἱ δ' ἐπὶ γέλωτα ὠρμηκότες, ἐν οἷς φασὶ δεῖν οἱ πολλάκις μυρῖοι τοὺς ὀρθῶς παιδευομένους τῶν νέων τρέφειν καὶ διακορεῖς ποιεῖν, **πολυηκόους** τ' ἐν ταῖς ἀναγνώσεσιν ποιοῦντας καὶ **πολυμαθεῖς**, ὅλους ποιητὰς ἐκμανθάνοντας· οἱ δὲ ἐκ πάντων κεφάλαια ἐκλέξαντες καὶ τινὰς ὅλας ῥήσεις εἰς ταῦτόν συναγαγόντες, ἐκμανθάνειν φασὶ δεῖν εἰς μνήμην τιθεμένους, εἰ μέλλει τις ἀγαθὸς ἡμῖν καὶ σοφὸς ἐκ **πολυπειρίας** καὶ **πολυμαθίας** γενέσθαι. (810e6-811a5) En otros pasajes más tardíos también se utilizan ambos vocablos de manera equivalente, aunque parecen haber perdido el sentido negativo que denotan todavía en Platón; véase, por ejemplo, Teodoreto de Ciro (*Graecarum affectionum curatio* 10.5), quien atribuye ambas cualidades a Plutarco: Οὗτος πολλὰ μὲν καὶ ἄλλα ξυνέγραψε – **πολυμαθῆς** γὰρ ὁ ἀνὴρ καὶ μάλα **πολύπειρος** (...) Eusebio de Cesarea (*Historia ecclesiastica*, 7.32.27) atribuye a un Obispo de nombre Melecio una πολυπειρία y una πολυμαθία insuperables.

Heráclito, Parménides la concibe como un momento necesario de la enseñanza de la diosa (la δόξα). La πολυπειρία que condena Parménides es para Heráclito condición necesaria para poder escuchar la voz del λόγος. Heráclito polypéirico, Parménides polymático.

El proemio de Heráclito habla de los hombres que:

ἀπειροισιν εὐόκασιν, **πειρώμενοι** καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιοῦτεων ὁμοίων
ἐγὼ διηγέυμαι (...) (B1)

“parecen *inexpertos*, aunque tengan experiencia de palabras y de acciones como las que yo describo (...)”

La paradoja de una experiencia inexperta sugiere que una de las condiciones necesarias para poder escuchar el λόγος es precisamente la posesión de una experiencia competente, perita. Heráclito reúne una serie de ejemplos extraídos de la experiencia concreta (el arco, la lira, el camino ascendente y descendente, los ríos) y estos se erigen como modelos que encarnan el encuentro entre el hombre y el mundo. El conocimiento emerge de aquel encuentro inteligente que consiste en la dilucidación inductiva de la conexión existente entre las diversas experiencias particulares.²⁵

La diosa de Parménides, en cambio, aparta a su aprendiz del ὀδός πολύπειρος en el que “mirada a la deriva, oído resonante y lengua dirigen”. Sin embargo, por algunos testimonios que se refieren a la parte de su poema que hoy en día denominamos δόξα, se puede inferir que esta sección de la enseñanza de la diosa era de naturaleza polimática. Plutarco nos dice:

καὶ γὰρ περὶ γῆς **εἴρηκε πολλά** καὶ περὶ οὐρανοῦ καὶ ἡλίου καὶ σελήνης
καὶ ἄστρον καὶ γένεσιν ἀνθρώπων **ἀφήγηται καὶ οὐδὲν ἄροητον** (...) (Adv. Col. 1114b10-c2)

“Pues también ha hablado [sc. Parménides] *ampliamente* de la tierra, del cielo, del sol, de la luna, de los astros y ha relatado *pormenorizadamente* el origen de los hombres; y *no ha dejado nada sin decir* (...)”

Estrabón, bajo la autoridad de Posidonio, incluso atribuye a Parménides conocimientos geográficos:²⁶

²⁵ Véase D. W. Graham (2009), pp. 84-85: “Knowledge arises from intelligent encounters of a human subject with the world; Knowledge arises from the ability to see the connectedness between particular experiences, *i. e.* from induction; it can be taught only by introducing the subject to vicarious experiences which imitate experiences in the real world”.

Φησὶ δὴ ὁ Ποσειδώνιος τῆς εἰς πέντε ζώνας διαιρέσεως ἀρχηγὸν γενέσθαι Παρμενίδην· (Estrabón 2.2.2)

“Posidonio dice que Parménides fue el autor de la división de la tierra en cinco zonas”.

Fuentes más tardías (que naturalmente han sido objeto de las sospechas de los estudiosos) han llegado a endosarle a Parménides conocimientos propios de lo que nosotros llamaríamos la historia mítica:

Τελχίνες... τούτους οἱ μὲν θαλάσσης παῖδάς φασι, Παρμενίδης δ' ἐκ τῶν Ἀκταίωνος κυνῶν γενέσθαι μεταμορφωθέντων ὑπὸ Διὸς εἰς ἀνθρώπους.

(Suetonio en *Mélanges Miller* = DK28 B24)

“A propósito de los Telquines... algunos dicen que nacieron del mar, Parménides, por su parte, afirma que nacieron de los perros de Acteón, cuando Zeus los transfiguró en hombres”.

En la entrada sobre las Islas de los Bienaventurados de la enciclopedia bizantina Suda leemos:

ἡ ἀκρόπολις τῶν ἐν Βοιωτίαι Θηβῶν τὸ παλαιὸν, ὡς Παρμενίδης. (DK28 B23)

“Según Parménides, en la antigüedad la acrópolis de Tebas de Beocia se llamaba las islas de los bienaventurados”.

Ambos testimonios podrían arrojar luz a aquel pasaje del *Simposio* platónico en el que Agatón habla de “los antiguos hechos sobre los dioses de los que hablan Parménides y Hesíodo que se han originado bajo el imperio de la Necesidad (...)”²⁷

En este sentido, el pensamiento de Heráclito y el de Parménides participan de la multi-experiencia y la multi-sapiencia correspondientemente, es decir de la *ἱστορίη* en el sentido más amplio del término, pero sus políticas discursivas aristocrático-autárquica y tiránica requirieron que se diera un paso más allá de la mera investigación.²⁸ La *πολυπειρίη* debe tener como resultado la afirmación de la unidad de los contrarios; la *πολυμαθίη* debe admitir su propia insuficiencia y su imposibilidad de constituirse como verdad. Poner al servicio de todos muchos

²⁶ Atribución a la que también hace referencia Aquiles Tacio en su introducción a los *Fenómenos* de Arato (31): πρῶτος δὲ Παρμενίδης ὁ Ἐλεάτης τὸν περὶ τῶν ζωνῶν ἐνίκησε λόγον. (1275 Pörtulas-Grau).

²⁷ *Simposio* 195c1-c3: (...) τὰ δὲ παλαιὰ πράγματα περὶ θεοῦ, ἃ Ἡσίοδος καὶ Παρμενίδης λέγουσιν, Ἀνάγκη καὶ οὐκ Ἔρωτι γεγονέναι (...)

²⁸ Sobre la política del discurso de Parménides, véase *supra* cap. III.1.16, sobre la de Heráclito, véase *infra* cap. III.4.16.

conocimientos o muchas experiencias sin ver lo que de común hay en ellas, sin dilucidar lo que de razón en ellas habita, resulta un gesto insuficiente. Es necesario que, por encima de la pluralidad, la voz unitaria y común de la razón se alce, ya sea por la mediación de una diosa (Parménides), o sin mediación alguna (Heráclito). El juicio último, la conclusión inteligente, el fin de la actividad epistémica no queda en manos del destinatario del discurso, sino que se impone en el discurso mismo, haciendo de su receptor un siervo de su mensaje.

III.3.4. Los poetas, *πρῶτοι εὐρηταί* de las imágenes de la divinidad (Jenófanes B10-B11- Heródoto 2.53.2).

En lo que concierne a la posición de Jenófanes frente al conocimiento, las conexiones con Heródoto resultan aún más palmarias, a tal grado que es posible encontrar una y otra vez a lo largo de las *Historias* una actitud epistémica profundamente jenofánea.²⁹ En el caso de Jenófanes, los argumentos referentes a cuestiones epistemológicas están enlazados intrínsecamente a una postura crítica frente a la religión tradicional. *La revalorización de la naturaleza de la divinidad promueve una reflexión sobre la naturaleza del conocimiento.* A Heródoto, por el contrario, no le interesa revelar una imagen revolucionaria de la divinidad (omnisciente, única, inmóvil, heterógena respecto al pensamiento y a la figura de los hombres). Los juicios herodoteos referentes a lo religioso revelan más bien una actitud prudente y cautelosa (lo cual también podría ser un rechazo velado a la posibilidad misma de que se pueda hablar de ello). En este sentido, podría decirse que Heródoto es un pensador más laico y que la participación de lo divino en las *Historias* responde a la pregunta por el hombre:³⁰ las cosas divinas sólo se pueden juzgar a la luz de la visión que tienen los hombres sobre ellas, lo único que se puede decir sobre lo invisible viene dado por lo visible (2.33.2), *las creencias sobre los dioses enseñan sobre los hombres, no sobre los dioses.*

Jenófanes dice:

ἐξ ἀρχῆς καθ' Ὀμηρον ἐπεὶ μεμαθήκασι πάντες (B10)

“Desde el principio todos han aprendido de acuerdo con Homero”.

²⁹ Cfr. M. L. Gemelli Marciano (2002, p. 96): “Les procédés de Xénophane et d’Hérodote relèvent donc de l’*historie*”.

³⁰ También, sobre todo en los libros finales, las intervenciones de la divinidad en la narración responden a criterios, podríamos decir, estéticos, es decir, promotores de la lucidez literaria necesaria para acentuar el πάθος épico.

Y en otro fragmento afirma:

πάντα θεοῖς ἀνέθηκαν Ὅμηρος θ' Ἡσίοδος τε,
ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνείδεα καὶ ψόγος ἐστίν,
κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν (B11)

“Homero y Hesíodo han atribuido a los dioses todo
lo que entre los hombres es motivo de reproche y censura,
robar, cometer adulterio y engañarse los unos a los otros”.

La caracterización de Homero como fundador de las creencias religiosas y la indicación de que los poetas épicos fueron quienes asignaron a los dioses sus atributos, para Jenófanes claramente negativos, encajan muy bien con lo que dice Heródoto en el libro segundo:

Ὅθεν δὲ ἐγένετο ἕκαστος τῶν θεῶν, εἴτε δὴ αἰεὶ ἦσαν πάντες, ὅκοιοί τε
τινες **τὰ εἶδεα**, οὐκ ἠπιστέατο μέχρι οὐ πρόωγν τε καὶ χθὲς ὡς εἰπεῖν λόγῳ.
Ἡσίοδον γὰρ καὶ Ὅμηρον ἠλικίην τετρακοσίοισι ἔτεσι δοκέω μέο
προεσβυτέρους γενέσθαι καὶ οὐ πλέοσι· οὗτοι δὲ εἰσι οἱ ποιήσαντες
θεογονίην Ἑλλησι **καὶ τοῖσι θεοῖσι τὰς ἐπωνυμίας δόντες καὶ τιμὰς τε
καὶ τέχνας διελόντες καὶ εἶδεα αὐτῶν σημήναντες**. (2.53.2)

“De dónde nació cada uno de los dioses, si en verdad todos han existido siempre y cuáles son sus formas, [los griegos] no lo sabían hasta hace muy poco y, como quien dice, hasta ayer. Pues creo que Hesíodo y Homero son, en cuanto a su edad, cuatrocientos años más viejos [que yo] y no más; *ellos son los que compusieron una teogonía para los griegos, les dieron a los dioses sus epítetos, les repartieron sus honores y competencias y señalaron sus formas*”.

La conciencia de que la concepción sobre la divinidad no es producto de una revelación, sino de “un procés de troballes, de descoberta”³¹ es común a Heródoto y a Jenófanes. Ambos ven a los poetas épicos como los πρώτοι εὐρηταί de las imágenes griegas sobre la divinidad. No obstante, a Heródoto no le interesa denunciar este hecho con el fin de refundar una imagen nueva de la divinidad acorde con ciertos principios morales o epistémicos; a él le importa constatar este hecho para demostrar que todo conocimiento sobre τὰ θεῖα es en realidad un conocimiento sobre τὰ ἀνθρώπινα, de tal forma que, sobre los dioses, en realidad, no se puede saber nada, al menos por medio de la ἱστορίη. Que, además de esto, Heródoto compartiera un

³¹ J. Pòrtulas (2008, p. 38).

cierto escepticismo de cuño jenofáneo o un agnosticismo protagóreo (B4), es posible, aunque no seguro.³²

III.3.5. Σαφήνεια: Jenófanes B34 - Heródoto 2.3.2, 1.140.1, 2.44.5.

Τὰ μὲν νυν θεία τῶν ἀπηγημάτων οἷα ἤκουον, οὐκ εἰμὶ πρόθυμος ἐξηγέεσθαι, ἔξω ἢ τὰ οὐνόματα αὐτῶν μόνον, **νομίζων πάντας ἀνθρώπους ἴσον περὶ αὐτῶν ἐπίστασθαι**. τὰ δ' ἂν ἐπιμνησθέω αὐτῶν, ὑπὸ τοῦ λόγου ἐξαναγκαζόμενος ἐπιμνησθήσομαι. (2.3.2)

“*Las cosas divinas que escuché de sus relatos, no estoy dispuesto a exponerlas, exceptuando únicamente los nombres de los dioses, ya que considero que todos los hombres saben sobre ellos lo mismo; y si he de hacer mención de esto, lo haré constreñido por el discurso*”.

La sorprendente declaración de que todos los hombres saben sobre los dioses lo mismo se entiende mejor a la luz del fragmento B34 de Jenófanes:

καὶ τὸ μὲν οὖν **σαφές** οὐτίς ἀνήρ ἴδεν οὐδέ τις ἔσται
εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων·
εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών,
αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· **δόκος** δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

“Y, ciertamente, *lo claro ningún hombre lo ha visto ni habrá alguno que lo sepa sobre los dioses y respecto a las cosas que afirmo sobre todo;* pues aún si, en el mejor de los casos, lo alcanzara diciendo algo completo, ni siquiera él mismo lo sabría; mas *suposición* sobre todos se ha establecido”.

Si algo es σαφής al respecto de esta declaración, al margen de que se lea como una proclamación escéptica, empírica, racionalista, crítica, etc.,³³ es que, al respecto de lo ἄδηλα, ya sean los dioses o las regiones más recónditas del universo, los

³² Véase Alan B. Lloyd (1976, p. 19) quien afirma: “Since Herodotus was clearly *au courant* with the ideas of his time, it is highly likely that he was aware of speculations on this problem. Note, however, that Protagoras goes so far as to admit that the gods may not exist and that Herodotus would never have done”. Lo cual se corresponde con lo que dice en su introducción (1975, p. 159): “For him [sc. Herodotus] the gods exist. He is no agnostic despite the fact that, given his epistemological view, he could not logically even postulate existence of the gods”. A pesar de que Heródoto explícitamente no se pronuncia al respecto de la posibilidad de que los dioses no existan, no es imposible que tuviera una posición más bien agnóstica. Los pasajes en que parece mostrar gestos religiosos podrían leerse como declaraciones cautelosas o, incluso, como ironías que sólo algunos ilustrados como Protágoras habrían captado como tales: “que tengamos piedad de los dioses”.

³³ Véase el excelente análisis de Leshner (1992, pp. 159-169) sobre las diferentes interpretaciones del fragmento.

hombres no pueden tener un conocimiento claro, indudable o evidente (σαφής), sino únicamente un conocimiento conjetural y hipotético, es decir, dóxico.³⁴ Ahora bien, cuando Heródoto dice que sobre los dioses todos los hombres saben lo mismo, a lo que alude es precisamente a esta imposibilidad humana de alcanzar σαφήνεια sobre lo divino, de tal forma que lo que los hombres pueden conocer verdaderamente sobre los dioses es lo mismo, es decir, nada o, si se prefiere, nada claro, indudable o certero. A la luz de esto, se pueden explicar las reticencias herodoteas a hablar sobre lo divino, reticencias que se deben a que los métodos de indagación de la ιστορίη no pueden tener por objeto aquello que no les corresponde.³⁵ Así, el fragmento de Jenófanes puede leerse, al menos en alguna medida, en clave empirista, coincidiendo con la *démarche* herodotea.³⁶

No obstante, a pesar de que la necesaria sujeción al δόκος puede interpretarse como una afirmación de precariedad epistémica (aún más grave que la expresada por la poesía tradicional), el estado cognitivo dóxico en que se hallan los hombres en algunos casos puede ser suficiente o adecuado para conocer ciertas cosas. Heródoto proporciona ejemplos de ciertos conocimientos que pueden alcanzar el estatuto de σαφήνεια del que las cosas divinas son incapaces. En el libro primero, por ejemplo, dentro del capítulo dedicado a las costumbres de los persas, Heródoto afirma:

Ταῦτα μὲν ἀτροκέως ἔχω περὶ αὐτῶν εἰδῶς εἰπεῖν. Τάδε μὲντοι ὡς κρυπτόμενα λέγεται καὶ οὐ σαφηνέως περὶ τοῦ ἀποθανόντος, ὡς οὐ πρότερον θάπτεται ἀνδρὸς Πέρσεω ὁ νέκυσ πρὶν ἂν ὑπ' ὄρνιθος ἢ κυνὸς ἐλκυσθῆ. (1.140.1)

“Esto es lo que, tras haberlo sabido, puedo decir con precisión sobre los persas.

Sin embargo, se habla crípticamente y sin claridad sobre los muertos, en cuanto

³⁴ Sobre el conocimiento de lo invisible a partir de lo visible, el pasaje paradigmático es aquel en el que, dentro de su discusión sobre las fuentes y el curso del Nilo, Heródoto dice: “(...) *en cuanto yo puedo interpretar, mediante evidencias (pruebas), lo desconocido a partir de lo manifiesto (...)*” (καὶ ὡς ἐγὼ συμβάλλομαι τοῖσι ἐμφανέσι τὰ μὴ γινωσκόμενα τεκμαιρόμενος) (2.33.2)

³⁵ Cfr. A. B. Lloyd (1976, vol. I, p. 17): “τὰ θεῖα does not mean ‘all that pertains to the gods’ but simply the genealogies, myths, attributes and forms of the divine beings which belong to the trans-physical order of things, cannot be objects of enquiry (ιστορίη) by ὄψις, ἀκοή and γνώμη and, hence, cannot be objects of certain knowledge”.

³⁶ Tal como argumentaba Fränkel (1974) y como Leshner (1992, p. 169) acaba reconociendo: “Xenophanes must have regarded the testimony of the senses as *necessary* for certain (sure) knowledge (even though it was not sufficient for it, an even though ‘know’ did not simply *mean* ‘know through sense perception’)”.

a que el cadaver de un persa no es sepultado antes de que haya sido destrozado por un pájaro o un perro”.

Hay ciertas cosas que pueden conocerse con precisión (ἀπρέκεια), debido a que pueden constatarse mediante evidencias (ya sea porque se han observado empíricamente, o bien porque, a partir de un dato empírico, puede deducirse un juicio), mientras que hay otras cosas que entran en la jurisdicción de lo que no se puede saber y, por tanto, de lo que no es susceptible de claridad. En un pasaje del libro segundo aparece más claramente un ejemplo de σαφήνεια positiva. Heródoto se pregunta por la antigüedad de Heracles, pues el testimonio egipcio no concuerda con el griego (según el cual Heracles sería uno de los dioses más recientes). Es así que el historiador se dirige a Tiro de Fenicia y a Tasos con el objetivo de obtener un saber claro sobre estos asuntos (τούτων περί σαφές τι εἰδέναι (2.44.1); tras haber visto con sus propios ojos los santuarios de Heracles ahí erigidos y tras haber escuchado los testimonios de los sacerdotes, dice:

Τὰ μὲν νυν ἱστορημένα δηλοῖ σαφέως παλαιὸν θεὸν Ἡρακλέα ἔοντα· καὶ δοκέουσι δέ μοι οὗτοι ὀρθότατα Ἑλλήνων ποιέειν, οἱ διξὰ Ἡράκλεια ἰδρυσάμενοι ἔκτηνται, καὶ τῷ μὲν ὡς ἀθανάτῳ, Ὀλυμπίῳ δὲ ἐπωνυμίην θύουσι, τῷ δὲ ἐτέρῳ ὡς ἥρωι ἐναγίζουσι. (2.44.5)

“Ahora bien, *los resultados de mis indagaciones muestran claramente que Heracles es un dios antiguo. Me parece que proceden de la forma más correcta aquellos griegos que, tras haberlos fundado, poseen dos templos de Heracles, y que ofrecen sacrificios como a un inmortal a aquel que denominan olímpico, y rinden culto al otro como a un héroe*”.

He aquí un ejemplo muy valioso de cómo la ἱστορίη es capaz de σαφήνεια, inclusive en casos cuyo objeto es un asunto religioso. El juicio del historiador no se pronuncia sobre el estatuto de divinidad propio de Heracles, ni tampoco sobre su verdadera naturaleza, él únicamente juzga a partir de aquello que pudo ser objeto de sus indagaciones, es decir, a partir de aquello que pudo observar o escuchar.

III.3.6. εἰκότα τοῖς ἐτύμοισι- οἰκότα ἐστὶ ἀληθείη.

El análisis que hemos hecho sobre la verosimilitud en las *Historias* (cfr. *supra* cap. III.1.5) se puede complementar mediante una lectura del fragmento B35 de Jenófanes:

ταῦτα δεδοξάσθω μὲν εἰκότα τοῖς ἐτύμοισι.

“Se ha de suponer que esto sea semejante a la verdad”.

Si se lee este fragmento en continuidad con B34, este verso sería una justificación de las afirmaciones de Jenófanes sobre la divinidad.³⁷ A pesar de que sobre los dioses no es posible tener un conocimiento claro, si se quiere decir alguna cosa sobre ellos es necesario conferirle a lo que se dice un estatuto, aunque sea ficticio o momentáneo, de verdad. El mismo movimiento de suposición es llevado a cabo por Heródoto cuando se quiere pronunciar al respecto de ciertas cuestiones que, en principio, no puede conocer a cabalidad, aunque en su caso no se trata de los dioses, pues estos quedan fuera de su jurisdicción. En el libro cuarto, al respecto del lago situado en la isla libia del que las chicas nativas sacan arena de oro del fondo, Heródoto dice:

Οὕτω ὦν καὶ τὰ ἀπὸ τῆς νήσου τῆς ἐπὶ Λιβύῃ κειμένης **οἰκότα ἐστὶ ἀληθείη**. (4.195.4)

“Así, en efecto, aquello [que se dice] sobre la isla situada en Libia *es semejante a la verdad*”.

Heródoto suspende la posibilidad de una verdad incontrovertible al respecto de este asunto, pero ello no imposibilita que, mediante un razonamiento analógico, se pueda admitir como algo verosímil. Aun más significativa resulta la declaración sobre el buzo Escilias de Escione, pues además puede funcionar como paralelo del verso de Jenófanes:³⁸

Λέγεται μὲν νυν καὶ ἄλλα **ψευδέσι ἴκελα** περὶ τοῦ ἀνδρὸς τούτου, **τὰ δὲ μετεξέτερα ἀληθέα**· περὶ μέντοι τούτου **γνώμη μοι ἀποδεδέχθω** πλοίω μιν ἀπικέσθαι ἐπὶ τὸ Ἄρτεμίσιον. (8.8.3)

“*Se dicen también otras cosas que parecen mentiras sobre este hombre, y algunas otras verdaderas. Sobre esto, no obstante, se ha de aprobar mi parecer, a saber, que llegó a Artemisio en barco*”.

El uso del imperativo perfecto del verbo ἀποδέχομαι que, además, es un cognado del verbo δοξάζω empleado por Jenófanes, es exactamente el mismo que el del verso del colofonio (δεδοξάσθω-ἀποδεδέχθω). En virtud de que se trata de la misma forma argumentativa, el pasaje de Heródoto puede arrojar luz sobre la posición

³⁷ Cfr. Leshner (1992, p. 176): “Here in fragment 35 he issues a positive injunction to his audience to accept his accounts ‘about the gods and what I say about all things’ in so far as they are like the realities- they correspond with how things really are- even if no one can know the clear and certain truth about such matters”.

³⁸ Se suelen citar como *loci paralleli* del verso de Jenófanes *Odisea* 19.203, *Teognis* 1.27 y, sobre todo, *Teogonía* 27, pero, hasta donde hemos visto, no se ha reparado en el pasaje herodoteo como paralelo.

del verso de Jenófanes en el interior de un argumento, a saber, como la conclusión definitiva y categórica de cómo el destinatario del mensaje debe apropiarse de la enseñanza que se le propone, de cuál es el estatuto epistémico de aquello que se le está diciendo.³⁹ Es posible, pues, que el fragmento B35 fuese la conclusión de los fragmentos teológicos (B23, 24, 25 y 26) y que, además, fuese una justificación de por qué Jenófanes, habiendo rechazado la posibilidad de conocer lo divino (B34), hiciese afirmaciones positivas sobre ello.

III.3.7. Antropomorfismo jenofáneo- herodoteo.

Por otra parte, Heródoto es probablemente, después de Jenófanes, el más antiguo testimonio en el que se puede encontrar una mención al tema del antropomorfismo que, como se sabe, es uno de los blancos de la crítica jenofánea (B14, B15, B16 y B24). En el libro primero, al comenzar su narración sobre las costumbres de los persas, dice:

Πέρσας δὲ οἶδα νόμοισι τοιοσίδε χρεωμένους, ἀγάλματα μὲν καὶ νηοὺς καὶ βωμοὺς οὐκ ἐν νόμῳ ποιευμένους ἰδρῦεσθαι, ἀλλὰ τοῖσι ποιεῦσι μωρίην ἐπιφέρουσι, ὡς μὲν ἐμοὶ δοκέειν, ὅτι οὐκ ἀνθρωποφυέας ἐνόμισαν τοὺς θεοὺς κατὰ περὶ οἱ Ἕλληνας εἶναι. (1.131.1)

“Yo tengo por sabido que los persas poseen estas costumbres: en su ley no está erigir estatuas, templos y altares, sino que a quienes lo hacen los acusan de tontos, ya que, como me parece, *no consideran, como los griegos, que los dioses sean de naturaleza humana*”.

No debe llamar la atención que Heródoto no dedique ni tan solo un comentario a tan importante frase, pues este gesto es consecuente con sus silencios en torno a la naturaleza de la divinidad. Ya Walter Burkert propuso que este pasaje refleja las ideas contemporáneas de los griegos, entre las cuales estarían obviamente las de Jenófanes, el πρώτος εὐρετής de la crítica al antropomorfismo.⁴⁰ Es bastante probable que las

³⁹ Véase Leshner (1992, p. 174): “Herodotus often concluded his discussions of particular topics with similarly phrased imperatives (...)” Sin embargo, el estudioso no repara en el pasaje aquí comentado.

⁴⁰ W. Burkert (1990), p. 21. Otros textos que testimonian pensamientos sobre el antropomorfismo de los dioses son, por ejemplo, el *Heracles* de Eurípides (1341-1346) en el que el protagonista dice no creer que un dios sea soberano sobre otro y que si de verdad existe un dios, no tendría necesidad de nada, tal como dicen los aedos; la *Política* de Aristóteles (1252b23-26: ὥσπερ δὲ καὶ τὰ εἶδη ἑαυτοῖς

afirmaciones de Jenófanes provengan, al igual que las de Heródoto, “delle osservazioni relative alla diversità delle religioni”⁴¹ a tal grado que “Xénophane pré-ludait là à l’ethnologie comparée”.⁴² No es, pues, una coincidencia que Heródoto, al igual que Jenófanes, haya reparado en las representaciones no antropomórficas de las divinidades propias de otros pueblos. Los fragmentos de Jenófanes podrían provenir de su afán polimático y de su prolongado βληστρίζειν por las tierras griegas, coincidiendo así con la *démarche* de Heródoto.⁴³

III.3.8. El νόος divino y la divina providencia.

A pesar de que la cuestión de la religiosidad de Heródoto ha sido bastante debatida y de que, en términos generales, no hay consenso,⁴⁴ todas estas similitudes entre ambos pensadores podrían sugerir, a modo de hipótesis, una cierta semejanza o afinidad entre la concepción herodotea de la divinidad y el θεός de Jenófanes. El abundante uso que hace Heródoto de los sustantivos θεός y δαίμων en singular y del adjetivo neutro τὸ θεῖον refiriéndose con ellos a un poder abstracto no personificado que mantiene, o bien el equilibrio en el mundo natural, o la justicia en el mundo

ἀφομοιοῦσιν οἱ ἄνθρωποι) y la *Metafísica* 997b10: (...) ποιῶντες τοῖς θεοῦς μὲν εἶναι φάσκουσιν ἀνθρωποειδεῖς.

⁴¹ Untersteiner (1955, p. CLXV); véase p. CLXVI: “Senofane ha voluto rendersi conto della via percorsa dall’esperienza degli uomini di tutti i luoghi per giungere alla rappresentazione degli dèi (...)”

⁴² R. Pettazzoni (1953), p. 137.

⁴³ La mención de Heródoto no podía pasar desapercibida en el comentario de Leshner (1992, p. 92): “In the next century Herodotus would describe many different conceptions of the gods held by people in different parts of the world (...)”

⁴⁴ Las posiciones al respecto de la religiosidad herodotea oscilan entre catalogarlo como un hombre conservador conforme con las creencias populares sobre los dioses (T. Harrison, 2000), o bien como un racionalista que, no obstante, mantiene su postura religiosa, pero al margen de su esquema causal histórico (Lateiner, 1989). Burkert (1990) es quien ha enfatizado más la faz escéptica del historiador de Halicarnaso. Una interpretación sobre la religiosidad de Heródoto en términos racionales, es decir, como el conjunto de principios que gobiernan y rigen el universo, se puede encontrar en S. Scullion (2006): “Herodotus’ divinity is real and active but remote, intelligible primarily as a set of principles governing the universe”. (p. 203). Este autor enfatiza el hecho de que “in his own narrative voice Herodotus almost never names a Greek god”. (p. 198)

humano, sugiere una concepción de lo divino más cercana a Jenófanes que a los poemas homéricos.⁴⁵

A pesar de que, como se ha demostrado, “les écrivains grecs employaient souvent sans distinction le singulier et le pluriel pour désigner la Puissance divine”,⁴⁶ de que “(ὁ) θεός et (ὁ) δαίμων ont été généralement employés, au singulier, dans un sens collectif”⁴⁷ y de que “il semble donc que, d’une manière générale, l’emploi de (ὁ) θεός dans un sens collectif soit plutôt un phénomène linguistique que l’effet d’une évolution dans les conceptions théologiques”,⁴⁸ un pasaje de las *Historias* pone en evidencia una concepción de la divinidad que no dista mucho de la que se desprende de los fragmentos teológicos de Jenófanes. En el libro tercero, en un pasaje que se ha estudiado antes, Heródoto dice:

Καί κως τοῦ θεοῦ ἡ προνοίη, ὡσπερ καὶ οἰκός ἐστι, ἐοῦσα σοφή, ὅσα μὲν [γὰρ] ψυχὴν τε δειλὰ καὶ ἐδώδιμα, ταῦτα μὲν πάντα πολύγονα πεποίηκε, ἵνα μὴ ἐπιλίπη κατεσθιόμενα, ὅσα δὲ σκέτλια καὶ ἀνηρά, ὀλιγόγονα. (3.108.2)

“Y quizá la divina providencia, como es verosímil, siendo sabia, hizo prolíficos a todos aquellos [animales] que por su alma eran cobardes y comestibles, con el fin de no descuidarlos por ser propensos a ser devorados, e infecundos a cuantos eran temerarios y funestos”.

La atribución de sabiduría a la divina providencia no está muy lejos de la sorprendente asignación jenofánea de νόος a la divinidad (B24 y 25).⁴⁹ Igualmente

⁴⁵ Cfr. J. T. Roberts (2011), p. 83: “What we find in the *Histories* as a whole is rather a transcendent, non-anthropomorphic force at work (...) his approach to ‘that power out there’ is evocative of Xenophanes’s claim (...)”

⁴⁶ G. François (1957), p. 7.

⁴⁷ G. François (1957), p. 307

⁴⁸ G. François (1957), p. 309.

⁴⁹ G. François (1957) ve en los filósofos presocráticos (básicamente Heráclito y Parménides) una excepción en lo referente a las acepciones habituales de θεός y δαίμων y en Jenófanes “une catégorie spéciale”: “Dans les textes les plus caractéristiques de ces penseurs, l’emploi du mot θεός est le plus souvent l’expression d’un panthéisme philosophique, tandis que δαίμων signifie une force ou un principe moteur”. (p. 311) Fuera de los “presocráticos”, François consigna un fragmento de Píndaro (140d Snell-Maehler: τί θεός; {ὅτι} τὸ πᾶν), que para él podría ser un posible eco de Jenófanes, incluyéndolo dentro de la categoría de estos usos “filosóficos” del vocabulario teológico. Nosotros no vemos por qué este pasaje de Heródoto no pueda entrar dentro de la jurisdicción de los “usos filosóficos” del vocabulario referente a la divinidad, pues aquí “la divina providencia” se entiende como una fuerza rectora y trascendente que vela por el equilibrio en el mundo.

significativo resulta el hecho de que Jenófanes caracterice a su dios con la forma positiva de la fórmula negativa que Heródoto emplea para caracterizar al hombre; la divinidad jenofánea “permanece siempre en el mismo lugar” (αἰεὶ δ’ ἐν ταύτῳ μίμνει, B26.1), mientras que Heródoto afirma:

τὴν ἀνθρωπίνην ὧν ἐπιστάμενος εὐδαιμονίην οὐδαμὰ ἐν τούτῳ μένουσαν (...) (1.5.4)

“Sé que la felicidad humana no permanece nunca en el mismo lugar”.

El carácter inestable y movedizo de la felicidad humana, la contingencia de todo lo humano (πάν ἐστι ἄνθρωπος συμφορῆ, 1.32.4) son completamente heterogéneas de la naturaleza de la divinidad.

Como conclusión, a partir de la proximidad y similitud entre estos aspectos del pensamiento de Jenófanes y de Heródoto, emerge una imagen del poeta de Colofón ligada a la racionalidad histórica y polimática, imagen que podría contribuir a la conexión y continuidad, exploradas en el capítulo anterior, entre la poesía de fundación y el trabajo intelectual de la ἱστορίη. Las declaraciones críticas sobre las concepciones tradicionales de los dioses, la sumisión al pensamiento dóxico, la imposibilidad de obtener claridad sobre diversos asuntos y la subsecuente posibilidad de conocer a través de razonamientos κατὰ τὸ οἶκος podrían ser evidencias de la figura del intelectual que podría haber encarnado Jenófanes, figura cercana a la de Heródoto, y, además, podrían ser consecuencias teóricas alcanzadas por su actividad y ocupación intelectual: la ἱστορίη.⁵⁰ La conexión entre Heródoto y Jenófanes, por otra parte, y su mutua sujeción a una sabiduría “polipéirica” y “polimática”, podría funcionar como punto de contraste de la σοφία “filosófica” de Heráclito y Parménides, pero también podría arrojar luz sobre aquello que de πολυμαθία y πολυπειρία, es decir, de ἱστορία, habría en la propia démarche intelectual de los filósofos.

⁵⁰ Véase A. Momigliano (1990, pp. 31-32), quien resalta el papel de Jenófanes en los orígenes de la historiografía griega: “Xenophanes does not seem to have undertaken any systematic revision of the Greek historical tradition or to have formulated any criterion about its validity. Yet by questioning the traditional opinions about the gods, he made inevitable the examination of that part of Greek history which was the borderland between gods and men”.

III.4. Heródoto y Heráclito.

A pesar de que leer los fragmentos de Heráclito a partir de las *Historias* de Heródoto no es un ejercicio desprovisto de dificultad, resulta ser, en principio, un objetivo mucho más asequible que en el caso de Parménides. En primer lugar, la lengua misma de Heráclito encuentra uno de sus paralelos más cercanos en el jónico de Heródoto, de tal manera que las *Historias* se constituyen como un diccionario de gran utilidad para esclarecer la naturaleza de ciertos conceptos heraclíteos.¹ En segundo lugar, el contexto socio-cultural e histórico en el que se puede situar al oscuro de Éfeso, la llamada “κοινή cultural microasiática”,² resulta bastante cercano al mundo descrito en las *Historias*: la jonia del siglo sexto en su relación con el expansionismo imperial persa. En tercer lugar, una cantidad considerable de los fragmentos que conservamos de Heráclito, a diferencia de lo que sucede a primera vista con Parménides, son claramente susceptibles de leerse en clave política, de tal manera que, para el caso del oscuro de Éfeso, las *Historias*, epítome de las pulsiones políticas arcaicas, se erigen como un símbolo altamente oportuno y conveniente para el esclarecimiento de su enigmática identidad.

III.4.1. El sabio que se aparta del poder.

Empecemos, pues, por el lado anecdótico, es decir, por las leyendas sobre la personalidad de Heráclito. Diógenes Laercio recoge la siguiente noticia que, al margen de su historicidad y de su datación probablemente tardía, arroja luz no sólo sobre la imagen antigua de Heráclito como un personaje no corrompido por las ofertas voraces del poder, sino también sobre el verosímil interés que podría haber suscitado su pensamiento en los grandes poderosos:³

¹ Cfr. C. H. Kahn (1979), p. 92: “In establishing the primary reading it will be important to know not only the linguistic expectations created by earlier literature but also the normal usage of the words in Ionic prose, their 'ordinary' meaning for Heraclitus' original audience. To this end our best guide will be the usage of Herodotus, where the evidence is abundant, of relatively early date, and beautifully analyzed in Powell's *Lexicon to Herodotus*. The only substantial body of surviving prose that is older than Herodotus is precisely our material from Heraclitus”.

² Expresión acuñada por S. Mazzarino (1947) y utilizada por M. V. García Quintela (1992).

³ Clemente de Alejandría también consigna la noticia (*Strom.* I.65): οὗτος βασιλέα Δαρειὸν παρακαλοῦντα ἤκειν εἰς Πέρσας ὑπερεῖδεν. Véase G. Naddaf (2005), p. 127: “(...) given the political and cultural context of the period, it could be very well be true”.

ἐπόθησε δ' αὐτοῦ καὶ Δαρεῖος μετασχεῖν καὶ ἔγραψεν ὧδε πρὸς αὐτόν
 “Βασιλεὺς Δαρεῖος πατρὸς Ὑστάσπεω Ἡράκλειτον Ἐφέσιον σοφὸν
 ἄνδρα προσαγορεύει χαίρειν. Καταβέβλησαι λόγον Περὶ φύσεως
 δυσνόητόν τε καὶ δυσεξηγήτητον. ἐν τισι μὲν οὖν ἐρμηνευόμενος κατὰ
 λέξιν σὴν δοκεῖ **δύναμίν τινα** περιέχειν **θεωρίας κόσμου τε τοῦ**
σύμπαντος καὶ τῶν ἐν τούτῳ γινομένων, ἅπερ ἐστὶν ἐν θειοτάτῃ κείμενα
 κινήσει· τῶν δὲ πλείστων ἐποχὴν ἔχοντα, ὥστε καὶ τοὺς ἐπὶ πλείστον
 μετεσχηκότας συγγραμμάτων διαπορεῖσθαι τῆς ὀρθῆς δοκούσης
 γεγράφθαι παρὰ σοὶ ἐξηγήσεως. βασιλεὺς οὖν Δαρεῖος Ὑστάσπου
 βούλεται τῆς σῆς ἀκροάσεως μετασχεῖν καὶ παιδείας Ἑλληνικῆς. ἔρχου
 δὴ συντόμως πρὸς ἐμὴν ὄψιν καὶ βασιλείον οἶκον. Ἕλληνες γὰρ ἐπὶ τὸ
 πλείστον ἀνεπισήμαντοι σοφοῖς ἀνδράσιν ὄντες παρορῶσι τὰ καλῶς ὑπ'
 αὐτῶν ἐνδεικνύμενα πρὸς σπουδαίαν ἀκοὴν καὶ μάθησιν. παρ' ἐμοὶ δ'
 ὑπάρχει σοὶ πάσα μὲν προεδρία, καθ' ἡμέραν δὲ καλὴ καὶ σπουδαία
 προσαγόρευσις καὶ **βίος εὐδόκιμος** σαῖς παραινέσεσιν”. (9.12-14)

“También Darío anhelaba su compañía y le escribió lo siguiente:

‘El rey Darío, hijo de Histaspes, dirige sus saludos al sabio varón, Heráclito efesio. Has publicado un libro sobre la naturaleza difícil de entender y de explicar. En algunos pasajes, en efecto, si se interpreta de acuerdo con tu propia dicción, parece contener *un cierto poder de visión sobre el mundo* en su totalidad y sobre las cosas que, sucediendo en él, son sometidas al más divino de los movimientos. En la mayoría de los casos, sin embargo, incita a una suspensión del juicio, de modo que, aun los más versados en letras, entran en aporía al respecto de la exégesis que consideran correcta de lo que tú has escrito. Así pues, el rey Darío, hijo de Histaspes, quiere participar de tu enseñanza y de una formación helénica. Por consiguiente, acude de inmediato a mi presencia y a la casa real. Pues los griegos a menudo son incapaces de distinguir a los hombres sabios y desprecian sus bellas indicaciones para una atención y enseñanza diligentes. Conmigo, en cambio, habrá para ti una total preferencia, cada día tendrás una audiencia adecuada y diligente y una vida que rinda honor a tus consejos”.

Ante esta atractiva oferta, el sabio griego responde:

“Ἡράκλειτος Ἐφέσιος βασιλεί Δαρείῳ πατρὸς Ὑστάσπεω χαίρειν.
 Ὅκόσοι τυγχάνουσιν ὄντες ἐπιχθόνιοι τῆς μὲν ἀληθείης καὶ
 δικαιοπραγμοσύνης ἀπέχονται, ἀπληστίη δὲ καὶ δοξοκοπὴ προσέχουσι
 κακῆς ἔνεκα ἀνοίης. ἐγὼ δ' ἀμνηστίην ἔχων πάσης πονηρίας καὶ κόρον

φεύγων παντὸς οἰκειούμενον φθόνῳ καὶ διὰ τὸ περιστάσθαι ὑπερηφανίην οὐκ ἂν ἀφικοίμην εἰς Περσῶν χώραν, ὀλίγοις ἀρκεόμενος κατ' ἐμὴν γνώμην”. Τοιοῦτος μὲν ἀνὴρ καὶ πρὸς βασιλέα. (9.14)

“ ‘Heráclito de Éfeso saluda al rey Darío hijo de Histaspes. Todos aquellos que han tenido por suerte vivir sobre la tierra están alejados de la verdad y del ejercicio de la justicia, se entregan a la insaciabilidad y al prestigio a causa de su malévolas estupidez. Yo, por mi parte, ateniéndome al olvido de toda maldad, huyendo por completo del exceso que habita en la envidia y por tratar de evitar la excesiva arrogancia, *no iré a la tierra de los persas*, pues, de acuerdo con mi parecer, *me contento con poco*.’ Así era el hombre inclusive frente a un rey”.

En virtud de que el “wise adviser” es un motivo recurrente y, casi podría decirse, estructural en las *Historias*,⁴ el tono general de la epístola se corresponde con los diálogos y la prosopografía herodoteas. La vinculación entre Darío y Heráclito es, al menos de manera indirecta, una vinculación potencial entre Heráclito y la figura del sabio en las *Historias* de Heródoto. Heráclito se niega a ocupar el cargo que en las *Historias* desempeñan Artábano, Coes de Mitilene, Megabazo, Solón y muchos otros.

Esta actitud de reticencia frente al poder es uno de los patrones que configuran la figura de Heráclito:

ἀξιούμενος δὲ καὶ νόμους θεῖναι πρὸς αὐτῶν ὑπερείδε διὰ τὸ ἤδη κεκρατήσθαι τῇ πονηρᾷ πολιτείᾳ τὴν πόλιν. ἀναχωρήσας δ' εἰς τὸ ἱερὸν τῆς Ἀρτέμιδος μετὰ τῶν παίδων ἡστραγάλιζε· περιστάντων δ' αὐτὸν τῶν Ἐφεσίων, “τί, ὦ κάκιστοι, θαυμάζετε;”, εἶπεν· “ἢ οὐ κρείττον τοῦτο ποιεῖν ἢ μεθ' ὑμῶν πολιτεύεσθαι;” (D. L. 9.2-3)

“Cuando [los efesios] le pidieron que estableciera leyes para ellos, él *hizo caso omiso*, pues la ciudad estaba ya sometida a una mala constitución. Retirándose al santuario de Ártemis, jugaba con los niños a los dados; y cuando los Efesios lo rodearon, les dijo: “¿de qué os maravilláis, canallas? *¿Acaso no es mejor hacer esto que gobernar la ciudad con vosotros?*”

La negativa frente al ofrecimiento de fungir como legislador de la ciudad y contribuir así a su gobierno representa la antítesis de la figura de Parménides y de la mayoría de los sabios, hombres políticos e íntimamente ligados al trabajo gubernamental y legislativo de la πόλις. Frente a la invitación a participar del gobierno, Heráclito antepone un gesto anacoreta.

Siguiendo el mismo esquema, Diógenes informa que:

⁴ Véase R. Lattimore (1939).

σημείον δ' αὐτοῦ τῆς μεγαλοφροσύνης Ἀντισθένης φησὶν ἐν Διαδοχαῖς (FGrH 508 F 10): **ἐκχωρήσαι γὰρ τὰδελφῶ τῆς βασιλείας.** (9.6)

“Como síntoma de su arrogancia, Antístenes en sus *Sucesiones* dice que *cedió a su hermano la realeza*”.

Ni siquiera la tentación de detentar un poder monárquico que le correspondía hizo que Heráclito cambiara su actitud frente al poder.⁵

Heráclito se presenta, pues, como el emblema del sabio que se aparta del ejercicio del poder. Sin embargo este rechazo no es, como lo dejan ver claramente sus fragmentos, un menosprecio de la política, sino, más aún, una afirmación de un tipo peculiar de actividad política: “la dimisión de Heráclito no es ninguna evasión del mundo, al contrario, expresa una voluntad de poder”.⁶ La acción política no se ejerce solamente a partir del ejercicio de una magistratura inserta en el poder gubernamental. Con Heráclito se funda una nueva forma de concebir lo político desde afuera del poder del estado, desde los márgenes del régimen y de la soberanía. El único gobernante legítimo es el λόγος, si se sabe escucharlo no es siquiera necesaria ninguna institución del poder: “Una sola cosa es lo sabio: *conocer la inteligencia por la que todo es gobernado a través de todo*”.⁷

III.4.2. El libro político de Heráclito.

Que el libro de Heráclito trataba entre otras cosas sobre cuestiones políticas, lo sabía ya Diógenes Laercio quien afirma que estaba dividido en tres partes, una de las cuales habría versado precisamente sobre τὸ πολιτικόν.⁸ Otros autores como Diódoto

⁵ A pesar de que “esta magistratura (...) había quedado relegada, como función concreta, al ejercicio del sacerdocio de Deméter y a un protagonismo en la celebración de los misterios” (García Quintela (1992), p. 57), no debe excluirse por ello el valor político que conllevaba. Véase G. Naddaf (2005), p. 125: “(...) Heraclitus would have been entitled (or would have been entitled had he chosen) to certain privileges of a religious rather than political nature (perhaps like the Branchadai in Miletus (...)) Many commentators draw the conclusion from this that Heraclitus was indifferent to politics (...) however, the reality appears much more complex”.

⁶ M. V. García Quintela (1992), p. 61.

⁷ B41: ἐν τὸ σοφὸν· ἐπίστασθαι γνώμην + ὅτέη κυβερνήσαι + πάντα διὰ πάντων

⁸ D. L. 9.5: Τὸ δὲ φερόμενον αὐτοῦ βιβλίον ἐστὶ μὲν ἀπὸ τοῦ συνέχοντος Περὶ φύσεως, διήρηται δ' εἰς τρεῖς λόγους, εἷς τε τὸν περὶ τοῦ παντὸς καὶ **πολιτικόν** καὶ θεολογικόν.

decían que el título del libro era: “sobre el gobierno exacto para la regulación de la vida”,⁹ y que:

οὐ περὶ φύσεως εἶναι τὸ σύγγραμμα ἀλλὰ περὶ πολιτείας, τὰ δὲ περὶ φύσεως ἐν παραδείγματος εἶδει κείσθαι. (9.15)

“El escrito no era sobre la naturaleza sino sobre política, y que las cosas sobre la naturaleza figuran a modo de ejemplo”.

En una declaración de suma relevancia, pues testimonia que el debate sobre la naturaleza del pensamiento heraclíteo se remonta a la antigüedad misma, Sexto Empírico, dentro de la discusión sobre las diversas partes de la filosofía, afirma que:

ἐζητεῖτο δὲ καὶ περὶ Ἡρακλείτου, εἰ μὴ μόνον φυσικός ἐστιν ἀλλὰ καὶ ἠθικός φιλόσοφος. (*Adv. Math.* 7.7)

“Sobre Heráclito, se examinaba si no sólo era un físico, sino también un filósofo ético”.

Ahora bien, si Heráclito fue un pensador político,¹⁰ si estuvo inmiscuido en los problemas sociales de la Éfeso del siglo sexto siendo simpatizante de hombres como Hermodoro a quien los efesios expulsaron diciendo: “entre nosotros ninguno ha de ser el mejor, si lo es que vaya a serlo a otro lugar!” (B121), si convenció al tirano Meláncomas a abandonar el poder¹¹ y si, finalmente, la tradición lo hizo un destinatario de las epístolas del rey Darío, trazando una línea de comunicación entre

⁹ 9.12: ἀκριβὲς οἰάκισμα πρὸς στάθμην βίου.

¹⁰ Algunos estudiosos aminoran las implicaciones políticas activas del pensamiento de Heráclito, véase, por ejemplo, Kahn (1979, p. 3) quien imagina las actitudes cívicas de Heráclito en analogía con la neutralidad soloniana pero “without any of the active political involvement of the latter”: “The only political attitude which we can safely extrapolate from the fragments is a lucid, almost Hobbesian appreciation of the fact that civilized life and communal survival depend upon loyalty to the *nomos*, the law in which all citizens have a share (XXX, D. 114), but which may be realized in the leadership of a single outstanding man”. Uno de los estudiosos más sensibles al pensamiento político del Efesio es M. V. García Quintela (1992). Véanse también G. Naddaf (2005, pp. 125-134) y R. Mckirahan (2010²), p. 143: “The law the people must champion is not the actual city law but the ideal one. If this interpretation is correct, Heraclitus’s contribution to political thought is of fundamental importance”. García Calvo (1985, p. 15) afirma: “no hay motivo para dudar de que el parecer de Diódoto estaba fundado en lectura directa del escrito (...) mientras veo harto claros los motivos que podían hacer a los filósofos, de Aristóteles en adelante, reducir la lógica heraclitana a una trivial especulación física o cosmológica, no veo en cambio ninguno para que un *grammatikós* se inventara en la intención inversa juicio tan chocante (...)”

¹¹ Clemente de Alejandría, *Stromata* 1.65.4= DK22 A3: Μελάγκομαν τὸν τύραννον ἔπεισεν ἀποθέσθαι τὴν ἀρχήν.

la figura del poderoso absolutista y la del sabio que menosprecia el poder, ¿por qué un hombre como Heródoto, profundamente interesado en los movimientos políticos de las ciudades jonias, no lo menciona ni siquiera una vez en sus *Historias*? ¿Acaso las *Historias* no podrían encerrar en sí mismas algunas claves para desentrañar ciertos aspectos de las enseñanzas del oscuro de Éfeso?

Aunque la especulación en un trabajo científico deba, como los cadáveres de Heráclito, “arrojarse más que el estiércol”, nos daremos la licencia de hacerlo: el silencio de Heródoto podría ser en sí mismo significativo y podría deberse a un profundo desacuerdo político con las posturas de Heráclito. El pensamiento de un anacoreta que desprecia toda forma de poder y que preferiría ver ahorcados a sus conciudadanos (B121) antes que sentarse en primera fila en los certámenes vistiendo de púrpura y portando el báculo real (A2), en una palabra, el pensamiento disidente que nada quiere saber del poder gobernante, pues sabe escuchar la voz de la razón universal gracias a la cual se puede gobernar e investigar a sí mismo sin necesidad de intermediarios, este pensamiento no puede tener cabida en una obra cuyo objetivo primordial consiste en “faire apparaître la démocratie athénienne comme la seule bonne réponse à la délibération (...) sur la meilleure constitution possible”.¹² El silencio de Heródoto sobre Heráclito es, en sí mismo, una imagen de la desaparición del libro del efesio: así como Heródoto, muchos acallaron aquellos enigmas desconcertantes y altivos. Si se piensa que el discurso de Heráclito tenía intenciones eminentemente políticas¹³ que consistían en persuadir a un cierto grupo de personas a

¹² M. Laurence Desclos (2003), p. 86. Véase Diógenes Laercio (9.15) quien, citando a Demetrio, dice que Heráclito despreciaba a los atenienses, aunque gozaba de una gran fama entre ellos (Δημήτριος δέ φησιν ἐν τοῖς Ὀμωνύμοις καὶ Ἀθηναίων αὐτὸν ὑπερφρονῆσαι, δόξαν ἔχοντα παμπλείστην).

¹³ La noticia transmitida por Diógenes Laercio (9.6) de que Heráclito depositó su libro en el santuario de Artemisa (ἀνέθηκε δ' αὐτὸ εἰς τὸ τῆς Ἀρτέμιδος ἱερὸν...) cuya ubicación estaba precisamente en el centro (ἐξ μέσον) de la ciudad de Éfeso puede interpretarse, más que como un intento esotérico de ocultación (lo cual parece sugerir el texto mismo de Diógenes), como una voluntad de publicidad y difusión (véase García Quintela (1992), p. 64). Algo semejante afirma A. Wilson Nightingale (2007), p. 183: “he was not trying to keep the book hidden from the masses; on the contrary, this kind of dedication was a public display that would have given Heraclitus’ book a extraordinary status”. Sobre el tema de la dedicación de escritos a la divinidad, véase D. T. Steiner (1994), pp. 86-91: “Identified by the writer’s name and protected by the status of a treasure good, a poem or a prose work could be published and circulated without harm”. (p. 88) Sabemos por Pausanias (9.31.4) que los *Trabajos* de Hesíodo fueron depositados en el Monte Helicón; también, por un escolio a la *Olímpica* octava

seguir un modo de vida revolucionario y subversivo, la desaparición adquiere sentido. Las poderosas palabras opositoras y *autárquicas* de aquel que deja hablar a través de sí a una razón universal que menosprecia a los gobernantes pueden resultar amenazadoras: la oposición más peligrosa es la que decide no jugar con las mismas reglas: παιδός ἢ βασιληΐη (B52).

III.4.3. Los fluyentes heraclíteos y la identidad de la ciudad.

La recuperación platónico-aristotélica del pensamiento presocrático desplazó su relevancia y envergadura políticas al amparo de una lectura metafísico-física propia de una época en la que el saber y el poder se hallaban ya escindidos, en la que la figura del filósofo se opone a la figura del soberano.¹⁴ Sin embargo, tanto en sus referencias explícitas a ellos, como en su propia filosofía política, es posible encontrar las trazas del pensamiento arcaico. Por ejemplo, al igual que sucede en el caso de los στασιῶται, la caracterización platónica de los seguidores de Heráclito como ὄροντες podría leerse también como una metáfora de una actividad y militancia políticas.¹⁵ En el análisis socrático de los parmenídeos y los heraclíteos en el *Teeteto* las teorías de unos y otros se presentan, para los participantes en el diálogo, como posiciones a las que, como si se tratase de posturas políticas, es posible adherirse o bien con las que se puede discrepar. Dice Sócrates:

de Píndaro, que la *Olímpica 7* fue depositada en Lindos y por Plutarco (*Quaest. Conv.* 675b) que la poetisa Aristómaca de Eritras depositó un libro de oro en el tesoro de los sicionios de Delfos (véase W. H. D. Rouse (1902), pp. 64-65).

¹⁴ Véase el célebre pasaje del *Teeteto* de Platón (173c-e) en el que Sócrates caracteriza al filósofo como aquel que jamás ha conocido el camino al ágora o a la corte de justicia o a la asamblea pública (οὐτοὶ δὲ που ἐκ νέων πρῶτον μὲν εἰς ἀγορὰν οὐκ ἴσασι τὴν ὁδόν, οὐδὲ ὅπου δικαστήριον ἢ βουλευτήριον ἢ τι κοινὸν ἄλλο τῆς πόλεως συνέδριον), como aquel cuya participación en los asuntos de la *pólis* es nula pues “solo su cuerpo reside en la ciudad” (ἀλλὰ τῷ ὄντι τὸ σῶμα μόνον ἐν τῇ πόλει κεῖται αὐτοῦ καὶ ἐπιδημεῖ).

¹⁵ Lo cual se podría relacionar con la célebre y muy griega imagen metafórica del estado como una nave. Platón en la *República* (488a y ss.) pone en boca de Sócrates una comparación entre la disposición de las ciudades hacia los filósofos y las luchas al interior de una nave por el control del timón. En lo que podría ser uno de los antecedentes de esta metáfora, Homero utiliza la imagen de la nave sacudida por las olas para describir los ataques del ejército troyano sobre los aqueos (*Il.* 15.381-384, 624-629). Al comienzo de los *Siete contra Tebas* (2-3) Esquilo habla del hombre que en la proa de la ciudad cuida de sus asuntos, dirigiendo el timón (ὅστις φυλάσσει πρῶτος ἐν πρύμνῃ πόλεως/ οἶακα νομῶν ...). Un fragmento de Arquíloco (56a Diehl) podría ser el origen de la metáfora de la nave del estado y también el modelo de dos fragmentos de Alceo (frs. 18 y 19 (Bergk)). Véase F. R. Adrados (1955).

κατὰ μικρὸν γὰρ προϊόντες λελήθαμεν ἀμφοτέρων εἰς τὸ μέσον πεπρωκότες, καὶ ἂν μὴ πη ἀμυνόμενοι διαφύγωμεν, **δίκην δώσομεν** ὥσπερ οἱ ἐν ταῖς παλαιστοῖς διὰ γραμμῆς παίζοντες, ὅταν ὑπ' ἀμφοτέρων ληφθέντες ἔλκωνται εἰς τὰναντία. (180e5-181a3).

“Pues avanzando poco a poco hemos caído sin darnos cuenta *en medio* [de las dos facciones], y si no nos defendemos de algún modo y huimos, *tendremos que pagar la pena como los que en la palestra juegan a través de la línea, cuando, tomados por ambos lados, son arrastrados en direcciones opuestas*”.

Sócrates hace uso del vocabulario político para representar la batalla de las ideas (εἰς τὸ μέσον). Como si se tratase de un cuadrilátero de boxeo, los sediciosos absolutistas paralizadores del todo luchan contra los fluyentes heraclíteos. Platón piensa a los στασιῶται y a los ῥέοντες (caracterización que con el tiempo devendrá categoría doxográfica) bajo el modelo del debate político.

Este sentido político inherente a los “fluyentes” se puede encontrar, por ejemplo, en un pasaje de la vida de Alcibíades de Plutarco, en donde el verbo ῥεῖν se utiliza en una acepción claramente metafórica para designar la disposición políticamente negativa del pueblo frente al general ateniense. Después de que el orador Andócides se declarara culpable de la mutilación de los Hermes, obteniendo así la inmunidad:

Οὐ μὴν ὁ γε δῆμος ἐνταῦθα τὴν ὀργὴν ἅπασαν ἀφήκεν, ἀλλὰ μάλλον ἀπαλλαγεῖς τῶν Ἑρμοκοπιδῶν, ὥσπερ σχολάζοντι τῷ θυμῷ πρὸς τὸν Ἀλκιβιάδην **ὄλος ἐρρῦη** (...) (21.7)

“En verdad el pueblo no depuso en este momento toda su cólera, sino que, por el contrario, resuelto el asunto de los mutiladores de Hermes, como si su ánimo hubiese quedado ocioso, *todo él se derramó cual corriente impetuosa en contra de Alcibíades* (...)”

La imagen del pueblo como una entidad que fluye y se derrama como un torrente en contra de algún ciudadano podría arrojar luz sobre el significado político de los fluyentes heraclíteos quienes no sólo se definen por su afirmación del devenir (afirmación que, dicho sea de paso, no se opone a cualquier forma de estabilidad: κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον), sino también por su posición política torrencial e impetuosa. Por lo mismo, no es casualidad que el pensamiento político haya utilizado la imagen del río como símbolo de las vicisitudes cívicas.¹⁶

¹⁶ En el *Príncipe* (capítulo 25), Maquiavelo compara el poder de la fortuna respecto a las ciudades con la corriente de un río antiguo embravecido, siendo la virtud cívica un dique ante la fuerza de aquella.

En este sentido, podría, por ejemplo, hacerse una interpretación en clave política del celeberrimo fragmento fluvial,¹⁷ sin excluir, claro está, las interpretaciones tradicionales que ven en él, ya sea una afirmación de la unidad preservada por la regularidad del cambio,¹⁸ o bien un ejemplo más de la *coincidentia oppositorum*.¹⁹

ποταμοῖσι τοῖσιν **αὐτοῖσιν** ἐμβαίνουσιν
ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ (...) (B12)
 “Para quienes entran *en los mismos ríos*,
otras y otras aguas fluyen (...)”

Un pasaje de la *Política* de Aristóteles puede arrojar luz sobre el posible sentido político del fragmento. En su discusión sobre el concepto de ciudad, Aristóteles se pregunta:

πότε χρῆ λέγειν τὴν πόλιν εἶναι τὴν αὐτὴν ἢ μὴ τὴν αὐτὴν ἀλλ' ἑτέραν.
 (1276a18-19)
 “¿cuándo hay que decir que una ciudad es la misma o que no es la misma sino otra diferente?”

El argumento se despliega, al igual que en las palabras de Heráclito, a partir de los conceptos de mismidad y diferencia. La responsabilidad de los actos cívicos recae directamente en la constitución imperante, razón por la cual la ciudad sólo deja de ser la misma y comienza a ser otra en el momento en que se altera su forma de gobierno (διαφερούσης τῆς πολιτείας). Es dentro de este contexto que Aristóteles utiliza la imagen del río:

ἀλλὰ τῶν αὐτῶν κατοικούντων τὸν αὐτὸν τόπον, πότερον ἕως ἂν ἦ τὸ γένος **ταὐτὸ** τῶν κατοικούντων, **τὴν αὐτὴν εἶναι φατέον πόλιν**, καίπερ αἰεὶ τῶν μὲν φθειρομένων τῶν δὲ γινομένων, **ὥσπερ καὶ ποταμοὺς εἰώθαμεν λέγειν τοὺς αὐτοὺς καὶ κρήνας τὰς αὐτάς, καίπερ αἰεὶ τοῦ μὲν ἐπιγινόμενου νάματος τοῦ δ' ὑπεξιόντος**, ἢ τοὺς μὲν ἀνθρώπους φατέον εἶναι τοὺς αὐτοὺς διὰ τὴν τοιαύτην αἰτίαν, τὴν δὲ πόλιν ἑτέραν; (1276a34-a40)

¹⁷ Sobre los argumentos al respecto de la inautenticidad de los otros fragmentos fluviales (B49a y B91), véase Kirk (1954, p. 374) y Marcovich (1967, p. 206 y ss.). Es muy posible, tal como argumentan Kirk, Kahn y Marcovich, que las últimas palabras del fragmento deban atribuirse al citador (καὶ ψυχὰ δὲ ἀπὸ τῶν ὕγρων ἀναθυμῶνται).

¹⁸ Kirk-Raven (1957), p. 198.

¹⁹ Marcovich (1967), p. 213.

“Pero en el caso de los que habitan un *mismo* lugar, mientras el linaje de los que la habitan sea el *mismo*, *se debe decir que la ciudad es la misma*, aunque unos mueren y otros nacen continuamente, como también estamos acostumbrados a decir que *los ríos y las fuentes son los mismos, a pesar de que su corriente se acrecienta y se repliega continuamente*, ¿o acaso hay que decir, por esta razón, que los hombres son los mismos mientras que la ciudad es otra?”

El uso aristotélico de los ríos como imagen de la identidad o diferencia de la ciudad y de sus ciudadanos puede fungir como contexto para el *dictum* de Heráclito (piénsese en la afirmación de Diódoto de que las cosas sobre la naturaleza del libro de Heráclito figuraban a modo de ejemplo de las cuestiones políticas). Decimos que los ríos son los mismos ríos, a pesar de que “otras y otras aguas fluyen” dentro de ellos; de la misma manera, la ciudad es la misma, pese a que sus ciudadanos, como el agua del río, cambien continuamente. “Los que entran” de Heráclito podrían ser, en definitiva, los que se comprometen en los actos políticos de la ciudad; y ésta, pensada mediante la imagen del río, seguirá siempre siendo la misma, a pesar de que sus aguas, es decir, los afanes políticos y de soberanía que en ella se despliegan, cambien continuamente. Así, los gestos heraclíteos de rechazo a la soberanía y al poder político que se constituye como la forma de gobierno de la ciudad resultan consecuentes con la idea desarrollada en este fragmento: aquellos que se implican en los asuntos políticos de la ciudad se enfrentan ante una multiplicidad de voluntades de poder siempre diferentes pero, sin embargo, no capaces de cambiar la identidad de la ciudad.²⁰ Sólo el *gesto autárquico* (véase *infra*) de los sabios cuya “ley es obedecer la voluntad de uno solo” (B33) tiene la capacidad de promover un cambio radical.

III.4.4. La semántica del flujo: los fluyentes revolucionarios.

El único pasaje de las *Historias* de Heródoto (9.38.2) en que se emplea el verbo ἐπιρρεῖν proporciona un contexto que podría iluminar el uso heraclíteo, pues denota metafóricamente el movimiento masivo de amplios contingentes de hombres

²⁰ Véase García Quintela (1992), p. 153: “Pero debemos tener en cuenta que, al igual que otros casos ya señalados, el río está sobredeterminado en el horizonte de escucha inmediato de Heráclito (...) El río puede ser, así pues, una metáfora de la permanencia de la ciudad por encima de las acciones humanas que se entretajan en ella”. García Quintela remite a un pasaje de Pausanias (7.2.7) en el que el geógrafo dice que Éfeso, hijo del río Caístro, fundó el templo de Ártemis y por él la ciudad recibió su nombre: “El Caístro, aportando continuamente nuevos aluviones, cambia continuamente la línea costera de Éfeso y el propio paisaje de la ciudad”. (p. 153).

dispuestos a luchar: así como una multitud de griegos con-fluyen para la batalla de Platea (ἐπιρροέοντων τῶν Ἑλλήνων- ἐπιρροέουσι οἱ Ἕλληνες), de la misma manera las aguas del río heraclíteo se agolpan en el caudal de la eterna diferencia.²¹

Unos versos de las *Suplicantes* de Eurípides proporcionan evidencia de la semántica del flujo propia de ciertas declaraciones sobre las relaciones de poder y de gobierno; dice Teseo al heraldo:

οὐκ οἶδ' ἐγὼ Κρέοντα δεσπόζοντ' ἐμοῦ
οὐδὲ σθένοντα μείζον, ὥστ' ἀναγκάσαι
δρᾶν τὰς Ἀθήνας ταῦτ'· ἄνω γὰρ ἂν ῥέοι
τὰ πράγματα', οὕτως εἰ 'πιταξόμεσθα δῆ. (518-521)

“Yo no sabía que Creonte era mi gobernante
ni que tuviera un poder mayor que el mío como para obligar
a Atenas a hacer esto; *pues los ríos fluirían hacia arriba*
si en verdad lo obedeciéramos”.

La idea de un flujo ascendente de τὰ πράγματα como imagen del absurdo expresada mediante una frase coloquial sugiere que la semántica del flujo en el contexto de una declaración de significación política le era familiar a la lengua griega.²²

Pero es en otro pasaje de las *Historias* en donde se presenta una vinculación más clara entre el fluir entendido en sentido figurado y ciertos movimientos políticos. En el libro primero, en el relato sobre Pisístrato, cuando se encuentra en Maratón justo antes de consolidar su tercer acceso, ahora sí definitivo, al poder tiránico:

Ἐν δὲ τούτῳ τῷ χώρῳ σφι στρατοπεδευόμενοι οἱ τε ἐκ τοῦ ἄστεος

²¹ Este uso metafórico del vocabulario del flujo vinculado con la ciudad aparece ampliamente en la dicción de Plutarco en cuya obra es bastante frecuente la construcción de verbos de flujo con el complemento εἰς τὴν πόλιν. Véanse *Rómulo* 13.3: τῶν πρώτων εἰς τὴν πόλιν συρροέοντων/ *Comparación Licurgo y Numa* 2.5: πενίας ὑπορροεύσης εἰς τὴν πόλιν/ *Timoleón* 24.1: ἐπιρροέοντων πανταχόθεν εἰς αὐτὴν τῶν πολιτῶν/ *Catón el Viejo* 22.5: τοῦ ζήλου τῶν λόγων παραρροέοντος εἰς τὴν πόλιν/ *Tiberio y Cayo Graco* 24.2: ὄχλου δὲ τοσοῦτου συρροέοντος εἰς τὴν πόλιν. La lengua griega, pues, expresa las afluencias o influjos de personas o de ciertas condiciones como la pobreza a la ciudad con verbos de “flujo”.

²² Las traducciones de estos versos enfatizan el sentido proverbial o coloquial de la frase: “Car les fleuves vraiment reflueraient vers leur source- au dire du proverbe- si nous devions subir vos ordres”. (Léon Parmentier: *Belles Lettres*). “Things will be completely topsy-turvy if we allow ourselves to be dictated to in this way”. (David Kovacs: *Loeb*).

στασιώται ἀπίκοντο, ἄλλοι τε ἐκ τῶν δήμων προσέρρουν, τοῖσι ἢ τυραννίς πρὸ ἐλευθερίας ἦν ἀσπαστότερον. (1.62.1)

“Acampados en este lugar, de la ciudad fueron llegando *los partidarios de la sedición* y de los demos *con-fluían* otros, para quienes la tiranía era más bienvenida que la libertad”.

Los sediciosos con-fluyen, es decir, se agolpan como las aguas de un río con el objetivo de respaldar un movimiento político revolucionario. Y estos rebeldes se definen por su propensión a la tiranía, postura radicalmente opuesta al régimen de libertad. Pero, para Heráclito, la única libertad posible es la que la guerra confiere: “Guerra de todos es padre, de todos rey, a unos los designó dioses, a otros hombres, a unos los hizo esclavos, a otros libres”.²³

En este sentido, volviendo a la caracterización platónica de los heraclíteos como ῥέοντες, el pasaje de Heródoto, en el que se usa el vocabulario del flujo para describir la acción de los sediciosos pro-tiránicos, arroja luz sobre la política inherente a las posiciones teóricas de los fluyentes que no se restringen al ámbito de lo físico sino también al contexto de los movimientos de la propia πόλις. Paralizadores y fluyentes son renovadores del orden establecido (tanto en el nivel del pensamiento como en el nivel de la acción). Pero, mientras que los sediciosos absolutistas o fijadores del todo detentan una posición política proclive a la estabilidad de la πολιτεία, proclive a la fijación de leyes universales, los partidarios del flujo defienden una continua e incesante μεταβολή τῆς πολιτείας.²⁴ Un gobierno cuyas leyes son fijas y estables contradice el curso natural de la realidad humana. Sólo el que se ha investigado a sí mismo puede gobernarse, el que sigue la ley divina de la cual provienen todas las leyes humanas, el que escucha el λόγος.

²³ B53: πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους. Véase M. Marcovich (1967, p. 148): “(...) the necessary differentiation of Polis is possible only thanks to War (...)”

²⁴ Véase L. Senzasono (1996), p. 67: “Inoltre egli (sc. Heráclito) sa che la realtà umana è coinvolta nel mutamento continuo di quella fisica di cui fa parte (basterebbe citare i frammenti del fiume, che non possono non riguardare ogni realtà, anche quella etico-politica)”.

III.4.5. La comunidad naval y la unicidad cívica de Bías.

Los pocos elogios que Heráclito prodiga en sus fragmentos a ciertos hombres (Hermodoro y Bías) pueden resultar sumamente esclarecedores de la actividad política que promovía el discurso del efesio:

ἐν Πριήνῃ Βίας ἐγένετο ὁ Τευτάμεω
οὐ πλέων λόγος ἢ τῶν ἄλλων. (B39)
“En Priene nació Bías, hijo de Tautámeo,
cuya razón [renombre] fue mayor que la de los demás”.²⁵

Se suele explicar la simpatía de Heráclito a partir de otro fragmento en el que se lee algo muy parecido a lo que Diógenes Laercio y Estobeo consignan como una máxima de Bías:²⁶

τίς γὰρ αὐτῶν νόος ἢ φρήν;
δήμων ἀοιδοῖσι πείθονται
καὶ διδάσκαλοι χρείωνται ὁμίλῳ,
οὐκ εἰδότες ὅτι ‘οἱ πολλοὶ κακοί, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί’. (B104)
“Pues ¿qué inteligencia o entendimiento es el de ellos?
Se confían de los aedos del pueblo
y tratan a la chusma como su maestra,
ignorando que ‘los muchos son malos, pocos los buenos’”.

A pesar de que Heráclito no explicita el sujeto, se puede especular que el blanco de su ataque eran las autoridades políticas de Éfeso,²⁷ demagógicas y desconocedoras

²⁵ La frase πλέων λόγος, como señala Marcovich (1967, p. 525), se puede entender mejor a la luz de algunos usos herodoteos que revelan su sentido axiológico. Por ejemplo las λόγου πλέονος γυναῖκες (2.89.1) o los ἔθνεα que son, además de ἐπιφανέστατά, también λόγου πλείστου (9.32.1). La expresión es semánticamente muy cercana a otra expresión que Heródoto emplea a menudo (οὐδὲν λόγου ἄξιον: 1.133.2, 2.138.2, 4.28.2, 8.35.2, 8.91.1). A partir de un pasaje del libro segundo (2.35.1) en el que Heródoto dice que *alargará su relato* sobre Egipto (μηκυνέων τὸν λόγον), porque sus obras son de una envergadura considerable (ἔργα λόγου μέζω), podría interpretarse la atribución heraclítica de un πλέων λόγος a Bías como una señal de que su discurso sobre Bías era detallado: si el λόγος de Bías superaba el de los otros, el λόγος de Heráclito a través del cual el Λόγος habla habría tenido que extenderse al hablar sobre el sabio de Priene. En este sentido habría una proporción entre el λόγος universal y el λόγος particular del sabio.

²⁶ Aunque la máxima de Bías, tal como la citan Diógenes (1.88: οἱ πλείστοι κακοί) y Estobeo (3.1.172: Οἱ πλείστοι ἄνθρωποι κακοί) es un poco diferente; en lugar del superlativo πλείστοι Heráclito escribe πολλοί.

²⁷ Véase Marcovich (1967), p. 528: “I would suppose then that αὐτοί are the leading *statesman* or authorities of Ephesus (probably mentioned in the lost part of the

del principio ético-político fundamental que propicia la jerarquización de los ciudadanos según sus condiciones morales e intelectuales. Si la crítica, a diferencia de lo que piensa Proclo, el transmisor del pasaje, no está dirigida a los muchos, sino a la nobleza y a la aristocracia, que en el griego de aquella época se habría denominado con el término ἄριστοι, entonces habría en las referencias positivas a los ἄριστοι en los fragmentos una transmutación de su sentido que, de tener una significación social, pasaría a tener un significado moral e intelectual: los mejores dejan de ser aquellos que se distinguen por su clase y pasan a ser aquellos que sobresalen por sus méritos.²⁸

Además de esta concordancia ideológica, en las *Historias* de Heródoto es posible encontrar otra pista sobre lo que de Bías pudo haber sido valioso para Heráclito:

Κεκακωμένων δὲ Ἴώνων καὶ συλλεγομένων οὐδὲν ἦσσαν ἐς τὸ Πανιώνιον, πυνθάνομαι γνώμην Βίαντα ἄνδρα Πριηνέα ἀποδέξασθαι Ἴωσι χρησιμωτάτην, τῇ εἰ ἐπίθοντο, παρῆχε ἄν σφι εὐδαιμονέειν Ἑλλήνων μάλιστα· ὃς ἐκέλευε **κοινῶ στόλῳ** Ἴωνας ἀερθέντας πλέειν ἐς Σαρδῶ καὶ ἔπειτα **πόλιν μίαν** κτίζειν πάντων Ἴώνων, καὶ οὕτω ἀπαλλαχθέντας σφέας δουλοσύνης εὐδαιμονήσειν, νήσων τε ἀπασέων μεγίστην νεμομένους καὶ ἄρχοντας ἄλλων· μένουσι δὲ σφι ἐν τῇ Ἴωνίῃ οὐκ ἔφη ἐνορῶν ἐλευθερίην ἔτι ἐσομένην. (1.170)

“Cuando los Jonios, a pesar de sus desgracias, se reunieron en el Panionio, tengo la información de que Bías, el varón de Priene, presentó a los Jonios una decisión ventajosísima, de la que, si se hubieran persuadido, les habría permitido ser los más felices entre los griegos: los exhortó a navegar hacia Cerdeña tras *formar una flota común* y a *fundar después una única ciudad de todos los jonios*, para así alejar de sí la esclavitud y vivir en libertad, habitando la más grande de las islas y gobernando sobre otros hombres; pero que, si se quedaban en Jonia, afirmaba, no verían en el futuro la libertad”.

Heráclito habría visto como un gesto de auténtica sabiduría política la exhortación a formar una *comunidad* naval y la invitación a fundar *una ciudad de todos* los jonios. El λόγος político de Bías apelaba a la comunidad y a la unidad, dos

fragment)”. Véase también García Quintela (1992), p. 83: “El sujeto del fragmento es la aristocracia de Éfeso a la que reprocha su mimesis con el pueblo”.

²⁸ Véase E Hülsz (2011), pp. 256-257: “(...) Heráclito se refiere aquí, no a los muchos, a la plebe, sino a los nobles efesios, reprochándoles su errado sentido de los valores y, sobre todo, su obediencia a un paradigma epistémico y didáctico indigno de ellos (...) De manera implícita, el verdadero *áristos* (quizá encarnado en Hermodoro [B121] y en Bías [B39] es para Heráclito exclusivamente el *sophós* (...))”

de los valores más altos para el efesio. Pero, quizá, lo que más habría sido objeto de su elogio es que esta propuesta suponía una “ruptura definitiva con los vínculos tradicionales de integración en la πόλις y en el γένος y la acuñación, tras desprenderse de muchos lastres del pensamiento mítico-poético tradicional, de una nueva racionalidad política”.²⁹ Aristóteles, por su parte, nos da otra pista para entender la simpatía heraclítea para con Bías que, además, concuerda con el testimonio herodoteo:

πολλοὶ γὰρ ἐν μὲν τοῖς οἰκείοις τῇ ἀρετῇ δύνανται χρῆσθαι, ἐν δὲ τοῖς πρὸς ἕτερον ἀδυνατοῦσιν. καὶ διὰ τοῦτο εὖ δοκεῖ ἔχειν τὸ τοῦ Βίαντος, ὅτι **ἀρχὴ ἄνδρα δείξει** πρὸς ἕτερον γὰρ καὶ **ἐν κοινωσίᾳ** ἤδη ὁ ἄρχων. (*Ética a Nicómaco*, 1129b33-1130a2).

“Pues muchos tienen la capacidad de valerse de la virtud en las cosas particulares, pero incapaces en lo que respecta al otro. Por esto, *parece adecuado aquello de Bías de que ‘el poder pondrá en evidencia al hombre’*; pues el que gobierna está en relación con el otro y, además, está en *comunidad*”.

En virtud de su ambigüedad, la frase de Bías que Aristóteles cita puede interpretarse de dos maneras no excluyentes. O bien el poder funge como la condición que desenmascara las verdaderas cualidades morales del hombre que llega a él, en la mayoría de los casos, negativas, o bien, en una versión más restrictiva, sólo el verdadero hombre es digno de detentar el poder.³⁰ Si se extrapolan estas ideas al pensamiento político de Heráclito, adquiere sentido el desdén del efesio hacia los gobernantes a pesar de su remarcado interés en cuestiones políticas: las prácticas del poder en Éfeso han demostrado la vileza y abyección del hombre.³¹

²⁹ J. Pòrtulas (1993), pp. 155-156.

³⁰ T. W. Smith (2001), p. 150.

³¹ Resulta interesante consignar el pasaje de Plutarco (*Septem sapientium convivium* 154E) en el que dice que, según Bías, la mejor democracia es aquella en la que todos temen a la ley como a un tirano (ὁ Βίας ἔφησε κρατίστην εἶναι δημοκρατίαν ἐν ἧ πάντες ὡς τύραννον φοβοῦνται τὸν νόμον), declaración que establece una conexión con los fragmentos B2 y B114 de Heráclito sobre la ley y la ciudad que se analizarán a continuación. Las afirmaciones heraclitianas sobre la ley, Plutarco las aplica a Bías, aunque focalizadas al tema de la democracia, lo cual, claro está, no sucede en el efesio.

III.4.6. Los que hablan con inteligencia y los gobernantes ideales.

Por otra parte, el comentario de Aristóteles vuelve a enfatizar el carácter comunitario del auténtico gobernante que es una de las ideas fundamentales del pensamiento heraclíteo:

ξὺν νόφ λέγοντας
 ἰσχυρίζεσθαι χρῆ τῷ ξυνῷ πάντων,
ὄκωσπερ νόμφ πόλις
 καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως.³²
 τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι
 ὑπὸ ἐνὸς, τοῦ θείου·
κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὀκόσον ἐθέλει
 καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι
 καὶ περιγίνεται.
διὸ δεῖ ἔπεσθαι τῷ κοινῷ (ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός)·
τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνού
ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν. (B114 + B2 = fr. 23
 Marcovich)

“Es necesario que los que hablan con inteligencia se fortalezcan en *lo que es común a todos* [los ciudadanos], *como la ciudad en la ley* y mucho más fuertemente aún; pues todas las leyes humanas se alimentan de una, la divina; ésta gobierna tanto cuanto quiere y es suficiente para todas [todos] y las supera. Por lo cual *hay que seguir a lo común* (pues común es lo que es público); pero, *siendo la razón común*, viven los muchos como teniendo un pensamiento privado”.

La comunidad a la que las acciones de Bías apelaban (ya fuera naval, es decir, marcial, o gubernamental, es decir, social) Heráclito la eleva a principio de la buena

³² La lectura πολὺ es en realidad una enmienda propuesta por Schleiermacher, pues la mayoría de los manuscritos de Estobeo, que es quien transmite la cita, leen πόλις. Mouraviev y Bollack-Wismann en sus ediciones conservan el sustantivo πόλις de la tradición manuscrita.

πραξις política. El hablar con inteligencia y la sujeción a lo común se constituyen como la expresión de la conducción óptima de los asuntos públicos de la ciudad.³³

A lo largo de las *Historias* de Heródoto las expresiones sobre “lo común” son relativamente abundantes y podrían arrojar luz sobre la referencia a lo común en el fragmento de Heráclito. Por ejemplo, la frase κοινός λόγος se utiliza en algunas ocasiones para describir el acuerdo común para acometer empresas bélicas, con lo cual denota un conato de violencia.³⁴ En otros pasajes, el adjetivo κοινός sustantivado significa simplemente “el estado” o “el gobierno”, por ejemplo, el espartano (1.67.5: Σπαρτητέων τῷ κοινῷ), el ateniense (5.85.1, 9.117: τὸ Ἀθηναίων κοινόν), la liga jonia (5.109.3: τὸ κοινὸν τῶν Ἰώνων), el gobierno samio (6.14.3: τὸ κοινὸν τὸ Σαμίων), etc. En este sentido, cuando Heráclito dice que “los que hablan con inteligencia” deben fortalecerse en τῷ ξυνῷ πάντων, esta declaración es también una exhortación a que aquellos se hagan del poder, a que de común acuerdo ocupen el gobierno. Así, “los que hablan con inteligencia” pueden interpretarse como los gobernantes ideales.

La analogía que establece Heráclito entre la dependencia de la ciudad hacia su ley, por una parte, y de los que hablan con inteligencia hacia lo común, por la otra, se expande mediante el contraste entre la ley divina, única, y las leyes humanas, plurales. Así como la ciudad se apoya en su ley y los gobernantes en la comunidad, de la misma manera las leyes humanas se nutren de la ley divina. Y esta ley divina es, en

³³ Cfr. Marcovich (1967), p. 93: “In λέγοντας the activity of a Greek citizen (political etc.) is implied”. García Quintela (1992, pp. 116-117): “El *xunon* es un lugar de debate en donde quien habla debe hacerlo en nombre de los intereses comunes, tiene el valor del *méson* homérico”.

³⁴ 1.166.1: Los tirrenios y cartagineses entraron en guerra contra los focenos, puestos de común acuerdo (στρατεύονται ὧν ἐπ' αὐτοὺς κοινῷ λόγῳ χρησάμενοι Τυρσηνοὶ καὶ Καρχηδόνιοι νηυσὶ ἐκάτεροι ἐξήκοντα). 1.141.4: los jonios decidieron por unanimidad enviar emisarios a Esparta para solicitar su ayuda y así emprender la guerra contra los persas (ἔδοξε κοινῷ λόγῳ πέμπειν ἀγγέλους ἐς Σπάρτην δεησομένους Ἴωσι τιμωρέειν). 2.30.3: los desertores, aquellos guerreros que decidieron pasarse al bando de los etíopes tras llegar a un acuerdo común (οἱ δὲ βουλευσάμενοι καὶ κοινῷ λόγῳ χρησάμενοι). En 7.229.1 el κοινός λόγος es la condición que habría salvado a dos de los trescientos espartiatas de la muerte. En el libro octavo (8.135.2) Heródoto se acerca bastante a la dicción de Heráclito cuando habla de Mis de Europa, el cario al que el general Mardonio había ordenado consultar todos los oráculos, quien, al entrar al santuario de Apolo Pto, iba acompañado de tres ciudadanos designados por el estado para escribir el vaticinio del dios (ἔπεσθαι δὲ οἱ τῶν ἀσπῶν αἰρετοὺς ἄνδρας τρεῖς ἀπὸ τοῦ κοινοῦ ὡς ἀπογραφομένους τὰ θεοσπεῖν ἔμελλε).

definitiva, la razón común que se opone al pensamiento particular de la mayoría. “Los que hablan con inteligencia” se oponen a los muchos; unos son los que deben gobernar (como la ley divina gobierna (κρατεί) sobre las leyes humanas), los otros son los que, en virtud de su alienación cognitiva, deben ser gobernados.

En lo que concierne al pensamiento particular de los muchos, un pasaje de las *Historias* puede proporcionar una clave para interpretarlo en un sentido claramente político. En el libro séptimo, después de pronunciar el discurso en el que expone sus intenciones de declararle la guerra a los griegos, Jerjes cierra su intervención con el siguiente comentario:

Ποιητέα μὲν νυν ταῦτά ἐστι οὕτω. Ἴνα δὲ μὴ **ἰδιοβουλέειν** ὑμῖν δοκέω, **τίθημι τὸ πρῆγμα ἐς μέσον**, γνώμην κελεύων ὑμέων τὸν βουλόμενον ἀποφαίνεσθαι.» (7.8.δ.2)

“Esto ha de hacerse ahora de esta manera. Pero, *para que no os parezca que [me baso en] mis propios consejos particulares, pongo el asunto en medio [al centro] y ordeno al que de entre vosotros así lo quiera que exponga su parecer*”.

El contraste entre el *ἰδιοβουλέειν* del soberano y el acto de poner el asunto ἐς μέσον para que pueda ser debatido resulta análogo a la contraposición heraclítea entre lo común y la *ἰδίη φρόνησις*. Las decisiones políticas no pueden tomarse unilateralmente, hace falta, como un poco más adelante dirá Artábano, la confrontación de opiniones, para que del enfrentamiento emerja lo mejor.³⁵ La *ἰδίη φρόνησις* no sólo representa la alienación cognitiva de los muchos, sino también la unilateralidad de las decisiones de gobierno. La enajenación de los muchos tiene su correlato en la particularidad de los designios del poder. El gobierno que es mantenido y sostenido por la turbamulta de alienados no puede ser más que la personificación de la masa, la ineptitud de los muchos representada por un individuo, ya sea un tirano, un rey o un dirigente democrático. Así, cuando Heráclito dice:

Κρύπτειν ἀμαθίην κρέσσον ἢ ἐς τὸ μέσον φέρειν. (B109)³⁶

“Ocultar la ignorancia es mejor que llevarla al centro [de la *polis*]”

³⁵ 7.10.α: «ὦ βασιλεῦ, μὴ λεχθισέων μὲν γνωμέων ἀντιέων ἀλλήλησι οὐκ ἔστι τὴν ἀμείνω αἰρεόμενον ἐλέσθαι, ἀλλὰ δεῖ τῇ εἰρημένῃ χρᾶσθαι (...)

³⁶ Estamos de acuerdo con García Calvo (1985, p. 93) en que la cita del *Florilegio* de Estobeo debe ser literal. Marcovich (p. 564) considera que sólo ἀμαθίην κρύπτειν ἄμεινον tiene traza de ser literal y excluye el ἐς τὸ μέσον.

El centro quiere decir el poder, el gobierno, la administración y el mando de los asuntos públicos. Llevar la ignorancia ἐς μέσον significa extrapolar la idiotez de los muchos y erigirla como gobernante.

En este sentido, si se interpreta el fragmento 23 (M) de Heráclito, al modo de Diódoto, como una declaración prescriptiva sobre cómo debe de ser el gobierno exacto para la regulación de la ciudad, lo que vendría a decir el Efesio es algo muy similar a la famosa frase de Píndaro citada parcialmente por Heródoto (3.38.4), entre otros:³⁷ Νόμος πάντων βασιλεύς θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων.³⁸

Lo que Píndaro afirma sobre la ley, Heráclito lo afirma sobre la guerra:

πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἔλευθέρους. (B53)

“Guerra de todos es padre, de todos rey, a unos los designó dioses, a otros hombres, a unos los hizo esclavos, a otros libres”.

El principio universal de Píndaro, la ley, equivale al principio heraclíteo de la Guerra. Ahora bien, si se lee el fragmento 23 (Marcovich) en conjunción con B53 y, más aún, con B80:

Εἰδέ<ναι> χρὴ

Τὸν πόλεμον ἔοντα ξυνὸν καὶ δίκην ἔρην

Καὶ γινόμενα πάντα κατ’ ἔρην καὶ χρεῶν.

“Es necesario saber

que *la Guerra es común* y la justicia discordia,

y que todo sucede según discordia y necesidad”.

La exhortación a lo común del fr. 23 (M) es también un llamado a la Guerra: la ley es a la ciudad, lo que la guerra común a los que hablan con inteligencia, es decir, a

³⁷ Platón, *Gorgias* 484b; Elio Arístides 45.52, Schol. Pind. *Nem.* 9.35a; el papiro de Oxirrincos XXXVI 2450 nos ha transmitido varios versos más del poema pindárico.

³⁸ Sobre la conexión entre B114 y el fragmento 169a de Píndaro, véase M. Gigante (1956, pp. 50-55). Sobre la interpretación herodotea de la frase de Píndaro, véase Gigante (1956, pp. 109-122). En virtud de que el pasaje de Heródoto parece sugerir un sentido de νόμος relativo y no universal (p. 111: “νόμος, nel discorso dello storico, non è la legge che viene da Zeus, la legge divina universale che regge la storia del mondo; è la tradizione, la norma, la costume, τὰ νόμια”), Gigante considera que Heródoto adaptó la frase pindárica para hacer coherente su propio discurso. En el pensamiento de Heródoto la intuición universal de Píndaro se relativiza y se pluraliza, de modo que el νόμος pindárico Heródoto lo utiliza más bien en el sentido del νόμμα del fr. 215 (Snell-Maehler): ἄλλα δ’ ἄλλοισιν νόμισμα, σφετέρων/ δ’ ἀνεὶ δίκαν ἀνδρῶν ἕκαστος.

los que deben gobernar. Heráclito convoca a la inteligencia (que, en virtud del juego etimológico ξὺν νόῳ-ξυνός, es otra forma de nombrar lo común) a que le haga la guerra a la idiotez. Asimismo, la afirmación de que la medida del devenir es la discordia, se enlaza con las afirmaciones en que el λόγος ejerce exactamente la misma función: lo constante dentro del cambio (B1: κατὰ τὸν λόγον τόνδε). En este sentido, ley, guerra, discordia y λόγος son conceptos equivalentes:

μάχεσθαι χρὴ τὸν δῆμον ὑπὲρ γε τοῦ νόμου ὄκωσπερ τείχεος.

“El pueblo debe luchar por la ley como por los muros de la ciudad” (B44)

El imperativo bélico que proclama la lucha por la ley como una necesidad cívica sugiere en qué consiste la conexión intrínseca entre ley y guerra. No sólo el estado de legalidad es posible gracias a la guerra, a la confrontación, a la discordia, sino que, además, la posición que ocupa la guerra, en tanto común, con respecto a los que hablan con inteligencia, es la misma que ocupa la ley con respecto a la ciudad. Hay, pues, una relación simétrica entre A. ξὺν νόῳ λέγοντες- τὸ κοινὸν (λόγος-πόλεμος)/ B. Πόλις- νόμος.

III.4.7. La ley divina y la ley soberana.

El verbo que emplea Heráclito (ἰσχυρίζεσθαι) para describir la relación que se establece entre “los que hablan con inteligencia” y lo común, por una parte, y entre la ciudad y la ley, por la otra, verbo cuyo significado, además, se amplifica y enfatiza mediante el adverbio ἰσχυροτέρως, trae a colación un pasaje de las *Historias* en el que se halla uno de los célebres lugares de enunciación de la universalidad de la ley: la victoria griega frente a los bárbaros es un efecto de la fuerza y consistencia del νόμος ἰσχυρός.

En el célebre coloquio que sostiene el rey Jerjes con Demarato, el rey exiliado de los espartanos, el monarca persa quiere saber si los griegos se atreverían a presentar resistencia frente a sus inminentes ataques y si son ἀξιόμαχοι. Demarato le dice que responderá con la verdad:³⁹

³⁹ El hecho de que Demarato haga énfasis en que dirá la verdad (ἐπειδὴ ἀληθείη διαχρήσασθαι πάντως κελεύεις ταῦτα λέγοντα) podría interpretarse como un hincapié herodoteo de que lo que dirá Demarato coincide con su propia opinión. La sinceridad del consejero real expresa un juicio verdadero del historiador.

(...) τῆ Ἑλλάδι πενήνῃ μὲν αἰεὶ κοτε σύντροφός ἐστι, ἀρετὴ δὲ ἔπακτός ἐστι, ἀπὸ τε σοφίης κατεργασμένη καὶ νόμου ἰσχυροῦ· τῆ διαχρεωμένη ἢ Ἑλλάς τὴν τε πενήνῃ ἀπαμύνεται καὶ τὴν δεσποσύνην. (7.102.1)

“(...) la pobreza siempre ha sido el nutriente de Grecia, pero su adquisición es la excelencia y ellos la han alcanzado a partir de la sabiduría y de la severidad de la ley; sirviéndose de ésta, Grecia se defiende de la pobreza y del despotismo”.

Demarato establece un contraste entre las condiciones naturales de Grecia (σύντροφός) y aquello que ha adquirido a base de trabajo y esfuerzo (κατεργασμένη). La ἀρετή proviene, por una parte, de la σοφία y, por la otra, de la ley. Gracias a una ley que se caracteriza por su “fuerza”, “severidad” y vigorosidad, Grecia ha alcanzado la virtud o excelencia. La adjetivación herodotea de la ley griega como “fuerte” y “severa” coincide con la relación de fortalecimiento que para Heráclito debe establecerse entre la ciudad y su legislación. Sin embargo, en las *Historias* no hay lugar para una ley divina *stricto sensu*.⁴⁰ las leyes forman parte siempre de la tipología de los pueblos y de sus instituciones políticas. Los dioses, aquellas potencias invisibles que en ocasiones fungen como la pieza maestra de la causalidad herodotea, rectifican las justicias humanas mal aplicadas, o bien castigan la desmesura y el incumplimiento de sus mandatos oraculares u oníricos.⁴¹ Representan, pues, el grado superlativo de la lógica judicial de las *Historias*. Pero su carácter normativo no deviene código legal. El θεῖος νόμος de Heráclito se ha convertido en νόμος ἰσχυρός.⁴² La divinización de la ley suprema se ha secularizado. La fuerza y el

⁴⁰ El binomio θεῖος νόμος nunca aparece en las *Historias*.

⁴¹ Cfr. C. Darbo-Peschanski (1987), p. 98: “La causalité divine, et plus largement surnaturelle, est une pièce maîtresse du système causal dominant que constitue l’intrication des trois justices- échanges d’agressions et de vengeances réparatrices entre les hommes, les hommes et les dieux, les hommes et les forces sacrées anonymes”.

⁴² La expresión νόμος ἰσχυρός aparece en algunos pasajes de los oradores haciendo referencia a la severidad de alguna ley particular. Por ejemplo en Demóstenes (*Contra Macartatum* 72) y en Lisias (*In Alcibiadem* 2, 9 = 15.9) en donde se emplea en concomitancia con el binomio μεγάλη ἢ ζημία. Un pasaje de Epicteto resulta bastante significativo a este respecto (3.24.42), pues ahí se utiliza la misma fórmula junto con el adjetivo θεῖος, con lo cual, se ve claramente cómo, en lo que concierne a la ley, hay una continuidad entre su carácter divino y su carácter “severo” o “vigoroso”: (...) ὁ νόμος θεῖος καὶ ἰσχυρός καὶ ἀναπόδραστος οὗτός ἐστιν (...)

vigor han remplazado el rasgo de universalidad que descansaba en la divinización de la ley: “ὁ νόμος βασιλεύς di Pindaro si è fatto νόμος fattore di storia”.⁴³

Frente a la soberanía legal de lo divino, Heródoto erige la legalidad soberana de los griegos. De esta primacía jurídica, privilegio helénico exclusivo, se deduce la defensa y el enaltecimiento de aquella forma de gobierno que mejor garantiza el ideal ético de la virtud y la sabiduría, y para Heródoto ésta es la democracia.

Así pues, a través de Demarato, Heródoto expresa la causa primordial por la cual los persas serán derrotados: la severidad de la ley helénica y la rigurosa fidelidad con la cual se subordinan a ella. Es así que prosigue Demarato:

Ἐλεύθεροι γὰρ ἔόντες οὐ πάντα ἐλεύθεροί εἰσι· ἔπεισι γὰρ σφι δεσπότης νόμος, τὸν ὑποδειμαίνουσι πολλῶ ἔτι μᾶλλον ἢ οἱ σοὶ σέ· ποιεῦσι γὼν τὰ ἄν ἐκείνος ἀνώγει· ἀνώγει δὲ τὸν αὐτὸ αἰεὶ, οὐκ ἔων φεύγειν οὐδὲν πλῆθος ἀνθρώπων ἐκ μάχης, ἀλλὰ μένοντας ἐν τῇ τάξει ἐπικρατέειν ἢ ἀπόλλυσθαι. (7.104.4-5)

“Pues, aunque [los espartanos] son libres, no son del todo libres, puesto que *los gobierna una ley soberana a la que temen aun mucho más que los tuyos a ti; de hecho, hacen aquello que la ley les ordena y siempre les ordena lo mismo*, a saber, no huir nunca de la batalla frente a un contingente de hombres, sino permanecer en su puesto para vencer o morir”.

La prosopopeya de la ley soberana que ordena y conmina a sus súbditos a hacer siempre lo mismo, es decir, luchar hasta la victoria o hasta la muerte, hace resonar la Guerra heraclítea que, en virtud de su carácter común, se identifica con la ley en la que la ciudad debe fortalecerse. De la ley divina heraclítea a la ley soberana herodotea se hace patente, pues, una fuerte continuidad. La ley divina de Heráclito (que se identifica con el λόγος y, a la vez, con la guerra y lo común) nutre, alimenta y gobierna todas las leyes de los hombres. Heródoto, por su parte, observa la pluralidad de leyes humanas y descubre que la ley griega es la más fuerte, es decir, la única que puede ser soberana, no sólo porque conmina a sus súbditos a vencer en la batalla, sino, más aún, porque ella es la fuerza que moldea y conforma la ἀρετή de los griegos.⁴⁴

⁴³ M. Gigante (1956), p. 116.

⁴⁴ Cfr. Gigante (1956), p. 116: “Vediamo la storia della Grecia dominata da una sua legge immanente che è spirito e azione, che è σοφία e νόμος ἰσχυρός, con cui s’attinge la virtù; che è ideale etico, Libertà ed Autorità insieme, risultato di interiore saggezza, di costume civile”. Gigante enfatiza el hecho de que, mientras el νόμος

III.4.8. La ética marcial y la unidad de carácter y destino.

En este sentido, las implicaciones del razonamiento de Demarato podrían enlazarse con el celeberrimo *dictum* de Heráclito:

ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων. (B119)⁴⁵

“El carácter es para el hombre su destino”.

En su comentario de este fragmento, Marcovich afirma: “My own guess is that *this ἦθος of every man might imply ἀρετή, understood as virtus bellica, upon which only depends his destiny (...)*”⁴⁶ La aproximación conceptual entre ἦθος y ἀρετή⁴⁷ sugiere que las advertencias de Demarato a Jerjes podrían proporcionar un contexto verosímil para leer el fragmento heraclíteo. La virtud bélica de los griegos, moldeada a partir de un ejercicio reiterado de la σοφία y de una fidelidad implacable hacia la ley, es precisamente su δαίμων, es decir, su destino, su fortuna, su lote de vida determinado, en una palabra, su victoria. Gracias a este ἦθος sabio y leal que sólo se subordina a un único soberano, la ley, cuyo mandato primordial es de naturaleza bélica y marcial, el hombre griego saldrá victorioso en su batalla contra los persas. El ἦθος helénico moldeado por la fuerza de su ley y su sabiduría se contrapone a los ἦθη δεσποτέων solonianos que hacen temblar a los esclavos.⁴⁸

griego expresa la φύσις helénica, el νόμος persa es violencia constrictiva de la φύσις, con lo cual, en lugar de erigirse como ley ética, se acaba constituyendo como autoridad despótica.

⁴⁵ El estudio más detallado sobre este fragmento al que hemos tenido acceso es el de S. Darcus (1974).

⁴⁶ Marcovich (1967), p. 504. Marcovich apoya su interpretación (que él denomina “Heraclitus’ martial ethics”) con B29, B25 y B20. Los ἄριστοι serían los representantes de un ἦθος pleno de *virtus bellica*, mientras que los πολλοί serían aquellos en que se encarna un ἦθος carente de ἀρετή.

⁴⁷ Algunos pasajes de Plutarco muestran un vínculo cercano entre ambos conceptos. Véase, por ejemplo, *Numa* 3.5.2 en donde se dice que por naturaleza (φύσει), el futuro rey poseía un carácter proclive a todo tipo de virtud (πρὸς πᾶσαν ἀρετὴν εὖ κεκρωμένος τὸ ἦθος); un poco más adelante (4.4.9) dice Plutarco que la amistad de un dios con un hombre induce al hombre a cultivar el carácter y la virtud (εἰς ἐπιμέλειαν ἦθους καὶ ἀρετῆς). Asimismo, en la vida de *Cimón* (2.5.8), Plutarco afirma que todas aquellos errores (ἀμαρτίας) que conforman la vida de un hombre, ya sean producto del πάθος o de la constrictión política (πολιτικῆς ἀνάγκης), es mejor considerarlos como parte de una ἀνθρωπίνη φύσις que nunca produce un ἦθος completamente bueno e indisputablemente proclive a la virtud (οὐδ’ ἀναμφισβήτητον εἰς ἀρετὴν ἦθος γεγονὸς ἀποδίδωσιν).

⁴⁸ Solón fr. 36.13-15 (West): τοὺς δ’ ἐνθάδ’ αὐτοῦ δουλίην ἀεικέα / ἔχοντας, ἦθη δεσποτέων τρομομένους, / ἐλευθέρους ἔθηκα.

Ahora bien, si los que hablan con inteligencia se deben fortalecer en lo que es común a todos (= la guerra), así como la ciudad se fortalece en su ley; si, de acuerdo con Demarato, la ley es, junto con la sabiduría, la fuerza que moldea la virtud helénica, causa principal de su victoria marcial, y si, de acuerdo con Marcovich, en el ἦθος de Heráclito se expresa la *virtus bellica*, entonces el fragmento B119 sería una afirmación sobre cómo “los que hablan con inteligencia”, es decir, los que siguen “lo común”, que no son más que otra manifestación de los ἄριστοι que eligen ante toda la fama eterna (κλέος ἀέναον, B29),⁴⁹ tienen en sus manos su propio destino. La ética marcial heraclítica es una afirmación de la victoria de aquellos cuya ley y sabiduría han logrado moldear su carácter a tal grado que puede llegar a conformar una unidad con su destino.⁵⁰

Así como “las muertes más grandes obtienen los destinos más grandes” (B25),⁵¹ así también la unidad entre la inmanencia y suficiencia intrínseca representadas por el δαίμων y la naturaleza contingente representada por el ἦθος⁵² es mayor en función de la potencia que la *virtus bellica* imprima en el carácter del hombre: a mayor belicosidad, mayor victoria, mayor unidad entre carácter y destino. El carácter combatiente de los mejores es capaz de conquistar su propio destino.

III.4.9. Las sabios δαίμονες.

La idea de Demarato de que la sabiduría es la fuerza configuradora de la virtud, empalma con otros fragmentos heraclíticos:

⁴⁹ Aunque es posible que la referencia a los ἄριστοι de B29 no sea positiva (de manera que se trataría de una alusión a la nobleza a la que Heráclito también censuraría), pues la formulación ἐν ἀντὶ ἀπάντων no parece coincidir con el ideal heraclítico del ἐν πάντα. Agradezco a E. Hülsz quien me ha llamado la atención sobre este punto.

⁵⁰ Una variación sumamente significativa del fragmento de Heráclito es la del fragmento B171 de Demócrito en donde el Abderita, sustituyendo el ἦθος heraclítico, dice: ψυχὴ οἰκητήριον δαίμονος.

⁵¹ Μόρτοι γὰρ μέζονες, μέζονας μοίρας λαγχάνουσι. La idea de una “muerte más grande” puede interpretarse como la muerte de un ἄριστος (cfr. Marcovich, 1967, p. 514).

⁵² Ya Arquíloco había hablado sobre la contingencia del θυμός humano (131 West) y sobre el ὄυσμός (128 West) que gobierna a los hombres. En unos versos de Teognis (1.963-970) se encuentra claramente expresada la sumisión y dependencia de los ἦθεα al ὀργή, al ὄυσμός y al τρόπος. Sobre los usos pre-heraclíticos del ἦθος, véase S. Darcus (1974).

“Uno lo sabio, conocer la inteligencia que gobierna todas las cosas a través de todas”. (B41)

Lo sabio en el horizonte de lo humano consiste en conocer la γνώμη inmanente que gobierna todos los procesos que ocurren en la realidad. Este conocimiento se constituye para el ἦθος como una ἀρετή: un carácter sabio y, por lo mismo, virtuoso, es aquel que conoce esta inteligencia inmanente. La inmanencia de la γνώμη como objeto de la sabiduría coincide con la inmanencia del δαίμων como fuerza configuradora del ἦθος. Ahora bien, esta γνώμη susceptible de ser conocida por los hombres sabios es, sin embargo, propiedad exclusiva del θεῖον ἦθος:

“El carácter humano no posee pensamientos inteligentes, el divino sí”. (B78)

Si lo sabio consiste en conocer la inteligencia onnipotente, pero sólo el carácter divino la posee, entonces la afirmación de que el carácter es para el hombre su destino debe interpretarse en un sentido restringido:⁵³ el carácter sabio es el más capaz de conocer la inteligencia todopoderosa y, en este sentido, es el que puede identificarse de manera más cabal con su propio destino. Y este ἦθος σοφόν, a la luz de los pasajes herodoteos, es aquel que, sometido a la soberanía de la ley marcial, ha alcanzado la virtud. La naturaleza mediadora del δαίμων (que se halla entre los hombres y los dioses) se corresponde con el carácter virtuoso y sabio de “los que hablan con inteligencia”, es decir, de “los mejores”: los sabios son, en definitiva, δαίμονες.⁵⁴

III.4.10. Las competencias jurídicas de los filósofos.

Ahora bien, a partir del aprecio heraclíteo a un sabio como Bías, aprecio que, como se ha podido comprobar, es sobre todo de índole política, podría interpretarse el debatidísimo fragmento B35 como una referencia a otro aspecto que Heráclito habría considerado positivo dentro de la *démarche* de los maestros de sabiduría,⁵⁵ a saber, las cuestiones jurídicas, judiciales y legislativas:

⁵³ Véase García Quintela (1992), p. 221: “(...) cuando Heráclito usa *ánthropos* se refiere de manera específica a su público predilecto, a los “mejores” (...)”

⁵⁴ Véase S. Darcus (1974), p. 404: “the presence of the *daimon* as the determining factor of his *ethos* enables man to receive the influence of the *theion ethos* in its aspect as *gnome* (...) Because of his *daimon* man can have *gnome*, by which he comes into contact with the divine *Gnome*, an aspect of the Divine itself”.

⁵⁵ Es posible que Heráclito, tal como nos informa Diógenes Laercio (1.23), tuviese un cierto aprecio por Tales, aunque no es seguro. De ser así, sería significativo que Heráclito expresara su aprecio por dos de los 7 sabios: δοκεῖ δὲ <sc. Θαλής> κατὰ

χρηὶ γὰρ εὖ μάλα πολλῶν ἱστορίας φιλοσόφους ἄνδρας εἶναι (B35)

“Es menester que los hombres amantes de sabiduría sean mucho muy *indagadores* [testigos, jueces] de muchas cosas”.

No sabemos cuál era el tono ni el contexto de estas palabras (¿se trata de una ironía, de la opinión de los πολλοί, de una condena o de una simple constatación?)⁵⁶ Mucho se ha discutido sobre la autenticidad del fragmento o de algunas de sus partes (la más debatida, el adjetivo φιλοσόφους),⁵⁷ pero si algo es seguro es que la concomitancia de ἱστορίας y φιλοσόφους evoca el pasaje de las *Historias* en que el rey lidio Creso se dirige a Solón, otro de los siete sabios:

«Ξεῖνε Ἀθηναίε, παρ' ἡμέας γὰρ περὶ σέο λόγος ἀπίκται πολλὸς καὶ σοφίης [εἶνεκεν] τῆς σῆς καὶ πλάνης, ὡς φιλοσοφῶν γῆν πολλὴν θεωροῖς εἶνεκεν ἐπελήλυθας (...) (1.30.2)

“Extranjero Ateniense, *gran renombre* nos ha llegado sobre ti debido a tu sabiduría y a tus travesías, ya que, *siendo amante de la sabiduría*, has recorrido *muchas tierras* debido a tu [afán de] contemplación (...)”

La conexión intrínseca entre la actividad de φιλοσοφεῖν y la multi-observación soloniana coincide con la afirmación heraclítica de que los “filósofos” deben indagar “muchas cosas”. Asimismo, la atribución herodotea de la actividad de φιλοσοφεῖν a

τινας πρῶτος ἀστρολογῆσαι καὶ ἡλιακὰς ἐκλέψεις καὶ τροπὰς προειπεῖν, ὡς φησιν Εὐδήμος ἐν τῇ περὶ τῶν ἀστρολογουμένων ἱστορίᾳ· ὅθεν αὐτὸν καὶ Ξενοφάνης καὶ Ἡρόδοτος θαυμάζει· μαρτυρεῖ δ' αὐτῷ καὶ Ἡρόκλειτος καὶ Δημόκριτος. Véase García Calvo (1985), pp. 275-276: “es dudoso si lo que Diógenes Laercio transmite es una noticia de que en su libro exaltara Heráclito las actividades astronómicas de Tales (...) o si simplemente, al igual que Demócrito (...) mencionaba (favorablemente) a Tales. Pero es muy probable, en todo caso, esto último y que su nombre apareciera aquí, entre los sabios “de razón mayor”, junto al de Biante (...)” Véase también Kahn (1979), p. 113: “(...) the omission of Thales' name in XVIII (D. 40), where it might easily have stood between Hesiod and Pythagoras, suggests that the tone was not one of violent hostility (...)”.

⁵⁶ F. M. Cornford (1912, p. 186, n.3) y Guthrie (1962, p. 417) son los partidarios de que se trata de un “ironical sneer”. En el mismo sentido va la interpretación de Herbert Granger (1974), p. 250: “The earliest surviving use of “philosopher” is one of mockery”. Kranz en el aparato crítico de los *Fragmente der Vorsokratiker* considera que se trata de la opinión de los “muchos”: “Freilich scheint inhaltlich Frag. 40 (und 129) zu widersprechen, wenn Fr. 35 nicht als Meinung der πολλοί angeführt wurde”.

⁵⁷ Marcovich (1967, p. 26) considera que sólo πολλῶν ἱστορίας χρηὶ εἶναι son *ipsissima verba* y que hay que entender aquí un ἀνθρώπους elíptico, o algo similar. El adjetivo φιλοσόφους pertenecería a la dicción de Clemente de Alejandría (siguiendo en esto último a Wilamowitz, Deichgräber, Reinhardt y Burkert). Kahn (1979, p. 105), por el contrario, considera que se trata de un cita, en virtud de que “Clement is generally one of our best sources for literal citations”.

Solón quien posee un πολλός λόγος se enlaza directamente con el πλείων λόγος que Heráclito atribuye a Bías. De esta forma, detrás del fragmento heraclíteo podría haber una referencia a alguno de los siete sabios.⁵⁸ Heráclito estaría describiendo aquella forma peculiar de σοφίη encarnada por personajes como Bías, Tales o Solón.⁵⁹

A la gran mayoría de estudiosos, quizá por la imposibilidad de desprenderse por completo del carácter positivo del término “filósofo” o, peor aún, por nuestro hábito arraigado de llamar a Heráclito “filósofo”, les ha parecido que lo dicho en este fragmento contradice las declaraciones de B40 y B129 en las que Heráclito critica la πολυμαθίη; por ello han interpretado B35 como una ironía, como una referencia a la opinión de los πολλοί,⁶⁰ o bien se han decantado por negar la autenticidad heraclíteica del adjetivo φιλοσόφους. Sin embargo, además de que no sabemos cuál era el estatuto de los varones filósofos dentro de la jerarquía heraclíteica, si se presta atención a la sintaxis del fragmento, lo que dice Heráclito no es que los filósofos deban saber o aprehender muchas cosas, sino que deben ser ἴστωρες de muchas cosas. El énfasis está puesto, pues, en la noción arcaica de ἴστωρ. Si es que ésta es la primera aparición del adjetivo φιλόσοφος, es de notar que ocurra en concomitancia con un concepto jurídico. Los filósofos se definen por sus competencias jurídicas que, por lo demás, deben ser abundantes.

III.4.11. La concepción jurídica de la aprehensión de la realidad.

Así pues, como lo demuestra el pasaje herodoteo sobre Solón, el φιλοσοφεῖν está intimamente ligado a la actividad de un hombre dedicado a la legislación. Como se ha visto en varios lugares de este trabajo, la figura de Solón se enlaza con el propio Heródoto quien proyecta sus propias opiniones en el personaje del sabio legislador.⁶¹

⁵⁸ Ésta es la propuesta de Kahn (1979), p. 105: “If Heraclitus used the term *philosophos*, as I suppose, he may have intended an allusion to the other masters of wisdom, the seven *sophoi* or sages, two of whom (Thales and Bias) are mentioned in the fragments”.

⁵⁹ Para la vinculación entre Solón y la ἱστορίη se puede aducir el testimonio de Plutarco (*Solón* 2) al que hemos hecho referencia en otra parte (*vid. supra* pp. 197-198): “Y en verdad algunos dicen que las andanzas de Solón se debían más a su empirismo (*polypeirías*) y a su investigación (*historías*) que a un afán de lucro”. (καίτοι φασὶν ἔνιοι πολυπειρίας ἔνεκα μᾶλλον καὶ ἱστορίας ἢ χρηματισμοῦ πλανηθῆναι τὸν Σόλωνα).

⁶⁰ Contra estas dos interpretaciones Marcovich aduce, citando a Verdenius (*Mnem.* 1947, p. 280) “the admonitory force of *χρητή*”.

⁶¹ Véase S. O. Shapiro (1996).

De esta forma, el fragmento de Heráclito leído a través de las *Historias* resulta ser un testimonio precioso que ilumina la faz multiforme del “filósofo” arcaico: poeta, legislador, sabio, juez, árbitro, testigo, viajero y observador ávido del saber. Tanto Heráclito como Heródoto llaman a una misma “figure de l’intellectuel” con el título de “filósofo”. La actividad de Heráclito, sin embargo, no coincide plenamente con la de este sabio arcaico. Él ha llevado su saber más allá, a un lugar más alto, llegando a reconocer lo único sabio = “todo es uno”. No obstante, él sintió la fuerte continuidad que lo unía al saber de estos hombres, ligazón mucho mayor que la que veía entre él y otros maestros del pensar (Homero, Hesíodo, Arquíloco, Jenófanes, Hecateo, Pitágoras). Esta continuidad entre su propia labor y la de los sabios es precisamente la que se puede entrever en algunos fragmentos que podemos llamar “jurídicos”:

ὅσων ὄψεις ἀκοή μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω. (B55)

“De cuantas cosas hay vista, oído, aprehensión, esas prefiero”.

Este fragmento sugiere una aprobación y un enaltecimiento de las facultades estéticas de conocimiento.⁶² Heráclito elogia enfáticamente (nótese el uso del pronombre ἐγὼ) el camino empírico en la adquisición del saber, lo cual evoca, como la mayoría de los comentaristas se ha percatado, las afirmaciones herodoteas sobre la ὄψεις y la ἀκοή, elementos centrales de su *démarche* cognitiva:

Μέχρι μὲν τούτου ὄψεις τε ἐμὴ καὶ γνώμη καὶ ἱστορίη ταῦτα λέγουσά ἐστι, τὸ δὲ ἀπὸ τοῦδε αἰγυπτίους ἔρχομαι λόγους ἐρέων **κατὰ [τὰ] ἤκουον** προσέσται δέ τι αὐτοῖσι καὶ τῆς ἐμῆς ὄψιος. (2.99.1)

“Hasta aquí, lo que he dicho está basado en lo que he visto, en mi parecer y en mis averiguaciones, a partir de aquí voy a decir los discursos egipcios tal como los escuché; será añadido a estos también algo de mi propia visión”.

El fragmento de Heráclito puede funcionar como una descripción bastante exacta de la actitud de Heródoto frente a la información a lo largo de toda su obra. Pero, así como los procedimientos de conocimiento herodoteos no se restringen a las facultades empíricas o estéticas, pues a menudo es necesario servirse de otras facultades (la γνώμη, por ejemplo, que puede pronunciarse sobre lo invisible⁶³ y la ἱστορίη que

⁶² Aunque, como señala García Calvo (1985), p. 104: “no se trata de una disputa entre misterio y conocimiento empírico ni de sentidos con intuición (...) sino que sencillamente se trata de oponer la evidencia inmediata que las cosas dan, puesto que razón en todas se manifiesta, con las opiniones o ideas recibidas de poetas o científicos (...)”

⁶³ 2.24.1: περὶ τῶν ἀφανέων γνώμην ἀποδέξασθαι.

propicia una “expansión de la experiencia”)⁶⁴ así también en el caso de Heráclito. Aunque *prefiera* aquello de lo cual hay vista y audición, eso no quiere decir que con ello sea suficiente:

οὐ γὰρ φρονέουσι τοιαῦτα πολλοὶ ὁκοίοις ἐγκυρέουσιν,
οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσιν, ἐωυτοῖσι δὲ δοκέουσι. (B17)

“Pues muchos no comprenden las cosas con las que se encuentran,
ni tampoco las conocen cuando las han aprendido, pero se creen que sí”.

De hecho, el sustantivo μάθησις de B55 (que tiene su correlato en el participio μαθόντες de B17) denota un cierto procesamiento de la información que no se reduce a la captación empírica de los fenómenos. Hace falta una captación crítica que penetre en aquella ἀρμονίη ἀφανῆς que subyace a las cosas tal como son percibidas. Heráclito piensa esta aprehensión crítica bajo el modelo del dictamen jurídico.

III.4.12. Ἱστορες y μάρτυρες.

ὄφθαλμοὶ γὰρ τῶν ὄτων ἀκριβέστεροι μάρτυρες. (B101a)⁶⁵

“Los ojos son testigos más exactos que los oídos”.

En virtud de su cercanía semántica y conceptual, los μάρτυρες de este fragmento establecen una conexión con los Ἱστορες de B35, perteneciendo ambos términos al vocabulario jurídico. Así como los filósofos deben ser Ἱστορες de muchas cosas, los ojos, en tanto operadores de captación, deben constituirse como “testigos”, es decir como testimonios probatorios, no como meros receptores de datos. La referencia a la mayor capacidad de ἀκρίβεια de los ojos que de los oídos se ha de entender en su pleno sentido jurídico: el testimonio de quien ha visto vale más que el de quien ha oído.

⁶⁴ La idea de una expansión de la experiencia está presupuesta en ciertos pasajes en que la acción del verbo ἱστορεῖν se describe con la frase ἐπὶ μακρότατον ἐξικέσθαι: 4.192.3: Τοσαῦτα μὲν νυν θηρία ἢ τῶν νομάδων Λιβύων γῆ ἔχει, ὅσον ἡμεῖς ἱστορέοντες ἐπὶ μακρότατον οἰοί τε ἐγενόμεθα ἐξικέσθαι. 2.34.1: Περὶ δὲ τοῦ ῥεύματος αὐτοῦ, ἐπ’ ὅσον μακρότατον ἱστορέοντα ἦν ἐξικέσθαι, εἴρηται.

⁶⁵ En el libro primero de las *Historias* hay un eco de este fragmento. Se trata del episodio de Gíges y Candaules, en el que el rey le dice a su oficial: “Gíges, me parece que tú no estás persuadido de lo que te digo sobre la belleza de mi mujer (*pues para los hombres los oídos resultan ser objeto de mayor desconfianza que los ojos*), así que prepárate a verla desnuda”.

«Γύγη, οὐ γὰρ σε δοκέω πείθεσθαι μοι λέγοντι περὶ τοῦ εἶδος τῆς γυναικός (ὧτα γὰρ τυγχάνει ἀνθρώποισι ἐόντα ἀπιστότερα ὀφθαλμῶν), ποίεε ὅπως ἐκείνην θεήσεται γυμνήν.» (1.8.2)

Así pues, este grupo de fragmentos (B35, B55 y B101a) podría formar parte de *una descripción sobre los procedimientos cognitivos de ciertos maestros del saber* con los que Heráclito simpatizaba. Estos sabios legisladores, jueces, árbitros y testigos ocupan una posición privilegiada en la jerarquía heraclítea, pues su actividad crítica y judicativa les ha permitido aprender a ver y a escuchar, de tal forma que poseen una capacidad mayor de acceder a la omnipresencia del λόγος. Representan el talante polarmente antagónico de los que:

ἀξύνετοι ἀκούσαντες
 κωφοῖσιν εἰκόασι·
 φάτις αὐτοῖσι μαρτυρεῖ
 παρόντας ἀπεῖναι. (B34)

“Incapaces de comprender escuchando,
 parecen sordos.

De éstos atestigua el proverbio que
 estando presentes, están ausentes”.

El ἴστωρ es aquel que sabe por haber visto, es decir, aquel cuya visión se ha convertido en saber; pero también es el árbitro, es decir, el representante legal que ocupa una posición de mediador entre los implicados en una querrela. Así, el ἴστωρ no sólo es un agente poseedor de una capacidad de visión privilegiada, sino también el reconciliador del conflicto y la discordia. De manera análoga, el μάρτυς es aquel cuya visión tiene un poder testimonial capaz de probar o certificar la veracidad de una declaración. De esta forma, ἴστωρ y μάρτυς son dos agentes centrales de los procedimientos jurídicos. El varón filósofo que es árbitro y juez de muchas cosas siempre preferirá aquello de lo que hay vista y audición, pues ambos son los testigos a los que llama a declarar en el tribunal de la captación y la aprehensión de la realidad.

Pero, como lo prueba el caso de los presentes-ausentes que aunque escuchan son sordos, no toda visión y audición llega a constituir un testimonio conveniente, pues:

κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὠτα
 βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων. (B107)

“Malos testigos los ojos y los oídos para los hombres
 que tienen almas bárbaras”.

El barbarismo psíquico, máximo promotor de la incapacidad de comprender, se traduce en la incompetencia e imposibilidad de los órganos sensoriales para constituirse en testigos coadyuvantes del veredicto crítico del juez que preside el

tribunal mediante el cual Heráclito piensa el proceso de aprehensión de la información.

III.4.13. La comparecencia de los avales inciertos.

La concepción jurídica de la aprehensión de la realidad podría ser el tema de un fragmento bastante difícil que en la edición de García Calvo figura bajo el número 21. Se trata de una compaginación del testimonio A23 de Diels y el fragmento B122. El testimonio proviene de Polibio en el contexto de una explicación sobre las corrientes del Bósforo:

ἐπεὶ δ' ἐπὶ τὸν τόπον ἐπέστημεν, οὐδὲν ἀφετέον ἀργὸν οὐδ' ἐν αὐτῇ τῇ φάσει κείμενον, ὅπερ οἱ πλείστοι ποιεῖν εἰώθασι τῶν συγγραφέων, ἀποδεικτικῇ δὲ μάλλον τῇ διηγήσει χρηστέον, ἵνα μηδὲν ἄπορον ἀπολείπωμεν τῶν ζητούμενων τοῖς φιληκόοις. τοῦτο γὰρ ἴδιόν ἐστι τῶν νῦν καιρῶν, ἐν οἷς πάντων πλωτῶν καὶ πορευτῶν γεγονότων **οὐκ ἂν ἔτι πρότερον εἴη ποιηταῖς καὶ μυθογράφοις χρήσθαι μάρτυσι περὶ τῶν ἀγνοουμένων**, ὅπερ οἱ πρὸ ἡμῶν πεποιήκασι περὶ τῶν πλείστων, **ἀπίστους ἀμφισβητούμενων παρεχόμενοι βεβαιωτάς** κατὰ τὸν Ἡρόκλειτον, πειρατέον δὲ δι' αὐτῆς τῆς ἱστορίας ἱκανὴν παριστάναι πίστιν τοῖς ἀκούουσι. (4.40.1-2)

“Ya que he puesto mi atención en este asunto, no he de dejar al respecto de esta información nada sin explicar, como la mayoría de los escritores acostumbran hacer, sino que, más bien, haré uso de una narración explicativa, a fin de no dejar ninguna dificultad para quienes gustan de oír estas investigaciones. Pues esto es propio de los tiempos contemporáneos, en los que, siendo ya transitables todos los lugares, *no resulta adecuado servirse de poetas y mitógrafos como testigos acerca de lo desconocido*, que es lo que han hecho nuestros antecesores sobre la mayoría de las cosas, *aduciendo avales inciertos sobre lo que está en litigio*, según [la expresión de] Heráclito, sino que hay que intentar mediante la investigación misma ofrecer credibilidad suficiente a quienes escuchan”.

La frase de coloración claramente jurídica “aduciendo avales inciertos sobre lo que está en litigio” evoca el fragmento B107 en donde se aminora la naturaleza testimonial de los sentidos que pertenecen a una alma bárbara. Es posible que éstas sean *ipsissima verba* de Heráclito y que formaran parte, como sugiere el contexto de Polibio, de la crítica heraclíteica a los sabios polimáticos o a los poetas. Así como los ojos y los oídos de las almas bárbaras no son buenos testigos, así los polímatas

utilizan como avales de sus disparates los testimonios de los poetas. *Heráclito estaría criticando con vocabulario jurídico la falta de procesamiento jurídico de la información propia de los eruditos multisapientes.*

Permítasenos ahora un breve apunte especulativo sobre la forma original que pudo haber tenido este presunto fragmento heraclíteo. Una búsqueda en el TLG de las apariciones del sustantivo βεβαιωτής revela que se trata de un vocablo propio del griego helenístico,⁶⁶ con lo cual podría ser que Polibio estuviese sustituyendo el término original, de significación más o menos obscura para su época, con una palabra más familiar. Y esto resulta una conjetura probable si se echa un vistazo a los glosarios antiguos que hemos conservado sobre la lengua de Heródoto.⁶⁷ En la entrada φερέγγυος de las *Glossae in Herodotum* el lexicógrafo anónimo explica la oscura palabra precisamente con el sustantivo βεβαιωτής.⁶⁸ De la misma manera, el léxico de Hesiquio y la Suda dan el sustantivo βεβαιωτής como equivalente del adjetivo φερέγγυος.⁶⁹ Ahora bien, en virtud de que el griego de Heródoto es, como dice Kahn, “our best guide”⁷⁰ para desentrañar el sentido de las palabras de Heráclito, y, además, es el ejemplo más parecido en la literatura griega del jónico del efesio, no resulta del todo improbable que, de haber en el pasaje de Polibio una cita de las palabras de Heráclito, el vocabulario herodoteo nos dé una versión más fidedigna de ellas. Así, se podría especular que, en lugar del sustantivo βεβαιωτής, en la dicción de Heráclito figurase o bien el vocablo φερέγγυος, o bien un cognado de éste. En el libro primero de las *Historias*, dentro de la descripción sobre las costumbres de los babilonios, Heródoto explica la que a él le parece σοφώτατος (1.196): una vez al año se reunían todas las doncellas en edad de casamiento y eran subastadas. En función de la belleza

⁶⁶ Cfr. Chantraine, p. 172: “βεβαιωτής (grec hellénistique)”. Una excepción podría ser el fragmento 13a de Alcmán.

⁶⁷ Se trata de los Λέξεις Ἡροδότου, los dos glosarios herodoteos que parecen ser dos versiones de la misma obra, probablemente del siglo IX d.C (véase E. Dickey (2007), pp. 53-54). Estos Λέξεις están editados por Heinrich Stein y constan en el *Lexica Graeca Minora* (pp.191-230) de Kurt Latte y Hartmut Erbse. Según Dickey la mejor edición de los glosarios es la de Haiim B. Rosén (*Eine Laut und Formenlehre der Herodotischen Sprachform*, 1962, Heidelberg, 222-231).

⁶⁸ El adjetivo φερέγγυος aparece en dos pasajes de las *Historias* (5.30.4 y 7.49.2) en ambos como predicado nominal de εἶναι dentro de un discurso directo (Histieo: φερέγγυός εἰμι – Artábano: φερέγγυος ἔσται). El diccionario de Powell da la traducción “capable of”.

⁶⁹ Hesiquio: <φερέγγυος> ἀξιόπιστος, ἐγγυητής, καὶ βεβαιωτής. Suda: <Φερέγγυος> τουτέστιν ὧν ἐγὼ εἰς τὸ πρᾶττειν ἀσφαλῆς εἰμι. καὶ βεβαιωτής.

⁷⁰ C. H. Kahn (1979), p. 92. Cfr. nota 1 de este capítulo.

de cada una se pagaba más o menos. Es en este contexto en el que Heródoto habla del ἐγγυητής, es decir, el fiador o aval que debía presentar el comprador como garantía de que en realidad se casaría con la doncella comprada para asegurar así el cabal cumplimiento de la ley. En virtud de que este sentido es exactamente el mismo que el del βεβαιωτής de Polibio,⁷¹ y de que se trata de un término muy frecuente en el vocabulario jurídico⁷² bien podría tratarse, si no de la palabra original de Heráclito, al menos de una más verosímil. El fragmento heraclíteo sería:

ἀπίστους ἀμφισβητουμένων παρεχόμενοι ἐγγυητὰς [Φερέγγυα, ἐγγύας].⁷³

A partir de esto, analicemos ahora el fragmento B122 que para García Calvo debe insertarse en el contexto del testimonio de Polibio. La única palabra que conforma este fragmento proviene de una explicación de la Suda justamente sobre el verbo que aparece en el pasaje de Polibio:

<Ἀμφισβατεῖν> ἔνιοι τὸ ἀμφισβητεῖν, Ἴωνες δὲ καὶ <Ἀγχιβατεῖν> καὶ <Ἀγχιβασίην> Ἡράκλειτος.

“<Amphisbateîn>: Algunos dicen *amphisbeteîn*, y los jonios también *anchibateîn* y *anchibasíen* Heráclito”.

Es probable, como propone García Calvo, que, en lugar del participio ἀμφισβητουμένων, en la dicción de Heráclito figurase más bien el sustantivo ἀγχιβασίη que, en virtud de la equiparación que presenta la Suda, sería el equivalente jurídico de la ἀμφισβήτησις de Polibio y tendría el sentido de “comparecencia”. Si esto es así, se podría proponer como reconstrucción hipotética del fragmento:

ἀπίστους εἰς ἀγχιβασίην [ἀγχιβασίη] παρεχόμενοι ἐγγυητὰς⁷⁴
 “presentando a comparecencia avales inciertos”

⁷¹ Lo cual lo confirma el Etymologicum Magnum: <Φερέγγυος>, ἀξιόπιστος, ἐγγυητής, φέρων τὸ βέβαιον.

⁷² Un pasaje de uno de los discursos atribuidos a Demóstenes, *Contra Neera* 70, utilizando en concomitancia los sustantivos μάρτυς y ἐγγυητής, dice: καὶ ὅτι πάντα ταῦτα ἀληθῆ λέγω, τούτων ὑμῖν **μάρτυρας** αὐτοῦς τοὺς **ἐγγυητὰς** καὶ διαιτητὰς γενομένους καλῶ.

⁷³ El sustantivo ἐγγύη forma parte del vocabulario homérico, véase, por ejemplo, el canto 8 de la *Odisea* en donde Hefesto le dice a Posidón (351): δειλαί τοι δειλῶν γε καὶ ἐγγύαι ἐγγυάσθαι.

⁷⁴ El verbo παρέχω en voz media se utiliza en contextos legales para expresar la idea de “bring forward witnesses or proofs”, véase, por ejemplo, Platón *Apología* 19d: μάρτυρας δὲ αὐτῶν τοὺς πολλοὺς παρέχομαι (cfr. Liddell and Scott).

Así, con base en esto, el fragmento ofrecería uno de aquellos juegos de palabras muy del gusto de Heráclito etimologizando el sustantivo ἐγγυήτης a partir de la idea de proximidad expresada por el prefijo ἀγγι que es semánticamente equivalente al adverbio ἐγγύς foneticamente evocado al comienzo de la palabra. Los avalistas o fiadores son aquellas cosas que están en cercanía y vecindad, es decir, lo que se percibe. El presunto fragmento podría haber hecho referencia a los κακοὶ μάρτυρες de B107, siendo los “avales inciertos” aquello que los ojos y los oídos de las almas barbaras perciben,⁷⁵ de acuerdo con la terminología jurídica empleada para la descripción de los procesos de aprehensión sensible.⁷⁶

“Malos testigos los ojos y los oídos para los hombres
que tienen almas bárbaras, pues presentan a comparecencia
avales inciertos”.

Estos ἀπίστους ἐγγυητὰς podrían, a su vez, ponerse en relación con la ἀπιστίη de B86:⁷⁷

ἀλλὰ τὰ μὲν τῆς γνώσεως βαθέα
κρύπτει ἀπιστίη ἀγαθή·
ἀπιστίη γὰρ διαφυγγάνει
μὴ γινώσκεισθαι. (B86)
“Pero las profundidades del saber
esconde la buena incredulidad;

⁷⁵ La caracterización de los “avales” como ἀπίστους (inciertos, inseguros, carentes de confianza) se corresponde con la forma herodotea de transmitir el proverbio de 101a con el comparativo ἀπιστότερα.

⁷⁶ También es posible, como propone García Calvo, que el presunto fragmento completara lo dicho en B104: “Pues ¿qué inteligencia o entendimiento es el de ellos? Se confían de los aedos del pueblo y tratan a la chusma como su maestra, ignorando que ‘los muchos son malos, pocos los buenos’, *presentando a comparecencia avales inciertos*”.

⁷⁷ Adoptamos la lectura de Mouraviev (F86) (*Heraclitea* III.3.B/i, pp. 222-223). La mayoría de los editores (entre ellos Marcovich y Kahn) toman como *ipissima verba* únicamente la última oración, ya sea leyendo ἀπιστίη en nominativo (Kahn) o en dativo (Marcovich). La razón por la cual han excluido el resto radica en que los τὰ τῆς γνώσεως βαθέα de Clemente tienen un olor claramente cristiano, sin embargo, como Mouraviev argumenta (III.3.B/iii p. 107), ello “ne nous dit absolument rien ni pour ni contre son utilisation par Héraclite (...) Héraclite emploie lui-même γνώσις dans le sens de ‘connaissance’ (F 56) et nous trouvons chez lui l’adjectif βαθύς appliqué à la profondeur du *logos* de l’âme”. Estamos de acuerdo con García Calvo (1985, p. 117) en que: “Es San Clemente sin duda, en contra de lo que suelen creer los editores, el que da la versión más completa y literal del paso (...)” En el testimonio de Plutarco (*Coriol.* 38) el sujeto de la oración es τῶν μὲν θεῶν τὰ πολλὰ.

pues por la incredulidad escapan
a ser conocidas”.

La ἀπιστίη que imposibilita el conocimiento profundo coincide con la naturaleza ἄπιστος de los objetos que percibe el alma bárbara pensados mediante la idea jurídica del aval o el fiador. En el mismo tenor, otro fragmento, “muy atormentado por la crítica”,⁷⁸ podría asociarse a esta descripción sobre los procesos de conocimiento negativos de ciertos maestros del saber expresados mediante vocabulario jurídico:

δοκέοντα γὰρ ὁ δοκιμώτατος γινώσκει, φυλάσσει·
καὶ μέντοι καὶ Δίκη καταλήφεται ψευδῶν τέκτονας καὶ μάρτυρας.
(B28)⁷⁹

“Opiniones lo que el más reputado conoce, defiende;
y en verdad Justicia castigará a los urdidores y testigos de falsedades”.

Las dos partes del fragmento pueden compaginarse si se articulan en torno al registro jurídico de los términos empleados.⁸⁰ En primer lugar, el superlativo δοκιμώτατος, entendido en su significación social, es, como en los múltiples pasajes en que aparece en las *Historias*, el hombre más reputado, famoso y acreditado. La presunta positividad de este término se aminora mediante la negatividad de aquello que conoce y defiende, a saber, meras opiniones (δοκέοντα).⁸¹ Heráclito está afirmando que aquel que es considerado el más valioso es sólo en realidad el representante máximo de aquello que en otros fragmentos critica, a saber, la idiotez,

⁷⁸ García Calvo (1985), p. 60.

⁷⁹ Leemos el fragmento tal como lo editó Diels. Marcovich excluye el καὶ μέντοι καὶ y cree que se trata de dos fragmentos (el 19 y el 20 en su edición), aunque también cree que Clemente “was right in bringing fr. 19 (28b) and 20 (28a) into relation, because both sayings seem to reflect Heraclitus’ polemic with his philosophical adversaries”. (p. 75) García Calvo reconstruye una línea que el copista de Clemente habría omitido debido a una haplografía y lee, en lugar del δοκέοντα propuesto por Schleiermacher y avalado por Wilamowitz y Diels, el genitivo plural δοκεόντων del *codex Laurentianus* (lo mismo hace Mouraviev), de tal forma que edita la primera parte del fragmento así: δοκεόντων γὰρ ὁ δοκιμώτατος <γινώσκει ἕν τι τόδ’ ἐπίσταται, τὰ οὐ> γινώσκει φυλάσσειν. (...)

⁸⁰ Los ψευδῶν μάρτυρας evocan de inmediato la ley de Carondas de la que habla Aristóteles (*Política* 1274b5-b8) sobre los testigos falsos (αἱ δίκαι τῶν ψευδομαρτυριῶν)

⁸¹ Cfr. Marcovich (1967), p. 79: “Thus the pun or paradox between δοκέοντα (negative) and ὁ δοκιμώτατος (positive) (...) seems to be intended specially in view of a similar pun in Parmenides (...)”

es decir, el particularismo del pensamiento que se contrapone a la comunidad de la inteligencia.⁸²

Ahora bien, si se toma en el registro jurídico-político, el hombre δόκιμος es aquel que, dicho en términos atenienses, ha pasado la δοκιμασία, es decir, el procedimiento cívico de legitimación que determina la legalidad de un hombre para desempeñar puestos políticos. Aquel que ha pasado la δοκιμασία, es decir, aquel que goza de una reputación valiosa, no lo ha hecho por “fortalecerse en lo común a todos”, sino por empeñarse en lo que los alienados cognitivos se aferran: las creencias. De esta forma, siguiendo los otros fragmentos de Heráclito en que los μάττυρες son los sentidos (B101a y B107), la frase “urdidores y testigos de falsedades”, podría referirse a la manera jurídicamente perniciosa y negativa en que el hombre reputadísimo procesa y evalúa la información que le dan sus sentidos, razón última por la cual no puede conocer más que meras creencias (δοκέοντα). Los “testigos de falsedades” se enlazan con los malos testigos de B107, de tal forma que el hombre δοκιμώτατος viene a ser un ejemplo de cómo una alma bárbara que no puede más que atenerse a sus propias creencias es elevada a figura ilustre y prestigiosa.

III.4.14. El ojo de la justicia, el sol y la escala jurídica.

La referencia a la Δίκη castigadora, nótese el verbo jurídico empleado por Heráclito (καταλαμβάνειν),⁸³ inserta dentro del contexto de una referencia a unos testigos urdidores de falsedades en los que resuenan los ojos del alma bárbara, evoca

⁸² Mouraviev (III.3.B/iii, p. 35) ve en el δοκιμώτατος una referencia a Jenófanes: “La consonante *dok-* et le sens premier de δοκεόντων ó δοκιμώτατος suggèrent même un nom concret pour cet *homme le plus avisé*: Xenophane de Colophon, le prédécesseur immédiat d’Héraclite, l’homme qui a dit Δόκος δ’ ἐπὶ πάσι τέτυκται (21B34). Qui plus est, Δόκος entre aussi en résonance avec Δίκη; et τέτυκται jette une lumière supplémentaire sur τέκτονας”. Marcovich (1967, p. 80) piensa que podría tratarse de una referencia a Pitágoras, al igual que Kahn (1979, p. 211).

⁸³ Como señala Marcovich (1967, p.77), la Δίκη καταλήψεται de este fragmento fue interpretada por los estoicos y Clemente como un castigo en el más allá debido al τὸ πῦρ καταλήψεται de B66. Cfr. Kahn (1979, pp. 211-212) quien también separa las dos partes del fragmento y conecta B28a con B27, interpretando ambos como “some reference to the mystery of the afterlife” e interpreta B28b como una referencia a Pitágoras y sus allegados, “specialists on the fate of the soul after death (...)”

la imagen órfica del ὄμμα Δίκης⁸⁴ a la que alude un verso de autoría desconocida citado por Plutarco:⁸⁵

ἔστιν Δίκης ὀφθαλμός, ὃς τὰ πάνθ' ὀρᾷ' (*Adv. Col.* 1124f)⁸⁶

“Hay un ojo de la justicia que todo lo ve”.⁸⁷

Este ojo justiciero panóptico podría estar conectado con la justicia de Heráclito que castiga los falsos testimonios de los urdidores de mentiras, es decir, de los ojos y los oídos de las almas bárbaras cuya mala manera de captar la realidad motiva su sumisión cognitiva a las creencias de los hombres (δοκέοντα).

Asimismo, en virtud de la asociación, muy habitual en el imaginario griego, entre la visión y el sol,⁸⁸ la mención de una entidad ajusticiadora que evoca la imagen del

⁸⁴ Véase el *Himno órfico* 62 que comienza: “Canto el ojo de justicia panóptica, de bella forma que, sentada sobre el sagrado trono de Zeus soberano, observa desde el cielo la vida de los mortales de múltiples estirpes, cae como justa vengadora de los injustos y con igualdad conduce a la verdad lo desemejante” (“ὄμμα Δίκης μέλπω πανδερχέος, ἀγλαομόρφου./ ἦ καὶ Ζηνὸς ἄνακτος ἐπὶ θρόνον ἱερὸν ἴζει/ οὐρανόθεν καθορῶσα βίον θνητῶν πολυφύλων./ τοῖς ἀδίκοις τιμωρὸς ἐπιβρίθουσα δικαία./ ἔξ ἰσότητος ἀληθείαι συνάγουσ' ἀνόμοια·). Véase también el *Himno* 69 que, dirigido a las Erinias dice (versos 14-15): “Mas siempre sobre las infinitas estirpes de todos los mortales, observáis el ojo de la justicia, siendo siempre jueces”. (ἀλλ' αἰεὶ θνητῶν πάντων ἐπ' ἀπειρονα φύλα/ ὄμμα Δίκης ἐφορᾶτε, δικασπόλοι αἰὲν εὐοῦσαι.)

⁸⁵ Unas líneas antes de citar este verso Plutarco menciona a Heráclito (1124d10) y unas líneas después (1124f-1125a) cita un pasaje de las *Leyes* de Platón (716a) en donde el extranjero ateniense parafrasea, a su vez, una sentencia órfica (31F Bernabé) que, si se lee con atención, resulta bastante cercana al vocabulario heraclíteo. Dice el ateniense: ὁ μὲν δὴ θεός, ὥσπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος, ἀρχὴν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἀπάντων ἔχων, εὐθεία περαίνει **κατὰ φύσιν** (cfr. B1 y B112) **περιπορευόμενος** (cfr. B45 ἐπιπορευόμενος)· τῷ δὲ αἰεὶ **συνέπεται** (cfr. B2 ἔπεσθαι) δίκη τῶν ἀπολειπομένων **τοῦ θεοῦ νόμου** (cfr. B114) τιμωρὸς (...) Un poco antes de este pasaje (715b) el extranjero ateniense dice algo muy similar a B114, a saber, que no son leyes correctas las que no se han promulgado teniendo en mente “lo que es común a toda la ciudad” (οὔτ' ὀρθοῦς νόμους ὅσοι μὴ συμπάσης τῆς πόλεως ἔνεκα **τοῦ κοινοῦ** ἐτέθησαν·) Véase F. Casadesús (2001).

⁸⁶ Otro pasaje de Plutarco hace alusión a la misma idea del ojo de la justicia (*Septem sapientium convivium* 161f): “No hay un solo ojo de la justicia, sino que con todos estos la divinidad observa orbicularmente lo que se hace tanto en la tierra como en el mar” (οὐκ ἔστιν εἷς ὁ τῆς Δίκης ὀφθαλμός, ἀλλὰ πᾶσι τούτοις ἐπισκοπεῖ κύκλῳ ὁ θεὸς τὰ πραττόμενα περὶ γῆν τε καὶ θάλατταν.)

⁸⁷ La imagen del ojo panóptico del sol podría añadirse al *dossier* de posibles relaciones entre los textos órficos y los fragmentos de Heráclito, sobre este tema véase F. Casadesús (2008b).

⁸⁸ *Ilíada* 3.277, *Odisea* 11.109, *Prometeo Encadenado* 91, *Himno Homérico a Deméter* 62, *Píndaro Peán* 9.1, *Sófocles Antígona* 103 y 879, *Aristófanes Nubes* 285. *Hesíodo Trabajos y Días* 267.

ojo panóptico sugiere una conexión entre la justicia y el sol, conexión explícitamente reflejada en el fragmento B94:

Ἥλιος οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα

εἰ δὲ μὴ, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἔξευρήσουσιν. (B94)⁸⁹

“El sol no rebasará sus medidas,

si no, las Erinias, ministras de Justicia, lo encontrarán”.

El sometimiento del sol a la Justicia podría haber sido expresado dentro del contexto de una analogía entre el orden de lo humano y el de lo cósmico: la visión omnisciente de la justicia supera incluso al “disco del sol que todo lo contempla” (τὸν πανόπτην κύκλον ἡλίου, *Prometeo* 91). En este sentido, se puede reconstruir una escala jurídica cuyo hilo conductor es la noción de μάρτυς y cuya organización jerárquica está conformada por el valor testimonial de cada uno de los testigos que la constituyen: en primer lugar, los testigos humanos pertenecientes a las almas bárbaras que, inexpertos, no comprenden lo que ven ni lo que oyen (B1) y que evidencian, como dice Medea que “la justicia no está en los ojos de los hombres”;⁹⁰ en segundo lugar los testigos indagadores de muchas cosas (los ἴστορες) que integran lo percibido en una visión panóptica debido a que se erigen como jueces y árbitros capaces de discriminar la armonía oculta que subyace a los fenómenos; en tercer lugar el testigo cósmico solar⁹¹ cuya observación⁹² no es completamente permanente pues,

⁸⁹ Leemos el fragmento en su versión “antigua”, es decir, la transmitida por Plutarco (*De exil.* 604a) y no en la reconstrucción de Mouraviev realizada a partir del Papiro de Derveni en el que se apunta a la posibilidad de que B94 formara un solo fragmento con B3. En todo caso, la frase final en ambas versiones permanece igual.

⁹⁰ *Medea* 219: δίκη γὰρ οὐκ ἔνεστ' ἐν ὀφθαλμοῖς βροτῶν.

⁹¹ La idea del sol como testigo aparece en varios lugares de la literatura griega; quizá el más significativo sea en las *Coéforas* de Esquilo (984-989) en donde, tras desplegar la tela con la que enredaron a Agamenón sus asesinos, Orestes dice: “Para que vea el padre, no el mío, sino *el que contempla todo esto, Helios*, las sucias acciones de mi madre y para que algún día comparezca en el juicio como mi testigo de que participé justamente en la muerte de mi madre”. (...) ὡς ἴδη πατήρ/ οὐχ οὐμός, ἀλλ' ὁ πάντ' ἐποπτεύων τάδε/ **Ἥλιος** – ἀναγνα μητρὸς ἔργα τῆς ἐμῆς./ ὡς ἂν παρῆ μοι **μάρτυς** ἐν δίκη ποτέ./ ὡς τόνδ' ἐγὼ μετήλθον ἐνδίκως φόνον/ τὸν μητρός (...) Otros ejemplos son: las *Suplicantes* de Eurípides en donde Adrasto dice al coro de mujeres argivas, madres de los caídos en Tebas: “Vamos, ancianas, marchad, dejad aquí mismo estas claras hierbas coronadas de follaje y poned a los dioses, a la tierra, a la diosa Deméter portadora del fuego y a *la luz del sol como testigos* de que las plegarias a los dioses no nos han bastado”. (ἄγ', ὦ γεραιαί, στείχετε, γλαυκὴν χλόην/ αὐτοῦ λιπούσαι φυλλάδος καταστεφῆ./ θεούς τε καὶ γῆν τὴν τε πυρφόρον θεᾶν/ Δήμητρα θέμεναι **μάρτυρ' ἡλίου** τε **φῶς**/ ὡς οὐδὲν ἡμῖν ἦρκεσαν λιταὶ θεῶν. (258-262) En el *Heracles* la demencia (Λύσσα) dice (v. 858):

una vez llegado el ocaso, se ausenta; y, finalmente, la Justicia, máxima instancia de vigilancia, juez universal al que se someten tanto los hombres como los astros, que se identifica con el fuego, lo divino, lo sabio y el λόγος y cuya descripción más eminente es aquella que Heráclito despliega en la pregunta:

Τὸ μὴ δύνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι; (B16)

“¿Cómo podría alguien ocultársele a lo que nunca se pone?”⁹³

El sol no es el mejor símbolo de la justicia, pues su propio ocaso resulta contrario a la perpetua presencia y constancia de lo justo que, como el κόσμος en su conjunto, se asemeja a un fuego siempre vivo (B30). La justicia es, pues, una fuerza ígnea, mientras que el fuego en su función de justiciero es su símbolo:

πάντα τὸ πῦρ ἐπελθὼν κρινεῖ καὶ καταλήψεται. (B66)

“Al venir, el fuego juzgará a todas las cosas y a todas las condenará”.

III.4.15. *Incendium insolentiae.*

El ocaso del sol, su apagamiento nocturno pasajero, podría ser una imagen cósmica de las rupturas de la justicia en el ámbito de lo humano.⁹⁴ Así como el sol

“Pongamos al sol como testigo...” (**Ἡλιον μαρτυρόμεσθα**). Por otra parte, otro elemento que podría poner en relación al sol con cuestiones jurídicas es el tribunal supremo ateniense llamado Heliea que, si bien las investigaciones etimológicas lo relacionan más bien con ἀλής (término jónico equivalente al ἀθρός ático) (cfr. Chantraine), los griegos lo asociaban por etimología popular con ἥλιος.

⁹² La observación del sol está explícitamente referida en un pasaje de Plutarco (*Platonicae Quaestiones* 1007E) en el que cita el fragmento B100: “De los cuales [sc. medida, límites y ciclos del tiempo] *el sol es presidente y observador* para delimitar, controlar, indicar y manifestar los cambios y las estaciones que todo lo llevan, según Heráclito (...)” (ὦν ὁ ἥλιος ἐπιστάτης ὢν καὶ σκοπὸς ὀρίζειν καὶ βραβεύειν καὶ ἀναδεικνύειν καὶ ἀναφαίνειν μεταβολὰς καὶ ὥρας αἰ πάντα φέρουσι καθ' Ἡράκλειτον (...)) Tomando la “cita” o paráfrasis de Plutarco en un sentido más amplio del habitual (pues suele tomarse como fragmento únicamente la frase ὥρας αἰ πάντα φέρουσι), podría haber al menos un eco de las palabras de Heráclito en la frase ἥλιος ἐπιστάτης καὶ σκοπὸς. García Calvo (1985, pp. 382-383) piensa que se trata de un verso del poema astronómico de Heráclito de Halicarnaso.

⁹³ Platón en el *Cratilo* (413b-c) presenta con tono humorístico un eco de este fragmento de Heráclito, dice Sócrates: “Pues alguno dice esto, que lo justo es el sol, pues sólo él atravesando y quemando preside las cosas que son. Y cuando se lo diga a alguien, contento por haber escuchado algo bello, éste, habiéndome escuchado, se burla y me pregunta si creo que no hay nada justo entre los hombres una vez que el sol se ha puesto”. (ὁ μὲν γὰρ τίς φησιν τοῦτο εἶναι δίκαιον, τὸν ἥλιον· τοῦτον γὰρ μόνον <διαϊόντα> καὶ <κάοντα> ἐπιτροπεύειν τὰ ὄντα. ἐπειδὴν οὖν τῷ λέγω αὐτὸ ἄσμενος ὡς καλόν τι ἀκηκῶς, καταγελά μου οὔτος ἀκούσας καὶ ἐρωτᾷ εἰ οὐδὲν δίκαιον οἶμαι εἶναι ἐν τοῖς ἀνθρώποις ἐπειδὴν ὁ ἥλιος δύη.)

que, a diferencia del fuego siempre vivo que es juez supremo y castigador infalible, extingue su luz incandescente durante la noche, de la misma manera la justicia de los hombres, intermitente como es, se enciende y se apaga. El símbolo de esta discontinuidad de la justicia humana es la ὕβρις y su equivalente fogoso el incendio:

ὑβριν χορῆ σβεννύναι μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν. (B43)

“A la insolencia (irreverencia) es necesario extinguirla más que a un incendio”.

Más que formar parte de un “political commonplace” significando un “social outbreak”,⁹⁵ la ὕβρις en conjunción con la imagen del incendio, símbolo de la ruptura de la justicia, apunta a un significado jurídico, el mismo que se despliega en unos versos del oráculo que Heródoto consigna en el libro octavo y que él mismo atribuye al profeta legendario Bacis:

δία Δίκη σβέσσει κρατερόν Κόρον, Ὕβριος υἱόν,

δεινὸν μαιμώντα, δοκεῦντ' ἅμα πάντα πῖεσθαι. (8.77.1)⁹⁶

“La divina Justicia extinguirá al poderoso Κόρος, hijo de *Hybris*,

que, peligrosamente codicioso, cree al punto engullirlo todo ()”.⁹⁷

La aparición de Κόρος (Saciedad) evoca los fragmentos heraclíteos en los que aparece este sustantivo, oponiéndose y a la vez coincidiendo con χρημοσύνη en B65 (ambos, según San Hipólito, siendo la denominación del φρόνιμον πῦρ, con lo cual, en virtud de la equivalencia simbólica entre justicia y fuego, se trataría de un término ligado por Heráclito a lo justo), con λιμός en B67 y B111, y, finalmente, en B29 como la acción (κεκόρηται) que describe a los muchos “saciados como

⁹⁴ Véase E. Hülsz (2012).

⁹⁵ Marcovich (1967), p. 532.

⁹⁶ Leemos el verso siguiendo la edición de Legrand que edita la corrección de Duentzer con el verbo πῖεσθαι, frente al incomprensible ἀνὰ πάντα πιθέσθαι (πείθεσθαι, τίθεσθαι o πυθέσθαι) de los manuscritos.

⁹⁷ El motivo del *incendium insolentiae* aparece en una inscripción elegíaca consignada en otro pasaje de las *Historias* (5.77.4) que figuraba en los propileos de la Acrópolis ateniense: (...) δεσμῶ ἐν ἀχλύοεντι σιδηρέῳ ἔσβεσαν ὕβριν· (...) Asimismo, en un fragmento de Esquilo (360 Radt) citado por Plutarco (950e) en el que el poeta dice, refiriéndose al agua: “apaciguadora de la insolencia, a la manera del fuego” (παύσυβριν δίκην πυρός); en unos versos de las *Bacantes* de Eurípides (778-779) en los que Penteo dice: “Ya está aquí cerca, como el fuego encendido, el *hybrisma* de las bacantes (...)” ἤδη τόδ' ἐγγύς ὥστε πῦρ ὑφάπτεται/ ὕβρισμα βακχῶν (...) Y, finalmente, en un pasaje de las *Leyes* de Platón (782e-783a) en el que el extranjero ateniense dice que, además de la bebida y la comida, la tercera ἐπιθυμία necesaria es la procreación de la especie (ὁ περὶ τὴν τοῦ γένους σποράν) “encendida por la más grande *hybris*” (ὕβρει πλείστη καόμενος).

ganado”.⁹⁸ El sentido jurídicamente negativo de la ὕβρις heraclítea podría reforzarse igualmente por dos pasajes de la literatura griega en los que se establece un vínculo entre Saciedad e Insolencia. Uno de ellos es la *Olímpica* XIII de Píndaro, en donde la ὕβρις representa la entidad antagónica de la justicia y de todo su séquito genealógico benefactor:

ἐν τῷ γὰρ Εὐνομία ναίει κασι-
γ'νήτα τε, βάθρον πολίων ἀσφαλές,
Δίκη καὶ ὁμότ'ροφος Εἰ-
ρήνη, τάμ' ἀνδράσι πλούτου,
_χρύσειαι παῖδες εὐβούλου Θέμτος·
ἐθέλοντι δ' ἀλέξειν

“**Υβριν**, Κόρου ματέρα θ'ρασύμυθον. (13.6-10)

“Ahí [sc. Corinto] habita Eunomía y su hermana,
sólido cimiento de ciudades,
Justicia, y su congénita Eiréne,
administradora de la riqueza para los hombres,
áureas hijas de la sensata Temis.
Y quieren desdeñar a
Insolencia la de palabra descarada, madre de Saciedad”.

El otro son unos versos de Solón (fr. 4 West) en los que se caracteriza a los hombres dominados por la ὕβρις como aquellos que no atienden a los venerables fundamentos de Justicia (v. 14: οὐδὲ φυλάσσονται σεμνὰ Δίκης θέμεθλα), pues:

Εὐνομίη δ' εὐκοσμοῦ καὶ ἄρτια πάντ' ἀποφαίνει,
καὶ θαμὰ τοῖς ἀδίκους ἀμφιτίθησι πέδας·
τραχέα λειαίνει, **παύει κόρον, ὕβριν ἀμαυροῖ**,
αὐαίνει δ' ἄτης ἄνθεα φύομενα,
εὐθύνη δὲ δίκας σκολιάς, ὑπερήφανά τ' ἔργα
πραΐνει (...) (32-37)⁹⁹

“Eunomía revela todo lo bien ordenado y conveniente
y a menudo impone a los injustos el encadenamiento;

⁹⁸ Decir que la mayoría se sacia como el ganado sería otra forma de decir que rezuman de ὕβρις.

⁹⁹ El fragmento 6 (West), versos 3-4 invierte la relación genealógica entre Ὑβρις y Κόρος: τίπτει γὰρ κόρος ὕβριν, ὅταν πολὺς ὄλβος ἔπηται/ ἀνθρώποις ὀπόσοις μὴ νόος ἄρτιος ἦ.

lima las asperezas, *detiene la saciedad, debilita la insolencia,*
 seca los florecientes brotes de la desgracia,
 endereza los juicios torcidos, las acciones arrogantes
 apacigua (...)"

En resumen: Dentro de su vehemente crítica a los poetas y a los sabios polimáticos (Homero, Hesíodo, Arquíloco, Pitágoras, Jenófanes, Hecateo), Heráclito los habría contrapuesto a otras figuras del intelectual con las que simpatizaba que no habían incurrido en los mismos errores (Tales, Bías, Hermodoro) y a quienes él llamaba “filósofos” o ἰστορες. En la caracterización de estos sabios como jueces indagadores (ἰστορες) (B35), el λόγος del efesio habría explicitado las razones por las cuales él habría preferido estas formas del saber: en primer lugar, por su inclinación a los datos captados empíricamente (B55) y, más aún, por el procesamiento jurídico de estos datos mediante la jerarquización del valor testimonial de cada uno (B101A). He aquí que el tema de los sentidos como testigos habría emergido junto con la distinción entre almas bárbaras y almas virtuosas o sabias, unas convirtiendo sus organos sensoriales en “malos testigos” y sus percepciones sensibles en “avales inciertos” (B107-A23-B122) que obstaculizan cualquier conocimiento profundo de la realidad (B86) cualquier posibilidad de aprehender la ἄρμονία ἀφανής (B54), las otras conociendo la inteligencia que gobierna todas las cosas (B41) y ateniéndose a lo común (B114), que es el λόγος, la ley y la Guerra. En virtud de su sujeción a las creencias de los hombres y de que sus sentidos devienen falsos testimonios, los polímatas serán castigados por el ojo panóptico de la justicia (B28) que, de ser necesario, castigaría a Helios mismo (B94), pues su poder de visión supera incluso al del ojo solar. En cambio, la *démarche* jurídico-política de los filósofos-jueces de muchas cosas se erige como el prototipo de los despiertos. La juridización del saber y la politización de la acción, representada por la toma del poder de quienes hablan con inteligencia, son dos de las formas en que es posible despertar y, por lo mismo, poder disponerse a escuchar el λόγος.

III.4.16. El gesto autárquico y la infinitud del saber.

Como epílogo de este capítulo, cabe recoger unas cuantas consideraciones acerca de la posición política inherente a los fragmentos de Heráclito y acerca de la política del discurso en la que se inscribe su λόγος. Que la actitud política heraclíteica puede describirse con mayor o menor exactitud como aristocrática o, si se prefiere,

oligárquica, parece ser la opinión más extendida¹⁰⁰ y, además, respaldada por las referencias de Heráclito a los ἄριστοι (B29, B49), y por su desdén contra los πολλοί (B17, B29, B104). Sin embargo, a pesar de que algunos de los fragmentos se pueden leer en clave aristocrática, dicha caracterización no resulta del todo *suficiente*, no sólo por las constantes alusiones a “lo común” en los fragmentos, sino también por las anécdotas que, al margen de su veracidad, enfatizan la negativa heraclíteica a participar del poder político en Éfeso, lo cual iría en contraposición con una militancia aristocrática activa.¹⁰¹

En este sentido, resulta necesario distinguir entre las simpatías políticas de Heráclito (de las que sólo podemos afirmar aquello que sus propios fragmentos sugieren, a saber, la absoluta e ineludible sujeción a la ley)¹⁰² y la política discursiva

¹⁰⁰ Véase E. Zeller & R. Mondolfo (vol. IV, 1961), pp. 362-363, Windelband (1899), p. 57, J. Burnet (1914), p. 45-46, Guthrie (1962), p. 409, J. B. Bury & R. Meiggs (1984), p. 199, y, de manera un poco más indirecta, Jaeger (1947, p. 124).

¹⁰¹ Vlastos (1947, pp. 166 y ss.) argumentó en contra de la interpretación aristocratizante del pensamiento heraclíteico, a tal grado que inclusive propuso una lectura más bien afín a la democracia en la política del efesio: “If our meager evidence permits any hypothesis concerning Heraclitus’ political sympathies, it would be that he favored the limited democracy of the past”. (p. 167). Sobre la orientación no aristocrática de Heráclito, véanse R. Schottlaender (1965) y C. Kahn (1979), p. 322, n. 221: “The usual classification of Heraclitus as a disgruntled aristocrat, like Theognis of Megara, does not do justice to the breadth and independence of vision manifested in the fragments”. Una interpretación más mediadora entre un Heráclito aristócrata y uno demócrata es la de R. Caballero (2008), p. 18: “Así pues, impugnar la imagen de un Heráclito aristocrático a ultranza no significa necesariamente abrazar la contraimagen de un Heráclito democrático (...)” El caso del fragmento B121, en el que Heráclito expresa su simpatía por Hermodoro, resulta ser un campo de batalla de suma relevancia a la hora de defender las posiciones políticas del efesio, pues no hay consenso respecto al talante de la labor legislativa de aquel, que, pese a que parece haber consistido en proponer medidas suntuarias contra los excesos de la aristocracia, pudo haber sido acogida negativamente por los partidarios de la democracia quienes podrían haber sido los encargados de desterrarlo. Un *status quaestionis* de suma utilidad sobre estas discusiones se puede encontrar en R. Caballero (2008).

¹⁰² Este dominio absoluto de la ley resulta ser el criterio máximo según el cual las ciudades deben desarrollarse políticamente. En este sentido, el debate para Heráclito no estaba cifrado en la defensa de la democracia o de la aristocracia, sino en la total sumisión a la ley. Véase L. Senzasono (1996), p. 67: “La convinzione politica di Eraclito è quindi antitirannica, antioclocratica (per rifarci a un termine che sarà di Polibio), non propriamente antidemocratica, ma semmai aristocratica (in senso assiologico) con apertura, sia a un’isonomia popolare tutrice della legge (s’intende in quanto rispecchi quella divina), sia alla legislazione d’un solo nomoteta, purché sia il migliore (cioè sempre in quanto rispecchi la legge divina)”.

de la que participa su λόγος. Es respecto a ésta que, creemos, el concepto de αὐτάρχεια puede arrojar alguna luz.

En el libro quinto de la *Ética a Nicómaco*, en su extenso análisis sobre la justicia, Aristóteles dice:

δεῖ δὲ μὴ λανθάνειν ὅτι τὸ ζητούμενόν ἐστι καὶ τὸ ἀπλῶς δίκαιον καὶ τὸ πολιτικὸν δίκαιον. τοῦτο δ' ἔστιν ἐπὶ κοινωνῶν βίου πρὸς τὸ εἶναι αὐτάρχειαν, ἐλευθέρων καὶ ἴσων ἢ κατ' ἀναλογίαν ἢ κατ' ἀριθμὸν· ὥστε ὅσοις μὴ ἐστι τοῦτο, οὐκ ἔστι τούτοις πρὸς ἀλλήλους τὸ πολιτικὸν δίκαιον, ἀλλὰ τι δίκαιον καὶ καθ' ὁμοίτητα. (1134a24-30)

“Es menester no olvidar que lo que estamos investigando es tanto lo justo en sentido absoluto como lo políticamente justo. Esto es aquello que, *con relación a (en vista de) la autarquía, existe en una comunidad de vida* entre personas libres e iguales, ya sea por analogía o bien numéricamente. De manera que, para aquellos que no están en estas condiciones, no existe lo políticamente justo ni para unos ni para los otros, sino únicamente algo justo en el sentido de la semejanza”.

La vinculación que hace Aristóteles entre la autarquía y la comunidad en el contexto del análisis de lo que es políticamente justo, vinculación que repite sistemáticamente en muchos de los pasajes en los que trata el tema de la autarquía,¹⁰³ de tal manera que κοινωνία y αὐτάρχεια resultan ser conceptos no sólo solidarios sino además que se implican mutuamente, evoca el fragmento de Heráclito antes analizado en el que el efesio exhorta a “los que hablan con inteligencia” a fortalecerse en lo que es común de la misma manera en que la ciudad se fortalece en la ley (B114 + B2 = fr. 23 Marcovich). De hecho, en un pasaje de la *Política* Aristóteles caracteriza la relación entre el individuo y la ciudad utilizando como concepto mediador precisamente la autarquía:

ὅτι μὲν οὖν ἡ πόλις καὶ φύσει καὶ πρότερον ἢ ἕκαστος, δῆλον· εἰ γὰρ μὴ αὐτάρχεις ἕκαστος χωρισθεὶς, ὁμοίως τοῖς ἄλλοις μέρεσιν ἔξει πρὸς τὸ ὅλον, ὁ δὲ μὴ δυνάμενος κοινωνεῖν ἢ μηδὲν δεόμενος δι' αὐτάρχειαν οὐθὲν μέρος πόλεως, ὥστε ἢ θηρίον ἢ θεός. (1253a25-29)

“Que la ciudad también es por naturaleza anterior al individuo, resulta evidente; pues si cada uno por separado no es autárquico (autosuficiente), entonces tendrá con respecto a la ciudad la misma relación que las otras partes con respecto a su

¹⁰³ Cfr. *Política* 1252b28, 1253a28, 1261b13, 1275b18, 1281a1, 1328b19 y 1362b9.

todo, mientras que el que no puede convivir o no necesita nada por su propia autarquía no puede ser un miembro de la ciudad, tal como una bestia o un dios”.

Llama la atención que Aristóteles compare la disposición autárquica, que es el principal impedimento de la organización comunitaria, con la suficiencia absoluta de la divinidad.¹⁰⁴ En el mismo fragmento antes comentado, Heráclito contrasta las leyes humanas, dependientes e insuficientes, con la ley divina de la que aquellas se alimentan, la cual “gobierna tanto cuanto quiere y es **suficiente** para todas y las supera” (**κρατεῖ** γὰρ τοσοῦτον ὁκόσον ἐθέλει καὶ **ἐξαρκεῖ** πᾶσι καὶ περιγίνεται.) He aquí una formulación que prelude aquello que más tarde se nombrará con el vocabulario de la αὐτάρχεια y que, además, puede funcionar bien para describir los efectos del propio λόγος del efesio, entidad discursiva que se basta a sí misma y que frente a sus destinatarios se erige como una autoridad soberbia y cabalmente suficiente. La idea de que el gobierno de la ley divina (κρατεῖ) depende exclusivamente de lo que ella misma quiere (ὁκόσον ἐθέλει) viene a ser uno de los antecedentes más claros del concepto, acuñado más tarde, de la autarquía.¹⁰⁵ Asimismo, la semántica del verbo ἐξαρκεῖν con el que Heráclito describe la suficiencia de la ley divina frente a la pluralidad de leyes humanas resulta ser una anticipación evidente de lo que mienta el vocabulario de la autarquía.¹⁰⁶ De hecho, un testimonio de Estobeo sobre el pensamiento ético de Crisipo (fr. 208, *SVF* III Von Arnim), nos hace saber que para el filósofo estoico una de las características de la ἀρετή era precisamente ser αὐταρκες:

ἐξαρκεῖν γὰρ τῷ ἔχοντι (...)

“ya que es suficiente para el que la posee”.

¹⁰⁴ Algo muy semejante dice el Sócrates platónico en la *República* (369b). La ciudad nace cuando cada individuo, en lugar de haber alcanzado la autosuficiencia, está necesitado de muchas cosas (Γίνεται τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, πόλις, ὡς ἐγὼ μαι, ἐπειδὴ τυγχάνει ἡμῶν ἕκαστος **οὐκ αὐτάρκης, ἀλλὰ πολλῶν <ὄν> ἐνδείης**.)

¹⁰⁵ Véase J. Ferguson (1958), p. 137: “The noun (sc. αὐτάρχεια) does not seem to antedate the fourth century (...) Who coined it is uncertain. Its appearance in the letters attributed to Hippocrates is almost certainly of later date. The sophist Hippias practised a sort of autarcy without apparently using the word (...) The word appears in Democritus with clear philosophical implications (...) It looks then as if the word came into philosophical currency in the 390s”.

¹⁰⁶ Otra anticipación del concepto de la autarquía dentro del pensamiento “presocrático”, ocurre en el fragmento B12 de Anaxágoras en el que el clazomenio dice que el νοῦς es αὐτοκρατῆς.

La importante presencia de la autarquía en el pensamiento estoico,¹⁰⁷ bien podría ser, en virtud de la enorme admiración de los filósofos del pórtico por Heráclito¹⁰⁸, una recuperación y una recreación, enriquecida por los cínicos y los epicúreos, de los postulados autárquicos heraclíteos.

Ahora bien, aquella vinculación potencial que analizamos antes entre Heráclito y la figura del sabio en las *Historias* de Heródoto, aquella simpatía que el efesio pudo haber tenido por la *démarche* jurídica de los siete sabios contrapuesta a la multisapientia de los eruditos polimáticos tiene, sin embargo, sus límites y estos están cifrados precisamente en discrepancias de índole política que pueden articularse en torno al concepto mismo de la autarquía. A diferencia de los sabios, hombres íntimamente ligados al trabajo gubernamental y legislativo de la πόλις, cuya actividad política consiste en la militancia activa dentro de las instituciones del poder, Heráclito antepone el gesto autárquico de concebir lo político desde afuera del poder del estado, desde los márgenes del régimen y de la soberanía. Y es precisamente un pasaje de las *Historias* de Heródoto, uno de los testimonios más tempranos en que aparece ya plenamente articulado el vocabulario de la autarquía, el que puede darnos la clave respecto a las diferencias entre la política de los sabios (ya fuera ésta proclive a la democracia, a la oligarquía, a la aristocracia o a la tiranía, no siendo estas etiquetas del todo autónomas las unas de las otras) y la política heraclíteica.

En el pasaje al que hemos recurrido una y otra vez a lo largo de este trabajo en donde Solón se entrevista con el rey lidio Creso, una vez que le ha expuesto sus reflexiones sobre la felicidad y sobre el carácter contingente de todo lo humano, el sabio ateniense cierra su intervención con estas palabras:

Τὰ πάντα μὲν νυν ταῦτα συλλαβεῖν ἄνθρωπον ἔοντα ἀδύνατόν ἐστι,
ὥσπερ **χώρη οὐδεμία καταρκεῖ πάντα** ἐωυτῆ παρέχουσα, ἀλλὰ ἄλλο
μὲν ἔχει, ἑτέρου δὲ ἐπιδέεται· ἢ δὲ ἂν τὰ πλεῖστα ἔχη, αὕτη **ἀρίστη**. Ὡς δὲ

¹⁰⁷ Sabemos por Diógenes Laercio (7.127) el papel que pudo tener la autarquía en el pensamiento de Zenón, Crisipo y Hecatón de Rodas (fr. 49 *SVF* vol. III): <αὐτάρκη τε εἶναι αὐτὴν> (scil. <τὴν ἀρετὴν> πρὸς εὐδαιμονίαν), καθά φησι Ζήνων καὶ <Χρῆσιππος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ Ἀρετῶν> καὶ Ἑκάτων ἐν τῷ δευτέρῳ περὶ ἀγαθῶν. Εἰ γάρ, φησὶν, αὐτάρκης ἐστὶν ἢ μεγαλοψυχία πρὸς τὸ πάντων ὑπεράνω ποιεῖν, ἔστι δὲ μέρος ἀρετῆς, αὐτάρκης ἐστὶ καὶ ἡ ἀρετὴ πρὸς εὐδαιμονίαν, καταφρονούσα καὶ τῶν δοκούντων ὀχληρῶν. Diógenes (7.30) también consigna un epigrama que Zenódoto dedicó a Zenón en el que le atribuye “haber fundado la autosuficiencia” (ἔκτισας αὐτάρκειαν).

¹⁰⁸ Sobre la relación entre la Stoa y Heráclito, véase A. A. Long (1996) pp. 35-57.

καὶ ἀνθρώπου σῶμα ἐν οὐδὲν αὐταρκές ἐστι· τὸ μὲν γὰρ ἔχει, ἄλλου δὲ ἐνδεές ἐστι· ὅς δ' ἂν αὐτῶν πλείστα ἔχων διατελέῃ καὶ ἔπειτα τελευτήσῃ εὐχαρίστως τὸν βίον, οὗτος παρ' ἐμοὶ τὸ οὖνομα τοῦτο, ὦ βασιλεῦ, δίκαιός ἐστι φέρεσθαι. (1.32.8-9)

“Cuando se es hombre, es imposible reunir todas aquellas cosas (sc. la buena fortuna, la carencia de defectos físicos y enfermedades, la belleza, etc.), de la misma manera que ningún país es *completamente suficiente* con lo que él mismo produce, sino que posee algunas cosas, y necesita de otras. Y aquel que tenga más, será el mejor. De modo que *ningún individuo humano es autárquico*; pues si posee algo, al mismo tiempo está desprovisto de otra cosa. Y aquel que vive toda su vida teniendo muchas cosas y a continuación termina su vida venturosamente, éste es el que, a mi juicio, es justo que lleve, oh rey, el título de ‘feliz’”.

La antropología soloniana no deja lugar a la autarquía, pues el hombre es, por definición, insuficiente. El reconocimiento y la aceptación de la insuficiencia humana tiene consecuencias en lo que concierne al saber y al poder, al conocimiento y a la política. En una concepción en la que el poder del hombre se encuentra limitado por la fuerza de la contingencia no hay lugar para un saber finito e igualmente limitado. A la limitación del poder corresponde la infinitud del saber. Solón, afirmando la insuficiencia humana ante un rey autoritario, consolida una forma de hacer política capaz de hacer frente a aquella condición de debilidad (llámese democracia, isonomía o tiranía, poco importa), política que, al aceptar el carácter contingente de lo humano, está obligada a ser limitada y a estar circunscrita a aquella condición. Pero, al mismo tiempo, aboga por un saber que intente poner límites a su carácter infinito. La forma más eminente de este saber es la legislación. Hacer leyes es una manera de constatar la limitación del poder y, a la vez, reconocer la infinitud del saber. Frente a esto, la política de Heráclito se halla en un momento en el que el desequilibrio entre saber y poder, mediado por la relación inversa entre infinitud y limitación (saber infinito-poder limitado/ saber limitado-poder infinito) comienza a tergiversarse:

ψυχῆς πείρατα ἰὼν
οὐκ ἂν ἐξεύροι ὁ
πάσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν·

οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει. (B45)¹⁰⁹

“Los límites del alma
no los hallaría ni siquiera aquel que
recorre todos los caminos;
tan profundo es su *lógos*”.

La afirmación del carácter ilimitado y abisal de la razón que habita el alma puede interpretarse como una aseveración de la infinitud del saber. Ni siquiera el hombre que recorre todo el camino del saber será capaz de encontrar un límite. No obstante, en él se halla el *poder* de recorrer *todos* los caminos. En virtud de que el sujeto del verbo ἔχει podría ser tanto el alma como el viajero, la profundidad del λόγος que posee aquel que recorre todos los caminos¹¹⁰ puede interpretarse como una afirmación de un poder autárquico, que se gobierna a sí mismo y que, por su propia suficiencia, es capaz de llegar hasta el límite mismo de su poder en donde encontrará que su propio saber es ilimitado, en donde tendrá que confirmar *no poder* saberlo todo.

¹⁰⁹ Adoptamos la lectura del fragmento propuesta por G. Betegh (2009), estudio en donde el autor pone en evidencia las confusiones que ha habido al respecto de la aparición del optativo ἐξεύροιο en los manuscritos. La lectura tradicional a favor de la segunda persona (ἐξεύροιο) se remonta a la edición laerciana de 1850 a cargo de Cobet. Los aparatos críticos de las diferentes ediciones autorizadas de Heráclito atestiguan que los manuscritos B (*Codex Borbonicus*) y P (*Codex Parisianus Gr.* 1759) ofrecían la lectura ἐξεύροι ὁ (el verbo en tercera persona y un artículo masculino), pero, sin embargo, en el aparato crítico de la edición laerciana de Marcovich ni siquiera aparece la variante en tercera persona. Frente a esta confusión, Tiziano Dorandi, el *editor laertius* de la Cambridge Texts and Commentaries, aclaró el asunto a G. Betegh. En realidad la lectura tercera persona + artículo es lo que el corrector del manuscrito B escribió (B²), quien corrigió los numerosos errores que el escriba de B, un hombre que probablemente no entendía lo que escribía, había cometido. Por otra parte, el hecho de que Tertuliano consignase en su versión latina el verbo en segunda persona (*invenies*), que es la única razón de preferir esta lectura para el fragmento de Heráclito, no resulta ser un argumento decisivo, ya que, si se revisan los aparatos críticos del texto del apologeta, se constata que el verbo *invenies* es una conjetura de los editores basada curiosamente en el texto de Heráclito de la edición de Cobet. Asimismo, en el registro estilístico, G. Betegh aduce el argumento bastante convincente de que B45 es el único fragmento de Heráclito en que el verbo está en segunda persona (además del debatido, por presuntamente inauténtico, B91), razón por la cual resulta preferible, de nuevo, la lectura en tercera persona

¹¹⁰ Una frase empleada por Heródoto en las *Historias* podría funcionar, al menos en cierta medida, como paralelo del λόγος βαθύς de este fragmento. Se trata del pasaje en que Heródoto habla sobre Salmoxis (4.95) y dice que en Grecia conoció el modo de vida jonio y caracteres morales más profundos que los de los tracios (ἦθεα βαθύτερα).

Una de las pocas huellas incuestionables que parecen quedar en la tradición de este gesto autárquico heraclíteo está en el comentario de Eustacio de Tesalónica al verso 149 del libro 10 de la *Iliada*, pasaje en que Homero describe cómo Odiseo, tras ser despertado en la noche por el viejo Néstor, se pone sobre sus hombros el ποικίλον σάκος. El arzobispo menciona una interpretación del pasaje según la cual ponerse el escudo y no coger la lanza sería síntoma de cobardía (δειλία δείγμα), pero la refuta con el argumento de que en realidad con ello Odiseo estaba haciendo un gesto simbólico queriendo decir que se quedaría y lucharía, pues algunos que llevan la lanza no luchan y, en cambio, llevar el escudo es propio de los que están comprometidos activamente en la batalla. Es respecto a este tipo de gestos simbólicos que Eustacio aduce el ejemplo de Heráclito:

Οὕτω ποτὲ καὶ Ἐφεσίων στασιαζόντων περὶ χρημάτων παρελθὼν εἰς τὴν ἐκκλησίαν **Ἡράκλειτος** καὶ ἐπιπάσας κύλικι ἄλφιτα ἐξέπιε τὸν κυκεῶνα, σιωπῶσαν παραίνεσιν ἐκθεις καὶ διδάξας, ὡς **δεῖ ζηλοῦν τὴν αὐτάρκειαν**.

“Así, cuando los efesios estaban en guerra civil por las riquezas, llegando a la asamblea Heráclito y esparciendo harina con una copa, bebió un brevaje, habiendo expuesto y enseñado el consejo silencioso de que es necesario emular la autarquía”.

A diferencia del λόγος tiránico de Parménides que obliga al lector a adoptar la ley que él establece, imponiéndose mediante la fuerza de su argumentación; a diferencia del discurso isonómico de Heródoto en el que el lector es llamado a elegir y a cumplir un papel activo en el ejercicio de instauración de una opinión, el discurso autárquico de Heráclito no necesita de ninguna aprobación, no precisa la anuencia de sus destinatarios ni requiere que ellos le concedan su propia legitimidad. La autarquía discursiva heraclítea, en virtud del isomorfismo que pretende entre aquello que enuncia y la forma misma del enunciado, se presenta como el lenguaje de lo real, y en este sentido, no reclama de sus destinatarios ningún tipo de aceptación o beneplácito, pues son ellos los que deben despertar ante su llamado y, a partir de él, iniciar la revolución autárquica del pensar y la insurrección política del auto-gobierno de todos aquellos que, siendo los mejores, logren entender su mensaje. Mientras el demócrata necesita de la gente para legitimar su propio afán de poder, sus propias pretensiones de soberanía; mientras el tirano necesita que sus sublevados resguarden, acaten y

obedezcan su autoridad, el autarca gobernándose a sí mismo se auto-legitima y, por lo mismo, su posición frente al poder establecido a través de instituciones se presenta con el rostro de la indiferencia y el desprecio.

Conclusiones

“Les philosophies sont donc conçues, par l’histoire de la philosophie, comme étant dans un rapport réciproque de répétition et de commentaire : il s’agit pour chacune de penser cet impensé des autres par quoi se définit leur rapport singulier à la vérité”. M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 37.

(...) il y a deux histoires de la vérité. La première est un sorte d’histoire interne de la vérité, l’histoire d’une vérité qui se corrige à partir de ses propres principes de régulation (...) De l’autre côté, il me semble qu’il existe dans la société, ou du moins dans nos sociétés, plusieurs autres lieux où la vérité se forme, où un certain nombre de règles de jeu sont définies – règles de jeu d’après lesquelles on voit naître certaines formes de subjectivité, certains domaines d’objet, certains types de savoir -, et par conséquent l’on peut, à partir de là, faire une histoire externe, extérieure, de la vérité”. M. Foucault, “La vérité et les formes juridiques”, pp. 1408-1409.

“Il y a des effets de vérité qu’une société comme la société occidentale, et maintenant on peut dire la société mondiale produit à chaque instant. On produit de la vérité. Ces productions de vérités ne peuvent pas être dissociées du pouvoir et des mécanismes de pouvoir, à la fois parce que ces mécanismes de pouvoir rendent possible, induisent ces productions de vérités et que ces productions de vérités ont elles-mêmes des effets de pouvoir qui nous lient, nous attachent”. M. Foucault, “Pouvoir et savoir”, p. 404.

(...) jeder grosse Denker im glauben daran, Besitzer der absoluten Wahrheit zu sein, zum Tyrannen wurde, so dass auch die Geschichte des Geistes bei den Griechen jenen gewaltsamen, übereilten und gefährlichen Charakter bekommen hat, den ihre politische Geschichte zeigt (...) F. Nietzsche, *Menschliches Allzumenschliches I*, 261. Gewiss, wir brauchen Historie, aber wir brauchen sie anders, als sie der verwöhnte Müssiggänger im Garten des Wissens braucht, mag derselbe auch vornehm auf unsere derben und anmuthlosen Bedürfnisse und Nöthe herabsehen. Das heisst, wir brauchen sie zum Leben und zur That, nicht zur bequemen Abkehr vom Leben und von der That oder gar zur Beschönigung des selbstsüchtigen Lebens und der feigen und schlechten That. Nur soweit die Historie dem Leben dient, wollen wir ihr dienen (...) F. Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen II (Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben)*, Prólogo.

Ha llegado el momento de recoger las conclusiones generales a las que nos ha conducido este trabajo. A riesgo de incurrir en algunas repeticiones de lo dicho en los capítulos anteriores, intentaremos presentar de forma sintética los resultados de cada una de las partes que conforman la investigación y, como colofón, expondremos las reflexiones finales a las que nuestra tesis ha dado lugar.

La tesis central de esta investigación consiste en examinar cómo las *Historias* de Heródoto, erigiéndose como un símbolo del pensamiento presocrático, ponen en evidencia una concepción política del conocimiento en la que los diversos modos de pensamiento arcaicos pueden encontrar una especie de architexto que ofrece un método peculiar de lectura y análisis.

Las *Historias* ponen en escena el choque de unos discursos con otros, el enfrentamiento de lo que unos y otros dicen, representan la batalla por la legitimación discursiva. La forma en que el historiador organiza, critica y jerarquiza la información pone en evidencia una concepción política del conocimiento, pues siempre se sitúa en una posición mediadora (ἐξ μέσων) intercediendo y fungiendo como árbitro (ἵστωρ) y juez de los discursos. Esta lucha, esta contienda discursiva es, en definitiva, un σύμβολον de las fuerzas políticas immanentes al pensamiento arcaico.

Una de las hipótesis centrales que ha guiado nuestro trabajo es la propuesta de que, entre el papel que desempeña el pueblo con respecto al tipo de gobierno de su ciudad y la función del auditorio o destinatario de un relato, puede establecerse una analogía. Así, el análisis de los textos “presocráticos” puede realizarse bajo la perspectiva de que en ellos es posible rastrear una política del discurso definida, es decir, un afán revolucionario, sedicioso y político a través del cual sus discursos se enfrentan a sus contemporáneos.

1. La irrupción de la justicia. El ἵστωρ y la limitación del saber.

El primer capítulo, cuyo objetivo central consistía en demostrar cómo las *Historias* evidencian, por una parte, la *juridización total* de la vida social y de la visión del mundo y, por la otra, la laicización y secularización, en este caso no total sino parcial, de las formas de convivencia social y de pensamiento, llegó, a través del análisis del vocabulario de la responsabilidad, a la conclusión de que en Homero *el responsable no es necesariamente aquel que cometió un acto de injusticia*. En el período que va de Homero a Heródoto la noción de justicia se volvió el centro conceptual del pensamiento. La vinculación entre justicia y responsabilidad tuvo como consecuencia una toma de conciencia de la parte que les corresponde a los hombres en el devenir de sus acciones y se constituyó así como una de las condiciones de posibilidad del desarrollo del pensamiento sobre el individuo.

El concepto homérico de venganza dejó de ser una manifestación de la *virtus bellica* por medio de la cual los héroes resarcían la violación de su honor e imponían su fuerza en respuesta a algún agravio, para convertirse en una forma de la justicia capaz de proveer al pensamiento de un nexo que une los eventos y que revela en ellos la presencia de una patrón universal. El gesto ritual del juramento, uno de los lugares homéricos de enunciación de la justicia, representa, a través de uno de sus símbolos objetivos, el cetro, el paso de un estado de φύσις a una condición de νόμος; condición en la que es posible sosegar los conflictos por medio de mecanismos no violentos que promueven el ejercicio reiterado de la negociación verbal. Y es justamente la ἵστορίη, por su relación privilegiada con la justicia, la actividad en la que se cristaliza de manera más clara esta centralización y polarización del pensamiento en las cuestiones jurídicas. El análisis de la figura del ἵστωρ en la écfrasis judicial de la *Ilíada* sugiere que está relacionada con la idea de limitación (πεῖρα). El ἵστωρ en tanto figura que proporciona un πεῖρα se constituye como el símbolo paradigmático de la limitación y, por lo mismo, como el ancestro mítico de la escisión poder-saber. En este sentido, el comienzo de las prácticas jurídicas trajo consigo la instauración de una primera tendencia a limitar el saber y, por lo mismo, a transigir y tolerar la infinitud del poder mediante la institución de órganos de control y vigilancia. Y es en la tensión entre estos dos polos de la πράξις humana donde debe ubicarse la emergencia del pensamiento filosófico, íntimamente ligado a la idea de la justicia que lleva consigo las ideas de limitación, restricción, organización y regulación.

2. Heródoto y el anclaje cívico-político de la práctica platónica del διαλέγεσθαι.

El segundo capítulo, cuyo objetivo consistía en dilucidar en qué sentido es posible caracterizar a Heródoto como una anticipación del pensamiento platónico y aristotélico, intentó demostrar cómo las *Historias* ayudan a dilucidar el anclaje cívico de una práctica discursiva como el diálogo, a la vez que constituyen un testimonio invaluable que permite aclarar la historia del diálogo filosófico de Platón y las tendencias políticas en él implicadas. Un análisis de la política del discurso de Heródoto puede arrojar luz sobre las implicaciones políticas de la práctica socrática

del διαλέγεσθαι. Tanto el discurso de Heródoto, como el del Sócrates platónico son resultado de una focalización en el λόγος.

A partir de la caracterización que hace el Sócrates platónico en la *República* de la política democrática (cuyas características primordiales son la ἐλευθερία, la παρρησία y la ἐξουσία, todas ellas dispuestas en un abigarramiento (ποικιλία) de formas políticas y constituciones (παντοπόλιον πολιτειῶν) que imposibilitan la instauración del orden y la disciplina (οὔτε τις τάξις οὔτε ἀνάγκη, 561d), hemos tratado de evidenciar cómo, en el plano del discurso y del intercambio discursivo, todas estas características democráticas se oponen al ejercicio del diálogo, en el que es necesaria una dosis fuerte de constricción que coarte y cohiba la libertad de palabra. Así, hemos definido la política discursiva del diálogo platónico como la coacción timocrática filoespartana, en contraposición a la παρρησία democrática filoateniense del discurso herodoteo. Las propias *Historias* se pueden describir bien como un discurso “parresiástico” del que las constantes digresiones son uno de sus reflejos. El discurso parresiástico de Heródoto es un mecanismo de oposición al poder tiránico en el que la libertad de palabra es una de las más celebres prohibiciones. La posición política anti-tiránica de Heródoto se manifiesta en la forma misma de su discurso.

2.1. La resemantización platónica del λόγον διδόναι.

Respecto a la focalización en el λόγος de la que participan tanto el discurso de Heródoto como el de Platón, hemos intentado demostrar el desfase que ocurre entre la utilización natural o, si se prefiere, pre-filosófica que la lengua griega hace de la expresión λόγον διδόναι y, por decirlo así, la resemantización que opera en su interior el lenguaje filosófico. Así, el λόγον διδόναι de los oradores tiene como objetivo lo mismo que el discurso de Heródoto, es decir, la restitución de los acontecimientos. El trabajo jurídico que representa la actividad historiadora entronca con la función jurídica del λόγον διδόναι en los discursos de los oradores, función que se enlazarán con el vocabulario de la rendición de cuentas de las magistraturas de la πόλις democrática. Los personajes de las *Historias*, sometidos al acto de rendir cuentas los unos a los otros, prefiguran y anticipan en el registro político el uso institucional y jurídico del λόγον διδόναι democrático. En este sentido, el recurso

herodoteo a la rendición de cuentas visto diacrónicamente podría ser una evidencia más del carácter democrático de la política discursiva de las *Historias*.

Platón toma una locución propia del discurso democrático y la utiliza para describir su propio ideal racional. He aquí uno de los recursos de legitimación en los que incurre el diálogo platónico y una de las estrategias textuales de las que se sirve a la hora de instaurarse como forma privilegiada del intercambio discursivo. La introducción de un recurso democrático en una práctica discursiva anti-democrática tiene como objetivo, por una parte, ganarse la simpatía de los demócratas del discurso mediante la ilusión de que el diálogo resulta la mejor manera de representarlos, y, por la otra, colonizar la expresión democrática convirtiéndola subrepticamente en aliada de su propia política discursiva.

La resemantización platónica del λόγον διδόναι jurídico-político no sólo supone la apropiación de una locución a su propio vocabulario, sino también implica una inversión y alteración totales de las relaciones entre política y sabiduría, o, si se prefiere, política y filosofía. El acto de dar razón del que participan los personajes de las *Historias* y los ciudadanos, ambos dentro del ejercicio de su participación política en los acontecimientos de su ciudad, no tenía ninguna relación con el conocimiento ni con la inteligencia, menos aún con el bien entendido como una ἰδέα o una οὐσία susceptibles de explicarse mediante el λόγος. El λόγον διδόναι de la deliberación colectiva y de la rendición de cuentas institucionales no tenía necesidad de imponer criterios epistemológicos para avalarse a sí mismo, ni tampoco requería la instauración del bien como entidad inteligible y causa última del conocimiento. En la transformación del λόγον διδόναι jurídico-político al λόγον διδόναι dialéctico una alteración se ha producido en el seno mismo de las relaciones entre saber y poder. Una vez que se ha vuelto posible conocer el fondo mismo de la realidad, la causa suprema de todo conocimiento, entonces el poder del saber se ha hecho omnipotente. El saber ha invadido al poder. La política se ha hecho metafísica. Ha nacido el rey filósofo.

3. Φύσις y ἱστορία fiscalistas vs. Φύσις y ἱστορία políticas.

A través de un análisis de *Fedón* 96a, se demostró cómo la lectura exclusivamente fiscalista de la φύσις en este pasaje ha promovido una lectura igualmente fiscalista del sustantivo ἱστορίη, de tal forma que, por ejemplo en el

fragmento de Heráclito en el que se critica la *ιστορίη* de Pitágoras, ésta se ha acabado interpretando como la designación estándar de la ciencia física milesia. La escasa utilización que hace de este vocablo Platón podría indicar que, cuando en el *Fedón* habla de la *περὶ φύσεως ιστορία* está valiéndose de una denominación que, sin excluir el matiz irónico y cómico en ella implicado, se empleaba genéricamente para referirse a una amplia actividad intelectual dentro de la cual se puede incluir toda una gama de vocaciones que van de la cosmología y astronomía milesias a la metafísica heraclíteica y parmenídea y a la *ιστορία* de Heródoto. Asimismo, a partir de un análisis del concepto de *φύσις* en Heródoto, se llegó a la conclusión de que éste ha expandido su significado al registro social y político abriendo paso a una reflexión sobre la *φύσις* de las acciones humanas (*φύσις πραγμάτων*). El concepto de *φύσις* y la objetivación en él alcanzada se reintegra en el horizonte de lo humano dando lugar a la noción de “naturaleza humana”. Aquella politización de lo otro que tuvo como resultado la elaboración de los conceptos de *κόσμος* y *φύσις*¹ abre paso a una naturalización de lo humano. La naturalización del hombre (de la que el discurso médico es uno de los más eminentes ejemplos) abre paso, a su vez, a una re-politización del concepto mismo de *φύσις* y he aquí la emergencia de la pregunta por la *φύσις* y la *αἰτία* de los actos humanos que es, en definitiva, el núcleo del pensamiento de Heródoto.

4. La victoria de lo trascendente sobre lo inmanente.

A partir de un análisis del episodio herodoteo sobre la morada subterránea de Salmoxis y a partir de algunos pasajes del libro cuarto de las *Historias*, hemos intentado demostrar cómo, si se ponen en relación con los símiles platónicos de la *República*, se pone en evidencia una inversión radical en el seno del imaginario griego: el adentro y el abajo arcaicos son sustituidos por el arriba y el afuera platónicos, lo cual, en términos espaciales, se puede traducir como la victoria de lo trascendente sobre lo inmanente, y, en términos políticos, como el nacimiento de una política metafísica en detrimento de una política que presupone la infinitud del saber y, por lo mismo, la limitación del poder, es decir, una política de la inmanencia.² La ridiculización herodotea del *descensus ad inferos* de Salmoxis debe interpretarse

¹ Véase J. P. Vernant (1962), pp. 122-130.

² Sobre el concepto de inmanencia en la política, véase M. J. Moore (2011)

como una anticipación de la inversión platónica hacia la trascendentalización del saber y el poder. El relato de Heródoto es el testimonio de una época en la que los rituales iniciáticos y la espeleología de la verdad habían comenzado a ceder su lugar a la contemplación racional y a la ἀνάβασις de la verdad.

La función del libro cuarto para el conjunto de las *Historias* resulta, pues, análoga a la función del símil platónico de la caverna para la *República*. El relato sobre los escitas es un símil al interior de las *Historias* sobre la παιδεία y la ὀπαιδευσία, representadas correspondientemente por los griegos y los escitas, y sobre las dinámicas de interacción entre una y otra, encarnadas en los personajes de Escilas y Anacarsis. Los escitas de Heródoto cumplen para la economía del discurso una función análoga a la de los cautivos de la caverna platónica: la presentación de los otros como imagen de nosotros.

5. Heródoto como precursor de la ἐπιστήμη πρακτική de Aristóteles.

Para el caso de Aristóteles, hemos intentado dilucidar las relaciones entre la noción de causalidad presente en las *Historias* y las formas de causalidad que operan en el pensamiento ético y político del estagirita. A la luz del sistema aristotélico, la multiplicidad de explicaciones causales que simultáneamente operan en la interpretación herodotea de los hechos resulta, si no contradictoria, por lo menos, absurda y, dicho en los términos en que Tucídides y el propio Aristóteles caracterizan el quehacer herodoteo, síntoma del pensamiento mítico del historiador. Sin embargo, es justamente esta diversidad sincrónica de modelos de causación que se resisten a erigirse como una teoría unitaria lo que constituye la peculiaridad del pensamiento predisciplinario de Heródoto y, en definitiva, pre-teórico. La realidad objetiva de los hechos del pasado no interesa tanto como lo que el lector o auditorio pueda sacar como enseñanza para la vida. Heródoto es, en este sentido, uno de los grandes precursores de la ἐπιστήμη πρακτική de Aristóteles. En las *Historias* se encuentran tematizados como objetos privilegiados de la enseñanza práctica con la que debe quedarse el auditorio algunos de los grandes temas de la ética aristotélica, tales como la felicidad y la fortuna.

Las *Historias* y la concepción de la causalidad que le es inherente se constituyen como uno de los antecedentes más importantes del problema de las causas de la acción ampliamente explorado por Aristóteles en sus obras éticas y políticas. No

resulta improbable que Aristóteles incorporara el concepto de τύχη dentro de sus análisis éticos a partir del reconocimiento del valor que tiene para la ética soloniana de Heródoto, de tal forma que las *Historias* constituirían uno de los antecedentes innegables de la propia reflexión aristotélica sobre la felicidad y la fortuna.

La causalidad herodotea es un sistema para estructurar los acontecimientos teniendo como criterio el esclarecimiento de la responsabilidad y no un medio para alcanzar consistencia lógica. Todo aquello que para la mentalidad exacta y precisa de un Tucídides constituye lo fabuloso o mítico de la historia herodotea (τὸ μυθῶδες), entre lo cual está toda la atención que Heródoto confiere a la contingencia, al azar y a la fortuna (τύχη) y que para el historiador de la ἀκριβεία sólo son elementos para embelezar al auditorio (ἐπὶ τὸ προσαγωγότερον τῇ ἀκροάσει ἢ ἀληθέστερον), en realidad representa el núcleo de la verdadera enseñanza de Heródoto que es eminentemente práctica.

6. El poema de Parménides a través de las *Historias* de Heródoto.

Respecto al capítulo sobre Heródoto y Parménides, hemos intentado demostrar que ambos se enfrentan al problema fundamental de la pluralidad discursiva, compartiendo una concepción de la πίστις en la que ésta, en virtud de su relación intrínseca con la ἀλήθεια, funciona como criterio de discernimiento y de jerarquización de aquella pluralidad.

A través de un análisis de las facultades de conocimiento desplegadas en los razonamientos del historiador, hemos intentado poner de manifiesto, por una parte, una total positividad de los dispositivos dóxicos para la ιστορίη, y, por la otra, una concepción peculiar de la verdad caracterizada por la restricción y la limitación. La opinión se constituye como el principio de organización de la πολυπειρία suscitada por la ιστορίη. Heródoto no pretende engendrar el efecto de la verdad en su auditorio, ya que eso sólo pueden hacerlo los dioses; pretende únicamente estimular el ejercicio dóxico que es el único con el que los hombres pueden juzgar la verdad limitada y restringida propia de su condición.

A partir de estas conclusiones, extrapolando la interpretación que puede hacerse de la opinión en Heródoto, hemos tratado de ofrecer una interpretación de la δόξα de Parménides, según la cual ésta sería el objetivo final del poema. Aquello que se fundamentó metodológicamente en la primera parte del poema acaba cimentando la

construcción especulativa de la segunda. Los principios de la verdad posibilitan la construcción dóxica del mundo.

La función hipotético-especulativa que desempeña la verosimilitud en los juicios de Heródoto y los procedimientos de prueba por testimonio y evidencia que emplea, podrían sugerir una respuesta al problema de las relaciones entre las opiniones de los mortales y la física: además de compartir un mismo lenguaje, además de ser producto de las distinciones convencionales de los ὀνόματα, ambas se valen de una metodología racional semejante. Los razonamientos del historiador y las cuestiones a las que dedica sus investigaciones, pueden arrojar luz sobre lo que podría haber de común entre las δόξαι y las δοκοῦντα, entre las creencias y las apariencias. A título meramente conjetural, podría pensarse que la segunda parte del poema de Parménides, además de ocuparse de teogonía (B12, B13), cosmogonía y cosmología (B10, B11, B14, B15), teoría de la conciencia, de la percepción y del conocimiento (B16), también se consagró a construir una antropogonía (véase Plutarco, *Adv. Col.* 1114b: γένεσιν ἀνθρώπων) que habría dado paso a cuestiones de medicina, particularmente embriológicas (B17 y B18), pero también geográficas (Estrabón 2.2.2) y, podría sospecharse, en virtud de los testimonios que hacen de Parménides el legislador de Elea, también legislativas. En este sentido, la δόξα parmenídea habría tenido una parte dedicada a la φύσις en general y otra consagrada a la ἀνθρώπεια φύσις, tema este último que entroncaría directamente con los intereses de la ἱστορίη de Heródoto, cuyos métodos y razonamientos podrían arrojar luz al tipo de investigación al que Parménides se dedicó en la segunda parte de su poema.

Por otra parte, a partir de un análisis del uso figurado del ὁδός en las *Historias*, hemos intentado respaldar la tesis que postula la presencia de múltiples caminos en el poema de Parménides. El ὁδός herodoteo representa una fase intermedia entre la transmutación parmenídea del mito del camino y la plena materialización platónico-aristotélica del motivo poético del ὁδός en el esquema racional del μέθοδος. El ὁδός herodoteo se halla en medio de la conceptualización filosófica del método y del uso figurado del camino, en medio del mito parmenídeo del pensar y de los métodos explícitamente conceptualizados de Platón y de Aristóteles (la dialéctica, la división, etc.). Esta posición intersticial revela que en Heródoto la idea del método no ha emergido en cuanto tal: nos hallamos ante un pensamiento pre-metodológico y, por lo mismo, pre-disciplinario (siendo la metodología la principal promotora de la división

de las áreas del saber). El esquema parmenídeo del camino como recorrido del pensar, es en el discurso herodoteo particularmente fértil, pues la ἱστορίη es en esencia πολυπειρία, es decir, expansión de la experiencia, y no hay mejor manera de expandir la experiencia que recorrer cuántos caminos sea posible.

El discurso parmenídeo sobre la verdad es el μέσος entre el “orden engañoso de palabras” y el μῦθος del proemio. Sólo un discurso que ha sido capaz de ponerle límites a sus aspiraciones de verdad tiene la legitimidad de enunciar un discurso sincero en el plano especulativo e hipotético. La instauración de la ἀλήθεια lleva consigo la institución de la sinceridad como cualidad moral necesaria del agente enunciante. El concepto aristotélico de ἀϋθέκαστος, en virtud de que describe la disposición subjetiva de quien enuncia la verdad, entronca directamente con la ἀλήθεια y el τὸ ἐόν, de modo que viene a ser uno de los componentes fundamentales del acto mismo de enunciación de la verdad.

A partir del análisis de algunos vocablos comunes a las *Historias* y al Poema de Parménides y a partir del estudio de sus modos de articulación con otros términos en otros textos más o menos contemporáneos (ἀνάγκη, ἐόν, ἔλεγχος, etc.), hemos llegado a las siguientes conclusiones, todas ellas conducentes a esbozar los cimientos de una lectura jurídico-política del Poema de Parménides. El encadenamiento del ser parmenídeo se entiende mejor a la luz del concepto de coerción político-jurídica. De igual forma, tal como lo delata la dicción propia del Eleata (δοκίμως-δοκιμασία), la evaluación y valoración de las opiniones de los mortales puede esclarecerse a través del esquema de la legitimidad jurídica. Así como un magistrado debe pasar una serie de pruebas con el fin de probar su legitimidad para desempeñar un cargo político, las opiniones deben someterse a prueba.

Asimismo, en virtud de la conexión intrínseca entre verdad y tortura, y en virtud del papel que desempeñó la tortura dentro de la ley y la oratoria forense, intentamos, a modo de hipótesis, proponer una vinculación entre la verdad parmenídea y la noción social y judicial de la tortura, con el objetivo de ver si ésta iluminaba el anclaje cívico de la ἀλήθεια de Parménides. En este sentido, el acto de enunciación de la verdad resulta ser, por definición, un acto de violencia. Ejerce violencia al enunciarse y se enuncia gracias a la violencia. Esta complicidad entre violencia, verdad y esclavitud puede servir para esclarecer las relaciones del Poema de Parménides con el contexto jurídico, social y político de su época. El legislador Parménides somete a tortura,

como si fuesen esclavos, las opiniones de los mortales y, a partir de este sometimiento, las pone a prueba y las evalúa con el criterio de su ἔλεγχος combativo y belicoso.

La instauración de la verdad parmenídea presupone en el plano de lo político una imposición peculiar del poder y de la ley. La retórica de legitimación de Parménides consiste en obligar al lector a aceptar necesariamente la ley que él establece. La palabra de la diosa se impone mediante la fuerza (B8.12: πίστιος ἰσχύς), lo cual, en términos políticos, puede representarse como una sedición o sublevación revolucionaria. El pensamiento de Parménides supone una auténtica revolución o insurrección del pensar.

La ley de Parménides, tanto en el plano ontológico como en el propiamente jurídico, aboga por el inmovilismo, el de la realidad, por una parte, y el de las leyes, por la otra. En la figura de Parménides se reúnen el buen tirano platónico y el legislador, las dos condiciones de posibilidad, según Platón, de la bonanza y prosperidad de la πόλις.

La política discursiva de Parménides es una tiranía, es un λόγος que (en virtud de su interés de instaurarse como ley) ejerce violencia. Más tarde, en los textos platónicos, reencontraremos una apropiación artística, por medio de la forma-diálogo, de esta política del discurso que inicia con Parménides. Bajo el modelo del interrogatorio inquisitivo de la tortura, Sócrates fuerza a sus interlocutores a someterse al ἔλεγχος. Sin embargo, entre Parménides y Platón están las *Historias* de Heródoto sin cuya política del discurso la retórica de legitimación de Platón no se entiende a cabalidad.

En las *Historias* el lector es llamado a elegir y a cumplir un papel activo en el ejercicio de instauración de una opinión o un discurso. Heródoto concede al lector la responsabilidad de aprobar o reprobar, aun si se trata en realidad de una ilusión, pues el historiador no deja de subrayar las ventajas o virtudes de la opinión por la que él aboga, del discurso del que él es partidario. La política discursiva de las *Historias*, tendenciosa pero no prohibitiva, sesgada pero no proscriptora, contrasta fuertemente con la retórica de legitimación que se desprende del poema de Parménides. Ambos modelos de legitimidad discursiva, el absolutismo de Parménides y la democracia de Heródoto, encuentran su justo medio en Platón quien se apropia magistralmente de

este “retrait tactique du scripteur”³ al construir el intercambio dialéctico de diferentes prototipos intelectuales, pero, a la vez, instauro su verdad en el lector haciéndole creer que él, como los interlocutores de Sócrates, es el lugar en que emerge esa verdad.

Las formas de discursividad acompañan el devenir y la transformación de los regímenes políticos. Así como Solón en su constitución instituyó elementos oligárquicos (el consejo del Areópago), aristocráticos (las magistraturas electivas) y democráticos (el tribunal), así también los discursos participan de estas estructuras políticas. La tiranía legislativa de Parménides prepara el terreno para la democracia discursiva de Heródoto pues ambas, como dice Aristóteles, no son del todo distintas: en la democracia el pueblo cumple la función del tirano.

7. Heródoto, la *ἱστορίη* político-legislativa y el vocabulario de la *ἀρχαία*.

En el capítulo sobre Heródoto y Turios hemos intentado defender la hipótesis de que Heródoto llevó a cabo en la ciudad del sur de Italia un trabajo de capital importancia no sólo para la colonia panhelénica, sino también para la elaboración de sus *Historias*. Y precisamente en la realización de esta labor es posible que haya entrado en contacto directo con las obras de Jenófanes, Parménides y Empédocles.

La hipótesis podría respaldarse a partir del célebre pasaje del libro tercero de las *Historias* (3.80-82) en el que Heródoto pone en boca de los persas el debate constitucional sobre la mejor forma de gobierno, debate en el que se puede encontrar una de las primeras clasificaciones de las diversas formas de gobierno político que serán posteriormente retomadas por Platón y Aristóteles. La *ἱστορίη* político-legislativa de Heródoto podría haber sido un antecedente del amplio trabajo de investigación que, según Diógenes Laercio (5.27), Aristóteles llevó a cabo sobre las constituciones de 158 ciudades, de las que conservamos gracias a un papiro egipcio gran parte de la *Constitución de los atenienses*.

Si a donde fuera que se dirigiera Heródoto llevaba las enseñanzas de Solón consigo, no resulta, pues, improbable que durante su estancia en Turios se pusiese a hacer *ἱστορίη* sobre los personajes análogos a Solón de las tierras italianas: Carondas y Zaleuco. Si Carondas y Zaleuco fueron dos de los predecesores de Solón en el trabajo legislativo y si las leyes de Turios probablemente fueron compiladas tomando como punto de partida los códigos legales de aquellos, no resulta improbable que

³ M. L. Desclos (2003), p. 86.

Heródoto entrara en contacto con las leyes de estos legisladores en el transcurso de la hipotética *ιστορίη* politico-legislativa que llevó a cabo en el sur de Italia.

A partir de esto, hemos intentado aproximar las figuras de Zaleuco, Heródoto y Parménides a través de un análisis del vocabulario de la *ἀπρέκεια* que, según una de las lecturas de los manuscritos que transmiten el verso B1.28 de Parménides, podría haber sido empleado por el Eleata. La defensa del *ἀπρεκὲς ἦτορ* como *ipsissima verba* parmenídeas sugiere una serie de consecuencias al respecto de la concepción misma de la verdad en el Poema y su relación con la *ιστορίη* de Heródoto, en la que la *ἀπρέκεια* supone una investigación progresiva. A pesar de que la enseñanza de la diosa parmenídea se presente bajo la forma de una revelación, en realidad la imagen misma del camino en la que está configurado su discurso presupone precisamente un encaminamiento progresivo. El corazón de la verdad no está dado desde un principio, es una meta a la que se llega después de haberse apropiado del relato (*κομίζειν τὸν μῦθον*). El *κομίζειν* que debe llevar a cabo el *κοῦρος* consiste en ir adquiriendo cada vez más una mayor certeza, precisión y exactitud en la comprensión. El corazón de la verdad no es (al menos exclusivamente) una metáfora geométrica que anticipa la imagen de la esfera de B8; es también una metáfora ética. El corazón de la verdad no es una manera figurada de decir “el centro conceptual de la enseñanza”, “el núcleo del problema”, sino más bien una referencia a la disposición anímica de quien es justo o sincero, al lugar de la conciencia en el que puede darse la verdad.

8. πολυμαθία, πολυπειρία, ιστορία.

En el capítulo sobre Jenófanes y Heródoto hemos intentado demostrar, a partir de uno de los fragmentos de Heráclito en que critica la *πολυμαθία* (B40), que la proximidad entre Jenófanes y Hecateo podría dilucidar una eventual aproximación entre Heródoto y el poeta itinerante de Colofón. El fragmento B18 de Jenófanes es uno de los lugares más antiguos en que se puede encontrar una reflexión sobre la *ιστορίη* y no únicamente en su vertiente *περὶ φύσεως*. Las *Historias* mismas podrían describirse de manera muy precisa como una investigación que con el tiempo encuentra lo mejor, ya sea la mejor versión posible de los acontecimientos, o el mejor *exemplum* para la posteridad.

La *πολυμαθία* de Jenófanes y la *πολυπειρία* de Heródoto podrían ser, pues, partes integrantes de una actividad intelectual semejante, es decir, la *ιστορίη*. Los

ἴστορες son “polymáticos”, a la vez que “polypéiricos”. La crítica de Heráclito está focalizada en la πολυμαθία, la de Parménides en la πολυπειρία. La oposición de Parménides y Heráclito frente al conocimiento de la ἱστορίη reside en que, para ellos, la generación y el fomento de una pluralidad de testimonios, saberes, pareceres, etc. no es suficiente. Sin embargo, a pesar de esta incapacidad, la multi-sapiencia y la multi-experiencia son necesarias. Así como para encontrar oro hace falta cavar mucho, para presentar la verdad es necesaria la δόξα. La πολυμαθία que reprueba Heráclito, Parménides la concibe como un momento necesario de la enseñanza de la diosa (la δόξα). La πολυπειρία que condena Parménides es para Heráclito condición necesaria para poder escuchar la voz del λόγος. Heráclito polypéirico, Parménides polymático.

9. Heráclito a través de Heródoto.

Finalmente, en el capítulo sobre Heródoto y Heráclito hemos intentado esbozar los cimientos para una lectura jurídico-política de los fragmentos del efesio y también hemos tratado de dilucidar, siguiendo las conclusiones hasta aquí presentadas, cuál es la política discursiva en la que podría inscribirse su λόγος y en qué medida ésta puede arrojar luz sobre el propio pensamiento heraclíteo y sobre su lugar en la historia de la filosofía presocrática.

Dentro de su vehemente crítica a los poetas y a los sabios polimáticos (Homero, Hesíodo, Arquíloco, Pitágoras, Jenófanes, Hecateo), Heráclito los habría contrapuesto a otras figuras del intelectual con las que simpatizaba que no habían incurrido en los mismos errores (Tales, Bías, Hermodoro) y a quienes él llamaba “filósofos” o ἴστορες. En la caracterización de estos sabios como jueces indagadores (ἴστορες) (B35), el λόγος del efesio habría explicitado las razones por las cuales él habría preferido estas formas del saber: en primer lugar, por su inclinación a los datos captados empíricamente (B55) y, más aún, por el procesamiento jurídico de estos datos mediante la jerarquización del valor testimonial de cada uno (B101A). He aquí que el tema de los sentidos como testigos habría emergido junto con la distinción entre almas bárbaras y almas virtuosas o sabias, unas convirtiendo sus órganos sensoriales en “malos testigos” y sus percepciones sensibles en “avales inciertos” (B107-A23-B122) que obstaculizan cualquier conocimiento profundo de la realidad (B86) cualquier posibilidad de aprehender la ἁρμονίη ἀφανῆς (B54), las otras

conociendo la inteligencia que gobierna todas las cosas (B41) y ateniéndose a lo común (B114), que es el λόγος, la ley y la Guerra. En virtud de su sujeción a las creencias de los hombres y de que sus sentidos devienen falsos testimonios, los polímatas serán castigados por el ojo panóptico de la justicia (B28) que, de ser necesario, castigaría a Helios mismo (B94), pues su poder de visión supera incluso al del ojo solar. En cambio, la *démarche* jurídico-política de los filósofos-jueces de muchas cosas se erige como el prototipo de los despiertos. La juridización del saber y la politización de la acción, representada por la toma del poder de quienes hablan con inteligencia, son dos de las formas en que es posible despertar y, por lo mismo, poder disponerse a escuchar el λόγος.

A diferencia del λόγος tiránico de Parménides que obliga al lector a adoptar la ley que él establece, imponiéndose mediante la fuerza de su argumentación; a diferencia del discurso isonómico de Heródoto en el que el lector es llamado a elegir y a cumplir un papel activo en el ejercicio de instauración de una opinión, el discurso autárquico de Heráclito no necesita de ninguna aprobación, no precisa la anuencia de sus destinatarios ni requiere que ellos le concedan su propia legitimidad. La autarquía discursiva heraclíteica, en virtud del isomorfismo que pretende entre aquello que enuncia y la forma misma del enunciado, se presenta como el lenguaje de lo real, y en este sentido, no reclama de sus destinatarios ningún tipo de aceptación o beneplácito, pues son ellos los que deben despertar ante su llamado y, a partir de él, iniciar la revolución autárquica del pensar y la insurrección política del auto-gobierno de todos aquellos que, siendo los mejores, logren entender su mensaje. Mientras el demócrata necesita de la gente para legitimar su propio afán de poder, sus propias pretensiones de soberanía; mientras el tirano necesita que sus sublevados resguarden, acaten y obedezcan su autoridad, el autarca gobernándose a sí mismo se auto-legitima y, por lo mismo, su posición frente al poder establecido a través de instituciones se presenta con el rostro de la indiferencia y el desprecio.

10. El afuera de la filosofía: Hacia una historia política de la verdad.

En la Grecia arcaica la infinitud del saber supone una limitación del poder. A partir de Platón, el afán por limitar el saber, el convencimiento de que el dialéctico o el filósofo son capaces de conocer a cabalidad el fondo de la realidad, supone y promueve una infinitud de su poder. Platón inaugura una nueva forma de concebir lo

político, abre paso a una política de la trascendencia o, si se prefiere, a una política metafísica. Aquella en que las relaciones entre saber y poder se hallan en una proporción de limitación e infinitud correspondientemente: saber limitado-poder infinito. Frente a la instauración platónica de la política como metafísica, la Grecia arcaica piensa lo político en términos de inmanencia: saber infinito-poder limitado.

Bajo los discursos de los filósofos presocráticos, aquellos tiranos del espíritu que en su intención de instaurar la verdad se presentan como auténticos hombres políticos, palpitan dispositivos de poder, tácticas de legitimación, estrategias de soberanía que constituyen la matriz de la verdad que su pensamiento persigue, reclama y erige. Detrás de la búsqueda y la presentación de la verdad habitan fluctuantes pulsiones e instintos de dominación. Para poder desenmascarar estas dinámicas de poder y dominio es necesario atender al significado jurídico y político que se halla presupuesto en los fragmentos de los “presocráticos”, pues es en el pensamiento sobre la justicia en donde es posible reconocer las huellas de aquella violencia inherente al conocimiento y al saber: “la connaissance ne peut être qu’une violation des choses à connaître” (Foucault (1974) p. 1414)...“derrière l’acte même de connaissance, derrière le sujet qui connaît dans la forme de la conscience, se déploie la lutte des instincts, des moi partiels, des violences et des désirs”. (Foucault (1970-1971), p. 26).

Los cambios en la concepción de la justicia provocan transformaciones en la producción social de verdades. Las condiciones de posibilidad de enunciación de la verdad están profundamente ancladas en las prácticas jurídicas propias de cada época. Es en ellas y no en la evolución abstracta de un espíritu racional que va descubriéndose a sí mismo a través de una dispersión de individualidades o, si se prefiere, momentos filosóficos, en donde se descubren los filamentos que entretejen la urdimbre de verdades que se despliegan a lo largo de la historia.

En un texto del año 1971 titulado “Nietzsche, la généalogie, l’histoire” Foucault enumera, después de trazar los rasgos del trabajo genealógico nietzscheano y su relación con la historia efectiva (wirkliche Historie)⁴-contrapuesta a la historia tradicional de los historiadores-, los tres usos que comporta el análisis genealógico,

⁴ Entre ellos el descubrimiento de que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no está la verdad ni el ser, sino la exterioridad del accidente; el reestablecimiento de los diversos sistemas de sometimiento y del juego azaroso de las dominaciones y de la lucha, dicho de otro modo, la emancipación y liberación de la concepción supra-histórica de la historia.

usos que se oponen simétricamente a lo que él llama “las tres modalidades platónicas de la historia”:

1. En primer lugar, el uso paródico o bufón, destructor de la realidad, que se opone a la historia como reminiscencia o reconocimiento y que permite al buen historiador, más que identificar su pálida individualidad en las identidades reales del pasado, irrealizarse en el carnaval de la diversidad de máscaras resucitadas.

2. En segundo lugar, el uso que promueve la disociación sistemática de nuestra identidad y que se opone a la historia como continuidad y tradición. La historia genealógica no tendría por fin reencontrar las raíces de nuestra identidad, sino, por el contrario, instigarnos a disiparlas, mostrando todas las discontinuidades que nos atraviesan.

3. Y, finalmente, el uso que induce el sacrificio del sujeto de conocimiento, aquel que desvela cómo el conocimiento mismo no tiene por naturaleza un derecho a la verdad o un fundamento verdadero y cómo el instinto de conocimiento es malévolo y malicioso: “il s’agit de risquer la destruction du sujet de connaissance dans la volonté, indéfiniment déployée, de savoir”. (p. 1024)

Esperamos que, al haber intentado, a través de las *Historias*, abolir las fronteras disciplinarias entre la filosofía y la historia, entre la metafísica y la política, entre la ciencia y la legislación, hayamos podido contribuir humildemente y al menos en alguna medida a algunos de los usos del análisis genealógico nietzscheano expuesto por Foucault. La dilucidación del papel de Heródoto en la historia de la filosofía griega puede ayudar a disociar aquella identidad anquilosada de la filosofía pre-platónica que la Tradición filosófica ha ido construyendo, y, quizá también, puede aunar esfuerzos para engrosar las filas de la ruptura con la concepción tradicional que ve en la historia del pensamiento un desfile de individualidades o de unidades conceptuales abstractas y que, ante cualquier conato de alteración del orden y estabilidad de sus fronteras, funciona cual patrulla fronteriza frente a la oleada de inmigrantes que se agolpan por ser incluidos en su dominio.

En la lección del 6 de enero de 1971 en el Collège de France, después de analizar minuciosamente el modo de existencia histórico de la filosofía tal como Aristóteles lo despliega en el libro primero de la *Metafísica*, Foucault habla del principio de la inaccesibilidad de la filosofía a partir del exterior, es decir, el principio según el cual, en la historia de la filosofía, ningún discurso que no sea filosófico es capaz de

alcanzar de manera efectiva la verdad. En virtud de la necesidad y el derecho propios de la filosofía de pensar aquello que ya ha sido pensado, o de pensar en lo ya pensado aquello que permanece aún impensado, la forma que Aristóteles confirió a la historicidad de la filosofía consiste en la eliminación y exclusión de toda exterioridad. Y, para Foucault, la figura que mejor representa y simboliza aquel exterior de la historia de la filosofía es el sofista: “la pratique sophistique n’était plus qu’extériorité et irrélité. Ombre”. (Leçon du 13 janvier, p. 55). Respecto a la historia de la filosofía, el sofista cumple la misma función que el deseo en la teoría del conocimiento, a saber, la de representar el exterior, la de habitar el confín.

Para nosotros, las *Historias* de Heródoto son aquel “dehors du discours philosophique”, aquel discurso que se erige de manera eminente como el exterior y el afuera de la filosofía. Y se trata de un afuera mucho más radical aún que aquel representado por los sofistas, ya que ni Platón ni Aristóteles vieron en él un peligro para sus propias prácticas racionales, ni tampoco una amenaza que pudiera atentar contra sus principios. Nunca lo excluyeron ni lo eliminaron, pues moraba en su interior como el otro en el yo, como la identidad en la diferencia, como el uno en el todo. El afuera, el exterior en el que residen las *Historias* respecto al discurso filosófico es ese afuera que representa el otro, aquel otro que, no obstante, “no está allá fuera, sino aquí, dentro”, aquella otredad que es nosotros mismos, aquella presencia ajena que hay en nosotros:

para que pueda ser he de ser otro,
salir de mí, buscarme entre los otros,
los otros que no son si yo no existo,
los otros que me dan plena existencia,
no soy, no hay yo, siempre somos nosotros,
la vida es otra, siempre allá, más lejos,
fuera de ti, de mí, siempre horizonte,
vida que nos desvive y enajena,
que nos inventa un rostro y lo desgasta... (Octavio Paz, *Piedra de Sol*)

Apéndice I

Heródoto y Empédocles.

Sabemos por Diógenes Laercio (8.52), apoyado en la autoridad de Apolodoro (quien, a su vez, se apoya en Glauco de Regio) que Empédocles visitó la ciudad de Turios recién fundada.¹ Se puede suponer que en esta visita Empédocles conociera a algunos de los personajes ilustres de la ciudad, entre ellos, Heródoto. Esta noticia se vuelve aun más verosímil a la luz de la contemporaneidad y proximidad geográfica de ambos autores y, sobre todo, si se consideran las noticias de que Empédocles participó activamente en diversos asuntos políticos, siendo un acérrimo defensor de la democracia, o, en palabras de Timeo, un δημοτικός ἀνήρ² que pronunció un discurso περὶ ἰσότητος (8.65) y que consiguió disolver la asamblea agrigentina de los mil (8.66). Diógenes dice:

Νεάνθης δ' ὁ Κυζικηνὸς (FGrH 84 F 28) ὁ καὶ περὶ τῶν Πυθαγορικῶν εἰπὼν φησι Μέτωνος τελευτήσαντος τυραννίδος ἀρχὴν ὑποφύεσθαι· εἶτα τὸν Ἐμπεδοκλέα πείσαι τοὺς Ἀκραγαντίνους παύσασθαι μὲν τῶν στάσεων, **ἰσότητα** δὲ **πολιτικὴν** ἀσκεῖν. (8.72)

“Neantes de Cízico, el que habló sobre los pitagóricos, dice que, después de la muerte de Metón, se estaba gestando el comienzo de una tiranía, y que entonces Empédocles persuadió a los agrigentinos de cesar en sus sediciones y de practicar la igualdad política”.

Las ideas democráticas de Empédocles con toda seguridad habrían hecho eco en un personaje con las orientaciones políticas de Heródoto. Por otra parte, un elemento de suma importancia que podría poner en contacto a Heródoto con Empédocles es que, tal como testimonia Diógenes Laercio bajo la autoridad de Aristóteles (8.57), Empédocles escribió un poema sobre la διάβασις de Jerjes. De hecho, Aristóteles en los *Problemas* (929b16) cita el fragmento B34 de Empédocles diciendo que proviene de un ἐν τοῖς Περσικοῖς.³ Como se ha argumentado, resulta bastante probable que, en efecto, este fragmento provenga de una obra perdida de Empédocles titulada

¹ εἰς δὲ Θουρίου αὐτὸν νεωστὶ παντελῶς ἐκτισμένους <ὁ> Γλαῦκος ἐλθεῖν φησιν.

² D.L. 8.64.

³ El fragmento dice: ἄλφιτον ὕδατι κολλήσας... Aristóteles en los *Meteorológicos* (382a1) cita el mismo fragmento pero aquí los manuscritos, con excepción del E (*Parisinus Graecus* 1853) que lee también ἐν τοῖς Περσικοῖς, llevan la lectura ἐν τοῖς Φυσικοῖς.

Περσικά.⁴ Así, si Empédocles escribió un poema sobre las guerras Médicas y si, además, siendo un personaje activo políticamente y defensor de la democracia, visitó la ciudad de Turios en una época en la que Heródoto podría haber estado viviendo ahí, no resulta nada improbable que el halicarnaseo tuviese un interés evidente, no sólo en el personaje, sino, más aún, en su obra pérsica. Se podría inclusive especular que Heródoto haya utilizado la obra de Empédocles como fuente para sus propias *Historias* o que algunos pasajes de éstas pudiesen arrojar luz sobre el poema perdido del agrigentino. Ahora bien, tal como testimonian las propias palabras de Empédocles pero también Diógenes Laercio (8.55) bajo la autoridad de Teofrasto, Empédocles fue un ζηλωτής y un μιμητής de Parménides.⁵ No resulta tampoco improbable que la conexión entre Heródoto y Empédocles pueda reforzar la posibilidad de un vínculo entre Heródoto y Parménides.

⁴ Véase D. Sider (1982): “Moreover, although few other Empedoclean fragments could be thought to derive from an account of Xerxes’ invasion, there is no difficulty in believing this of B34. Indeed, given the examples of Herodotus (7.119.2) and Thucydides (6.22, the Sicilian expedition), who allude to the vast amounts of barley and other grains needed by a large expedition, it would seem that B34, “having joined together barley-meal with water”, could readily come from a description of the impressively large-scale preparation of food required by the Persian forces”.

⁵ Teofrasto (fr. 3 (Diels (1879), p. 477.17) = Simplicio, (*In Phys.* 9.25.20)) dice además que Empédocles era un πλησιαστής de Parménides.

Apéndice II

ΠΟΛΥΠΕΙΡΟΣ ΣΟΦΙΑ
Hérodote dans l'histoire de la philosophie grecque
Résumé de la thèse de doctorat de
M. Bernardo Berruecos Frank

1. Présentation

Notre thèse est la suivante : Les *Histoires* d'Hérodote peuvent être pour le contexte politique et juridique des présocratiques ce que les doxographes sont pour le contenu doctrinal. Ainsi, ce travail fournit une alternative à la vision doxographique de la pensée archaïque¹. Les *Histoires*, monument paradigmatique du savoir dans sa relation au pouvoir, précieux témoignage des relations de lutte et de domination, des formes de gouvernement politique, donnent une image vivante des modes de la connaissance archaïque ; au lieu d'utiliser seulement le contexte dans lequel émerge une déclaration présocratique et d'avoir recours à l'exégèse doxographique, souvent saturée des suppositions anachroniques qui sont exprimées par un discours inexact, les *Histoires* sont, parce qu'elles ont survécu dans leur intégralité et qu'elles ont partagé avec les présocratiques une ressemblance épistémologique, une source unique pour reconstruire une partie du contexte culturel. Les méthodes de la pensée et de la connaissance de l'historien ne sont pas enterrées dans une phrase lapidaire, elles se développent de façon dynamique et transversale à travers le *logos* historique, tandis qu'elles sont activées chez le lecteur. Les *Histoires* mettent en scène l'affrontement de certains discours avec d'autres, l'affrontement de ce qu'ils disent ou, pour le dire en peu de mots, elles mettent en scène la bataille pour la légitimation discursive. La manière dont l'historien organise, critique et donne la priorité à l'information met en évidence une conception politique de la connaissance, parce qu'il est toujours dans une position de médiation (ἐξ μέσων), il intervient et agit comme arbitre (ἵστωρ) et

¹ Voir Antonio Capizzi (1979). En expliquant ce qu'il entend par méthode historique, le savant italien affirme qu'il est nécessaire (pp. 10-11) « la revisione critica della dossografia antica, e cioè sia la messa in luce del modo in cui essa sistematicamente deformò il pensiero presocratico, sia l'indagine sulle cause di tale deformazione progressiva (...) la principale stortura della 'storia della filosofia' aristotelica (peggiorata nelle dossografie posteriori, che tutte ne dipendono) consisteva nel dare i nomi dei sapienti vissuti prima di Socrate alle possibili soluzioni che il Liceo nella seconda metà del quarto secolo trovava discutendo i *propri* tipici problemi: da tale stortura conseguiva fatalmente il completo disinteresse dei peripatetici per il rapporto 'sincronico' dei sapienti con le rispettive città (...) ».

juge des discours. Cette lutte ou bataille discursive est en définitive un σύμβολον des forces politiques inhérentes à la pensée archaïque.

En vertu de leur propre insuffisance, les fragments présocratiques, comme l'homme d'Aristophane, ont toujours été à la recherche d'un symbole pouvant clarifier et compléter leur identité. Étant donné que le début de la doxographie remonte à Théophraste, qui a dérivé ses matériaux des φυσικῶν δόξαι probablement de leur *Doktorvater*, Aristote, et que celui-ci a considéré les présocratiques comme les prédécesseurs de ce que Platon et lui-même, rois légendaires de la patrie philosophique, ont appelé la philosophie, ils ont servi tous deux de symboles, en transformant leurs prédécesseurs, soit en anticipation, soit en transposition de leur propre travail. Cependant, d'autres candidats pourraient exercer la fonction de transmettre une trace d'identité aux présocratiques. C'est ce que nous essayons de faire ici : tester la légitimité des *Histoires* comme symbole présocratique.

La méthodologie suivie dans ce travail fait partie de ce qu'on pourrait appeler, au risque de tomber dans le dogmatisme ou la rigidité de l'étiquette, la lexicologie structurale : exercice méthodologique qui, dans notre cas, a été inspiré par le travail magistral de Marcel Detienne dans son *Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. Nous avons étudié une série de mots et nous avons essayé, à travers leurs formes d'articulation en opposition, association ou simple concomitance, de déterminer leur fonctionnement. Ainsi, nous avons essayé de mettre en évidence la façon dont les *Histoires* d'Hérodote peuvent éclairer le champ sémantique de quelques-uns des mots les plus représentatifs des textes présocratiques. Ainsi, l'élucidation de la signification d'un terme et les représentations sociales, politiques et religieuses qui lui sont inhérentes, trouvent dans les *Histoires* un grand dictionnaire où l'on peut découvrir un large éventail d'occurrences lexicales et un miroir dans lequel on peut reconnaître les usages vifs et même les gestes de ses utilisateurs. En ce sens, l'une des propositions clés de la thèse consiste à montrer comment le vocabulaire philosophique est profondément enraciné dans le vocabulaire politique, juridique et social. Pour comprendre le phénomène de l'émergence de la philosophie en Grèce, il est nécessaire d'élucider les glissements sémantiques qui ont eu lieu au cœur même des concepts.

Plus qu'une thèse sur Hérodote, c'est-à-dire une recherche sur l'ensemble des *Histoires* qui aurait pour but de fournir une vision nouvelle de l'œuvre hérodotéenne

et de discuter les aspects les plus pertinents abordés ces dernières années, ce travail doit être compris comme une étude sur l'utilité des *Histoires* pour l'interprétation des fragments présocratiques. En ce sens, la thèse doit être vue comme une contribution aux études présocratiques plutôt que comme un apport aux études hérodotéennes. Notons que nous n'avons pas entièrement renoncé à cet apport, entendu que le principe qui a guidé notre étude est basé sur la clarification mutuelle que représente, et pour les *Histoires*, et pour les fragments présocratiques, une lecture présocratique d'Hérodote et une lecture hérodotéenne des présocratiques. Ainsi, cette recherche s'inscrit dans le sillage d'autres œuvres (dans la plupart des cas appartenant aux études hérodotéennes et non pas aux études présocratiques) qui ont essayé de les relier les unes aux autres.

2. *Status Quaestionis*

Par la suite, nous passerons en revue quelques-unes des recherches auxquelles nous avons eu accès et qui, d'une manière ou d'une autre, nous ont précédés dans la tâche d'élaborer des vases communicants entre les « philosophes présocratiques » et les *Histoires* d'Hérodote². Soulignons, dès à présent, les aspects que certains lecteurs auraient espéré trouver dans un travail comme celui-ci et que nous avons délibérément laissés de côté en raison de l'étendue des études qui s'y sont déjà intéressées et des limites de notre travail. Il s'agit des rapports entre Hérodote et les sophistes³, Hérodote et les Milésiens⁴, Hérodote et la médecine hippocratique⁵, Hérodote et Anaxagore⁶ et, enfin, Hérodote et Démocrite⁷.

² Nous n'avons pas eu accès à deux études qui auraient sûrement été extrêmement utiles : Scott. W. Emmons, *Elements of presocratic thought in the histories of Herodotus*, 1990. H. Barth, « Einwirkung der vorsokratischen Philosophie auf die Herausbildung der historiographischen Methoden Herodots », *Neue Beitr. zur Gesch. der Alten Welt. Zweite Internationale Tagung der Fachgruppe Alte Geschichte der Deutschen Historiker-Gesellschaft vom 4. bis 8. September 1962 in Stralsund*, I, 1964, pp. 173 y ss.

³ Nestle (1908, 1941), A. Dihle (1962), F. Lasserre (1976), P. Demont (1994), Thomas (2000). Sur les relations entre Hérodote et Protagoras, voir J. S. Morrison (1941), J. A. S. Evans (1981), R. Renehan (1985) y R. A McNeal (1986).

⁴ G. Foucart (1943), L. Blanche (1968), D. Müller (1981), Cerri (1999), M. García Quintela (2001), G. Naddaf (2003), J. A. García González (2007).

⁵ D. Lateiner (1986), E. Lieber (1991), R. Thomas (2000), M. L. Desclos (2003), capítulo III: « Hérodote et le traitement grec de l'enquête », pp. 67-86.

⁶ G. E. R. Lloyd (1966), pp. 341 y ss., R. Thomas (2000).

⁷ Voir S. Humphreys (1987), pp. 219-220.

L'essai du philologue allemand Wilhelm Nestle, écrit au début du XXe siècle et intitulé *Herodots Verhältnis zur Philosophie und Sophistik*, est, à ce jour, l'étude la plus complète sur la relation entre Hérodote et les « présocratiques ». Cependant, bien qu'il examine soigneusement une quantité considérable d'échos et de liens entre eux, la méthode est basée sur le préjugé du moment où tous les liens devraient être un signe de l'influence possible d'un penseur sur un autre, c'est-à-dire de qui a lu qui, et à quel point la pensée d'un auteur s'étend et se prolonge sur l'autre. Outre le fait qu'il réduise les *Histoires* à un simple « *mélange of other men's ideas* »⁸, le principal inconvénient de cette méthode de travail est qu'elle ne tient pas compte des autres horizons d'exploration qui existent lorsque les idées de deux penseurs sont mises en relation. Indépendamment des échos plus ou moins évidents ou des mentions explicites, les affinités épistémologiques, la similitude des contextes politiques et sociaux et l'utilisation d'un vocabulaire commun peuvent apporter un éclairage bénéfique à la compréhension de la pensée de deux auteurs⁹.

Outre sa grande utilité en tant qu'étude générale des *Histoires*, le livre de Myres (1953) a le mérite inestimable d'avoir souligné certaines relations entre ce que l'auteur appelle la « philosophie » d'Hérodote, qu'il désigne comme « the only pre-Socratic writer who is preserved in full »¹⁰, et certains aspects de la pensée « présocratique ». Après avoir exposé analytiquement les principales utilisations de certains termes clés d'Hérodote (φύσις, τύχη, μοῖρα, τίσις, ἀρχή, αἰτία, etc.), il établit des liens occasionnels avec des passages de Xénophane, Héraclite, Empédocle et Anaxagore, sans vraiment discuter des conséquences que cela pourrait avoir sur la pensée d'Hérodote et sans allonger sensiblement la liste des parallèles offerts auparavant par Nestle.

On retrouve un peu la même chose dans la célèbre « Introduction » de Legrand à son *Hérodote* des « Belles Lettres »¹¹, où apparaît également l'opinion plus ou moins généralisée selon laquelle « Hérodote ne semble avoir aimé les grands efforts de pensée (...) en face des problèmes philosophiques dignes entre tous de provoquer la

⁸ Thomas (2000), p. 17.

⁹ Dans son livre célèbre *Vom Mythos zum logos* (pp. 503-514), Nestle consacre un chapitre à Hérodote où, en suivant la même procédure, évoque une série de parallèles très utiles entre Hérodote, Thales, Héraclite, Anaximandre, Xénophane, Empédocle et Anaxagore, bien que Parménide, par exemple, n'y apparaisse pas.

¹⁰ J.L. Myres (1953), p. 43.

¹¹ Legrand (1932), pp. 156-160.

réflexion, il se dérobe, se contredit, se contente de suivre le vulgaire »¹². Legrand, comme Nestle, semble être régi par le souci historiciste, auquel il répond négativement, si Hérodote « avait étudié de près et avec soin les systèmes de ces deux philosophes (sc. Xénophane et Héraclite) »¹³. Les idées qui peuvent être trouvées dans les *Histoires* similaires à l'un des fragments présocratiques pourraient être expliquées « à des hommes de son temps, qu'il a dû fréquenter, avec qui il a dû s'entretenir »¹⁴.

La situation change considérablement dans l'œuvre admirable de Marcello Gigante, *NOMOS BASILAEYS* (1956), où est magistralement posé un problème commun à la pensée hérodotéenne et présocratique et qui parcourt toute l'histoire de la pensée grecque : l'idée du droit et sa relation avec la justice et la loi, avec l'intériorisation éthique et l'extériorisation juridique, avec le divin et l'histoire. Ce travail, qui n'appartient *stricto sensu* ni aux études hérodotéennes ni aux études présocratiques, a été un modèle d'inspiration pour établir comment la relation entre Hérodote et les présocratiques peut être formulée à partir d'une perspective différente.

Les travaux d'Henry Immerwahr¹⁵ visant à élucider les schémas de pensée d'Hérodote à travers les unités structurelles qui organisent les *Histoires* ont le mérite d'avoir insisté sur l'importance qu'ont pour la compréhension de l'œuvre d'Hérodote les méthodes employées par l'historien pour relier les événements dans un ensemble cohérent et organique. Bien que les références aux « présocratiques » soient assez limitées et marginales¹⁶, les conséquences de ces études suggèrent certains éléments communs qui peuvent placer la pensée d'Hérodote dans le contexte plus large de la pensée « présocratique » : « The rationalism of Herodotus follows the modes of thought of the Pre-Socratic philosophers in its insistence on proportional relationships and analogy (...) »¹⁷. Son analyse approfondie et détaillée de la causalité historique en tant que principe d'organisation des événements et principe fondamental de

¹² Legrand (1932), p. 147.

¹³ Legrand (1932), p. 156.

¹⁴ Legrand (1953), p. 156.

¹⁵ 1954, 1956 et 1966.

¹⁶ Voir, par exemple, l'affirmation du caractère héraclitéen des *Histoires* (1966, pp. 152-153): « Herodotus' picture of the world is thus not comparable to the Empedoclean, with its overall increase in strife for a whole period of world history, but rather to the Heracleitan, in which strife and cooperation would coexist at all times, combining in manifold individual patterns. Another principle in which Herodotus is found to agree with Heracleitus is that of the coincidence of opposites (...) »

¹⁷ H. Immerwahr (1956), p. 280.

l'intelligibilité de la réalité historique est particulièrement suggestive. Les résultats de ces études ont stimulé notre recherche sur la relation entre le concept de causalité d'Hérodote et le système étiologique d'Aristote, schème qui est très important pour expliquer la pensée présocratique.

Le brillant travail d'interprétation développé dans les *Herodotean Inquiries* de Seth Benardete (1969) est l'une des motivations principales ayant encouragé nos recherches, en particulier pour la préparation du deuxième chapitre. Nous pouvons y lire en quatrième de couverture : « Herodotus' *Inquiries* should be regarded as our best and most complete document for pre-socratic philosophy »¹⁸. Cette phrase exprime l'hypothèse principale présente dans toute cette recherche. L'idée que les *Histoires* ne sont pas simplement un récit d'événements historiques, mais plutôt une présentation de la pensée d'Hérodote, et l'affirmation que l'on peut tracer un plan et une intention constante dans chacune des digressions multiples et variées, dans chacun des commentaires et des informations que l'historien prodigue constamment, sont une partie de la base méthodologique de notre étude. À la lecture des *Histoires*, nous pouvons reconnaître les différentes inflexions et mouvements du *vóos* d'Hérodote lui-même, de telle sorte que nous sommes confrontés à un témoin extrêmement précieux pour la compréhension de la pensée grecque. En outre, l'idée que la ligne divisée de la *République* de Platon pourrait fournir la clé pour élucider la structure des *Histoires*, idée que Benardete va cependant nuancer quelques années plus tard¹⁹, a contribué de manière décisive à la mise en forme et aux conclusions du deuxième chapitre. La réception relativement négative de ce travail dans certains milieux académiques où il a été accueilli comme « a chaotic series of musings »²⁰, « far fetched and fantastical »²¹, ou comme « seltsamen Verirrungen »²² s'avère être, à notre avis, plus un symptôme de la réticence de l'orthodoxie hérodotéenne à accepter un regard nouveau et transgressif, qu'une invalidation objective de sa thèse.

¹⁸ Voir aussi Ronna Burger [éd.] (2002), p. 99 (Benardete dit) : « I thought that Herodotus was the coherent text for pre-Socratic philosophy, that you could use Herodotus to get into pre-Socratic philosophy, because he was making use, in a coherent argument, of what they had discovered ».

¹⁹ Cf. Ronna Burger [éd.] (2002), p. 119.

²⁰ J. R. Grant (1971), p. 291.

²¹ J. R. Grant (1971), p. 291.

²² Kurt von Fritz (1971).

En 1975, Alan B. Lloyd publie l' « Introduction » à son commentaire du second livre des *Histoires* où il consacre un chapitre à « Herodotus and pre-Socratic speculation ». Malgré son utilité pour l'explication analytique des doctrines scientifiques avec lesquelles Hérodote peut avoir été familiarisé²³, et malgré l'utile catégorisation des divers modes de raisonnement employés par l'historien²⁴, la confrontation avec la pensée présocratique est en fait réalisée sur la base des généralités problématiques et controversées. Par exemple, dans le cas d'Héraclite, le savant dit qu'il a affronté le problème épistémologique posé par Xénophane « postulating the duality of reality and appearance which is familiar to us particularly through Plato (...) »²⁵. Ou, dans le cas de Parménide, il l'interprète à partir d'une platonisation extrême de sa pensée : « Truth is concerned with τὰ νοητὰ whereas Opinion is the legacy of τὰ αισθητὰ ».²⁶ Selon Lloyd, la philosophie se définit par son opposition catégorique à l'empirisme minutieux d'Hérodote dans lequel il voit certaines similitudes avec Héraclite (qui sont réduites au fragment B55), ce qui implique non seulement une conception de la philosophie, à nouveau, profondément enracinée dans la pensée de Platon, mais aussi une réduction de la pensée d'Hérodote à un « phenomenalism » qui n'explique pas, à notre avis, certaines des procédures rationnelles de l'historien (comme, par exemple, l'utilisation *a priori* de la γνώμη comme mécanisme pour traiter le problème du ἀφανές)²⁷. Ainsi, les relations entre la spéculation présocratique et la pensée d'Hérodote ne sont pas très claires ni très détaillées et, qui plus est, parce qu'elles présupposent certains jugements

²³ Parmi elles, la doctrine du déterminisme environnemental présent dans le traité hippocratique *Des airs, des eaux et des lieux*, l'idée que le monde est composé de deux masses symétriques de terre sur lesquelles sont distribués les zones climatiques et les différents peuples en suivant un schéma géométrique, l'attention aux phénomènes de sédimentation, l'intérêt pour les fossiles et les tremblements de terre, etc.

²⁴ Lloyd énumère en neuf sections les méthodes d'argumentation qu'Hérodote met en place :

1. Arguments inductifs. 2. Arguments par Εἰκὼς. 3. Empirisme minutieux. 4. Les preuves archéologiques. 5. Les arguments Κατ' ἀναλογία. 6. *Reductio ad absurdum*. 7. L'exposition des erreurs. 8. Arguments à partir de λόγοι. 9. Arguments chronologiques.

²⁵ A. B. Lloyd (1975), p. 158.

²⁶ A. B. Lloyd (1975), p. 158.

²⁷ Sur la fonction de la γνώμη, voir Corcella (1984), pp. 64-68 : « in lui [sc. Heródoto] si avverte anche la tendenza a individuare *leggi* del divenire storico, cioè un piano non più immediatamente empirico che regola gli eventi. » (p. 19).

simplificateurs sur la pensée présocratique, elles ne semblent pas jeter une lumière vraiment éclairante.

Des études résumées ici, l'*opera prima* de l'érudit italien Aldo Corcella, *Erodoto e l'analogie* (1984)²⁸, est la première qui, en suivant les méthodes de connaissance de l'historien, a montré comment la pensée des « philosophes présocratiques » et celle d'Hérodote émanent d'une matrice commune, à savoir, le problème de l'invisible et du visible (ἀφανές-φανερὸν). Aussi bien dans les textes présocratiques que dans les *Histoires*, on peut remarquer comment la pensée est à la recherche des mécanismes de médiation entre les deux, dont l'un est l'analogie indiquant que, dans la période qui va de la Grèce archaïque à la Grèce classique, des présocratiques à Platon, l'on va progressivement s'incliner vers une méthodologie schématique qui finira par se distinguer de la démarche analogique, en donnant lieu à l'induction. Les différentes formes de médiation entre le visible et l'invisible et les mécanismes qui postulent un monde invisible à partir de données tirées de l'expérience seront, en définitive, la marque commune de tous les penseurs présocratiques, y compris Hérodote. En ce sens, le contraste entre Parménide et Hérodote, par exemple, proviendrait de la préférence et du privilège que l'Eléate donne à l'invisible sur le visible, tandis que pour Hérodote « l'unica possibile spiegazione di un *aphanés* è un *phanerón* ». ²⁹ Les pages consacrées à l'analyse de la γνώμη nous ont été extrêmement utiles pour notre propre travail par rapport à ce concept.

Il y a cependant une étude dans laquelle Paul Veyne prédisait la survie bibliographique d'une œuvre classique, *Le Discours du Particulier* de Catherine Darbo-Peschanski (1987), livre qui nous a donné la clé et la voie à suivre dans notre recherche, aussi bien par l'amplitude de la voie qu'il ouvre pour la compréhension de l'œuvre d'Hérodote et de l'activité historique en général, que par la richesse que sa lecture représente pour la réflexion sur les relations possibles entre la ἱστορίη et ce que nous appelons la philosophie. Le principe méthodologique principal de l'œuvre qui consiste à renoncer à masquer l'écart qui sépare les *Histoires* de toute projection anachronique qui les considère comme une discipline intégrée, a fonctionné, dans notre cas, comme principe susceptible d'être également appliqué à la lecture des textes présocratiques. La thèse, selon laquelle la *doxa* a une valeur heuristique

²⁸ Le livre influent de G.E.R. Lloyd (1966) avait déjà consacré quelques pages de grande utilité (341-345) aux arguments analogiques d'Hérodote.

²⁹ A. Corcella (1984), p. 78.

indéniable et selon laquelle toute l'activité de sélection et, finalement, la cohérence des *Histoires* résident dans l'opinion de l'enquêteur, suggère la réévaluation de la *doxa* et de sa relation avec la vérité dans la pensée de Parménide et, en général, dans l'histoire de la philosophie grecque. En outre, l'idée que la justice est le moteur de l'histoire, principal instrument qu'utilise la pensée de l'historien pour l'organisation des événements, a stimulé notre hypothèse sur la nature juridique inhérente à la pensée présocratique.

Vingt ans après la publication de ce livre et après la parution de nombreux travaux, l'*opus magnum* de la même auteur, *L'historia. Commencements grecs*, est édité (2007). Dans ce travail, certaines idées qu'elle avait commencées à développer dans le livre de 1987 sont poussées jusqu'à leurs dernières conséquences pour l'étude générale de l'ἱστορία grecque, telle que l'origine juridique de la pratique historique et la pratique cognitive qu'elle implique, ce qu'il appelle le « jugement jugé ». Les pages consacrées à « Hérodote, Héraclite et Parménide », bien que peu nombreuses (moins de six)³⁰, ont stimulé notre propre travail à tel point que nous pourrions dire, sans réserve, que notre thèse est née de leur lecture. En outre, l'analyse minutieuse des passages d'Aristote, en particulier les *Premières Analytiques*, nous a suggéré l'interprétation de l'ἱστορίη d'Hérodote comme πολυπειρία, c'est-à-dire, comme totalisation des opérations de l'expérience.

Le livre de Rosalind Thomas, *Herodotus in context* (2000), dont l'objectif principal est d'examiner les *Histoires* dans le cadre des développements intellectuels du cinquième siècle, à savoir les théories physiques de la philosophie naturelle, la médecine et les arts de la persuasion, est à ce jour le travail le plus important sur les relations entre Hérodote et son contexte intellectuel immédiat qui est celui des φυσιολογοι ioniens du cinquième siècle, les sophistes et les médecins. Notre thèse partage pleinement l'opposition de l'auteur à la conception habituelle qui fait d'Hérodote un héritier exclusif de la tradition ionienne de l'historiographie : « Herodotus can also be seen more enthusiastically and more positively as within the milieu of Ionian science- that is, natural philosophy and medicine- and part of Ionian science of the mid and late fifth century, not simply of the sixth century »³¹. En fait, nous nous identifions complètement à la méthodologie qui consiste à « concentrate

³⁰ C. Darbo-Peschanski (2007), pp. 82-87.

³¹ R. Thomas (2000), p. 16.

more on analysing types of argument, approaches, and language, as well as specific instances of knowledge or theory »³², plutôt qu'à se borner à la simple recherche des « borrowings ». Toutefois, la contextualisation d'Hérodote dans son milieu intellectuel est menée au détriment de son archaïsme³³. Pour pouvoir dire que l'historien participe pleinement aux avancées scientifiques de son temps, il est nécessaire de le dissocier de la figure du sage archaïque³⁴, ce qui, à notre avis, devrait être considéré comme une condition pour rendre son argument plus convaincant plutôt que comme une conséquence de celui-ci. Voir dans la figure d'Hérodote une restauration innovante de la σοφία archaïque³⁵ et dans les effets politiques que les *Histoires* exerçaient sur leur auditoire une continuité avec l'activité des sages dans leur rôle de conseillers politiques³⁶, n'est pas, à notre avis, incompatible avec l'effort pour le contextualiser dans sa contemporanéité³⁷. Cependant, le sixième chapitre intitulé « Argument and the language of proof » nous a été extrêmement utile, car il y témoigne de l'une des

³² R. Thomas (2000), p. 21.

³³ Sur l'archaïsme d'Hérodote, voir D. M. Pippidi (1960). Pour cet auteur, un symptôme de la « mentalité archaïque » d'Herodote, qu'il appelle aussi « prélogique », se retrouve dans les multiples modèles de causalité ce qui pour nous serait contradictoire.

³⁴ Cf. R. Thomas (2000), p. 284 : « (...) perhaps Herodotus was a *sophos*, or indeed a *sophistes*, in the sense of the word as it was used before Plato. But it should be said, if so, that this would not be so much in the sense Herodotus himself used it (...) For Herodotus' *sophistai* are venerable, ancient seers and sages, and one may be reluctant to suggest Herodotus saw himself as this kind of 'sophist' ».

³⁵ Cette thèse semble être partagée, quoique dans un sens légèrement différent, par Robert L. Fowler (1996), pour qui Hérodote (p. 80) « brought the old science of *ιστορίη*, critical inquiry, up to date by employing new critical tools, and applied *ιστορίη* itself to new subjects » et (p. 86) « has applied to historical problems the latest methods of other branches of inquiry, making at the same time his own contribution to their development » de telle sorte que (p. 87) « we should allow him to be what any admiring Greek would have called him : σοφός ».

³⁶ Voir Susan O. Shapiro (1996). L'auteur soutient que la pensée d'Hérodote correspond à celle de Solon, de sorte que le discours du sage doit être comprise comme un élément programmatique de l'ensemble de l'œuvre (p. 363) : « such advice [sc. celle de Solón] functions as a way for the reader (or listener) to assess the intelligence and judgment of the person being advised ».

³⁷ Sur la base du fait que (p. 7) « Herodotus was not much interested in the nature of being on the abstract level (...) » et en s'appuyant sur le fait que (p. 7) « again and again the *Histories* are pushed back to represent a more archaic form of thought (...) », Thomas exclut de sa recherche les relations entre les Présocratiques et Hérodote. John Gould (1989), pour sa part, affirme que (p. 8) « Herodotus himself writes a form of Greek that unmistakably associates him with the intellectual word of Miletus, Ephesus and Colophon to the north (...) », mais au-delà de cette déclaration, il ne développe pas la question.

carences les plus courantes dans les études comparant Hérodote avec les penseurs de son temps : « the close comparison of the language and mode of argument was almost totally neglected by the earlier scholars who linked Herodotus to the philosophers and thinkers of his day »³⁸.

Du côté des études présocratiques, les rares travaux qui mentionnent les *Histoires* d'Hérodote le font, ou fortuitement, pour appuyer des discussions chronologiques ou historiques ou, en particulier dans le cas d'Héraclite, pour réévaluer la signification de certains termes³⁹. Cependant, certains érudits ont proposé des approches peu orthodoxes de la pensée des présocratiques avec lesquelles nous nous identifions, peut-être pas avec toutes leurs conclusions ou toutes leurs hypothèses, mais en tout cas avec la radicalité du regard et avec l'attitude transgressive quant aux interprétations orthodoxes.

Tel est le cas, par exemple, des travaux de Giorgio Colli⁴⁰ qui, malgré les vives critiques soumises par certains secteurs académiques⁴¹, critiques qui, de manière significative, rappellent la polémique soulevée contre son maître intellectuel, Nietzsche⁴², ont érigé une nouvelle image des savants grecs, profondément ancrés dans le monde religieux et radicalement dissociés de la pensée qui est apparue plus tard. Cet ancrage religieux des savants, d'ailleurs, n'est pas incompatible avec une lecture politique d'eux-mêmes⁴³. Le travail de Colli démontre une volonté claire de

³⁸ R. Thomas (2000), p. 170. Voir aussi l'étude plus récente du même auteur (2006).

³⁹ Voir Kahn (1981) p. 92 : « In establishing the primary reading it will be important to know not only the linguistic expectations created by earlier literature but also the normal usage of the words in Ionic prose, their 'ordinary' meaning for Heraclitus' original audience. To this end our best guide will be the usage of Herodotus, where the evidence is abundant, of relatively early date, and beautifully analyzed in Powell's *Lexicon to Herodotus*. The only substantial body of surviving prose that is older than Herodotus is precisely our material from Heraclitus ». Voir aussi Carl Huffman (2009).

⁴⁰ 1969, 1975, 1977, 1978, 1980, 1988.

⁴¹ Voir, par exemple, Fritz Graf (1979), compte rendu dans lequel il décrit le travail de Colli en ces termes « a combination of misguided theorizing, missing critical alertness, and a tendency to pretended rather than real thoroughness (...) » ; voir aussi J. Barnes (1979 et 1981) : « the publication of this volume does not, I fear, mark any significant advance in Presocratic studies ». Et Miroslav Marcovich (1987). En revanche, d'éminents savants français tels que Jean-Pierre Vernant, Jackie Pigeaud et Nicole Loraux les ont très bien accueillis et en ont fait l'éloge.

⁴² Voir Wilamowitz (1872), *Zukunftsphilologie* !

⁴³ G. Colli (2007), p. 133 : « Lato mistico e lato politico nei presocratici. Contraddizioni nelle doctrine presocratiche che si spiegano con il contrasto tra pura

concilier la philologie et la philosophie, alliance sans laquelle tous les efforts pour aborder la pensée grecque sont insuffisants⁴⁴. En outre, il est nécessaire de mentionner les travaux d'Antonio Capizzi sur Parménide (1975) et Héraclite (1979)⁴⁵ qui, malgré l'extravagance de certaines conclusions, ont déterminé des bases méthodologiques importantes pour « un diverso modo di accostarsi ai filosofi antichi, e in particolari ai presocratici »⁴⁶. Enfin, il convient de mentionner le livre de Giovanni Cerri (1999) dont la reconstruction d'un Parménide *scienziato* nous a été très fructueuse pour défendre l'approche entre la pensée de Parménide, la πολυμαθία et la ιστορία.

3. Hérodote présocratique

Comme il a souvent été souligné, la catégorie présocratique n'est pas une indication chronologique désignant une tradition philosophique déterminée. Les « présocratiques » se révèlent plutôt être une catégorie historiographique arbitraire dont le succès a été assuré par divers événements, notamment l'attention que Nietzsche lui a accordée, ou encore, l'exploit éditorial de Diels qui a su restituer un corpus plus ou moins défini des textes présocratiques⁴⁷.

Les *Histoires* d'Hérodote ne partagent pas avec le canon des philosophes présocratiques le caractère fragmentaire du matériel. Nous pouvons par ailleurs, dans les *Histoires*, rencontrer la figure du « philosophe » encore inexistante dans les textes incontestablement « philosophiques »⁴⁸. De fait, c'est dans les *Histoires* que le verbe φιλοσοφῆν (1.30) apparaît pour la première fois.

interiorità che li spinge al misticismo ed impulso ad esprimersi politicamente che fa loro creare i loro sistemi filosofici, li fa capi di scuole filosofiche e di sette religiose, educatori e comandanti politici (...) La logica di Parmenide è un tentativo politico, un modo di esprimere in modo comprensibile il contenuto mistico della sua dottrina in sé incomunicabile ».

⁴⁴ G. Colli (1988), p. 17-18 : « Questo è il compito specifico della filologia, che deve salvare l'individualità del dato, isolandolo nelle sue determinazioni rese perspicue. In tal modo l'espressione umana diventa materiale diretto di filosofia, costituisce cioè una parte rilevante di quell'oggetto universale onde il filosofo deve trarre la sua visione del mondo ».

⁴⁵ *La porta di Parmenide. Due saggi per una nuova lettura del poema*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1975. *Eraclito e la sua leggenda*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1979.

⁴⁶ Capizzi (1975), p. 13.

⁴⁷ Voir A. Laks, 2002 et 2006.

⁴⁸ À l'exception de la célèbre anecdote d'Héraclide du Pont, transmise par Diogène Laërce (1,12), Cicéron (*Tusc.* 5.8) et Jamblique (*Vita Pythagorica* 58), selon laquelle

En qualifiant Hérodote de « présocratique », notre intention est donc de mettre en évidence le problème suivant : si le terme « présocratique » est une catégorie historiographique qui unifie une série de textes de la Grèce archaïque, et, si ce nom a eu d'autre part, un succès considérable dans les études de la pensée grecque en ayant rendu possible l'apparition d'une importante production de recherches – recherches qui, soit dit en passant, ont su mettre en rapport de nouveaux liens historiques et théoriques entre les différents auteurs, et qui, de plus, ont permis d'élucider la formation de la pensée philosophique classique comme celle de Platon et d'Aristote – alors, serait-il possible d'étendre une telle catégorie à d'autres textes qui, du fait d'avoir survécu dans leur intégralité ou bien pour des questions de contenu, n'ont pas été subsumés sous la catégorie « présocratique » ?

En d'autres termes, il s'agirait, d'une part, de considérer Hérodote comme présocratique pour repenser les *Histoires* sous une catégorie différente, et, d'autre part, de repenser le mot « présocratiques » à la lumière de l'expansion vécue par cette catégorie, tout en incluant les *Histoires* dans son domaine. Peut-être aboutirait-on ainsi non pas à la dissolution de la catégorie mais à une nouvelle évaluation permettant d'enrichir ses perspectives.

On pourrait en premier lieu penser que qualifier Hérodote de « philosophe » équivaldrait à défendre énergiquement le caractère philosophique des *Histoires* à partir, peut-être, d'une certaine idée de la philosophie selon laquelle cette dernière devrait impliquer, par exemple, une pensée métaphysique ou épistémologique ; mais il s'agit plutôt de remettre en question ce que nous entendons par « philosophie » avant Platon, et de comprendre dans quelle mesure le travail d'Hérodote est un témoignage indispensable pour comprendre la philosophie.

Grâce au texte d'Hérodote – disponible dans son intégralité – et au caractère foncièrement fragmentaire des textes présocratiques, cette étude prétend montrer l'utilité des *Histoires* en tant que mécanisme heuristique des interprétations présocratiques. Il ne s'agit donc pas de démontrer les influences intellectuelles ou celles des allusions plus ou moins voilées de la pensée de l'un ou des autres, mais

Pythagore aurait été le premier à utiliser le nom de philosophie et à s'appeler lui-même philosophe. Il y a de fortes raisons de croire que, en vertu de la similitude de cette anecdote avec le *Phèdre* de Platon (278d), il s'agit plutôt d'une platonisation du discours de Pythagore. Quelque chose de très semblable se produit avec le fragment B35 d'Héraclite, transmis par Clément d'Alexandrie (*Strom.* II.421.4) où, selon toute probabilité, l'adjectif φιλοσόφους est un rajout de Clément lui-même.

plutôt d'élucider les conditions communes (politiques, juridiques et sociales) qui leur permettent de développer leur pensée.

4. Plan général de la thèse

Le plan général de la thèse est le suivant. Le travail est divisé en trois chapitres. Les deux premiers visent à légitimer la proposition qui est développée dans le dernier et qui constitue la thèse à proprement parler. Pour ériger Hérodote en σύμβολον des présocratiques, il est nécessaire de définir sa position interstitielle tant en amont (Homère) qu'en aval (Platon, Aristote), car les présocratiques sont également des interstices entre les corpus homérique et platonicien-aristotélicien.

Le premier chapitre a pour objet l'analyse des témoignages qui relient Hérodote à Homère. Le témoignage le plus solide est l'épigramme élégiaque trouvé récemment à Bodrum, anciennement appelée Halicarnasse, et où Hérodote est appelé « l'Homère prosaïque de l'histoire ». Dans ce contexte, nous avons également essayé de relever un certain nombre d'éléments qui ont contribué à la transposition de l'épopée homérique dans les *Histoires* – éléments que nous avons distribués sur deux niveaux. Nous avons, d'une part, sur un premier niveau, les citations littérales des vers ou des formules, certains usages morphologiques et dialectaux précis, ainsi que les figures de style et les incrustations métriques. Et, nous avons d'autre part considéré sur un deuxième niveau, plus profond, que nous avons plus amplement développé, la transposition de l'imaginaire littéraire et social vers un nouveau contexte. Ces éléments, qui ont permis la transposition de l'épopée homérique et qui ont agi à l'intérieur des *Histoires*, ont porté l'intrigue épique vers un espace-temps tout à fait différent ; celui du *spatium historicum* et du temps des hommes. Parmi ces éléments, on trouve, par exemple, tout un vocabulaire lié aux idées de justice et de destin (αἴτιος, δίκη, τίσις).

Cette étude met donc en évidence la sécularisation et la juridicisation que suppose le travail de l'historien. La ιστορίη est délimitée par un contexte judiciaire où le concept de responsabilité est central. Le travail de l'historien consiste à retracer le mouvement ambivalent de continuité et de discontinuité de la justice. C'est d'ailleurs pourquoi les actions humaines seront désormais susceptibles d'être jugées sous un tel paramètre. C'est ainsi que l'on peut discerner tout au long des *Histoires* tantôt un mouvement progressif d'élucidation de la nature de la justice et de la loi –

mouvement où opère un schéma d'explication des événements basé sur la justice divine – tantôt un véritable modèle politique d'élucidation historique. Nous affirmons donc, dans la première partie de ce travail, que les *Histoires* sont une mise en scène de la façon dont la pensée politique et le *spatium historicum* correspondant ont conquis le *spatium mythicum*.

Dans le deuxième chapitre, nous avons analysé certaines façons de penser qui émergent dans les *Histoires* en les mettant en relation avec la pensée de Platon et avec celle d'Aristote qui représentent la frontière téléologique du mot « présocratique ».

Nous avons alors interprété les *Histoires* par rapport à la ligne divisée de la *République* de Platon qui s'est avérée un schéma utile à l'heure d'élucider la démarche hérodotéenne : car Εἰκασία, πίστις et διάνοια sont des modalités auxquelles s'adapte le λόγος selon l'objet en question : la Scythie, la Perse et l'Égypte.

On comprendra donc que, dans notre lecture, il ne s'agit ni de platoniser Hérodote ni d'hérodotiser Platon, nous pensons plutôt qu'en rapprochant ces deux textes qui ne l'ont pas souvent été, (à cause du préjugé qui veut voir dans la Grèce archaïque une nette division des diverses disciplines du savoir, d'un côté Hérodote faisant de l'histoire et de l'autre, Platon de la philosophie), émergeront des problèmes communs aux deux auteurs, des modèles communs de pensée et, surtout, des formes similaires d'expression pour la représenter.

Enfin, le troisième chapitre que nous avons intitulé « Hérodote présocratique » est plus amplement développé à la fin de ce résumé où nous allons présenter certaines des analyses que nous avons faites sur les liens possibles qui unissent Parménide et Hérodote.

5. Conclusions

Voici certaines conclusions de notre thèse.

Tout comme chez Hérodote, dans la pensée pré-platonicienne, l'illimité du savoir (« les limites de l'âme, là où tu vas, point ne découvriras, même si tu parcours toutes les routes, tant profond est son *logos* », Héraclite B45) correspond à une limitation correspondante au pouvoir. Si le savoir n'est pas capable d'atteindre ses limites, alors le pouvoir ne peut pas être tout-puissant. De cela, il s'ensuit, dans le domaine de la politique, ou bien une politique démocratique (Protagoras, Anaxagore, Empédocle),

ou une politique aristocratique-autarcique (Héraclite), et, dans le domaine de la connaissance, une idée de la vérité non absolutiste ni despotique qui ouvre la voie à d'autres moyens de connaître et de penser. Chez Parménide, bien qu'à première vue il semble que la connaissance n'est pas illimitée et que la vérité est précisément la limite même du savoir, en réalité, la multiplicité des objets discutés dans la deuxième partie du poème, qui peut être appelé la *πολυμαθία* de Parménide, montre le caractère illimité du savoir qui concerne la diversité des choses. La barrière méthodologique du « est » jette les bases d'une unification totale ultérieure de tous les phénomènes (ἐν πάντα), unification qui, alors que le savoir est toujours conçu comme infini, sera toujours *in fieri*⁴⁹. Ainsi, bien que dans le cas de Parménide nous assistions à une tyrannie de la puissance de la raison capable de mettre une limite idéale au savoir, il n'y a pas de place pour un roi philosophe et une politique noétique, parce que le pouvoir et le savoir ne sont pas encore complètement divisés. Parménide, alors, n'est pas seulement le père de la théorie des formes et de l'épistémologie platonicienne, il est aussi le père de sa politique.

La thèse centrale de cette recherche consiste à étudier la façon dont les *Histoires* d'Hérodote, en s'érigant comme symbole de la pensée présocratique, révèlent une conception politique de la connaissance où les différents modes de pensée archaïque peuvent trouver une espèce d'architexte qui fournit une méthode particulière de lecture et d'analyse.

Une des hypothèses centrales ayant guidé notre travail est la proposition selon laquelle une analogie peut être établie entre le rôle du peuple par rapport au type de gouvernement de sa *pólis* et le rôle de l'auditoire ou le destinataire d'un récit. Ainsi, l'analyse des textes « présocratiques » peut être réalisée dans le but de pouvoir y tracer une politique du discours déterminée, c'est-à-dire un élan révolutionnaire, séditieux et politique à travers lequel leurs discours rivalisent avec ceux de leurs contemporains.

⁴⁹ Voir G. Cerri (1999), p. 73 : « Parmenide ritiene che la scienza continuerà per un indefinito periodo di tempo ad avere a che fare con la diversità, con le cose (τὰ ἐόντα/ὄντα), con le opinioni umane (δόξαι), sarà costretta a operare proprio su questo terreno e, tenendo ferma la barra metodologica dell' 'è', supererà ad una ad una tutte le differenze apparenti in unità superiori, sfaterà ad una ad una tutte le 'opinioni' (δόξαι), dimostrandone l'inconsistenza e riducendole a 'enti' più generali (nuovi ἐόντα/ὄντα), che saranno bensì anch'essi 'opinioni' (δόξαι), ma più raffinate, più schientifiche, soprattutto orientate saldamente in direzione dell'unità finale (τὸ ἐόν/ὄν, τὸ ἔν). »

5.1. L'irruption de la justice. Le ἵστωρ et la limitation du savoir

Le premier chapitre, dont l'objectif principal était de démontrer comment les *Histoires* mettent en évidence, d'une part, la juridicisation totale de la vie sociale et de la vision du monde et, d'autre part, la sécularisation et la laïcisation, dans ce cas, partielle et pas totale, des formes de la vie sociale et de la pensée, est arrivé, à travers l'analyse du vocabulaire de la responsabilité, à la conclusion que, chez Homère, le responsable n'est pas nécessairement celui qui a commis un acte d'injustice. Dans la période allant d'Homère à Hérodote, la notion de justice est devenue le centre conceptuel de la pensée. Le lien entre justice et responsabilité a entraîné une prise de conscience de la part correspondant aux hommes dans le cours de leurs actions et il a été établi comme l'une des conditions rendant possible le développement de la réflexion sur l'individu.

Le concept homérique de vengeance a cessé d'être une manifestation de la *virtus bellica* à travers laquelle les héros réparaient leur honneur blessé et imposaient leur force en réponse à une offense, pour devenir une forme de justice qui permet de penser à un lien entre les événements révélant en eux l'existence d'un étalon universel. Le geste rituel du serment, l'un des lieux homériques d'énonciation de la justice, représente, à travers l'un de ses symboles objectifs, le sceptre, la transition d'un état de φύσις à une condition de νόμος ; condition dans laquelle il est possible d'apaiser les conflits par des mécanismes non violents qui favorisent l'exercice réitéré de la négociation verbale. C'est précisément la ἵστορή, par sa relation privilégiée avec la justice, qui est l'activité dans laquelle cette centralisation et polarisation de la pensée sur les questions juridiques se cristallisent plus clairement.

L'analyse de la figure du ἵστωρ dans l'ekphrasis judiciaire de l'*Iliade* suggère qu'elle est liée à l'idée de limitation (πέρας). Le ἵστωρ tout en offrant une πέρας est constitué comme le symbole paradigmatique de la limitation et, par conséquent, comme l'ancêtre mythique de la scission pouvoir-savoir. En ce sens, le début des pratiques juridiques a entraîné la mise en place d'une tendance initiale à limiter le savoir et, par conséquent, à transiger et à tolérer l'infinité du pouvoir en instituant des organismes de contrôle et de surveillance. C'est dans la tension entre ces deux pôles de la προὔξις humaine que l'on peut situer l'émergence de la pensée philosophique, étroitement liée à l'idée de justice qui, à son tour, porte en elle-même les idées de limitation, de restriction, d'organisation et de contrôle.

5.2. Hérodote et l'ancrage civique et politique de la pratique platonicienne du *διαλέγεσθαι*

Le deuxième chapitre, qui vise à préciser dans quel sens il est possible de considérer Hérodote comme un précurseur de la pensée platonicienne et aristotélicienne, essaie de montrer comment les *Histoires* aident à élucider l'ancrage civique d'une pratique discursive comme le dialogue, tout en constituant un précieux témoignage qui nous éclaire sur l'histoire du dialogue philosophique de Platon et les tendances politiques qu'il implique. Une analyse de la politique du discours d'Hérodote peut éclairer les implications politiques de la pratique socratique du *διαλέγεσθαι*. Le discours d'Hérodote tout comme celui du Socrate de Platon sont le résultat d'une focalisation sur le *λόγος*.

À partir de la caractérisation du Socrate platonicien dans la *République* de la politique démocratique – dont les principales caractéristiques sont la *ἐλευθερία*, la *παρρησία* et l'*ἐξουσία*, toutes disposées dans un bariolage (*ποικιλία*) des formes politiques et des constitutions (*παντοπόλιον πολιτειῶν*) qui font obstacle à l'établissement de l'ordre et de la discipline (*οὔτε τις τάξις οὔτε ἀνάγκη*, 561D) –, nous avons essayé de montrer comment, au niveau du discours et de l'échange discursif, toutes ces caractéristiques s'opposent à l'exercice du dialogue où est nécessaire une forte dose de constriction qui limite et restreint la liberté de parole. Ainsi, nous avons défini la politique discursive du dialogue platonicien comme la coercition timocratique philo-spartiate, par opposition à la *παρρησία* démocratique philo-athénienne du discours hérodotéen. Les *Histoires* elles-mêmes peuvent être décrites comme un discours « parrésiasique » dont les digressions constantes sont l'une de ses caractéristiques. Le discours parrésiasique d'Hérodote est un mécanisme d'opposition au pouvoir tyrannique où la liberté de parole est l'une des interdictions les plus célèbres. La position anti-tyrannique de la politique d'Hérodote se manifeste dans la forme même de son discours.

5.2.1. La resémantisation platonicienne du *λόγον διδόναι*

Quant à la focalisation sur le *λόγος* qui existe dans le discours d'Hérodote aussi bien que dans celui de Platon, nous avons tenté de montrer le décalage qui se produit entre l'utilisation naturelle ou, si l'on préfère, pré-philosophique dans la langue grecque de l'expression *λόγον διδόναι* et, pour ainsi dire, la resémantisation que le

langage philosophique opère à l'intérieur de celle-ci. Ainsi, le λόγον διδόναι des orateurs a le même objectif que le discours d'Hérodote, à savoir, le rétablissement des événements. Le travail juridique représentant l'activité de la ιστορίη est lié à la fonction juridique du λόγον διδόναι dans les discours des orateurs, fonction qui, à son tour, s'enchaîne au vocabulaire de la reddition des comptes des magistratures de la πόλις démocratique. Les personnages des *Histoires*, en se soumettant à l'acte de rendre compte les uns aux autres, préfigurent et anticipent dans le registre politique l'usage institutionnel et juridique du λόγον διδόναι démocratique. En ce sens, le recours hérodotéen à la reddition des comptes, vu diachroniquement, pourrait être une preuve supplémentaire de la nature démocratique de la politique du discours des *Histoires*.

Platon prend une locution propre au discours démocratique et l'utilise pour décrire son propre idéal rationnel. Voici l'une des ressources de légitimation encourue par le dialogue platonicien et l'une des stratégies textuelles utilisée lorsqu'il s'instaure comme la forme privilégiée d'échange discursif. L'introduction d'une ressource démocratique dans une pratique discursive anti-démocratique a pour but, d'une part, de gagner la sympathie des démocrates du discours en leur donnant l'illusion que le dialogue est la meilleure façon de les représenter, et, d'autre part, de coloniser l'expression démocratique en la transformant subrepticement en alliée de sa propre politique discursive.

La resémantisation platonicienne du λόγον διδόναι juridico-politique implique non seulement l'appropriation d'une phrase à son propre vocabulaire, mais aussi l'inversion et l'altération totales de la relation entre politique et sagesse, ou, si l'on préfère, entre politique et philosophie. L'acte de rendre raison auquel les personnages des *Histoires* et les citoyens participent, chacun au sein de l'exercice de sa participation politique dans les événements de sa πόλις, n'avait aucune relation avec la connaissance ou l'intelligence, et encore moins avec le bien compris comme une ιδέα ou une οὐσία susceptibles d'être expliquées par le λόγος. Le λόγον διδόναι de la délibération collective et de la reddition institutionnelle des comptes n'avait pas besoin d'imposer des critères épistémologiques pour se légitimer, il ne requérait pas non plus la mise en place du bien comme entité intelligible et comme cause ultime de la connaissance. Dans la transformation du λόγον διδόναι juridico-politique au λόγον διδόναι dialectique, une altération s'est produite dans le cœur même de la

relation entre savoir et pouvoir. Une fois qu'il est devenu possible de connaître le fond même de la réalité, la cause suprême de toute connaissance, le pouvoir du savoir est devenu tout-puissant. Le savoir a envahi le pouvoir. La politique est devenue métaphysique. Le roi philosophe est né.

5.3. Φύσις et ἱστορία physicalistes vs φύσις et ἱστορία politiques

À travers une analyse du *Phédon* 96a, nous avons essayé de montrer comment la lecture exclusivement physicaliste de la φύσις dans ce passage a favorisé aussi une lecture physicaliste du substantif ἱστορία, de sorte que, par exemple, dans le fragment d'Héraclite où la ἱστορίη de Pythagore est critiquée, celle-ci a fini par être interprétée comme la désignation standard de la science physique milésienne. Que Platon emploie rarement ce mot pourrait indiquer qu'il utilise, en parlant chez le *Phédon* de la ἱστορία περὶ φύσεως, un nom qui, tout en tenant compte de ses nuances ironiques et comiques, est employé de façon générique pour désigner une large activité intellectuelle dans laquelle on peut inclure une série d'activités qui vont de la cosmologie et l'astronomie milésiennes à l'ἱστορία d'Hérodote, en passant par la métaphysique d'Héraclite et de Parménide. En outre, à partir d'une analyse du concept de φύσις chez Hérodote, on a conclu qu'il a élargi son sens au registre social et politique tout en ouvrant la voie à une réflexion sur la φύσις des actions humaines (φύσις πραγμάτων). Le concept de φύσις et l'objectivation qu'il atteint se réinsèrent dans l'horizon de l'homme et donnent lieu au développement de la notion de « nature humaine ». La politisation de l'autre à laquelle les concepts de φύσις et κόσμος ont conduit ouvre la voie (fait place) à une naturalisation de l'homme. La naturalisation de l'homme (dont le discours médical est l'un des exemples les plus éminents) fait place, à son tour, à une re-politisation du concept de φύσις et à l'émergence de la question de la φύσις et αἰτία des actes humains qui est, finalement, le noyau de la pensée d'Hérodote.

5.4. La victoire du transcendant sur l'immanent

D'après une analyse de l'épisode hérodotéen sur la demeure souterraine de Salmoxis, et à partir de plusieurs passages du quatrième livre des *Histoires*, nous avons essayé de montrer comment, s'ils sont mis en relation avec les fameuses images platoniciennes de la *République*, ils témoignent d'une inversion radicale dans

l'imaginaire grecque : le dedans et le dessous archaïques sont remplacés par le dessus et le dehors platoniciens, ce qui, en termes spatiaux, peut se traduire par la victoire de la transcendance sur l'immanence, et, en termes politiques, par la naissance d'une politique métaphysique au détriment d'une politique qui implique l'infinité du savoir et, par conséquent, la limitation du pouvoir, c'est-à-dire une politique de l'immanence. La ridiculisation hérodotéenne du *descensus ad inferos* de Salmoxis peut être interprétée comme une anticipation de l'inversion platonicienne vers la transcendantalisation du savoir et du pouvoir. Le récit d'Hérodote est un témoignage d'une époque où les rituels d'initiation et la spéléologie de la vérité ont commencé à céder la place à la contemplation rationnelle et à l'ἀνάβασις de la vérité.

La fonction du quatrième livre pour l'ensemble des *Histoires* est donc analogue au rôle de l'image platonicienne de la caverne pour la *République*. Le récit sur les Scythes est une image à l'intérieur des *Histoires* sur la παιδεία et l'ἀπαιδευσία, chacune représentée par les Grecs et les Scythes de manière correspondante, et sur les dynamiques d'interaction entre elles, incarnées par les personnages de Skylès et d'Anacharsis. Les Scythes d'Hérodote jouent pour l'économie du discours un rôle analogue à celui des prisonniers de la caverne de Platon : la présentation des autres comme image de nous-mêmes.

5.5. Hérodote comme précurseur de l'ἐπιστήμη πρακτική d'Aristote

Dans le cas d'Aristote, nous avons tenté d'élucider la relation entre la notion de causalité présente dans les *Histoires* et les formes de causalité inhérentes à la pensée éthique et politique d'Aristote. À la lumière du système aristotélicien, la multiplicité des explications causales qui fonctionnent simultanément dans l'interprétation hérodotéenne des événements est, sinon contradictoire, du moins absurde et, dit dans les termes avec lesquels Thucydide et Aristote eux-mêmes ont caractérisé le travail d'Hérodote, un symptôme de la pensée mythique de l'historien. Cependant, c'est précisément cette diversité synchronique des modèles de causalité qui se refusent à s'imposer comme une théorie unitaire qui fait la particularité de la pensée prédisciplinaire et préthéorique d'Hérodote. La réalité objective des événements du passé est moins importante que ce que le lecteur ou le public peut en tirer comme enseignement pour la vie. Hérodote est, dans ce sens, l'un des pionniers les plus importants de l'ἐπιστήμη πρακτική d'Aristote. Dans les *Histoires*, on peut trouver

comme objets privilégiés de l'enseignement pratique, que le public doit conserver, quelques-uns des grands thèmes de l'éthique aristotélicienne, comme le bonheur et la fortune.

Les *Histoires* et leur conception de la causalité constituent l'un des antécédents les plus importants du problème des causes de l'action largement exploré par Aristote dans ses œuvres éthiques et politiques. Il est fort probable qu'Aristote ait inséré le concept de *τύχη* dans ses analyses éthiques en ayant reconnu sa valeur dans l'éthique solonienne d'Hérodote, de sorte que les *Histoires* constitueraient l'un des antécédents indéniables de la réflexion aristotélicienne sur le bonheur et la fortune.

La causalité hérodotéenne est un système permettant de structurer les événements en prenant comme critère la clarification de la responsabilité et non un moyen d'assurer la cohérence logique. Tout ce qui, pour la mentalité juste et précise de Thucydide, constitue le fabuleux ou le mythique de l'histoire d'Hérodote (*τὸ μυθῶδες*) - et où se trouve, entre autres, toute l'attention qu'il porte à la contingence, au hasard et à la fortune (*τύχη*), et que l'historien de l'*ἀκρίβεια* ne considère que comme des éléments pour ravir le public (*ἐπὶ τὸ προσαγωγότερον τῆ ἀκροάσει ἢ ἀληθέστερον*) - représente en fait le cœur du véritable enseignement d'Hérodote qui est éminemment pratique.

5.6. Le poème de Parménide à travers les Histoires d'Hérodote

Dans le chapitre sur Hérodote et Parménide, nous avons essayé de démontrer qu'ils sont tous deux confrontés au problème fondamental de la pluralité discursive et qu'ils partagent une conception de la *πίστις* dans laquelle celle-ci fonctionne, en vertu de sa relation intrinsèque avec l'*ἀλήθεια*, comme critère de discernement et de hiérarchisation de cette pluralité.

À travers une analyse des facultés de la connaissance que l'historien développe dans ses raisonnements, nous avons tout d'abord essayé de déceler une positivité totale des procédures doxiques en même temps qu'une conception particulière de la vérité caractérisée par la restriction et la limitation, une vérité limitée qui cependant consiste paradoxalement à accepter que la vérité est hors de portée. L'opinion se constitue comme le principe organisateur de la *πολυπειρία* soulevé par la *ἰστορίη*. Hérodote ne prétend pas créer l'effet de la vérité chez son auditoire, parce que cela seuls les dieux peuvent le faire ; il prétend stimuler

l'exercice doxique qui est le seul avec lequel les hommes peuvent juger la vérité limitée et restreinte propre à leur condition.

À partir de ces constatations et en extrapolant l'interprétation que l'on peut donner de l'opinion chez Hérodote, nous avons essayé d'interpréter la δόξα de Parménide de telle manière qu'elle serait l'objectif final du poème. Ce qui a été fondé méthodologiquement dans la première partie du poème constitue la base et le fondement de la construction spéculative de la seconde. Les principes de la vérité rendent possible la construction doxique du monde.

La fonction hypothétique et spéculative qui entraîne la vraisemblance dans les jugements d'Hérodote et les procédures de preuve par témoignage et par évidence qu'il emploie pourraient suggérer une réponse au problème des relations entre les opinions des mortels et la recherche physique : en plus de partager un même langage, en plus d'être le produit des distinctions conventionnelles des ὀνόματα, elles emploient toutes les deux une méthodologie rationnelle similaire. Les raisonnements de l'historien et les problèmes auxquels il consacre ses recherches peuvent éclairer ce que les δόξαι et les δοκοῦντα, les croyances et les apparences pourraient avoir en commun. À titre purement conjoncturel, on pourrait penser que la deuxième partie du poème de Parménide, qui traite de la théogonie (B12, B13), de la cosmogonie et de la cosmologie (B10, B11, B14, B15), de la théorie de la conscience, de la perception et de la connaissance (B16), aborderait également la construction d'une anthropogonie (voir Plutarque, *Adv. Col.* 1114b : γένεσιν ἀνθρώπων) qui aurait conduit à des problèmes médicaux, en particulier embryologiques (B17 et B18), mais aussi à des problèmes géographiques (Strabon 2.2.2) et, comme on pourrait le supposer en vertu des témoignages qui font de Parménide le législateur d'Élée, aussi à des problèmes législatifs. En ce sens, la δόξα de Parménide aurait eu une section sur la φύσις en général et une autre consacrée à l'ἀνθρώπεια φύσις, et cette dernière pourrait se rattacher directement aux intérêts de la ἱστορίη d'Hérodote, dont les méthodes et les raisonnements pourraient éclaircir le type de recherche auquel Parménide aurait pu se consacrer dans la deuxième partie de son poème.

En outre, à partir d'une analyse de l'utilisation figurative du ὁδός dans les *Histoires*, nous avons essayé d'appuyer la thèse qui postule la présence de multiples chemins dans le Poème de Parménide. Le ὁδός hérodotéen représente une étape intermédiaire entre la transmutation parménidienne du mythe du chemin et la pleine

transformation platonicienne-aristotélicienne du motif poétique du ὁδός dans le schéma rationnel du μέθοδος. Le ὁδός hérodotéen est au centre de la conceptualisation philosophique de la méthode et de l'utilisation figurative du chemin, au centre du mythe parménidéen de la pensée et des méthodes explicitement conceptualisées de Platon et d'Aristote (la dialectique, la division, etc.) Cette position interstitielle révèle que l'idée de la méthode chez Hérodote n'a pas émergé en tant que telle : nous sommes face à une pensée pré-méthodologique et, par conséquent, pré-disciplinaire (la méthodologie étant le principal promoteur de la division des domaines du savoir). Le schéma parménidéen du chemin comme itinéraire de la pensée est particulièrement fertile dans le discours hérodotéen, car la ἱστορίη est essentiellement πολυπειρία, c'est-à-dire l'expansion de l'expérience, et il n'est de meilleure façon d'élargir l'expérience qu'en parcourant toutes les routes.

Le discours parménidéen sur la vérité est le μέσος entre « l'agencement trompeur des mots » et le μῦθος du proème. Seul un discours qui a été capable de fixer des limites à ses aspirations de vérité peut légitimement énoncer un discours sincère sur le plan spéculatif et hypothétique. La mise en place de l'ἀλήθεια porte en elle-même l'institution de la sincérité en tant que qualité morale nécessaire à l'agent énonciateur. Le concept aristotélicien d'ἀυθέκαστος, en décrivant la disposition subjective de celui qui dit la vérité, se connecte directement à la ἀλήθεια et au τὸ εἶναι, de sorte qu'il devient l'un des éléments fondamentaux de l'acte d'énonciation de la vérité.

À partir de l'analyse de quelques mots communs au Poème de Parménide et aux *Histoires*, et à partir de l'étude de leurs modes d'articulation avec d'autres termes dans d'autres textes à peu près contemporains (ἀνάγκη, εἶναι, ἔλεγχος, etc.), nous avons tiré les conclusions suivantes, toutes aboutissant à retracer les fondements d'une lecture juridico-politique du Poème de Parménide. L'enchaînement de l'être parménidéen est mieux compris à la lumière de la notion de contrainte politico-juridique. De même, comme la diction même de l'Éléate le trahit (δοκίμως-δοκιμασία), l'évaluation des opinions des mortels peut être clarifiée par le schéma de la légitimité juridique. Tout comme un magistrat doit passer une série d'épreuves pour prouver sa légitimité à exercer une charge politique, les opinions doivent être elles-mêmes mises à l'épreuve.

De surcroît, en vertu de la relation intrinsèque entre la vérité et la torture et du rôle que la torture a eu dans la loi et l'art oratoire, nous avons essayé, à titre

d'hypothèse, de proposer un lien entre la vérité parménidienne et la notion sociale et judiciaire de la torture, afin de voir si elle illuminait l'ancrage civique de l'ἀλήθεια de Parménide. En ce sens, l'acte d'énonciation de la vérité est par définition un acte de violence. Et cela, dans les deux sens : la vérité exerce une violence en s'énonçant et elle s'énonce grâce à la violence. Cette complicité entre violence, vérité et esclavage peut servir pour éclairer les relations qu'entretient le poème de Parménide avec le contexte juridique, social et politique de son époque. Le législateur Parménide soumet à la torture, comme s'il s'agissait d'esclaves, les opinions des mortels, et, à partir de cette soumission, il les met à l'épreuve et les évalue avec le critère de son ἔλεγχος combatif et belliqueux.

L'établissement de la vérité parménidienne suppose, sur le plan politique, une imposition particulière du pouvoir et de la loi. La rhétorique de légitimation de Parménide consiste à forcer le lecteur à accepter nécessairement la loi qu'il a établie. La parole de la déesse s'impose par la force (B8.12 : πίστιος ισχύς), ce qui, en termes politiques, peut être représenté comme une sédition ou un soulèvement révolutionnaire. La pensée de Parménide suppose une vraie révolution ou une insurrection de la pensée.

La loi de Parménide, à la fois sur le plan ontologique et sur le plan strictement juridique, plaide pour l'immobilité, celle de la réalité d'une part, et des lois de l'autre. Dans la figure de Parménide se rejoignent le bon tyran platonicien et le législateur, tous deux conditions de possibilité de la prospérité de la πόλις.

La politique du discours de Parménide est une tyrannie, elle est un λόγος qui (en vertu de son intérêt de s'instaurer comme loi) fait violence. Plus tard, dans les textes platoniciens, on retrouvera à travers la forme du dialogue une appropriation artistique de cette politique du discours qui commence avec Parménide. Sous le modèle de l'interrogatoire inquisiteur de la torture, Socrate force ses interlocuteurs à se soumettre au ἔλεγχος. Cependant, entre Parménide et Platon il y a les *Histoires* d'Hérodote, sans la politique discursive desquelles la rhétorique de légitimation de Platon n'est pas entièrement comprise.

La réticence d'Hérodote à la mise en place d'une vérité et le large éventail d'opinions qui s'offre au lecteur peuvent être interprétés comme une ouverture démocratique. Dans les *Histoires*, le lecteur est appelé à choisir et à jouer un rôle actif dans l'exercice de la mise en place d'une opinion ou d'un discours. Hérodote donne

au lecteur la responsabilité d'approuver ou de désapprouver, même si cette responsabilité n'est en fait qu'une illusion, parce que l'historien ne cesse d'insister sur les avantages et les vertus de l'opinion qu'il préconise, du discours qu'il favorise. Cette attitude tendancieuse mais non prohibitive, partielle mais non proscriptrice, contraste fortement avec la rhétorique de légitimation du poème de Parménide. Les deux modèles de légitimité discursive, l'absolutisme de Parménide et la démocratie d'Hérodote trouvent leur juste milieu dans Platon, qui s'approprie magistralement ce retrait tactique du scripteur, en construisant les différents prototypes intellectuels d'échange dialectique. Platon établit sa vérité dans le lecteur en lui faisant croire que, tout comme le sont les interlocuteurs de Socrate, il est le lieu où la vérité émerge.

Les formes de discursivité accompagnent l'évolution et la transformation des régimes politiques. Tout comme Solon dans sa constitution établit les éléments oligarchiques (le conseil de l'Aréopage), aristocratiques (les magistratures électives) et démocratiques (le tribunal), les discours participent aussi à ces structures politiques. La tyrannie législative de Parménide prépare le terrain à la démocratie discursive d'Hérodote, parce que comme le dit Aristote, toutes deux ne sont pas tout à fait différentes : dans une démocratie, le peuple joue le rôle du tyran⁵⁰.

5.7. Hérodote, la *ιστορίη* politico-législative et le vocabulaire de l'*ἀπορέχεια*

Dans le chapitre concernant Hérodote et Thourioi, nous avons essayé de défendre l'hypothèse qu'Hérodote a réalisé un travail d'une importance capitale dans la ville méridionale italienne, non seulement pour la colonie panhellénique, mais aussi pour le développement de ses *Histoires*. Et c'est précisément dans la réalisation de ce travail qu'il a pu connaître directement les œuvres de Xénophane, Parménide et Empédocle.

L'hypothèse pourrait s'appuyer sur le fameux passage du troisième livre des *Histoires* (3.80-82) où Hérodote fait part du débat constitutionnel des Perses sur la meilleure forme de gouvernement, débat au cours duquel on peut trouver l'un des premiers classements des différentes formes de gouvernement politique repris plus tard par Platon et Aristote. Cette *ιστορίη* politico-législative aurait pu être un antécédent du travail que mena Aristote, sur les constitutions de 158 villes, selon

⁵⁰ *Politique* 1274a : ἐπεὶ γὰρ τοῦτ' ἴσχυσεν, ὥσπερ τυράννω τῷ δήμῳ χαριζόμενοι τὴν πολιτείαν εἰς τὴν νῦν δημοκρατίαν μετέστησαν·

Diogène Laërce (5.27), et nous conservons, grâce à un papyrus égyptien, la majeure partie de la *Constitution des Athéniens*.

Si les enseignements de Solon accompagnaient Hérodote partout où il allait, il est probable que, pendant son séjour à Thourioi, il ait fait de l'ἱστορίη sur des personnes semblables à Solon de villes italiennes : Charondas et Zaleucus. Si Charondas et Zaleucus ont été les prédécesseurs de Solon dans le travail législatif et si les lois de Thourioi ont été compilées probablement en prenant comme point de départ les codes juridiques de ceux-ci, il est probable qu'Hérodote ait connu les lois de ces législateurs lors de l'élaboration de cette ἱστορίη politico-législative hypothétique qu'il a pu mener à terme dans le sud de l'Italie.

À partir de cela, nous avons essayé de rapprocher les figures de Zaleucus, Hérodote et Parménide à travers une analyse du vocabulaire de l'ἀπρέκεια qui, selon l'une des lectures des manuscrits du vers B1.28 de Parménide, aurait pu être utilisé par l'Éléate. La défense du ἦτορ ἀπρεκὲς comme *ipsissima verba* de Parménide suggère un certain nombre de conséquences à propos du concept même de vérité dans le Poème et sa relation avec la ἱστορίη d'Hérodote, où l'ἀπρέκεια suppose une recherche progressive. Bien que l'enseignement de la déesse de Parménide soit présenté sous la forme d'une révélation, en fait l'image même du chemin dans laquelle son discours est structuré présuppose précisément un cheminement progressif.

Le cœur de la vérité n'est pas donné d'emblée, il est un but auquel on arrive après s'être approprié le récit (κομίζειν τὸν μῦθον). Le κομίζειν que doit mener à terme le κοῦρος consiste à avoir une plus grande certitude et une meilleure précision dans la compréhension. Le cœur de la vérité n'est pas (du moins pas exclusivement) une métaphore géométrique qui préfigure l'image de la sphère du fragment B8 ; il est aussi une métaphore éthique. Le cœur de la vérité n'est pas une façon figurative de dire « le centre conceptuel de l'enseignement », « le cœur du problème », mais plutôt une référence à la disposition d'esprit de celui qui est juste ou sincère, à la place de la conscience où la vérité peut affleurer.

5.8. πολυμαθία, πολυπειρία, ἱστορία

Dans le chapitre sur Xénophane et Hérodote, nous avons essayé de démontrer, à partir de l'un des fragments d'Héraclite où il critique la πολυμαθία (B40), que la

proximité entre Xénophane et Hécatee pourrait permettre d'élucider un éventuel rapprochement entre Hérodote et le poète itinérant de Colophon. Le fragment B18 de Xénophane est l'un des lieux les plus anciens où l'on peut trouver une réflexion sur la *ἱστορίη* et non pas seulement dans son aspect *περὶ φύσεως*. Les *Histoires* elles-mêmes pourraient très précisément être décrites comme une recherche qui, avec le temps, trouve le meilleur, que ce soit la meilleure version possible des événements, ou le meilleur exemple pour la postérité.

Le *πολυμαθία* de Xénophane et la *πολυπειρία* d'Hérodote pourraient donc faire partie intégrante d'une même activité intellectuelle, à savoir la *ἱστορίη*. Les *ἱστορες* sont « polymatiques » et « polypeiriques ». La critique d'Héraclite se concentre sur la *πολυμαθία*, celle de Parménide sur la *πολυπειρία*. Si Parménide et Héraclite s'opposent à la connaissance de la *ἱστορίη*, c'est parce que pour eux, le rassemblement et le développement d'une pluralité des témoignages, savoirs, opinions, etc. ne suffisent pas. Cependant, malgré cette incapacité, la multi-sagesse et la multi- expérience sont nécessaires. De même que pour trouver de l'or, il faut beaucoup creuser, il est nécessaire d'introduire la *δόξα* comme conséquence de la présentation de la vérité. La *πολυμαθίη* qu'Héraclite réprovoque, Parménide la conçoit comme un moment nécessaire de l'enseignement de la déesse (la *δόξα*). La *πολυπειρία* que Parménide condamne est pour Héraclite une condition nécessaire pour entendre la voix du *λόγος*. Héraclite polypeirique, Parménide polymatique.

5.9. Héraclite à travers Hérodote

Finalement, dans le chapitre sur Hérodote et Héraclite, nous avons essayé d'ébaucher les bases d'une lecture juridico-politique des fragments de l'Ephésien et nous avons également tenté d'élucider, à la suite des conclusions présentées précédemment, quelle est la politique du discours où l'on peut inscrire son *λόγος* et dans quelle mesure celle-ci peut éclairer certains aspects de la pensée héraclitienne et déterminer sa place dans l'histoire de la philosophie présocratique.

Dans sa véhémence critique des poètes et des sages polymatiques (Homère, Hésiode, Archiloque, Pythagore, Xénophane, Hécatee), Héraclite les aurait opposés à d'autres figures de l'intellectuel avec lesquelles il sympathisait et qui n'avaient pas commis les mêmes erreurs (Thalès, Bias, Hermodore). Héraclite appelait « philosophes » ou *ἱστορες* ceux qui représentaient ce genre de sagesse. En qualifiant

ces savants de juges-enquêteurs (ἵστορες) (B35), le λόγος de l'Ephésien aurait explicité les raisons pour lesquelles il aurait préféré ces formes de savoir : tout d'abord, pour leur penchant envers les données empiriquement saisies (B55) et, de surcroît, pour le traitement juridique de ces données moyennant la hiérarchisation de leur valeur, en tant que témoignage (B101A). En conséquence, le thème des sens comme témoins aurait été articulé en même temps que la distinction entre âmes barbares et âmes vertueuses ou sages, celles-là transformant leurs organes sensoriels en « mauvais témoins » et leurs perceptions sensibles en « avais incertains » (B107-A23-B122) qui empêchent toute connaissance profonde de la réalité (B86), toute possibilité de découvrir la ἄρμονία ἀφανής (B54), celles-ci connaissant l'intelligence qui gouverne toutes les choses (B41) et suivant le commun à tous (B114), qui est le λόγος, la loi et la guerre.

En vertu de leur attachement aux croyances des hommes et parce que leurs sens deviennent de faux témoignages, les polymathes seront punis par l'œil panoptique de la justice (B28) qui, le cas échéant, punirait Hélios lui-même (B94), car sa puissance de vision surpasse même celle de l'œil solaire. Au lieu de cela, la démarche politico-juridique des philosophes-juges se présente comme le prototype de l'éveillé. La juridicisation du savoir et la politisation de l'action, représentées par la prise de pouvoir de ceux qui parlent intelligemment, sont deux des moyens pour réveiller et par conséquent, pour pouvoir écouter le λόγος.

Contrairement au λόγος tyrannique de Parménide qui oblige le lecteur à adopter la loi qu'il établit, en s'imposant par la force de son argumentation, et contrairement au discours isonomique d'Hérodote où le lecteur est appelé à choisir et à jouer un rôle actif dans la mise en place d'une opinion, le discours autarcique d'Héraclite n'a pas besoin de l'approbation, ne nécessite pas le consentement de ses destinataires, ni ne les oblige à lui donner sa propre légitimité. L'autarcie discursive héraclitienne, en vertu de l'isomorphisme auquel elle aspire entre ce qu'elle énonce et la forme même de l'énoncé, se présente comme la langue de la réalité et en ce sens, elle ne réclame aucun type d'acceptation ou d'approbation de ses destinataires, car ce sont eux qui doivent se réveiller devant son appel et doivent commencer la révolution autarcique de la pensée et le soulèvement politique de tous ceux qui, étant les meilleurs, arrivent à comprendre son message. Tandis que les démocrates ont besoin de personnes pour légitimer leur propre désir de pouvoir, leurs revendications de souveraineté ; et alors

que le tyran a besoin de ses subordonnés pour qu'ils sauvegardent, respectent et obéissent à son autorité, l'Autarque, en se gouvernant lui-même, s'auto-légitime et, par conséquent, sa position devant le pouvoir, qui est établie au travers des institutions, se présente avec le visage de l'indifférence et du mépris.

6. Hérodote et Parménide

On pourrait difficilement imaginer deux personnages aussi opposés : le père de la métaphysique et le père de l'histoire. L'un tourné vers le visible, et qui contourne systématiquement le discours sur l'invisible, l'autre consacré à un principe abstrait et noétique. L'un intéressé par la terre des hommes, par la culture, par les coutumes, l'autre par le ciel de la pensée, par les règles du vrai ; l'un attaché aux mécanismes du mouvement de la justice, à sa violation, à sa restauration, l'autre intéressé par la justice comme principe divin susceptible de mener « l'homme qui sait » sur la voie de la pensée ; Hérodote n'a d'ailleurs jamais reconnu la légitimation divine pour faire valoir son discours ni l'inspiration d'une muse, tandis que Parménide est allé à la maison de la déesse elle-même ; celui-là se consacre aux opinions, aux discours et aux sens des hommes – à l'ouïe et à la vue – celui-ci, par contre, méprise « le chemin empirique », « l'œil sans regard, [et] l'ouïe remplie de bruit » ; le premier s'intéresse aux événements du passé et aux grandes œuvres, le second, au contraire, à ce qui « n'a jamais été ni ne sera, puisqu'il est maintenant, tout entier ensemble ». En somme, deux hommes qui incarnent deux attitudes grecques diamétralement opposées, et qui, devant la réalité, ne semblent partager que leurs propres différences.

Toutefois, dans le but de ne pas souscrire à une telle division dans les études parménidéennes et dans les études hérodotéennes, division selon laquelle il y aurait un Parménide pour les philosophes et un autre pour les historiens, ou dans le cas d'Hérodote, il n'existerait pas d'Hérodote pour les philosophes, nous avons au contraire essayé de mettre en évidence certaines de leurs caractéristiques communes.

6.1. Πίστις

En premier lieu, on peut envisager le rôle de la πίστις dans les *Histoires*, rôle qui est étonnamment similaire à ce que nous pouvons trouver dans le poème de Parménide. Par exemple, dans les chapitres consacrés à l'alliance entre Cambyse et les Arabes pour attaquer les Egyptiens, où Hérodote relate comment l'armée perse a

traversé le désert, il nous dit :

Οὗτος μὲν ὁ πιθανώτερος τῶν λόγων εἴρηται, δεῖ δὲ καὶ τὸν ἥσσον πιθανόν, ἐπεὶ γε δὴ λέγεται, ῥηθῆναι. (3.9.1)

« Tel est le plus plausible des deux récits que l'on fait ; mais je dois rapporter aussi le moins plausible, puisqu'aussi bien il a cours. » (Trad. Legrand)

Et après avoir décrit la mort de Cyrus, Hérodote clôt le passage en disant :

Τὰ μὲν δὴ κατὰ τὴν Κύρου τελευτὴν τοῦ βίου **πολλῶν λόγων λεγομένων** ὅδε μοι **ὁ πιθανώτατος** εἴρηται. (1.214.5)

« Les circonstances de la mort de Cyrus font l'objet de bien des récits ; j'ai rapporté celui qui, pour moi, est le plus digne de créance. »

On peut bien identifier dans ce **πιθανώτατος λόγος** une réminiscence du **λόγος πιστός** avec lequel la déesse de Parménide caractérise le discours sur la vérité :

ἐν τῷ σοι παύω **πιστὸν λόγον** ἠδὲ νόημα

ἀμφὶς ἀληθείης (...) (B8.50-51)

« À cet endroit, je cesse pour toi mon discours crédible et la pensée accomplie qui entoure la vérité (...) » (Trad. L. Couloubaritsis)

Cette formulation est directement liée à la diction d'Hérodote, qui, comme on le voit dans les passages cités, a élevé la **πίστις** à un critère de discernement quant à la prolifération des **λόγοι** sur un même événement. Autrement dit, la **πίστις** est ici constituée comme l'élément différentiel qui favorise un **λόγος** au sein de la pluralité de **λόγοι**. Et c'est la **πίστις** qui, d'autre part, conduit précisément le lecteur dans l'œuvre. Nous pouvons donc constater un principe similaire entre Parménide et Hérodote par rapport à la relation auteur / lecteur : le poème de Parménide, tout comme les *Histoires* d'Hérodote, laisse un espace ouvert au destinataire. La **πίστις** est alors un élément rhétorique de légitimation aussi essentiel à Hérodote qu'à Parménide⁵¹. Les deux textes divergent cependant dans leur forme.

Dans le cas de Parménide, il s'agit d'un discours qui se légitime de deux façons. Tout d'abord, grâce à la mise en scène d'une expérience (le proème) qui assure le consentement d'un lecteur plutôt passif. Ensuite, par l'attribution de la paternité du discours à une déesse. Il utilise, finalement, une argumentation rigoureuse comme moyen de légitimation supplémentaire.

Dans le cas d'Hérodote, le discours est légitimé par les constantes références au rôle actif du lecteur. Le lecteur est libre de se laisser convaincre par ce que dit

⁵¹ Sur la notion de rhétorique de légitimation, voir G. E. R. Lloyd, 1990, 43.

l'enquêteur (3.122, 4.42.4, 5.45.2). En effet, Hérodote donne à son lecteur l'illusion d'être responsable de l'approbation ultérieure de la véracité d'une des versions qu'il expose⁵².

Parménide et Hérodote représentent donc deux modèles différents de ce que l'on pourrait appeler la politique du discours. Ces politiques discursives sont liées à deux regards juridiques bien distincts :

Si dans son rôle de législateur Parménide impose la légitimité de son discours, Hérodote laisse au lecteur la possibilité d'opter pour l'une ou l'autre des versions qu'il expose, en accordant toutefois plus ou moins de créance à l'une ou l'autre des versions exposées. Dans le cas de Parménide, la politique discursive est une tyrannie au sens où la *πίστις ἀληθῆς* bannit la possibilité d'un discours dissident. Pour Hérodote, il s'agit au contraire d'une démocratie de la parole : la légitimation de son discours, quoique tendanciellement suggérée, est l'effet d'un choix.

Au cours de l'analyse de la *πίστις* dans les *Histoires*, un lien étroit entre *πίστις* et *ἀλήθεια* s'est révélé. Dans le passage sur la guerre de Troie, par exemple (2.120), qui présente d'ailleurs certaines similitudes avec *l'Éloge d'Hélène* de Gorgias, le lien implicite entre persuasion et vérité est rompu⁵³. Bien que la vérité se soit manifestée lorsque les Troyens déclaraient qu'Hélène n'était pas à Troie, les Grecs n'en étaient pas persuadés. Ce divorce entre persuasion et vérité se traduira, comme on le sait, par l'évènement tragique de la guerre. Mais, si les Grecs étaient arrivés à se persuader de la vérité, ils n'auraient pas envahi Troie. C'est pourquoi nous pouvons dire que la guerre de Troie est le résultat de l'aveuglement grec face à la vérité. Cependant, cette guerre n'est pas seulement le produit de l'incapacité des Grecs à se laisser convaincre ; c'est aussi une forme de punition divine. C'est du moins ainsi que l'interprète Hérodote. Son opinion (*γνώμη*) est que l'aveuglement grec face à la vérité est l'effet d'un châtement divin. La divinité serait en effet responsable du fait que les Grecs n'aient pas été persuadés qu'Hélène ne se trouvait pas à Troie. Cette interprétation corrobore que les effets de vérité chez les hommes sont contrôlés par les dieux. Les hommes peuvent dire la vérité, mais les dieux peuvent faire de cette vérité un *ἄπιστος*, c'est-à-dire une vérité qui n'est pas susceptible d'être un objet de croyance. Un fragment du *Thyeste* d'Euripide le formule en ces termes :

⁵² Cf. M. L. Desclos, 2003, 25.

⁵³ Voir Hayden Pelliccia, 1992, 63-85.

ἄπιστ' ἀληθῆ πολλὰ συμβαίνειν βροτοῖς. (fr. 396)

« bien des vérités paraissent incroyables aux mortels ! » (Trad. F. Jouan et H. Van Looy)

Or, cette connexion entre πίστις et ἀλήθεια appuie la lecture εὐπειθέος dans le fragment B1.29 de Parménide, lecture qui, cela dit, a été rejetée par certaines éditions critiques du Poème de Parménide en faveur de la *lectio difficilior* εὐκυκλέος du texte de Simplicius⁵⁴, à cause notamment de l'autorité du commentateur d'Aristote et de l'éventuel rapport à l'image de la sphère du fragment 8⁵⁵. Toutefois, comme nous le dit Marcel Detienne « il n'y a pas d'Aletheia sans Peithô »⁵⁶ :

(...) χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι,

ἡμὲν ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεμὲς ἦτορ

ἡδὲ βροτῶν δόξας, τῆς οὐκ ἐνὶ πίστις ἀληθείης. (B1.28-30)

29 : εὐπειθέος Plut., Sext., Clem., Diog./ εὐφεγγέος Procl./ εὐκυκλέος Simpl.

« Il faut que tu sois instruit de tout : à la fois du cœur sans variation de la vérité droitement persuasive, et des opinions des mortels où ne se trouve pas de conviction vraie. » (Trad. M. Conche).

6.2. Πολυπειρία, πολυμαθία et ιστορία

Par ailleurs, nous avons pu remarquer dans le fragment 7 de Parménide une caractérisation assez précise des procédures utilisées par Hérodote tout au long des *Histoires*. La déesse dit :

μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω,

νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχῆεσαν ἀκουήν

καὶ γλῶσσαν (...) (B7.3-5)

« (...) que l'habitude ne te mène pas de force sur cette voie empirique : mouvoir œil sans regard, ouïe remplie de bruit et langue (...) » (Trad. M. Conche modifiée)

En fait la position ἀπὸ κοινοῦ de l'adjectif πολύπειρον, qui peut être lu avec le substantif ὁδὸν et avec ἔθος et qui peut être traduit simplement par « empirique »⁵⁷, décrit bien les instruments de connaissance hérodotéens basés sur la vue et l'audition :

⁵⁴ Sur les implications de ces deux lectures, voir Mourelatos, 1970, 154-158.

⁵⁵ Les auteurs en faveur de la lecture εὐπειθέος sont : Marcel Conche, David Gallop, Alfonso Gómez Lobo, Denis O'Brien, Alexander Mourelatos, Scott Austin, etc. ; ceux en faveur de εὐκυκλέος : Diels, Untersteiner, Tarán, Jean Beaufret, John Palmer, Néstor Luis Cordero, Couloubaritsis, etc.

⁵⁶ Marcel Detienne, 1967, 128.

⁵⁷ Comme il a été traduit, par exemple, par Coxon.

Μέχρι μὲν τούτου ὄψις τε ἐμὴ καὶ γνώμη καὶ ἱστορίη ταῦτα λέγουσά ἐστι, τὸ δὲ ἀπὸ τούτου αἰγυπτίους ἔρχομαι λόγους ἐρέων **κατὰ [τὰ] ἤκουον**· προσέσται δὲ τι αὐτοῖσι καὶ τῆς ἐμῆς ὄψιος. (2.99.1)

« Jusqu'ici, ce que je disais est tiré de **ce que j'ai vu**, des réflexions que j'ai faites, **des informations que j'ai prises** ; à partir de maintenant, je vais dire ce que les Égyptiens racontent, **comme je l'ai entendu** ; il s'y ajoutera quelque chose aussi de ce que j'ai vu par moi-même. » (Trad. Legrand)

L'identification potentielle de ces vers de Parménide avec le travail historique d'Hérodote est renforcée par un passage des *Vies parallèles* de Plutarque, où il est dit :

καίτοι φασὶν ἔνιοι **πολυπειρίας ἔνεκα** μᾶλλον **καὶ ἱστορίας** ἢ χρηματισμοῦ πλανηθῆναι τὸν Σόλωνα. (*Solón* 2.1 : 79c)

« Cependant quelques-uns disent que ce fut plutôt **pour accroître son expérience** et ses connaissances que pour amasser de l'argent que Solon entreprit ses voyages. » (Trad. R. Flacelière)

Dans ce passage tardif, le lien entre ἱστορία et πολυπειρία, toutes deux attribuées à Solon en tant que qualités, pourrait suggérer que, quand Parménide se réfère au πολυπειρον ὁδόν, il pourrait s'agir d'une allusion à une méthodologie similaire à celle d'Hérodote⁵⁸.

L'idée d'une expansion de l'expérience est présupposée dans certains passages des *Histoires* où l'action du verbe ἱστορεῖν est décrite par la phrase ἐπὶ μακρότατον, accompagnée dans certains cas par le verbe ἐξικέσθαι, par exemple :

Τοσαῦτα μὲν νυν θηρία ἢ τῶν νομάδων Λιβύων γῆ ἔχει, ὅσον ἡμεῖς **ἱστορέοντες ἐπὶ μακρότατον** οἰοί τε ἐγενόμεθα **ἐξικέσθαι**. (4.192.3)

« Tels sont les animaux que possède le pays des Libyens nomades, autant que nos recherches nous ont permis d'en atteindre la connaissance la plus étendue. » (Trad. Legrand)

Περὶ δὲ τοῦ ῥεύματος αὐτοῦ, **ἐπ' ὅσον μακρότατον ἱστορέοντα ἦν ἐξικέσθαι**, εἴρηται (2.34.1)

« J'ai dit ce que je sais sur son cours [sc. du Nil], aussi loin que mes recherches m'ont permis d'atteindre. » (Trad. Legrand)

La πολυπειρία de Parménide serait ainsi semblable à la πολυμαθία qu'Héraclite

⁵⁸ Cf. Allan B. Lloyd, 1975, 163-64. Sur la question de l'empirisme d'Hérodote et sa relation avec les textes hippocratiques, voir Donald Lateiner, 1986. Sur l'empirisme d'Hérodote en général, voir D. Müller, 1981.

invoque pour critiquer Xénophane et Hécatee (B40). En ce sens, il serait logique d'établir un lien entre Xénophane et Hérodote en ce qui concerne leur activité intellectuelle polymathique. Nous savons par Diogène Laërce (9.20) que Xénophane a écrit un poème de deux mille vers sur la colonisation d'Elée ; et il n'est pas improbable qu'Hérodote se soit basé sur Xénophane pour développer son épisode détaillé sur l'ἀποικισμός d'Elée (1.163-167)⁵⁹.

En conséquence, nous pouvons faire une étude des facultés de la connaissance que l'on rencontre dans les *Histoires*. Et nous pouvons les distribuer en trois groupes. Le premier est constitué par les facultés esthétiques telles que la vue et l'ouïe. De par leur caractère passif, réceptif, ces facultés constituent l'expérience directe, l'ἐμπειρία⁶⁰. Nous avons ensuite la faculté inquisitrice, le ἱστορίη, qui en vertu de sa nature active façonne l'expansion de l'expérience, c'est-à-dire une πολυπειρία, ou encore, une totalisation des opérations de l'expérience. Le vocabulaire critique apparaît, d'autre part, comme une forme qui travaille en collaboration avec cette faculté inquisitrice. Dans certains passages où Hérodote n'est pas capable de formuler avec précision l'information, il utilise justement le verbe κρίνειν en conjonction avec l'adverbe ἀτρεκέως. Quand la ἱστορίη n'a pas été capable de rendre compte d'une question, l'historien dit explicitement οὐκ ἔχω ἀτρεκέως εἰπεῖν οὐ κρίναι (1.172.1, 2.167.1, 7.54.3). Ainsi, l'ἀτρεκεία apparaît dans les *Histoires*, soit comme le produit des recherches menées à terme, soit comme le contenu épistémique d'un savoir qui est considéré comme clair et distinct. L'ἀτρεκεία est le contenu épistémique idéal de la ἱστορίη.

6.3. Ἀτρεκεία

Certaines conclusions relatives à la pensée de Parménide peuvent être tirées de cette fonction de l'ἀτρεκεία dans les *Histoires*. Si l'on prête attention aux textes archaïques où apparaît cette notion, on remarque en effet qu'il s'agit d'un attribut indissociable de la figure du législateur. De fait, certains auteurs ont rapproché la figure de Parménide de celles de deux législateurs légendaires, Charondas et

⁵⁹ En faveur de cette opinion, voir Immisch (1890, 208 et ss.) ; contre, voir M. Gigante (1970). Sur la plausibilité que Xénophane ait écrit les poèmes de fondation, voir Giovanni Cerri (2000).

⁶⁰ Sur le rôle de l'ὄψις et l'ἀκοή dans les *Histoires*, voir C. Darbo-Peschanski, 1987, 88-96. Sur les relations entre ἱστορία et ἐμπειρία, voir C. Darbo-Peschanski, 2007, 112-132.

Zaleucus⁶¹. En effet, un passage de Pindare tiré de la dixième *Olympique* peut établir un lien entre Parménide et Zaleucus. Après avoir expliqué de quelle manière son propre oubli (ἐπιλέλαθ') a retardé la composition du γλυκὺ μέλος qu'il avait promis, et après avoir exhorté Ἀλάθεια à éloigner du laudandus l'odieux reproche de mensonge (ψευδέων ἐνιπᾶν), Pindare dit :

νέμει γὰρ Ἄτροκέια πόλιν Λοκ' ῥῶν Ζεφυρίων,

μέλει τέ σφισι Καλλιόπα

καὶ χάλκεος Ἄρης. (Pind. *Ol.* X. 13-15)

« Dans la ville des Locriens Épizéphyriens, règne l'Exactitude ; on y aime Calliope ; on y aime aussi Arès aux armes d'airain. » (Trad. Aimé Puech)

On peut affirmer ici avec certitude que la mention d'Ἄτροκέια comme souveraine de Locris Epizephyria est une allusion à Zaleucus, l'ancien législateur de la cité⁶². La contiguïté d'Ἄτροκέια et d'Ἀλάθεια rappelle inévitablement une des versions du vers 29 du proème de Parménide. Plutarque, dans son *Contre Colotes*, et plus précisément dans la section dédiée à la réfutation des critiques du philosophe épicurien contre Parménide qu'il accusait d'avoir formulé d' « abominables sophismes » (αἰσχρὰ σοφίσματα), écrit ainsi :

ὧν καὶ κριτήριον ἰδεῖν ἔστιν, ἡμὲν Ἀληθείης εὐπειθέος ἀτροκε<ς ἦτρο>, τοῦ νοητοῦ καὶ κατὰ ταῦτὰ ἔχοντος ὡσαύτως ἀπτόμενον, ἡδὲ βροτῶν δόξας αἷς οὐκ ἐνὶ πίστις ἀληθῆς' διὰ τὸ παντοδαπὰς μεταβολὰς καὶ πάθη καὶ ἀνομοιότητας δεχομένοις ὁμιλεῖν πράγμασι. (Plutarque, *Adversus Colotem* 1114 d9-e4 :)

« On peut même voir les critères propres à ce genre : c'est *Tant le cœur assuré de la persuasive vérité*, qui touche à l'objet d'intellection et à ce qui dans les mêmes circonstances reste le même, *Que les opinions des mortels où il n'y a pas de vraie persuasion*, parce qu'elles ont affaire à des choses qui admettent toutes sortes de transformations, d'affections et de dissemblances.» (Trad. J. Boulogne, J. Brunshwig, D. Delattre et A. Monet).

Voici la citation des vers 29 et 30 du proème de Parménide. Contrairement aux autres citations qui nous sont parvenues des mêmes vers, Plutarque (ainsi que Diogène Laërce IX. 22) consigne comme épithète du substantif ἦτρος l'adjectif

⁶¹ Capizzi (1975, 63) a avancé l'hypothèse que le poème de Parménide était une sorte de prologue en vers à la nouvelle législation d'Elée, et qu'il a été inspiré par le προοίμιον νομοθεσίας de Zaleucus dont parle Diodore de Sicile (12.20.2-3).

⁶² Voir B. L. Gildersleeve, 1965, 215. Voir aussi Paula J. Nassen, 1975, 225.

ἀτρεκέες au lieu d'ἀτρεμές rapporté par Clément d'Alexandrie, Proclus, Simplicius et Sextus Empiricus. Depuis Diels, la plupart des éditeurs du texte de Parménide ont retenu la leçon ἀτρεμές, non seulement parce qu'il s'agit de la plus fréquemment attestée par les sources, mais également parce qu'elle s'avère « the rarer word »⁶³ tenant ainsi lieu de *lectio difficilior*⁶⁴ et parce qu'elle provient, de surcroît, du scrupuleux témoignage de Simplicius⁶⁵.

En marge des arguments philologiques, certains passages de la littérature archaïque semblent appuyer le choix de l'*accuratum cor* plutôt que celui de l'*intrepidum cor*⁶⁶.

Comme l'avait déjà remarqué Fränkel⁶⁷, dans la cinquième *Néméenne* Pindare associe de nouveau ἀλάθεια et ἀτρέκεια et, de surcroît, le fait dans le cadre d'une réflexion sur la manière dont le poète restreint la matière de son chant, soucieux de ne pas attenter à la justice :

αἰδέομαι μέγα εἰπεῖν
 ἐν δίκῃ τε μὴ κενιδυνευμένον,
 πῶς δὴ λίπον εὐκλέα νάσον,
 καὶ τίς ἄνδρας ἀλκίμους

⁶³ Coxon, 1986, 168. Une exception est Fränkel (1962, 402, n. 11) qui préfère ἀτρεκέες. Une exception plus récente est Enzo Passa (2009, 53-55) qui plaide également en faveur d'ἀτρεκέες.

⁶⁴ Mais, comme cela a été défendu récemment (Passa, 2009, 55) il se pourrait bien, en réalité, que la *lectio difficilior* soit ἀτρεκέες. Et pour cause, l'argument de Diels en faveur de la considération de ἀτρεμές comme *lectio difficilior* se basait sur le fait que les manuscrits de Sextus Empiricus faisaient état des deux leçons ; dans l'*Adversus Mathematicos* (7.111) tous les manuscrits (à l'exception du **N** où l'on trouve la *vox nihili* et amétrique ἀτρεκέες) mentionnent ἀτρεκέες, tandis qu'un peu plus loin (*Adv. Math* 7.114) les manuscrits **NLE** rapportent ἀτρεμές et, pour le même passage, les manuscrits *recentiores* **ABRV** ἀτρεκέες. La différence entre les deux passages est qu'en 7.111 Sextus cite tout le proème et qu'en 7.114 il reprend uniquement la citation pour la paraphraser. Il est possible que la source de Sextus pour la citation du proème ait différé de celle utilisée pour la paraphrase, la première donnant ἀτρεκέες et la seconde, au contraire, ἀτρεμές. Ainsi, dans la tradition médiévale, la divergence entre les deux leçons a été éliminée (par collation ou conjecture) dans le subarchétype (ς) des manuscrits *recentiores* (**ABRV**) au moyen d'une généralisation de ἀτρεκέες. Un fait similaire se retrouve chez Pindare (N. 3.41), vers pour lequel le manuscrit **E** lit ἀτρεκεῖ, quand **D** lit ἀτρεμεῖ. Diels, dans sa défense de la lecture ἀτρεμές chez Parménide, a également soutenu la leçon du manuscrit **D** pindarique.

⁶⁵ Cf. Tarán, 1965, 16-17.

⁶⁶ *Veritatis cor intrepidum* c'est la glose de Diels (*Poetarum Philosophorum Fragmenta*, 1901, 59).

⁶⁷ Fränkel, 1962, 402 n.11.

δαίμων ἀπ' Οἰνώνας ἔλασεν.
 στάσομαι· οὐ τοι ἅπασα κερδίων
 φαίνοισα πρόσωπον ἀλάθει' ἀτ' ῥεκέες·
 καὶ τὸ σιγᾶν πολλάκις ἐστὶ σοφώ-
 τατον ἀνθρώπῳ νοῆσαι. (N. 5.13-18)

« J'ai scrupule de dire une chose grave ; un acte qui fut peut-être plus téméraire que juste : comment ils quittèrent cette île renommée et quel destin bannit d'Oinôné ces hommes valeureux. Je m'arrête : l'exacte vérité ne gagne pas toujours à montrer son visage, et souvent le silence est le meilleur parti que l'homme puisse imaginer. »
 (Trad. Aimé Puech).

D'autre part, l'adjectivation du cœur comme ἀτρεμές invite subrepticement à platoniser l'image parménidienne. Platon n'utilise jamais l'adjectif ἀτρεκές. En revanche, dans l'ensemble du corpus, une des deux occurrences d'ἀτρεμές se trouve dans un passage qui, pourrait-on dire, incarne la quintessence du platonisme. Il s'agit d'un passage de la palinodie du *Phèdre* dans laquelle Socrate, à l'heure d'aborder la question du quatrième type de μανία - l'érotique -, explique que toute âme humaine par nature a vu τὰ ὄντα, mais que se les remémorer n'est pas une mince affaire. C'est dans ce contexte, en référence à la vision des formes, que Socrate utilise l'adjectif ἀτρεμές pour caractériser cette vision (250c2-c5) :

ὀλόκληρα δὲ καὶ ἀπλᾶ καὶ ἀτρεμῆ καὶ εὐδαίμονα φάσματα μούμενοί τε καὶ ἐποπτεύοντες ἐν αὐγῇ καθαρᾷ, καθαρὸι ὄντες καὶ ἀσήμαντοι τούτου ὃ νῦν δὴ σῶμα περιφέροντες ὀνομάζομεν, ὄστρέου τρόπον δεδεσμευμένοι. (Platon, *Phèdre* 250c2-c5)

« Intégrité, simplicité, immobilité, félicité, éclataient dans les apparitions que nous étions admis, en initiés, à contempler au sein d'une pure lumière, purs nous-mêmes, et exempts de la marque imprimée par ce tombeau que, sous le nom de corps, nous portons avec nous, attachés à lui comme l'huître à sa coquille. » (Trad. Paul Vicaire).

L'ἀτρεμία est, en définitive, une des qualités des formes platoniciennes⁶⁸, en conséquence de quoi, accepter son apparition en B1.29 implique le fait de rapprocher l'image parménidienne de la pensée platonicienne. Il est clair qu'en B8.4, la présence de ἀτρεμές est incontestable, raison pour laquelle Diels a penché pour l'adoption du même adjectif en B1.29 ; néanmoins, sa présence en B8 (où il constitue une des σήματα de l'être) ne garantit pas qu'il ait été utilisé en B1 où il tient lieu d'attribut de

⁶⁸ Cf. De Vries, 1969, 151.

l'image métaphorique de la vérité. Ainsi, il s'avère fort probable que « il testo citato da Simplicio (nel *de caelo*), da Proclo e (in parte) da Clemente sia stato rimaneggiato in modo tale che l' ἦτορ Ἀληθείης non potesse che rinviare alla similitudine tra l'Essere e la sfera posta da Parmenide in B8.42-45, similitudine in cui Platone ha senza dubbio trovato un precedente fondamentale per la sua concezione dell'Universo sferico (*Tim.* 33b) »⁶⁹.

Après cet excursus sur l'ἀπρέκεια, revenons-en aux facultés de connaissance que l'historien utilise dans les *Histoires*. En plus des facultés esthétique (ὄψις et ἀκοή) et inquisitrice (la ἱστορίη), on recense un troisième groupe formé des facultés judiciaires ou critiques, δόξα et γνώμη, au travers desquelles il est possible d'attribuer à l'enquête certaines déterminations épistémiques positives, telle que la πίστις qui pourvoit d'une plus grande fiabilité (πιστός) la connaissance historique, ou encore la probabilité (οἰκός) et la correction (ὀρθός). Dans les rares occasions où la recherche est capable d'atteindre l'ἀλήθεια, elle le fait grâce à ces facultés. De cette façon, on décèle une positivité totale des procédures doxiques en même temps qu'une conception particulière de la vérité caractérisée par la restriction et la limitation, une vérité limitée qui cependant consiste paradoxalement à accepter que la vérité est hors de portée⁷⁰. Il semble que la seule vérité à laquelle les hommes aient accès soit celle qui pose la vérité comme inaccessible : δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

Cette analyse des facultés du connaître qu'utilise l'historien révèle alors la primauté de la δόξα sur toutes les autres formes de connaissance. Ainsi, les *Histoires* peuvent fonctionner comme l'instrument de mesure d'une interprétation positive de la δόξα de Parménide⁷¹. Quelle que soit la relation qu'il y a entre ἀλήθεια et δόξα, véritable *crux interpretationis* de l'histoire de la philosophie, les *Histoires* d'Hérodote peuvent bien en donner une idée.

À présent, nous fournirons deux exemples au sujet de l'utilité des *Histoires* en tant que mécanisme heuristique des interprétations présocratiques. Le premier exemple a trait au thème du rêve.

⁶⁹ Passa, 2009, 55.

⁷⁰ Sur le fonctionnement de l'ἀλήθεια dans les *Histoires*, voir C. Darbo-Peschanski, 1987, 165-184.

⁷¹ Cf. C. Darbo-Peschanski, 1987, 194, et 2007, 85-86.

6.4. Les *Histoires*, les rêves et le proème de Parménide

Certains auteurs ont suggéré de façon indirecte et plutôt marginale, l'existence d'une ressemblance entre le proème de Parménide et une situation onirique⁷². Le mérite revient à Mme Gemelli Marciano qui a su apporter des preuves qui font du proème une sorte de « lucid dream » dont l'objectif serait de provoquer un sentiment d'aliénation et de désorientation qui libérerait finalement l'auditeur de toute dimension temporelle⁷³. C'est ainsi que la connexion potentielle du proème de Parménide avec les rêves signifierait que l'incubation – rituel consistant à dormir dans le temple d'une divinité – serait le contexte performatif dans lequel le poème pourrait finalement être inséré. À partir de là, indépendamment de la connotation religieuse qui pourrait expliquer le poème, nous avons essayé de montrer comment le sommeil et l'éveil font effectivement partie du mythe initial par lequel Parménide ouvre son poème. Du point de vue littéraire, toutes les images utilisées dans le proème évoquent le rêve. En fait, la phraséologie homérique est imitée dès le premier vers. On peut d'ailleurs y trouver l'expression θυμός ικάνοι qui évoque précisément le ύπνος ικάνοι qu'Homère emploie à plusieurs reprises⁷⁴. En vertu du caractère palimpsestique du poème⁷⁵, l'ύπνος homérique est latent dans le θυμός de Parménide. Il existe par ailleurs dans l'imaginaire grec, une certaine familiarité entre les rêves, le soleil, la nuit, l'enfer et la représentation des portes⁷⁶.

Le sommeil et l'éveil sont en effet en relation constante avec les dualismes qui parcourent l'ensemble du poème, ceux de la nuit et du jour, du feu et de la nuit, et surtout, d'ἀλήθεια et de δόξα. C'est à partir des *Histoires* – qui constituent, comme nous le rappelons, le témoignage le plus important de la Grèce archaïque concernant l'utilisation des rêves comme stratégie narrative – que l'on peut établir une relation précise entre le rêve et la δόξα⁷⁷.

Certaines études sur la façon dont la langue grecque exprime les expériences oniriques ont montré que contrairement aux poèmes homériques où, en vertu de la

⁷² Voir, par exemple, M. Conche, 1996, 67-68, Herbert Granger, 2008, 14, J. Palmer, 1999, 22-23.

⁷³ M. L. Gemelli Marciano, 2008, 21-48.

⁷⁴ *Iliade* 1.610 ; *Odyssée* 9.333, 19.49.

⁷⁵ B. Cassin, 1987.

⁷⁶ Sur la relation entre les portes et les rêves, voir *Odyssée* 19.560-569 ; sur les portes du soleil, le pays de rêves et les enfers, voir *Odyssée* 24.11-14.

⁷⁷ En plus de l'œuvre classique de P. Frisch (1968), l'étude la plus récente sur les rêves dans les *Histoires* est celle d'Alexander Hollmann (2011, 75-94).

personnification du « sommeil », les constructions syntactiques où se produisent des scènes oniriques sont exprimées par des verbes de mouvement ou *verba dicendi* par lesquels sont introduites les paroles que le « sommeil » personnifié adresse à ceux qui dorment⁷⁸ ; dans les *Histoires*, les constructions syntactiques exprimant les rêves changent radicalement⁷⁹. Un des verbes dominants qui introduit la description de la vision onirique est *δοκεῖν*, de sorte que ἔδοξε pourrait être traduit par « il rêvait »⁸⁰.

De fait, dans les *Histoires* d'Hérodote, toutes les descriptions du contenu du rêve (les *Traumberichte* de Frisch) sont introduites par *δοκεῖν* – exception faite de deux passages (1.34 et 7.14). Le cas du rêve de Crésus est à ce sujet très significatif (1.34), car Hérodote emploie ἀλήθεια au lieu d'employer *δοκεῖν*. La description de ce rêve n'est pas construite à l'aide du vocabulaire doxique ; de plus, il s'agit d'une épiphanie où intervient la vérité :

Μετὰ δὲ Σόλωνα οἰχόμενον ἔλαβε ἐκ θεοῦ νέμεσις μεγάλη Κροίσον, ὡς εἰκάσαι, ὅτι ἐνόμισε ἑωυτὸν εἶναι ἀνθρώπων ἀπάντων ὀλβιώτατον. Αὐτίκα δὲ οἱ εὐδοντι ἐπέστη ὄνειρος, ὅς οἱ τὴν ἀληθείην ἔφαινε τῶν μελλόντων γενέσθαι κακῶν κατὰ τὸν παῖδα. (...) (1.34.1-2)

« Après le départ de Solon, la vengeance divine frappa cruellement Crésus, parce que, je suppose, il s'était cru le plus heureux de tous les hommes. Sans tarder, un songe le visita pendant son sommeil, et **lui révéla de façon véridique** les malheurs qui allaient lui arriver à l'occasion de son fils (...) Donc, le songe annonça à Crésus qu'il perdrait cet Atys des suites d'une blessure faite par une point de fer. » (Trad.

Legrand)

Ce n'est pas par hasard qu'apparaît dans ce passage pour la première et unique fois le substantif νέμεσις. Ce terme suggère que l'intervention de l'ἀλήθεια est indissociable du thème général du châtement divin. Cela nous invite à penser que la vérité est un instrument divin, un moyen de communication vertical qui va de la divinité aux hommes et non pas une procédure épistémique humaine. La punition de la divinité ne consiste pas à donner la mort au fils de Crésus, mais bien à envoyer un message qui conduira subrepticement Crésus à prendre des mesures qui finiront par provoquer la mort de son fils. Bref, la divinité punit Crésus avec la vérité.

⁷⁸ *Iliade* 2.16-20: βῆ δ' ἄρ' ὄνειρος...ἴκανε...στῆ (...) *Iliade* 2.56 : θεῖός μοι ἐνύπνιον ἦλθεν ὄνειρος (...)

⁷⁹ Cf. Pindare *Ol.* 13.70-72, Eschyle, *Perses* 181, Euripide, *Iphigénie en Tauride* 44-45, *Rhésos* 780.

⁸⁰ Cf. J. S. Hanson, 1980, 1409.

Par ailleurs, en grec il y a un substantif indéclinable, ὕπαρ, dont le sens renvoie à ce que nous appelons « réveil » ou encore « réalité », par opposition au sommeil. En effet, dans l’*Odyssée*, ὕπαρ apparaît opposé au substantif ὄναρ à deux reprises (19.547 et 20.90). Et dans le *Prométhée enchaîné* (484-486), le Titan prétend être le premier à avoir discerné (κᾶκρινα) ce qui du rêve devient réalité (ἐξ ὄνειράτων ἃ χροῖ ὕπαρ γενέσθαι). ὕπαρ est donc synonyme de réalité. De fait, dans les lexiques tardifs, tels que la *Suda*, ὕπαρ est précisément défini comme ἀλήθεια. La sémantique du réveil est, comme on le voit, effectivement liée aux notions de vérité et de réalité.

Cette relation, entre rêves et δόξα, veille et vérité, est dévoilée par la syntaxe onirique puis renforcée dans les dialogues de Platon. Ce dernier utilise aussi parfois la métaphore ὕπαρ-ὄναρ pour exprimer le contraste entre ἐπιστήμη et δόξα⁸¹. Par ailleurs, la métaphore du sommeil émerge explicitement comme manière de caractériser la δόξα, ce qui suggère que l’on pourrait rencontrer une caractérisation similaire implicite dans la construction des images du proème de Parménide – dont le poème est, comme nous le savons, la source d’inspiration philosophique de la δόξα platonicienne. En somme, la syntaxe doxique des rêves attestée par les *Histoires* d’Hérodote, l’utilisation du sommeil et de l’éveil par Héraclite⁸² ainsi que l’usage métaphorique du rêve comme symbole de la δόξα chez Platon nous invitent à penser au rôle littéraire du sommeil et de l’éveil dans le poème de Parménide.

Voilà donc une première exemplification de la façon dont les *Histoires* pourraient apporter de nouvelles informations sur les textes présocratiques. En l’occurrence, que l’usage littéraire du rêve dans les *Histoires* pourrait effectivement contribuer à radicaliser la fonction du rêve dans le poème de Parménide.

Le deuxième exemple qui suit concerne l’usage que fait Hérodote du participe présent du verbe être.

6.5. Le τὸ ἐὼν dans les *Histoires*

Au chapitre VII du *The verb be in ancient greek*, dans la section sur le « veridical use » de εἶναι, après avoir défini la spécificité par rapport aux usages copulatifs et existentiels plus fréquents, Charles Kahn concentre son analyse sur le sens véridatif du participe τὸ ἐὼν dont le plus grand représentant est précisément Hérodote. Si le τὸ

⁸¹ *Ménon* 85c6-10, *République* 476c2-d7, 534c5-d1, *Théétète* 158a9- b2, *Politique* 278e, *Parménide* (164d).

⁸² B1, B21, B26, B73, B88, B89.

ἐὸν d'Hérodote est l'un des analogues les plus importants du τὸ ἐὸν de Parménide, alors une analyse des usages du participe substantivé τὸ ἐὸν dans les *Histoires* pourrait certainement éclairer le sens du concept de Parménide⁸³.

Dans le livre I des *Histoires*, où apparaît le verbe φιλοσοφεῖν, au cours de l'entretien entre Solon et Crésus, lorsque le roi des Lydiens demande au sage grec s'il a vu l'homme le plus heureux, Hérodote fait la remarque suivante :

Ὁ μὲν ἐλπίζων εἶναι ἀνθρώπων ὀλβιώτατος ταῦτα ἐπειρώτα, Σόλων δὲ οὐδὲν ὑποθωπεύσας, ἀλλὰ τῷ ἐόντι χρησάμενος, λέγει· »ὦ βασιλεῦ, Τέλλον Ἀθηναῖον». (1.30.3)

« Il posait cette question dans l'idée qu'il était le plus heureux des hommes. Mais Solon, sans flatterie et en toute sincérité, répondit : 'Oui, roi : Tellos d'Athènes'. »
(Trad. Legrand)

Le participe τῷ ἐόντι est ici synonyme d'ἀλήθεια. La vérité, ici opposée à la flatterie, met en lumière l'existence d'une dimension morale du participe, semblable à la notion de « sincérité ». Tout comme dans un passage du cinquième livre, lorsqu'Aristagoras, tyran de Milet, se voit dans l'obligation de se révolter contre les Perses et qu'il va demander de l'aide auprès des Spartiates, il s'entretient alors avec le roi Cléomène. C'est à la suite de l'éloquent discours du personnage en question qu'Hérodote fait la remarque suivante :

Ὁ δὲ Ἀρισταγόρης, τὰλλα ἐὼν σοφὸς καὶ διαβάλλον ἐκείνον εὖ, ἐν τούτῳ ἐσφάλῃ· **χρεὸν γάρ μιν μὴ λέγειν τὸ ἐόν**, βουλόμενόν γε Σπαρτιήτας ἐξαγαγεῖν ἐς τὴν Ἀσίην, λέγει δ' ὦν τριῶν μηνῶν φάς εἶναι τὴν ἄνοδον. (5.50.2)

« Aristagoras, qui jusqu'alors était adroit et s'y prenait bien pour tromper son interlocuteur, commit à ce moment une maladresse : il ne devait pas dire la vérité s'il voulait attirer les Spartiates de chez eux en Asie ; il la dit cependant, et avoua qu'il fallait trois mois pour faire la route. » (Trad. Legrand)

À cet endroit, l'erreur d'Aristagoras consiste à dire la vérité. Car la déclaration de « ce qui est » se fait au détriment de sa σοφία. Aristagoras cesse alors d'être σοφός, entendu ici au sens de « tricheur intelligent » (en fait, le participe διαβάλλον est une sorte de glose de σοφός), au moment précis où il dit la vérité. Tout comme Solon envers Crésus, Aristagoras est sincère envers Cléomène, mais sa sincérité sert leurs fins insidieuses. Dans ces deux passages, le τὸ ἐὸν veritatif est clairement placé dans

⁸³ Cf. C. Kahn, 1966, 251.

des contextes politiques et se réfère à l'adoption d'une certaine attitude face aux souverains.

Par exemple, la construction de la phrase *χρεὸν γάρ μιν μὴ λέγειν τὸ εἶν* rappelle le premier vers du fragment B6 de Parménide :

χρεὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' εἶν ἔμμεναι...

« Il est nécessaire de dire et de penser ce qui est, parce qu'être est possible et le néant n'existe pas (...) » (Trad. N. L. Cordero)

Quelles conséquences peuvent être tirées de ces passages d'Hérodote quant à l'interprétation de ce vers ? Les lectures ontologisantes et « épistémologisantes » du poème bâillonnent les interprétations éthiques et politiques possibles du passage qui, soit dit en passant, ne devraient pas s'exclure entre elles. C'est ainsi que les témoignages de Diogène Laërce, Plutarque (Adv. Col. 32 (1126a-b) = DK A12) et Strabon (DK VI.II = A12) nous rapportent le fait que Parménide était le législateur d'Élée.

Or, dans la *Cebetis Tabula* (2.2), nous trouvons la phrase « un mode de vie parménidéen » (Παρμενίδειον βίον). À quoi fait donc référence cette phrase ? Selon toute vraisemblance, elle fait référence aux connotations éthiques et religieuses de l'enseignement de Parménide. Car l'héritage que nous lègue Parménide n'est pas seulement constitué par l'originalité et la perspicacité métaphysique qui lui appartiennent mais aussi, et surtout, par l'exercice d'un mode de vie. Un mode de vie juste, basé sur la sincérité et la fidélité envers la loi et la justice. En ce sens, il n'est pas déraisonnable de revenir sur le fragment B6 et d'en relire le début dans un sens éthique, politique et juridique (tout en n'excluant pas, bien sûr, les implications ontologiques et épistémologiques), de le relire donc, à la lumière des connotations éthiques et morales provenant de l'usage du participe véritatif τὸ εἶν dans les *Histoires*, ainsi que des témoignages qui ont fait de Parménide un législateur (νομοθέτης). À l'encontre de l'éthique « aristagorique » partisane du « il n'était pas nécessaire de dire la vérité », l'éthique solonienne et parménidéenne s'impose : « il faut que dire et penser [aient pour objet] ce qui est vrai. »

L'activité législative de Parménide est donc liée à celle du Solon d'Hérodote. Tous deux sont en effet partisans d'une éthique de l'honnêteté et la tradition a, par conséquent, fait d'eux des législateurs (νομοθῆται). L'usage métaphorique que Parménide fait du « cœur ferme de la vérité droitement persuasive » pourrait bien corroborer ce sens moral et éthique.

Un autre passage où Hérodote utilise le participe du verbe εἶναι, quoique comme attribut du λόγος, appartient au premier livre des *Histoires* au sein du récit sur l'histoire des Mèdes. Lorsque Cyrus arrive avec son faux père Mitradatès à la cour d'Astyage, le roi croit reconnaître en lui son petit-fils et il questionne Mitradatès à propos de l'enfant. Après une tentative infructueuse de mentir au roi, Hérodote nous raconte :

Ὁ δὲ ἀγόμενος ἐς τὰς ἀνάγκας οὕτω δὴ ἔφαινε τὸν ἐόντα λόγον. Ἀρχόμενος δὲ ἀπ' ἀρχῆς διεξήει τῇ ἀληθείῃ χρωόμενος καὶ κατέβαινε ἐς λιτάς τε καὶ συγγνώμην ἐωυτῷ κελεύων ἔχειν αὐτόν. (1.116.5)

« Alors, comme on le conduisait à la torture, Mitradatès révéla enfin les choses telles qu'elles étaient. Commencant par le commencement, il fit un récit conforme à la vérité et finit par des supplications, par la prière qu'Astyage lui pardonnât. » (Trad. Legrand)

Ce qui dans la première phrase est exprimé avec τὸν ἐόντα λόγον devient ἀληθείη dans la deuxième. Le « discours qui est », c'est-à-dire la vérité, est le résultat de la menace du roi. La coaction d'Ἀνάγκη occasionne l'énonciation de τὸ ἐόν. Évidemment, le parallèle avec les usages de l'ἀνάγκη parménidienne est évident. Ἀνάγκη est la force qui contient l'être (τὸ ἐόν) « dans les liens d'une limite qui tout autour l'enclot » (B8.30-31). La phrase ἀγόμενος ἐς τὰς ἀνάγκας évoque l'ἄγουσ... ἀνάγκη du fragment B10 de Parménide. Tout comme la nécessité exerce une force sur l'être, le roi force ses vassaux afin de maintenir leur loyauté. Ἀνάγκη est alors la reine de l'être et de la vérité. Cette vocation d'ἀνάγκη comme force coercitive qui, en vertu de son caractère oppressif, est la promotrice de l'énonciation de la vérité, se voit clairement dans le troisième livre des *Histoires*⁸⁴. Dans le contexte de l'intrigue des Sept pour reconquérir le pouvoir usurpé par les mages, Prexaspes, le πιστότατος des Perses (3,30, 3,74), grimpe sur une tour pour adresser un message à la population, Hérodote dit alors :

Διεξελθὼν δὲ ταῦτα ἐξέφαινε τὴν ἀληθείην, φάμενος πρότερον μὲν κρύπτειν (οὐ γὰρ οἱ εἶναι ἀσφαλὲς λέγειν τὰ γενόμενα), ἐν δὲ τῷ παρεόντι ἀναγκαίην μιν καταλαμβάνειν φαίνειν· καὶ δὴ ἔλεγε τὸν μὲν Κύρου Σμέρδιν ὡς αὐτὸς ὑπὸ Καμβύσειω ἀναγκαζόμενος ἀποκτείνειε, τοὺς μάγους δὲ βασιλεύειν. (3.75.2)

⁸⁴ Sur l'ἀνάγκη dans les *Histoires*, voir R. Vignolo Munson, 2001.

« Après cet exposé, il découvrit la vérité, déclarant qu'il la tenait cachée auparavant parce qu'il n'était pas sûr pour lui de dire ce qui s'était passé, mais qu'à l'heure présente il se trouvait obligé de la révéler ; il dit donc de Smerdis fils de Cyrus que lui-même, contraint par Cambyse, l'avait tué, et que c'étaient les mages qui régnaient. »

Ἀνάγκη oblige à dire la vérité, mais peut aussi être un moyen de coercition politique⁸⁵. En fait, dans plusieurs passages des *Histoires*, le verbe ἀναγκάζειν et le vocabulaire de l'ἀνάγκη sont utilisés pour décrire la manière dont les dirigeants obligent leurs subordonnés à exécuter certaines actions, dans la plupart des cas contre leur gré⁸⁶. Cette coercition qui exerce le pouvoir sur les subordonnés grâce à ἀνάγκη, dans des contextes où la loi est en jeu devient coercition légale⁸⁷. Par exemple dans le passage du premier livre où Hérodote introduit la figure de Solon (1.29.1-2).

Le ἀνάγκη comme mécanisme de coercition et d'oppression du pouvoir dans le contexte législatif devient la garantie de la contrainte juridique et de la conformité avec la loi, ou selon les mots d'Hérodote, « sans un solide ἀναγκαίη, les accords ne peuvent pas rester fermes. » (1.74.4)

Ainsi, quand la déesse de Parménide utilise l'ἀνάγκη pour décrire la force qui contient l'être, et puis affirme, « puisqu'il n'est pas permis que l'être soit non achevé » (οὐνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ εἶναι θέμις εἶναι, B8. 32), la référence à la loi (θέμις) doit être également comprise dans un sens complètement juridique :

⁸⁵ Même dans des contextes indéniablement cosmogoniques tels que le Papyrus de Derveni (Col. XXV), le vocabulaire qui accompagne ἀνάγκη appartient à la langue politique. Voir W. Burkert, 2008, 40.

⁸⁶ Dans certains passages des *Histoires*, Hérodote relie l'ἀνάγκη à la notion de ἐκὼν qui, par ailleurs, rappelle fortement l'éthique aristotélicienne. Voir, par exemple, 7.139.3 et 9.17 : οὐκ ἐκόντων ἀλλ' ὑπ' ἀναγκαίης. Ce lien entre la nécessité et la volonté anticipe clairement la réflexion d'Aristote sur l'ἀκούσιος et l'ἐκούσιος dans le troisième livre de l'*Éthique à Nicomaque*, où Aristote définit les choses involontaires comme celles réalisées par la force ou l'ignorance (δοκεῖ δὴ ἀκούσια εἶναι τὰ βία ἢ δι' ἄγνοιαν γινόμενα (1109b35) ; ici, le concept de la force remplace le ἀνάγκη d'Hérodote. Aussi Platon dans le *Protagoras* (346b7-b8) conserve la diction d'Hérodote quand il dit que Simonide a souvent fait l'éloge d'un tyran (ἐπαινέσαι καὶ ἐγκωμιάσαι), pas volontairement, mais contraint (οὐχ ἐκὼν, ἀλλ' ἀναγκαζόμενος).

⁸⁷ Voir, par exemple, le passage dans le sixième livre (6.58.1) où Hérodote décrit les privilèges des rois de Sparte et dit, quand ils meurent : ἀνάγκη ἐξ οἰκίης ἐκάστης ἐλευθέρους δύο καταμαίνεσθαι, ἄνδρα τε καὶ γυναῖκα· μὴ ποιήσασσι δὲ τοῦτο ζημίαι μεγάλα ἐπικέαται.) Remarquez comment, immédiatement après (6.58.2), Hérodote appelle cette nécessité (ἀνάγκη) νόμος.

ἀνάγκη enchaîne l'être parce que la loi (θέμις) l'a décidé ainsi. De cette manière, il est probable que Parménide ait pensé l'enchaînement de l'être selon le modèle de la coercition politico-juridique, plutôt que dans un sens cosmologique ou fataliste (au sens étymologique du mot).

6.6. Δοκιμασία et ἔλεγχος. La légitimité juridique des opinions. La pierre de touche et la torture

Or, le contexte juridico-législatif nécessaire à la compréhension de la pensée de Parménide se manifeste de manière claire dans le programme même du poème. Après avoir énoncé ce dont devra s'informer le jeune homme (κοῦρος), « le cœur ferme de la vérité droitement persuasive » d'une part et « les opinions des mortels où ne se trouve pas de conviction vraie » de l'autre, la déesse ajoute une brève assertion explicative à propos de l'intérêt que représente l'étude des opinions pour son enseignement :

ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσῃσι ὡς τὰ δοκεῦντα
 χορῆν **δοκίμως** εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα. (B1.31-32)

« Mais tu apprendras également ceci : comment il faudrait que soient comme il convient les choses (désignées par les mortels), qui toutes traversent à travers tout. »
 (Trad. L. Coulobaritsis)

En marge de tous les problèmes interprétatifs et textuels que présentent ces deux vers, il convient de s'interroger ici sur le sens de l'adverbe δοκίμως. On s'est notamment demandé s'il fallait lui donner un sens négatif (« de forme illusoire ») ou bien positif (« de manière acceptable »). Néanmoins, comme l'adverbe invoque de manière presque inévitable le concept de δοκιμασία, il semble falloir y voir une allusion à une procédure juridique, ou, dans une perspective rhétorique, à un processus de validation argumentatif : de même que les citoyens et les orateurs étaient soumis à un scrutin rigoureux pour déterminer leur légitimité, de même donc, les arguments doivent passer par le filtre de la δοκιμασία. Si notre raisonnement est juste, la déesse de Parménide serait en train d'instaurer dans ces deux vers, sous le schème du tribunal de justice, un tribunal de la vérité dont la fonction serait de déterminer ce qui est et ce qui paraît (ou ce qu'on croit) être. C'est-à-dire qu'il doit saisir, compte tenu de la confusion potentielle qu'il peut y avoir entre vérité et opinion, à la fois la manière de distinguer et de discerner la vérité (ce qui est) de l'opinion (ce qui paraît être), mais également de se demander si l'opinion en question

est légitime ou pas, légitime (δόκιμος) devant être entendu ici comme « en accord avec les principes posés par l'ἔλεγχος ». Pour qu'une δόξα soit δόκιμος, il est nécessaire qu'elle passe, à l'instar des magistrats athéniens, l'épreuve de la δοκιμασία. Parménide conçoit l'évaluation des opinions sous le schème de la légitimité juridique. De même qu'un magistrat doit passer une série d'épreuves afin de prouver sa légitimité pour exercer une charge politique, de même les opinions doivent être mises à l'épreuve. En ce sens, la caractérisation faite par la déesse de son propre discours comme πολύδηρον ἔλεγχον (réfutation polémique) (B7.5), est directement liée à la δοκιμασία que doivent passer les opinions. Δοκιμασία et ἔλεγχος - deux des procédés critiques de la méthode parménidienne - sont profondément ancrés dans l'exercice juridique de validation ou légitimation politique. Dans certains discours des orateurs athéniens on relève d'ailleurs des usages de δόκιμος et de δοκιμασία ancrés dans des contextes clairement législatifs.

Par exemple, dans le plaidoyer du Ps-Démosthène intitulé *Androclès contre Lacrite* - où il s'agit d'une plainte pour non remboursement d'un prêt - on relève le binôme τὸ ἀργύριον δόκιμον (24) qui doit se traduire comme « argent légal » (« bon argent » (Budé), « certified coin »(Loeb)), par opposition à l'argent falsifié ou bien à une monnaie étrangère de valeur moindre. En ce sens, le caractère δοκίμως comme propriété à laquelle peuvent arriver les opinions après un processus de δοκιμασία, ferait référence à la cotation de sa valeur. Les opinions qui s'arrogent le statut de vérité sont comme des pièces falsifiées. Il manque une pierre de touche pour déterminer leur valeur et c'est précisément l'ἔλεγχος de la déesse qui fournit le critère d'évaluation des opinions. Face à la multiplicité des images du monde produite par la philosophie milésienne, la déesse de Parménide a trouvé le βάσανος nécessaire pour pouvoir assigner en justice ces opinions frauduleuses. Ou, pour reprendre les mots de Bacchylide :

Λυδία μὲν γὰρ λίθος
 μανύει χρυσόν, ἀν-
 δρῶν δ' ἀρετὰν σοφία τε
 παγκρατῆς τ' ἐλέγχει
 ἀλάθεια . (Bacchylide, *Hyporchème* 1)

« La pierre de Lydie révèle l'or ; la valeur humaine, c'est l'habileté dans l'art qui la prouve, associé à la toute-puissante vérité. » (Trad. J. Duchemin-L. Bardollet)

La σοφία et l'ἀλάθεια de Parménide font un ἔλεγχος dont l'objectif central est

de déterminer ce que les opinions des mortels peuvent avoir d'excellent. En ce sens, les célèbres vers de la huitième Néméenne de Pindare pourraient bien décrire ce que représente l'ἔλεγχος de la déesse face à la multiplicité des opinions :

πολλὰ γὰρ πολλᾶ λέλεκται, ν<εα>ρὰ δ' ἔξευρόντα δόμεν **βασάνῳ**

ἔς ἔλεγχον, ἅπας κίνδυνος· (...) (Pindare, *N.* 8.20-21)

« Tant de choses déjà ont été dites, de tant de façons ! Trouver du nouveau, et le soumettre à l'épreuve du jugement, voilà le grand risque ! » (Trad. Aimé Puech)

Parménide est l'inventeur (εὐρετής) d'un ἔλεγχος novateur capable de vérifier ou de mettre à l'épreuve les opinions spéculatives des hommes.

La double signification de βάσανος décrit la fonction – également duplice – de la réfutation polémique (πολύδηρις ἔλεγχος) parménidéenne qui est à la fois pierre de touche des opinions et instrument de torture et/ou mécanisme de coercition qui force les opinions à se soumettre à la loi de la vérité. Or, les idées de contrainte et de torture appartiennent également au champ sémantique de l'ἀνάγκη. Ce que fait ἀνάγκη avec l'être - c'est-à-dire le forcer à se maintenir dans les limites - est, à son tour, ce que la réfutation polémique (πολύδηρις ἔλεγχος) en tant que βάσανος fait avec les opinions des mortels. De cette manière, en vertu de la connexion intrinsèque entre vérité et torture d'une part et du rôle qu'a joué la torture dans la loi et l'art oratoire légiste d'autre part, on pourrait chercher, à titre hypothétique, une relation entre la vérité parménidéenne et la notion sociale et judiciaire de torture, afin de voir si cela éclaire l'ancrage civique de l'ἀλήθεια parménidéenne.

La torture est étroitement liée aux esclaves puisque c'est au moyen de cette dernière – comme nous l'ont transmis les orateurs athéniens – qu'on avait coutume d'extorquer leurs vérités aux esclaves. Ces derniers, normalement exclus de toute existence juridique, pouvaient acquérir un statut juridique éphémère quand on les torturait, étant entendu que leur témoignage pouvait être utilisé pour rendre les verdicts. Comme en atteste Démosthène, la vérité résultant de l'exercice de la violence n'était pas de moindre valeur :

Ἵμεῖς τοίνυν καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ βάσανον ἀκριβεστάτην πασῶν <πίστων> νομίζετε, καὶ ὅπου ἂν δούλοι καὶ ἐλεύθεροι παραγένωνται, δέη δ' εὐρεθῆναι τὸ ζητούμενον, οὐ χρῆσθε ταῖς τῶν ἐλευθέρων μαρτυρίαις, ἀλλὰ τοὺς δούλους βασανίζοντες, οὕτω ζητεῖτε τὴν ἀλήθειαν εὐρεῖν. εἰκότως, ὦ ἄνδρες δικασταί· τῶν μὲν γὰρ μαρτυρησάντων ἤδη τινὲς οὐ τάληθῆ μαρτυρῆσαι ἔδοξαν· τῶν δὲ

βασανισθέντων οὐδένες πώποτ' ἐξηλέγχθησαν, ὡς οὐκ ἀληθῆ τὰ ἐκ τῆς βασάνου εἶπον. (Démosthène, *Contre Onètor* I.379)

« En matière publique comme en matière privée, vous considérez la torture comme la plus sûre des preuves : lorsqu'un événement a eu pour témoins des esclaves et des hommes libres et qu'il faut éclaircir le point contesté, ce n'est pas au témoignage des hommes libres que vous vous en rapportez ; c'est en donnant la question aux esclaves que vous essayez d'établir la vérité. Et vous avez raison, juges ; car il est déjà arrivé que des témoignages aient été reconnus mensongers, tandis que des déclarations arrachées par la torture, on n'a jamais pu en démontrer la fausseté. »

Pour terminer, il est possible de tirer de cette analyse quelques conclusions générales sur la manière dont l'idée de vérité était étroitement liée, aux commencements de la rationalité occidentale, aux notions politico-sociales d'oppression, de coercition et de torture. L'acte d'énonciation de la vérité est, par définition, un acte de violence. Et cela dans les deux sens : la vérité exerce une violence en s'énonçant et elle s'énonce grâce à la violence. Cette complicité entre violence, vérité et esclavage peut servir pour éclairer les relations qu'entretient le poème de Parménide avec le contexte juridique, social et politique de son époque. Le législateur Parménide soumet à la torture, comme s'il s'agissait d'esclaves, les opinions des mortels, et, à partir de cette soumission, il les met à l'épreuve et les évalue avec le critère de son ἔλεγχος combatif et belliqueux. « La torture, c'est la raison », dirait Foucault.

BIBLIOGRAFÍA

- Adam, J. (1902) *The Republic of Plato*, vol. I, Cambridge: Cambridge University Press.
- Adeleye, G. (1983) “The Purpose of ‘Dokimasia’”, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 24.4: 295-306.
- Adkins, A. W. H. (1960) *Merit and Responsibility. A study in Greek Values*, Oxford: Clarendon Press.
- Adkins, A. W. H. (1960B) “Honour and ‘Punishment’ in the homeric poems”, *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 7. 1: 23-32.
- Adkins, A. W. H. (1966) “The Yoke of Necessity”, *The classical Review* 16: 68-70.
- Adkins, A. W. H. (1997) “Homeric Ethics”, en Ian Morris y Barry Powell (eds.), *A New Companion to Homer*, Leiden: Brill, 694-713.
- Adrados, F. R. (1955) “Origen del tema de la nave del estado en un papiro de Arquíloco”, *Aegyptus* 35.2: 206-210.
- Aguilar, J. (2012) *Parmènides, metge i legislador* (tesina inédita de Màster), Universtat de Barcelona.
- Albertelli, P. (1939) *Gli eleati. Testimonianze e frammenti*, Bari: Laterza.
- Alden, M. (2005) “Lions in Paradise: Lion Similes in the Iliad and the Lion Cubs of IL. 18.318-22”, *The Classical Quarterly* 55.2: 335-342.
- Alegre Gorri, A. (1985) *Estudios sobre los presocráticos*, Barcelona: Anthropos.
- Alegre Gorri, A. (1988) *Historia de la filosofía antigua*, Barcelona: Anthropos.
- Aly, W. (1921, 1969²) *Volksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot und seinen Zeitgenossen. Eine Untersuchung über die volkstümlichen Elemente der altgriechischen Prosaerzählung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Amory, A. (1966) “The Gates of Horn and Ivory” *Yale Classical Studies* 20: 1–57.
- Annas, J. (1993) *The Morality of Happiness*, New York: Oxford University Press.
- Annas, J. (1996) “Aristotle on Human Nature and Political Virtue”, *The Review of Metaphysics* 49.4: 731-753.
- Année, M. (2012) *Parménide. Fragments Poème*. Précédé de *Enoncer le verbe être*, Paris: Vrin.
- Arieti, J. A. & R. M. Barrus (2010) *Plato’s Protagoras. Translation, Commentary and Appendices*, Lanham (Maryland): Rowman & Littlefield.
- Armayer, O. Kimball (1977) “The Homeric Influence of Herodotus' Story of the Labyrinth” *Classical Bulletin* 54: 68-72.
- Armayer, O. Kimball (1978) “Did Herodotus Ever Go to the Black Sea”, *Harvard Studies in Classical Philology* 82: 45-62.
- Austin, S. (1986) *Parmenides. Being, Bounds, and Logic*, New Haven: Yale University Press.
- Averty, J. (2011) “Les Scythes d’Hérodote. Des passeurs de frontière entre nature et culture”, en M. Jufresa & M. Reig (eds.), *Ta zôia. L’espai a Grècia II: els animals i l’espai*, Tarragona: Institut d’Estudis Catalans-Institut Català d’Arqueologia clàssica, 39-47.
- Bader, F. (2007) “The Language of the gods in Homer”, en A.F. Christidis ed., *A History of Ancient Greek. From the Beginnings to late antiquity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1377-1399.
- Bakker, E. J. (2002A) “The Making of History: Herodotus *Historiēs Apodexis*”, en E. J. Bakker, I. J. F. de Jong y Hans van Wees (eds.), *Brill’s Companion to Herodotus*, Leiden: 3-33.

- Bakker, E. J. (2002B) “*Khrónos, kléos, and Ideology*”, en M. Reichel y A. Rengakos (eds.), *EPEA PTEROENTA. Beiträge zur Homerforschung*, Stuttgart: Franz Steiner, 11-28.
- Balot, R. K. (2001) *Greed and Injustice in Classical Athens*, Princeton: Princeton University Press.
- Barker, E. (1918, 1960⁵) *Greek Political Theory. Plato and his Predecessors*, London: Methuen.
- Barnes, J. (1979) “Review to *La sapienza greca II*”, *The Classical Review* 29. 2: 242-243.
- Barnes, J. (1979b) *The Presocratic Philosophers*, London: Routledge.
- Barnes, J. (1981) “Review to *La sapienza greca III*”, *The Classical Review* 31. 1: 126.
- Beauchet, L. (1969) *Histoire du droit privé de la république athénienne IV: Le droit des obligations*, Amsterdam: Rodopi.
- Beaufret, J. (1955) *Le poème de Parménide*, Paris: PUF.
- Benardete, S. (1969) *Herodotean Inquiries*, Hague: Martinus Nijhoff.
- Benjamin, W. [1942] *Über den Begriff der Geschichte* = (1991) R. Tiedemann & H. Schwepenhäuser (eds), *Gesammelte Schriften I.2* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benveniste, E. (1947) “L’expression du serment dans la Grèce ancienne”, *Revue de l’histoire des religions* 134.1-3: 81-94.
- Benveniste, E. (1969) *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris: Minuit. [2 vols].
- Bernal, M. (2006) *Black Athena. The Afroasitic Roots of Classical Civilization. Volume III: The Linguistic Evidence*, Rutgers University Press.
- Betegh, G. (2009) “The limits of the soul: Heraclitus B45 DK. Its text and interpretation”, en E. Hülsz (ed.), *Nuevos Ensayos sobre Heráclito*. Actas del segundo Simposium Heracliteum, México: UNAM, 391-414.
- Biraschi, A. M. (1989) *Tradizioni epiche e storiografia. Studi su Erodoto e Tucidide*, Perugia: Edizioni scientifiche italiane, 1989.
- Blanche, L. (1968) “L’éclipse de Thalès et ses problèmes”, *Revue Philosophique de la France et de l’étranger* 158: 153-199.
- Blank, D. L. (1982) “Faith and Persuasion in Parmenides” *Classical Antiquity* 1.2: 167-177.
- Boedeker, D. (2000) “Herodotus’s Genre(s)”, en M. Depew y Dirk Obbink (eds.), *Matrices of Genre. Authors, Canons, and Society*, Cambridge [Mass.]: Harvard University Press, 97-114.
- Boedeker, D. (2002) “Epic Heritage and mythical patterns in Herodotus”, en E. J. Bakker, I. J. F. de Jong y Hans van Wees (eds.), *Brill’s Companion to Herodotus*, Leiden: Brill, 97-116.
- Bollack, J. (1958) “Styx et serments”, *Revue des études grecques* 71: 1-35.
- Bollack, J. (2006) *Parménide : de l’étant au monde*, Lagrasse: Verdier.
- Borsche, T. (1985) “Nietzsches Erfindung der Vorsokratiker”, en J. Simon (ed.), *Nietzsche und die philosophische Tradition*, vol. 1, Würzburg: Königshausen und Neumann, 62-87.
- Bouvier, D. (2002) *Le sceptre et la lyre : L’Iliade ou les héros de la mémoire*, Grenoble: Millon.
- Bowra, C. M. (1937) “The Proem of Parmenides”, *Classical Philology* 32: 97-112.
- Bowra, C. M. (1941) “Xenophanes Fragment 3”, *The Classical Quarterly* 35: 119-126.
- Bowra, C. M. (1957) “Asius and the old-Fashioned Samians”, *Hermes* 85.4: 391-401.

- Boyancé, P. (1937) *Le culte des muses chez les philosophes grecs*, París: Boccard.
- Brague, R. (1987) “La vraisemblance du faux (Parménide, Fr. 1, 31-32)”, en P. Aubenque (ed.), *Études sur Parménide*, Tome II Problèmes d’interprétation, París: Vrin, 44-68.
- Bredlow, L. (2000) *El Poema de Parménides. Un ensayo de interpretación*, Tesis doctoral inédita, Barcelona.
- Bredlow, T. (2010) “Cosmología, cosmogonía y teogonía en el poema de Parménides”, *Emérita* LXXVIII: 275-297.
- Burger, R. (ed.) (2002) *Encounters and Reflections. Conversations with Seth Benardete*, Chicago: University of Chicago Press.
- Burkert, W. (1969) “Das Prooimion des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras”, *Phronesis* 14: 1-30.
- Burkert, W. (1972) *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism* (trad. E. L. Minar) Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Burkert, W. (1990) “Herodot als Historiker fremder Religionen”, en *Hérodote et les peuples non grecs*, Genève: Fondation Hardt, 1-32.
- Burkert, W. (1997) “Star Wars or One Stable World? A Problem of Presocratic Cosmogony (*P. Derv.* Col. XXV)”, en A. Laks & G. W. Most (eds.), *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford: Clarendon Press, 167-174 = (2008) T. A. Szlezák & K.-Heinz Stanzel (eds.) *Kleine Schriften VIII Philosophica*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 35-42.
- Burnet, J. (1892, 1930⁴) *Early Greek Philosophy*, London: Adam & Charles Black.
- Burnet, J. (1911) *Plato. Phaedo. Edited with introduction and notes*, Oxford: Clarendon Press.
- Burnet, J. (1914) *Greek Philosophy: Thales to Plato*, London: Macmillan.
- Burnyeat, M. F. (1997) “Culture and Society in Plato’s Republic”, The Tanner Lectures on Human Values delivered at Harvard University December 10-12: 217-324.
- Bury, J. B & R. Meiggs (1984) *A History of Greece to the Death of Alexander the Great*, London: Macmillan.
- Caballero, R. (2008) “Las musas jonias aprenden a escribir: ley escrita y tratado en prosa en los milesios y Heráclito”, *Emérita* LXXVI: 1-33.
- Cairns, D. L. (2003) “Ethics, ethology, terminology: Iliadic anger and the cross-cultural study of emotion”, en S. Braund y G. W. Most (eds.), *Ancient Anger. Perspectives from Homer to Galen*, Cambridge: Cambridge University Press, 11-50.
- Calame, C. (2000) *Le récit en Grèce ancienne*, París: Belin.
- Calogero, G. (1932, 1977²) *Studi sull’eleatismo*, Firenze: La nuova Italia.
- Calvo Martínez, T. (1971) “Léxico y filosofía en las presocráticos”, *Anales del Seminario de Metafísica* 6: 7-24.
- Calvo Martínez, T. (1977) “Truth and Doxa in Parmenides”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 59.3: 245-260.
- Calvo Martínez, T. (2000) “La noción de *physis* en los orígenes de la filosofía griega”, *Δαίμων*, Revista de Filosofía 21: 21-38.
- Cantarella, E. (2005) “Violence privée et procès”, en Bertrand, J. M. (ed.), *La violence dans les mondes grec et romain: Actes du colloque international (Paris, 2-4 mai 2002)*, París: Publications de la Sorbonne, 339-347.
- Capizzi, A. (1975) *La porta di Parmenide. Due saggi per una nuova lettura del poema*, Roma: Edizioni dell’Ateneo.

- Capizzi, A. (1979) *Eraclito e la sua leggenda. Proposta di una diversa lettura dei frammenti*, Roma: Edizioni dell'Ateneo.
- Carpenter, R. (1946) *Folk Tale, Fiction, and Saga in the Homeric Poems*, Berkeley: University of California Press.
- Casabona, J. (1966) *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec*, Aix-en-Provence: Publication des annales de la faculté de lettres.
- Casadesús, F. (2001) "Influencias órficas en la concepción platónica de la divinidad. Leyes 715e7-717a4", *Taula, quaderns del pensament* 35-36: 11-18.
- Casadesús, F. (2008) "Orfeo y el Orfismo en Platón", en A. Bernabé y F. Casadesús (coords.), *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*. Vol. II, Madrid: Akal, 1239-1279.
- Casadesús, F. (2008b) "Heráclito y el Orfismo", en *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*. Vol. II, Madrid: Akal: 1079-1103.
- Caskey, John L. (1942) "Herodotus and Homer", *The Classical Weekly* 35.23: 267.
- Cassian Hofer, P. (1878) "Über die Verwandtschaft des herodotischen Stiles mit dem homerischen", *Programm des Kaiserl. Königl. Gymnasium zu Meran*, Meran: J. B. Stockhausen.
- Cassin, B. (1987) "Le chant des sirènes dans le Poème de Parménide (Quelques remarques sur le fr. VIII, 26-33)", en P. Aubenque (ed.), *Études sur Parménide*, Tome II Problèmes d'interprétation, Paris: Vrin, 163-169.
- Cassin, B. (1998) *Parménide. Sur la nature ou sur l'étant. La langue de l'être?*, Paris: Éditions du Seuil.
- Castagnoli, F. (1971) *Orthogonal Town Planning in Antiquity*, Cambridge Mass.: MIT Press.
- Cerri, G. (1999, 2009⁴) *Parmenide. Poema sulla natura*, Milano: Rizzoli.
- Cerri, G. (2000) "Senofane ed Elea (Una questione di metodo)", *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 66.3: 31-49.
- Chantraine, P. (1933) *La formation des noms en grec ancien*, Paris: Champion.
- Chantraine, P. (1968-1980) *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*, Paris: Klincksieck.
- Chase Greene, W. (1936) "Fate, Good and Evil in Pre-socratic Philosophy", *Harvard Studies in Classical Philology* 47: 85-129.
- Cherniss, H. (1935) *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore: John Hopkins University Press.
- Cherniss, H. (1957) "The History of Ideas and Ancient Greek Philosophy", en *Estudios de Historia de la Filosofía en Homenaje al profesor R. Mondolfo*, Tucumán: Universidad Nacional de Tucuman, 93-114.
- Clark, S. R. L. (1975) *Aristotle's Man. Speculations upon Aristotelian Anthropology*, Oxford: Oxford University Press.
- Cole, T. (1967) *Democritus and the Sources of Greek Anthropology*, The American Philological Association.
- Colli, G. (1969, 1989⁴) *Filosofia dell'espressione*, Milano: Adelphi.
- Colli, G. (1975, 1989⁹) *La nascita della filosofia*, Milano: Adelphi Edizioni.
- Colli, G. (1977, 1987⁴) *La sapienza greca I*, Milano: Adelphi.
- Colli, G. (1978, 1988³) *La sapienza greca II*, Milano: Adelphi.
- Colli, G. (1980, 1988³) *La sapienza greca III*, Milano: Adelphi.
- Colli, G. (1948, 1988²) *La natura ama nascondersi*, Milano: Adelphi.
- Colli, G. (2007) *Platone politico*, Milano: Adelphi.
- Conche, M. (1996) *Parménide. Le Poème: Fragments*, Paris: Presses universitaires de France.

- Corcella, A. (1984) *Erodoto e l'analogia*, Palermo: Sellerio.
- Cordero, N. L. (1973) "El significado de las 'opiniones' en Parménides, *Cuadernos de Filosofía* 13: 39-47.
- Cordero, N. L. (1984, 1997²). *Les deux chemins de Parménide*. Paris: Vrin-Ousia.
- Cordero, N. L. (2007) "En Parménides, 'tertium non datur' ", *Anais de Filosofia Classica* 1.1: 1-13.
- Cordero, N. L. (2010) "The 'Doxa of Parmenides' Dismantled", *Ancient Philosophy* 30: 231-246.
- Cornford, F. M. (1912) *From Religion to Philosophy: A Study in the Origins of Western Speculation*, London: Edward Arnold.
- Cornford, F. M. (1933) "Parmenides' two ways", *The Classical Quarterly* 27.2: 97-111.
- Cornford, F. M. (1952) *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Couloubaritsis, L. (1987) "Les multiples chemins de Parménide", en P. Aubenque (ed.) *Études sur Parménide*, Tome II: Problèmes d'interprétation, Paris: Vrin, 25-44.
- Couloubaritsis, L. (1992¹, 2003⁴) *Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néoplatonisme*, Bruxelles: De Boeck.
- Couloubaritsis, L. (2008) *La Pensée de Parménide*. Bruxelles: Éditions Ousia.
- Coxon, A. H. (1934) "The Philosophy of Parmenides", *The Classical Quarterly* 28 3/4: 134-144.
- Coxon, A. H. (1986) *The Fragments of Parmenides / a critical text with introduction, translation, the ancient testimonia and a commentary*, Assen: Van Gorcum.
- Ste. Croix, G. E. M. de (1992) "Aristotle on History and Poetry", en A. Oksenberg Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Poetics*, Princeton: Princeton University Press, 23-32.
- Curd, P. (1998), *The Legacy of Parmenides. Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*, Princeton: Princeton University Press.
- Currie, B. (2005) *Pindar and the cult of heroes*, Oxford: Oxford University Press.
- Danzig, G. (2008) "Rhetoric and the Ring: Herodotus and Plato on the Story of Gyges as a Politically Expedient Tale", *Greece & Rome* 55.2: 169-192.
- Darbo-Peschanski, C. (1987) *Le discours du particulier. Essai sur l'enquête hérodotéenne*, Paris: Éditions du Seuil.
- Darbo-Peschanski, C. (1998) "L'historien grec ou le passé jugé", en N. Loraux y Carles Miralles (eds.), *Figures de l'intellectuel en Grèce ancienne*, Paris: Belin, 143-189.
- Darbo-Peschanski, C. (2007) *L'Historia. Commencements grecs*, Paris: Gallimard.
- Darcus, S. (1974) " 'Daimon as a Force Shaping "ethos" in Heraclitus' ", *Phoenix* 28.4: 390-407.
- Dawson, W. R. (1986), "Herodotus as a medical writer", *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 33: 87-96.
- Deichgräber, K. (1959) *Parmenides' Auffahrt zur Göttin des Rechts. Untersuchungen zum Prooimion seines Lehrgedichts*, Wiesbaden: Steiner.
- Demand, N. (1988) "Herodotus and Metoikesis in the Persian Wars", *The American Journal of Philology* 109.3: 416-423.
- Demont, P. (1994) "Le Protagoras de Platon, Hérodote et la providence", *Actas del VIII Congreso Español de Estudios Clásicos*, Madrid: 145-158.
- Den Boer, W. (1966) "A New Fragment of Solon?", *Mnemosyne* 19.1: 46-47.

- Denniston, J. D. (1934, 1954²) *The Greek Particles*, Oxford: Clarendon Press.
- Derow, P. & R. Parker (eds.) (2003) *Herodotus and his World*, Oxford: Oxford University Press.
- Desclos, M. L. (2003) *Aux marges des dialogues de Platon. Essai d'histoire anthropologique de la philosophie ancienne*, Grenoble: Jérôme Millon.
- Desmond, W. (2004) "Punishment and the conclusion of Herodotus' *Histories*", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 44: 19-40.
- Detienne, M. (1965) "En Grèce archaïque : géométrie, politique et société", *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 20.3: 425-441.
- Detienne, M. (1967¹, 1990²) *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris: Éditions La Découverte.
- Detienne, M. (1988) "L'espace de la publicité: ses opérateurs intellectuels dans la cité", en M. Detienne (ed.), *Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, Lille: Presses Universitaires de Lille, 29-81.
- Dickey, E. (2007) *Ancient Greek Scholarship*, American Philological Association, New York: Oxford University Press.
- Diels, H. (1879, 1965⁴) *Doxographi Graeci*, Berlin: Walter de Gruyter.
- Diels, H. (1887) "Herodot und Hekataios", *Hermes* 22: 411-444.
- Diels, H. (1897) *Parmenides Lehrgedicht, griechisch und deutsch. Mit einem Anhang über griechische Thüre und Schlösser*, Berlin: Reimer.
- Diels, H. (1903, 1951⁶) *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin: Weidmann.
- Diès, A. (1927) *Autour de Platon: essai de critique et d'histoire*, Paris: Beauchesne.
- Diès, A. (1932), "Introduction", *Platon. Œuvres complètes*, Tome VI, *La République*, livres I-III, Paris: Les Belles Lettres.
- Dihle, A. (1962) "Herodot und die Sophistik", *Philologus* 106: 207-20.
- Dillery, J. (1992) "Herodotus' Proem and Aristotle, Rhetorica 1409a", *The Classical Quarterly* 42.2: 525-528.
- Dodds, E. R. (1951) *The Greeks and the Irrational*, Berkeley: University of California Press.
- Dodds, E. R. (1973) *The Ancient Concept of Progress*, Oxford: Clarendon Press.
- Dodson, D. S. (2009) *Reading Dreams. An Audience-Critical Approach to the Dreams in the Gospel of Matthew*, Library of New Testament Studies, T and T Clark International.
- Dougherty, C. (1994) "Archaic Greek Foundation Poetry: Questions on Genre and Occasion", *The Journal of Hellenic Studies* 114: 35-46.
- DuBois, P. (1991) *Torture and Truth*, New York: Routledge.
- Duffy, J. (1947) "Homer's conception of Fate", *The Classical Journal* 42.8: 477-485.
- Dunbabin, T. J. (1948) *The Western Greeks*, Oxford: Clarendon Press.
- Düring, I. (1966) *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.
- Dutton, E. H. (1916) *Studies in greek Prepositional Phrases. διά, από, ἐκ, εἰς, ἐν*, Chicago: University of Chicago Libraries.
- Ebbott, M. (2001) "The wrath of Helen: Self-Blame and Nemesis in the *Iliad*", en G. Nagy (ed.), *Greek Literature. Volume 2. Homer and Hesiod as Prototypes of Greek Literature*, New York: Routledge, 235-253.
- Ebert, J. (1986) "Das Literaten-Epigramm aus Halikarnass", *Philologus* 130: 37-43.
- Edwards, M. W. (1991) *The Iliad: A commentary*, volume V, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ehrenberg, V. (1937) "When Did the Polis Rise", *The Journal of Hellenic Studies* 57.2: 147-159.

- Ehrenberg, V. (1948) "The Foundation of Thurii", *The American Journal of Philology* 69.2: 149-170.
- Van Effenterre, H. (1985) *La cité grecque*, Paris: Hachette.
- Eliade, M. (1970) *De Zalmoxis à Gengis-Khan. Études comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe orientale*, Paris: Payot.
- Euben, J. P. (1997) *Corrupting Youth. Political Education, Democratic Culture, and Political Theory*, Princeton: Princeton University Press.
- Evans, J. A. S. (1981), "Notes on the Debate of the Persian Grandees in Herodotus 3,80-82", *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 7: 79-84.
- Ferguson, J. (1958) *Moral Values in the Ancient World*, London: Methuen.
- Fernández Garrido, M. R. & M. A. Vinagre Lobo (2003) "La terminología griega para "sueño" y "soñar"", *Cuadernos de Filología Clásica: Estudios griegos e indoeuropeos* 13: 69-104.
- Flory, S. (1980) "Who read Herodotus' Histories", *The American Journal of Philology* 101.1: 12-28.
- Forbes, C. A. (1952) "Crime and Punishment in Greek Athletics", *The Classical Journal* 47.5: 169- 173, 202-3.
- Fornara, C. (1971) *Herodotus: An Interpretive Essay*, Oxford: Clarendon Press.
- Forsdyke, S. (2006) "Herodotus political history and political thought", en C. Dewald y J. Marincola (eds.), *The Cambridge Companion to Herodotus*, Cambridge: Cambridge University Press, 224-242.
- Foucart, G. (1943) "Le soleil d'Hérodote et la cosmophysique des physiologues", *Bulletin de l'Institut d'Égypte* 25: 93-100.
- Foucault, M. (1970-1971) *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France. 1970-1971*, Paris: Gallimard-Seuil, 2011.
- Foucault, M. (1970) "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", en *Dits et écrits I 1954-1975*, Paris: Gallimard, 1004-1024.
- Foucault, M. (1974) "La vérité et les formes juridiques", en *Dits et écrits I 1954-1975*, Paris: Gallimard, 2001, 1406-1514.
- Foucault, M. (1977) "La torture c'est la raison", en *Dits et écrits III 1976-1979*, Paris: Gallimard, 1994, 390-398.
- Foucault, M. (1977b) "Pouvoir et savoir", en *Dits et écrits III 1976-1979*, Paris: Gallimard, 399-414.
- Fowler, R. L. (1996) "Herodotus and his Contemporaries", *The Journal of Hellenic Studies* 116: 62-87.
- François, G. (1957) *Le polythéisme et l'emploi au singulier des mots Θεός, Δαίμων dans la littérature grecque d'Homère à Platon*, Paris: Belles Lettres.
- Fränkel, H. (1925) "Xenophanesstudien", *Hermes* 60: 174-192.
- Fränkel, H. (1955) *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, Munich: Beck.
- Fränkel, H. (1962) *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München: Beck.
- Fränkel, H. (1974) "Xenophanes Empiricism and His Critique of Knowledge (B34)", en A. Mourelatos (ed.), *The Pre-socratics*, Garden City: Doubleday, 118-131.
- Freeman, K. (1941) "Thurioi", *Greece and Rome* 10.29: 49-64.
- Frère, J. (1987) "Parménide et l'ordre du monde: fr. VIII, 50-61", en P. Aubenque (ed.), *Études sur Parménide*, Tome II Problèmes d'interprétation, Paris: Vrin, 192-212.
- Frisch, P. (1968) *Die Träume bei Herodot*, Beiträge zur klassischen Philologie Heft 27, Meisenheim am Glan: Anton Hain.
- Fritz, K. Von (1971) "Review Herodotean Inquiries", *Gnomon*, 43.5: 439-449.

- Furley, D. J. (1973) "Notes on Parmenides", en E. M. Lee *et. al.*, *Exegesis and Argument: Studies in Greek Philosophy presented to Gregory Vlastos*, Assen: Van Gorcum, 1-15.
- Gagarin, M. (1973) "Dikē in the Works and Days", *Classical Philology* 68.2: 81-94.
- Gagné, R. (2006) "What is the Pride of Halicarnassus", *Classical Antiquity* 25. 1: 1-33.
- Gallop, D. (1984) *Parmenides of Elea. Fragments. A Text and Translation with an Introduction*, Toronto: University of Toronto Press.
- Gammie, J. G. (1986) "Herodotus on Kings and Tyrants: Objective historiography or Conventional Portraiture?", *Journal of near Eastern Studies* 45.3: 171-95.
- García Calvo, A. (1981, 2001³) *Lecturas presocráticas I*, Madrid: Lucina.
- García Calvo, A. (1985, 2006³) *Razón común*. Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heraclito. *Lecturas Presocráticas II*, Madrid: Lucina.
- García González, J. A (2007) *Heródoto y la ciencia de su tiempo*, Málaga: Universidad de Málaga.
- García Quintela, M. V. (1992) *El rey melancólico. Antropología de los fragmentos de Heráclito*, Madrid: Taurus.
- García Quintela, M. V. (2000) "Hipódamo en Turios: urbanismo, religión y política", *Dialogues d'histoire ancienne* 26.1: 7-33.
- García Quintela, M. V. (2001) "Tales de Mileto en Heródoto", en P. López Barja & S. Reboreda Morillo, *Fronteras e identidad en el mundo griego antiguo*, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela-Universidade de Vigo: 29-55.
- García Quintela, M. V. (2002) "Protagoras et le panthéon de Thrurioi", *Revue de l'histoire des religions* 219.2: 131-139.
- Gauthier, R. A. et J. Y. Jolif (1970) *L'éthique à Nicomaque*, Tome II,2, Louvain: Publications Universitaires/ Paris: Béatrice-Nauwekaerts.
- Gemelli Marciano, M. L. (2002) "Le contexte culturel des Présocratiques", en A. Laks y C. Louguet (eds.), *Qu'est-ce que la philosophie présocratique*, Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion: 83-114.
- Gemelli Marciano, M. L. (2008) "Images and Experience: At the Roots of Parmenides' *Aletheia*", *Ancient Philosophy* 28: 21-48.
- Genette, G. (1982) *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris: Seuil.
- Gernet, L. (1917) *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris: Ernest Leroux.
- Gernet, L. (1955) *Droit et société dans la Grèce ancienne*, Paris: Syrey.
- Gernet, L. (1968) *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris: François Maspero.
- Gilbert, O. (1907) "Die δαίμων des Parmenides", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 20: 25-45.
- Gigante, M. (1956) *NOMOS BASILAEYS*, Napoli: Glauk.
- Gigante, M. (1970) "Senofane e "la colonizzazione di Elea"", *Parole del Passato* 25: 236-240.
- Gildersleeve, B. L. (1965) *Pindar. The Olympian and Pythian Odes*, Amsterdam: Adolf M. Hakkert.
- Giraudeau, M. (1984) *Les Notions Juridiques et Sociales chez Hérodote*, Paris: Diffusion De Boccard.
- Giraudeau, M. (1984B) "L'héritage épique chez Hérodote" *Bulletin de l'Association G. Budé*: 4-13.

- Gladisch, A. (1879) "Berichtigung eines Fragmentes des Parmenides", *Jahrbücher für Classische Philologie* 119: 343-344.
- Glötz, G. (1904) *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, Paris: Fontemoing [ed. Facsimilar New York: Arno Press, 1973].
- Glötz, G. (1906) *Études sociales et juridiques sur l'antiquité grecque*, Paris: Hachette.
- Goldhill, S. (1991) *The Poet's voice: essays on poetics and Greek literature*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Goldhill, S. (2002) *The Invention of Prose*, Oxford: Oxford University Press.
- Gómez Lobo, A. (1985) *Parménides. Texto griego, traducción y comentario*, Buenos Aires: Charcas.
- Gomme, A.W. (1954) *The Greek Attitude to Poetry and History*, Berkeley: University of California Press.
- Gooch, P. W. (1983) "Aristotle and the Happy Dead", *Classical Philology* 78.2: 112-116.
- Goodrich, W. J. (1903) "On Phaedo 96a-102a and on the δεύτερος πλοῦς 99d", *The Classical Review* 17.8: 381-384.
- Gould, J. (1955) *The development of Plato's Ethics*, New York: Russell and Russell.
- Gould, J. (1989) *Herodotus*, New York: St. Martin's Press.
- Graf, F. (1979) "Review to *La sapienza greca I*", *The Classical Review* 29.2: 239-242.
- Graham, D. W. (2009) "Representation and knowledge in a world of change", en E. Hülsz (ed.), *Nuevos Ensayos sobre Heráclito*. Actas del segundo Simposium Heracliteum, México: UNAM, 75-91.
- Granger, H. (1974) "Heraclitus' Quarrel with Polymathy and Historiê", *Transactions of the American Philological Association* 134. 2: 235-261.
- Granger, H. (2000) "Death's Other Kingdom: Heraclitus on the Life of the Foolish and the Wise", *Classical Philology* 95.3: 260-281.
- Granger, H. (2008) "The Proem of Parmenides' Poem", *Ancient Philosophy* 28: 1-20.
- Grant, J. R. (1971) "Review to *Herodotean Inquiries*", *Phoenix*, 25.3: 291.
- Grethlein, J. (2006) "The Manifold Uses of the Epic Past: The Embassy Scene in Herodotus 7.153-63", *American Journal of Philology* 127.4: 485-509.
- Guthrie, W. K. C. (1957) "Aristotle as a Historian of Philosophy: Some Preliminaries", *Journal of Hellenic Studies* 77: 35-41.
- Guthrie, W. K. C. (1962) *A History of Greek Philosophy*. Volume one: *The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Guthrie, W. K. C. (1971) *The Sophists*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hackforth, R., *Plato's Phaedo*, Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
- Haller, B. (2009) "The Gates of Horn and Ivory in Odyssey 19: Penelope's Call for Deeds, Not Words", *Classical Philology* 104. 4: 397-417.
- Hammer, D. (1998) "The politics of the *Iliad*", *The Classical Journal* 94.1: 1-30.
- Hansen, M. H. (1999) *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes* (trad. J. A. Crook), Bristol: Bristol Classical Press.
- Hanson, J. S. (1980) "Dreams and Visions in the Graeco-Roman World and Early Christianity", en *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Band II.23.2, Berlin: 1395-1427.
- Harrison, J. E. (1903¹, 1922³) *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Harrison, T. (2000) *Divinity and History: The Religion of Herodotus*, Oxford: Oxford University Press.

- Harsh, P. W. (1950) "Penelope and Odysseus in Odyssey XIX", *American Journal of Philology* 71: 1-21.
- Hartog, F. (1980, 2001²) *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris: Gallimard.
- Hartog, F. (1998) "Premières figures de l'historien en Grèce: historicité et histoire", en N. Loraux y Carles Miralles (eds.), *Figures de l'intellectuel en Grèce ancienne*, Paris: Belin, 123-141.
- Harvey, F.D. (1966) "The Political Sympathies of Herodotus", *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 15.2: 254-255.
- Havelock, E. (1957) *The Liberal Temper in Greek Politics*, New Haven & London: Yale University Press.
- Havelock, E. (1969) "Dikaiosune. An Essay in Greek Intellectual History", *Phoenix* 23.1, Studies Presented to G. M. A. Grube on the Occasion of His Seventieth Birthday: 49-70.
- Havelock, E. (1978) *The Greek Concept of Justice. From its Shadow in Homer to its Substance in Plato*, Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press.
- Hazebroucq, M. F. (1997) *La folie humaine et ses remèdes. Platon, Charmide ou de la modération*, Paris: Vrin.
- Heitsch, E. (1974) "Evidenz und Wahrscheinlichkeitsaussagen bei Parmenides", *Hermes* 102.3: 411-419.
- Herington, J. (1991) "The poem of Herodotus", *Arion* 1.3: 5-16.
- Hermann, K. F. (1841³) *Lehrbuch der griechischen Antiquitäten*, vol. I, Heidelberg.
- Hermann, A. (2004) *The Illustrated To Think Like God: Pythagoras and Parmenides, The Origins of Philosophy*, Las Vegas: Parmenides Publishing.
- Heubeck, A., S. West & J. B. Hainsworth (1988) *A Commentary on Homer's Odyssey*, Volume I, Oxford: Clarendon Press.
- Heubeck, A. & A. Hoekstra (1990), *A Commentary on Homer's Odyssey*, Volume II, Oxford: Clarendon Press.
- Heubeck, A., J. Russo & M. Fernández-Galiano (1992), *A Commentary on Homer's Odyssey*, Volume III, Oxford: Clarendon Press.
- Hollmann, A. (2011) *The Master of Signs: Signs and the Interpretation of Signs in Herodotus' Histories*, Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press.
- Hooker, J. T. (1987) "A Shame-Culture?", *Greece and Rome* 34.2: 121-125.
- Hovell Minns, E. (1913, 2011²) *Scythians and Greeks: A survey of Ancient History and Archeology on the North Coast of the Euxine from the Danube to the Caucasus*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Huber, L. (1965) "Herodots Homerverständnis", en H. Flashar y K. Gaiser (eds.), *Synusia. Festgabe für W. Schadewaldt*, Pfullingen: Neske, 29-52.
- Huffman, C. (2009) "La crítica de Heráclito a la investigación de Pitágoras en el fragmento 129", en E. Hülsz (ed.), *Nuevos Ensayos sobre Heráclito*, México: UNAM, 193-223.
- Hülsz, E. (2009) "Flujo y logos. La imagen de Heráclito en el *Cratilo* y el *Teeteto* de Platón", en E. Hülsz Piccone (ed.), *Nuevos Ensayos sobre Heráclito*, México: UNAM, 361-390.
- Hülsz, E. (2011) *Lógos: Heráclito y los orígenes de la filosofía*, México: UNAM.
- Hülsz, E. (2011b) "Heraclitus on Physis", ponencia presentada en el 11th Annual Independent Meeting de la Ancient Philosophy Society, Utah.

- Hülsz, E. (2012) "Heraclitus on the sun", en A. Hermann & V. Karasmanis, *Presocratics and Plato. Festschrift in honor of C. H. Kahn*, Las Vegas: Parmenides Publishing.
- Humphreys, S. (1987) "Law, custom and culture in Herodotus", *Arethusa* 20: 211-220.
- Huxley, G. L. (1989) *Herodotos and the epic: a lecture*, Athens: G. Huxley.
- Immerwahr, H. (1954) "Historical action in Herodotus", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 85: 16-45.
- Immerwahr, H. (1956) "Aspects of Historical Causation in Herodotus", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 87: 241-280.
- Immerwahr, H. (1966) *Form and Thought in Herodotus*, Cleveland: The American Philological Association.
- Irwin, E. (2005) *Solon and Early Greek Poetry. The Politics of Exhortation*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Irwin, T. (1985) "Parmanent Happiness: Aristotle and Solon", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* III: 89-124.
- Isager, S. (1998) "The Pride of Halikarnassos. Editio princeps of an inscription from Salmakis", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 123: 1-23.
- Jacoby, F. (1913) "Herodotos", *RE Suppl.* 2: 205-520 (reimpr. en F. Jacoby (1956) *Griechische Historiker*, Stuttgart: Alfred Druckenmüller).
- Jacoby, F. (1947) "The first athenian prose writer", *Mnemosyne* 3:13.1: 13-64.
- Jaeger, W. (1947) *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford: Oxford University Press.
- Jones, F. W. (1941) "The Formulation of the Revenge Motif in the *Odyssey*", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 72: 195-202.
- Jong, I. J. F. de- R. Nünlist (eds.) (2007) *Time in Ancient Greek Literature. Studies in Ancient Greek Narrative, volume two*, Leiden: Brill.
- Kahn, C. H. (1960) *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, New York: Columbia University Press. (Reimpr. Indianapolis: Hackett, 1994).
- Kahn, C. H. (1966) "The greek Verb to Be and the Concept of Being", *Foundations of Language* 2: 245-265 = (2009) *Essays on Being*, Oxford: Oxford University Press, 16-40.
- Kahn C. H. (1969) "The Thesis of Parmenides", *The Review of Metaphysics* 22: 700-724 = (2009) *Essays on Being*, Oxford: Oxford University Press, 143-166.
- Kahn, C. H. (1973) *The Verb "Be" in Ancient Greek*, Dordrecht: Reidel.
- Kahn, C. H. (1979) *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kahn, C. H. (1996) *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kahn, C. H. (2001) *Pythagoras and the Pythagoreans*, Indianapolis: Hackett.
- Kahn, C. H. (2003) "Writing Philosophy. Prose and Poetry from Thales to Plato", en H. Yunis (ed.), *Written Texts and the Rise of Literate Culture in Ancient Greece*, Cambridge: Cambridge University Press, 139-161.
- Kammerbeek, J. C. (1978) *The Plays of Sophocles. Part III. The Antigone*, Leiden: Brill.
- Kessels, A. H. M. (1978) *Studies on the Dream in Greek Literature*, Utrecht: HES.
- Kingsley, P. (1999) *In the Dark Places of Wisdom*, Inverness, CA: Golden Sufi Center.

- Kirk, G. S. (1954) *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kirk, G. S. & J. E. Raven (1957) *The Presocratic Philosophers*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kirk, G. S. (1990) *The Iliad: A Commentary*, Volume II: books 5-8, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kitts, M. (2005) *Sanctified Violence in Homeric Society. Oath-Making Rituals and Narratives in the Iliad*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Koch Piettre, R. (2010) "Inscrire un serment en Grèce ancienne: couper et verser", *Cahiers Mondes anciens*.
[en línea: <http://mondesanciens.revues.org/index112.html#ftn11>]
- Kranz, W. (1916) "Über Aufbau und Bedeutung des Parmenideischen Gedichtes", *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften* 47: 1158-1176.
- Kranz, W. (1934), "Vorsokratisches I", *Hermes* 69: 117-119.
- Kucharski, P. (1949) *Les chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Kurfess, C. (2012) "Verity's Intrepid Heart: The Variants in Parmenides' DK B1.29 (and 8.4)", ponencia presentada en la Third Biennial Conference of the International Association for Presocratic Studies, Mérida, México.
- Kurke, L. (1992) "The Politics of ἀβροσύνη in archaic Greece", *Classical Antiquity* 11.1: 91-120.
- Kurke, L. (1999) *Coins, Bodies, Games, and Gold. The Politics of Meaning in Archaic Greece*, Princeton: Princeton University Press.
- Kutash, E. F. (2007) "What did Plato read?", *Plato. The Internet Journal of the International Plato Society* 7 [en línea: <http://gramata.univ-paris1.fr/Plato/spip.php?article74>]
- Kyle, D. G. (2008) "Herodotus on Ancient Athletics, Olympia and Egypt", *Antike Lebenswelten. Konstanz-Wandel-Wirkungsmacht. Festschrift für Ingomar Weiler zum 70 Geburtstag*. Wiesbaden: Harrasowitz, 149-60.
- Laird, A. (2001) "Ringing the Changes on Gyges: Philosophy and the Formation of Fiction in Plato's Republic", *The Journal of Hellenic Studies* 121: 12-29.
- Laks, A. (2002) "«Philosophes Présocratiques». Remarques sur la construction d'une catégorie de l'historiographie philosophique", en A. Laks & C. Louguet (eds.), *Qu'est-ce que la philosophie présocratique*, Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 17-38.
- Laks, A. (2006) *Introduction à la "philosophie présocratique"*, Paris: PUF.
- Lamberton, R. (1986) *Homer the Theologian: Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, Berkeley: University of California Press.
- Lampert, L. (2010) *How Philosophy Became Socratic. A Study of Plato's Protagoras, Charmides and Republic*, Chicago: University of Chicago Press.
- Lasserre, F. (1976) "Hérodote et Protagoras: le débat sur les constitutions", *Museum Helveticum*, 33: 65-84.
- Lateiner, D. (1986) "The Empirical Element in the Methods of Early Greek Medical Writers and Herodotus: A Shared Epistemological Response", *Antichthon* 20: 1-20.
- Lateiner, D. (1989) *The Historical Method of Herodotus*, Toronto University Press.
- Lattimore, R. (1939) "The wise Adviser in Herodotus", *Classical Philology* 34.1: 24-35.
- Legrand, P. E. (1932) *Hérodote. Introduction*, Paris: Belles Lettres.

- Legrand, P. E. (1940) "Hérodote historien de la guerre scythique", *Revue des études anciennes*: 219-226.
- Leshner, J. H. (1984) "Parmenides' Critique of Thinking: The poludēris elenchos of Fragment 7", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 2: 1-30.
- Leshner, J. H. (1991) "Xenophanes on Inquiry and Discovery: An Alternative to the 'Hymn to Progress' Reading of Fr. 18", *Ancient Philosophy* 11: 229-248.
- Leshner, J. H. (1992) *Xenophanes of Colophon*, Toronto: University of Toronto Press.
- Leshner, J. H. (2002) "Parmenidean Elenchos", en G. A. Scott (ed.), *Does Socrates have a Method. Rethinking the Elenchos in Plato's Dialogues and Beyond*, Pennsylvania State University Press: 19-36.
- Leumann, M. (1950) *Homerische Wörter*, Basel: Reinhardt.
- Lévêque, P. & P. Vidal-Naquet (1964) *Clisthène l'Athénien*, Paris: Belles Lettres.
- Lieber, E. (1991) "Herodotus and the Hippocratic 'Airs, Waters, Places', on eunucos-natural and divine", *Actes du XXXIIe Congrès International d'Histoire de la médecine*, Antwerp: 169-173.
- Lieshout, R. G. A. Van (1980) *Greeks on Dreams*, Utrecht: HES.
- Linforth, I. M. (1918) "ΟΙ ΑΘΑΝΑΤΙΖΟΝΤΕΣ", *Classical Philology* 13.1: 23-33.
- Lloyd, A. B. (1975) *Herodotus. Book II. Introduction*, Leiden: Brill.
- Lloyd, A. B. (1976) *Herodotus Book II. Commentary 1-98*, Leiden: Brill.
- Lloyd, A. B. (1988) *Herodotus Book II. Commentary 99-182*, Leiden: Brill.
- Lloyd, G. E. R. (1962) "Right and Left in greek Philosophy", *The Journal of Hellenic Studies* 82: 56-66.
- Lloyd, G. E. R. (1966) *Polarity and Analogy. Two types of argumentation in early Greek thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lloyd, G. E. R. (1990) *Demystifying Mentalities*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lloyd, G. E. R. (1996) *Adversaries and Authorities. Investigations into ancient Greek and Chinese science*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lloyd-Jones, H. (1999) "The Pride of Halicarnassus", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 124: 1-14.
- Long, A. A. (1996) *Stoic Studies*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Loraux, N. (1982) Compte rendu F. Hartog (1980), *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 37.3: 493-497.
- Loraux, N. (1987) "Cratyle à l'épreuve de stasis", *Revue de Philosophie Ancienne* V. 1: 49-69.
- Loraux, N. (1998), "L'équité sans équilibre du dialogue", en N. Loraux et C. Miralles (eds.), *Figures de l'intellectuel en Grèce ancienne*, Paris: Belin, 261-294.
- Louis, P. (1955) "Le mot 'ΙΣΤΟΡΙΑ chez Aristote", *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes* 3.29=81: 39-44.
- Luccioni, J. (1958) *La pensée politique de Platon*, Paris: PUF.
- Malcolm, J. (1962) "The Line and the Cave", *Phronesis* 7.1: 38-45.
- Malkin, I. (1987) *Religion and Colonization in Ancient Greece*, Leiden: Brill.
- Mansfeld, J. (1964) *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, Assen: Van Gorcum.
- Mansfeld, J. (1967) "Heraclitus on the Psychology and Physiology of Sleep and on Rivers", *Mnemosyne* 20.1: 1-29.
- Marcovich, M. (1967) *Heraclitus*, Mérida, Venezuela: Los Andes University Press.
- Marcovich, M. (1987) "Review to *La sapienza greca III*", *Gnomon*, 59.2: 149-150.
- Marincola, J. (1997) "Odysseus and the Historians", *Histos* 1 (<http://www.dur.ac.uk/Classics/histos>).

- Marincola, J. (2006) "Herodotus and the poetry of the past", en C. Dewald y J. Marincola (eds.), *The Cambridge Companion to Herodotus*, Cambridge: Cambridge University Press, 13-28.
- Martin, R. (1956) *L'urbanisme dans la Grèce antique*, Paris: Éditions A. & J. Picard.
- Masaracchia, A. (1977, 1996³) *Erodoto. La battaglia di Salamina*, Libro VIII delle Storie, Verona: Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori.
- Mass, E. (1887) "Zur Geschichte der griechischen Prosa 2: Herodot und Isokrates", *Hermes* 22: 581-595.
- Mackenzie, M. M. (1981) *Plato on Punishment*, Berkeley: University of California Press.
- Martina, A. (1972) "Plutarco, Sol. 14,8", *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 14: 41-45.
- Matthews, V. J. (1974) *Panyassis of Halikarnassos. Text and Commentary*, Leiden: Brill.
- Mazzarino, S. (1947) *Fra oriente e occidente*, Firenze: La nuova Italia.
- McDiarmid, J. B. (1953) "Theophrastus on the Presocratic Causes", *Harvard Studies in Classical Philology* 61: 85-156.
- McDowell, D. M. (1978) *The Law in Classical Athens*, London: Cornell University Press.
- Mckirahan, R. (2010²) *Philosophy Before Socrates*, Indianapolis: Hackett.
- McNeal, R. (1986), "Protagoras the Historian", *History and Theory* 25. 3: 299-318.
- Megino, C. (2008) "Empédocles y el Orfismo", en A. Bernabé y F. Casadesús (coords.), *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*. Vol. II, Madrid: Akal, 1105-1141.
- Mele, A. (2005) "Gli eleati tra oligarchia e democrazia", en *Da Elea a Samo. Filosofi e politici all'impero ateniese*, Napoli: Arte tipografica, 9-30.
- Miller, A. W. (1982) "Phthonos and Parphasis: The Argument of Nemean 8.19-34", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 23.2: 111-120.
- Minar, E. L. (1949) "Parmenides and the World of Seeming", *The American Journal of Philology*, 70.1: 41-55.
- Moles, J. L. (1996) "Herodotus Warns the Athenians", *Papers of the Leeds International Latin Seminar* 9: 259-284.
- Momigliano, A. (1975) *Introduzione bibliografica alla storia greca fino a Socrate*. Appendice a Gaetano de Sanctis, *Storia dei Greci*, Firenze: La nuova Italia.
- Momigliano, A. (1984) *La historiografía griega* (trad. José Martínez Gázquez), Barcelona: Crítica.
- Momigliano, A. (1987) *Storia e storiografia antica*, Bologna: Il Mulino.
- Momigliano, A. (1990) *The Classical Foundation of Modern Historiography*, Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- Montiglio, S. (2005) *Wandering in Ancient Greek Culture*, Chicago: University of Chicago Press.
- Moore, M. J. (2011) "Immanence, Pluralism, and Politics", *Theory in Action* 4.3: 25-71.
- Morgan, K. (2000) *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Morrison, J. S. (1941), "The Place of Protagoras in Athenian Public Life (460-415 B. C.)", *The Classical Quarterly* 35.1: 1-16.
- Morrison, J. S. (1955) "Parmenides and Er", *The Journal of Hellenic Studies* 75: 59-68.
- Mossé, C. (1969) *La tyrannie dans la Grèce antique*, Paris: PUF.

- Mouraviev, S. (2002) *Heraclitea III.3.A. Le langage de l'Obscur, Introduction à la poétique des fragments*, Sankt Augustin: Academia.
- Mouraviev, S. (2006) *Heraclitea III. Les fragments du livre d'Héraclite. 3. Les textes pertinents. B/i. Textes, traductions*, Sankt Augustin: Academia.
- Mouraviev, S. (2006b) *Heraclitea III. Les fragments du livre d'Héraclite. 3. Les textes pertinents. B/ii. Langue et poétique*, Sankt Augustin: Academia.
- Mouraviev, S. (2006c) *Heraclitea III. Les fragments du livre d'Héraclite. 3. Les textes pertinents. B/iii. Notes critiques*, Sankt Augustin: Academia.
- Mourelatos, A. (1970) *The Route of Parmenides : a study of word, image, and argument in the fragments*, New Haven: Yale University Press.
- Muir, J. V. (1982) "Protagoras and Education at Thurioi", *Greece & Rome* 29.1: 17-24.
- Müller, D. (1981) "Herodot-Vater der Empirismus?", *Gnomosyne: menschliches Denken und Handeln in der frühgriechischen Literatur: Festschrift für Walter Marg zum 70. Geburtstag* (Munich): 299-318.
- Myres, J. L. (1953) *Herodotus. Father of History*, Oxford: Clarendon Press.
- Naddaf, G. (2003) "Anthropogony and Politogony in Anaximander of Miletus", en D. Couprie, R. Hahn & G. Naddaf (eds.), *Anaximander in Context*, New York: State University of New York, 9-69.
- Naddaf, G. (2005) *The Greek Concept of Nature*, New York: State University of New York Press.
- Nagy, G. (1979, 1999²), *The Best of the Achaeans*, Baltimore-London: John Hopkins University Press.
- Nagy, G. (1987) "Herodotus the 'logios'" *Arethusa* 20: 175-184.
- Nagy, G. (1990) *Pindar's Homer. The Lyric Possession of an Epic Past*, Baltimore-London: Johns Hopkins University Press.
- Nagy, G. (1990B) *Greek Mythology and Poetics*, Ithaca: Cornell University Press.
- Nagy, G. (2003) *Homeric Responses*, Austin: University of Texas Press.
- Nakategawa, Y. (1988) "Isegoria in Herodotus", *Zeitschrift für alte Geschichte* 37.3: 257-275.
- Nassen, P. J. (1975) "A literary Study of Pindar's Olympian 10", *Transactions of the American Philological Association* 105: 219-240.
- Nehamas, A. (1981) "On Parmenides' Three Ways of Inquiry", *Deucalion* 33/34: 97-111.
- Nenci, G. (1994) *Erodoto. Le Storie. Libro V. La Rivolta della Ionia*, Verona: Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori.
- Nestle, W. (1908) *Herodot Verhältnis zur Philosophie und Sophistik*, Stuttgart.
- Nestle, W. (1940, 1941²) *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart: Alfred Kröner.
- Nicol, E. (1946) *La idea del hombre*, México: Stylo = Edición facsimilar (2004), México: Herder.
- Nicol, E. (1980) "Física especulativa, metafísica positiva", *Teoría. Anuario de filosofía* I. 1: 17-31.
- Nielsen, A. J. F. (1997) *The Tragedy in History. Herodotus and the Deuteronomistic History*, Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Nietzsche, F. (1872) "Die griechische Staat" en *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern* = (1973) G. Colli & M. Montinari (eds.) *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe* III.2, "Nachgelassene Schriften", Berlin: W. De Gruyter.

- Nietzsche, F. (1873) "Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen" = (1973) G. Colli & M. Montinari (eds.) *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe* III.2, "Nachgelassene Schriften", Berlin: W. De Gruyter.
- Nietzsche, F. (1874) "Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben" en *Unzeitgemässe Betrachtungen* = (1972) G. Colli & M. Montinari (eds.) *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe* III.1, Berlin: W. De Gruyter.
- Nietzsche, F. (1886) *Menschliches, Allzumenschliches*, Erster Band, Leipzig: E. W. Fritsch = (1967) G. Colli & M. Montinari (eds.) *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe* IV.2, Berlin: W. De Gruyter.
- Nightingale, A. W. (2007) "The philosophers in archaic greek culture", en H. A. Shapiro (ed.), *The Cambridge Companion to Archaic Greece*, Cambridge: Cambridge University Press, 169-198.
- Norden, E. (1898, 1915³) *Die Antike Kunstprosa*. Erster Band, Stuttgart: Teubner.
- Norden, E. (1913) *Agnostos theos: Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Stuttgart: Teubner.
- Northrup, M. D. (1980) "Hesiodic Personifications in Parmenides A37", *Transactions of the American Philological Association* 110: 223-232.
- O'Brien, D. (1987) *Études sur Parménide*, sous la direction de Pierre Aubenque. Tome I: *Le poème de Parménide. Texte, traduction, essai critique*, Paris: Vrin.
- O'Sullivan, N. (1995) "Pericles and Protagoras", *Greece & Rome* 42.1: 15-23.
- Oberhelman, S. M. (1993) "Dreams in Graeco-Roman Medicine", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Band II.37.1, Berlin: Walter de Gruyter, 121-156.
- Ollier, F. (1933) *Le Mirage spartiate. Étude sur l'idéalisation de Sparte dans l'antiquité grecque de l'origine jusqu'aux cyniques*, Paris: Boccard = Edición Facsimilar de 1973, New York: Arno Press.
- Ostwald, M. (1986) *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law*, Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- Ostwald, M. (1991) "Herodotus and Athens", *Illinois Classical Studies* 16: 137-148.
- Owen, G. E. L. (1960) "Eleatic Questions", *Classical Quarterly* 10.1: 85-102.
- Paden, R. (2001) "The two Professions of Hippodamus of Miletus", *Philosophy and Geography* 4.1, 2001: 25-48.
- Page, D. L. (1981) *Further Greek Epigrams*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Palmer, J. A. (1999) *Plato's Reception of Parmenides*, Oxford: Clarendon Press.
- Palmer, J. A. (2009) *Parmenides and Presocratic Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- Palomar, N. (1985) *Imágenes y figuraciones del ΛΟΓΟΣ de Heródoto*, Tesis doctoral, Universidad de Barcelona.
- Pàmias, J. (2008) *Històries. Ferecides d'Atenes*, Barcelona: Fundació Bernat Metge.
- Papadopoulou, I. (2006) "Poètes et (philo)sophoi: pour une archéologie de la mimesis", *Revue de philosophie ancienne* XXIV.1: 3-16.
- Passa, E. (2009) *Parmenide. Tradizione del testo e questioni di lingua*, Roma: Quasar.
- Pelliccia, H. (1992) "Sappho 16, Gorgias' *Helen*, and the preface to Herodotus' *Histories*", *Beginnings in Classical Literature*, Yale Classical Studies 29, Cambridge: Cambridge University Press, 63-85.
- Pellikan-Engel, M. E. (1974) *Hesiod and Parmenides. A New View on their Cosmologies and on Parmenides' Proem*, Amsterdam: Hakkert.
- Pettazzoni, R. (1953) *La religion dans la Grèce antique*, Paris: Payot.

- Pfeiffer, R. (1968) *History of Classical Scholarship. From the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*, Oxford: Clarendon Press.
- Piéart, M. (1971) “Les euthynoi athéniens”, *Antiquité Classique* 40: 526-573.
- Pigeaud, J. (1989) *La maladie de l'âme- Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris: Les Belles Lettres.
- Pinchard, A. (2009) *Les langues de sagesse dans la Grèce et l'Inde anciennes*, Hautes Études du monde gréco-romain 43, Genève: Droz.
- Pippidi, D. M. (1960) “Sur la philosophie de l'histoire d'Hérodote”, *Eirene. Studia Graeca et Latina* I: 75-92.
- Pohlenz, M. (1962) *L'uomo greco* (trad. B. Proto), Firenze: La nuova Italia [1946 *Der hellenische Mensch*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht].
- Pòrtulas, J. (1977) *Lectura de Píndar*, Barcelona: Departament de Filologia Grega, Universitat de Barcelona, Curial Edicions Catalanes.
- Pòrtulas, J. (1993) “Bías de Priene”, *Fortunatae* V: 141-156.
- Pòrtulas, J. (2008) *Introducció a la Ilíada: Homer, entre la història i la llegenda*, Barcelona: Fundació Bernat Metge: Alpha.
- Pòrtulas, J. & S. Grau (2011) *Saviesa grega arcaica*, Martorell: Adesiara
- Potolsky, M. (2006) *Mimesis*, New York: Routledge.
- Powell, J. E. (1960) *A Lexicon to Herodotus*, Hildesheim: Georg Olms.
- Prier, R. A. (1976) *Archaic Logic: Symbol and Structure in Heraclitus, Parmenides and Empedocles*, The Hague-Paris: Mouton.
- Pritzl, K. (1983) “Aristotle and Happiness after Death: Nicomachean Ethics 1.10-11”, *Classical Philology* 78.2: 101-111.
- Pucci, P. (1998) *The Song of the Sirens*, Lanham: Rowman and Littlefield.
- Racionero, Q. (int., trad. y notas) (1990) Aristóteles, *Retórica*, Madrid: Gredos.
- Raviola, F. (1999) “Erodoto a Turii”, en *Erodoto e l'occidente*, Roma: Giorgio Bretschneider, 373-392.
- Redfield, J. M. (1994) *Nature and Culture in the Iliad: The Tragedy of Hector*, Durham: Duke University Press.
- Rehn, R. (1982) “Nietzsches Modell der Vorokratiker”, en D. Conway & R. Rehn (eds.), *Nietzsche und die antike Philosophie*, Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier, 37-45.
- Reinhardt, K. (1916¹, 1985⁴) *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Frankfurt: Klostermann.
- Renehan, R. (1985), “Herodotean Cruces”, *Harvard Studies in Classical Philology* 89: 25-35.
- Richer, N. (2001) “Un peuple de philosophes à Sparte ? A propos de Platon, Protagoras, 342a-343b”, *Quaderni del dipartimento di filologia linguistica e tradizione classica Augusto Rostagni* 17: 29-55.
- Roberts, J. T. (2011) *Herodotus. A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press.
- Rohde, E. (1910) *Psyche: Seelencult und Unterblichkeitsglaube der Griechen*, Tübingen: Mohr.
- Romilly, J. (1959) “Le classement des constitutions d'Hérodote à Aristote”, *Revue des études grecques* 77: 81-99.
- Rood, T. (2007) “Herodotus”, en I. J. F. de Jong y R. Nünlist (eds.), *Time in Ancient Greek Literature. Studies in Ancient Greek Narrative, volume two*, Leiden: Brill, 115-130.
- Rosen, S. (1988) *The Quarrel Between Philosophy and Poetry: Studies in ancient Thought*, New York: Routledge.

- Rosenmayer, T. (1982) "History or Poetry? The Example of Herodotus", *Clio* 11: 239-59.
- Rösler, W. (2002) "The *Histories* and Writing", en E. J. Bakker, I. J. F. de Jong y Hans van Wees (eds.), *Brill's Companion to Herodotus*, Leiden: Brill, 79-94.
- Rouse, W. H. D. (1902) *Greek Votive Offerings. An Essay in the History of Greek Religion*, Chicago: Ares.
- Runciman, W. G. (1982) "Origins of States: The Case of Archaic Greece", *Comparative Studies in Society and History* 24.3: 351-377.
- Russo, J., M. Fernández-Galiano & A. Heubeck (1992) *A Commentary on Homer's Odyssey*, volume III, Books XVII-XXIV, Oxford: Clarendon Press.
- Ruzé, F. (1997) *Délibération et pouvoir dans la cité grecque de Nestor à Socrate*, Paris: Publications de la Sorbonne.
- Saïd, S. (2002) "Herodotus and Tragedy", en E. J. Bakker, I. J. F. de Jong y Hans van Wees (eds.), *Brill's Companion to Herodotus*, Leiden: Brill, 117-147.
- De Sanctis, G. (1934) "Il messaggio figurato degli Sciti a Dario", en *Scritti Minori* V (1931-1947), Roma: Edizione di Storia e Letteratura, 281-283.
- Sauge, A. (1992) *De l'épopée à l'histoire. Fondement de la notion d'historiē*, Frankfurt: P. Lang.
- Schmid, W. (1929) *Geschichte der Griechischen Literatur*, vol. I, München: Beck.
- Schwabl, H. (1953) "Sein und Doxa bei Parmenides", *Wiener Studien* 66: 50-75.
- Schwyzler, E. (1950) *Griechische Grammatik* II, München: C. H. Beck'sche.
- Shapiro, S. O. (1996) "Herodotus and Solon", *Classical Antiquity* 15.2: 348-364.
- Shew, M. M. (2008) *The Phenomenon of Chance in Ancient Greek Thought*, A DISSERTATION Presented to the Department of Philosophy and the Graduate School of the University of Oregon in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy.
(https://scholarsbank.uoregon.edu/xmlui/bitstream/handle/1794/8545/Shew_Melissa_PhD_Summer2008.pdf?sequence=1)
- Schottlaender, R. (1965) "Heraklits angeblicher Aristokratismus", *Klio* 43/45: 23-39.
- Schrekenberg, H. (1964) *Ananke: Untersuchungen zur Geschichte des Wortgebrauchs*, Munich: Beck.
- Scullion, S. (2006) "Herodotus and Greek Religion", en C. Dewald, J. Marincola (eds.), *The Cambridge Companion to Herodotus* Cambridge: Cambridge University Press, 192-208.
- Senzasono, L. (1996) "Eraclito e la legge", *Gerión* 14: 53-75.
- Shapiro, S. O. (1996) "Herodotus and Solon", *Classical Antiquity* 15.2: 348-364.
- Shuckburgh, E. S. (1902) *The Antigone of Sophocles*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sider, D. (1982) "Empedocles' *Persika*", *Ancient Philosophy* 2: 76-78.
- Slings, S. R. (2002), "Oral Strategies in the Language of Herodotus", en E. J. Bakker, I. J. F. de Jong y Hans van Wees (eds.), *Brill's Companion to Herodotus*, Leiden: Brill, 53-77.
- Smith, T. W. (2001) *Revaluing Ethics. Aristotle's Dialectical Pedagogy*, New York: State University of New York Press.
- Snell, B. *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen* (1946, 1975⁴), Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht.
- Soares, C. (2012) "Platón: fuente para una relectura de la teorización política herodotiana", en *Una Mirada actual a la filosofía griega. Ponencias del II*

- congreso internacional de filosofía griega de la Sociedad Ibérica de Filosofía Griega*, Madrid-Mallorca, SIFG: 527-535.
- Stadter, P.A. (1992) "Herodotus and the Athenian ARCHE" *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* 22: 781-809.
- Stein, H. (1963) *Herodotos*, vol. 2, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Steiner, D. T. (1994) *The Tyrant's Writ. Myths and images of writing in ancient Greece*, Princeton: Princeton University Press.
- Stevenson, J. G. (1974) "Aristotle as Historian of Philosophy", *The Journal of Hellenic Studies* 94: 138-143.
- Stokes, M. C. (1971) *One and Many in Presocratic Philosophy*, Washington: Center for Hellenic Studies.
- Strasburger, H. (1955) "Herodot und das perikleische Athen", *Historia* 4: 1-25.
- Strasburger, H. (1972) *Homer und die Geschichtsschreibung*, Heidelberg: C. Winter.
- Strauss, L. (1946) "On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy", *Social Research* 13.3: 326-367.
- Swift Riginos, A. (1976) *Platonica. The anecdotes concerning the Life and Writings of Plato*, Leiden: Brill.
- Tannery, P. (1887) *Pour l'histoire de la science hellène*, Paris: Félix Alcan.
- Tarán, L. (1965) *Parmenides*, Princeton: Princeton University Press.
- Thomas, R. (1989) *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Thomas, R. (1992) *Literacy and Orality in Ancient Greece*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Thomas, R. (2000) *Herodotus in Context*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Thomas, R. (2006) "The intellectual milieu of Herodotus", en C. Dewald, J. Marincola (eds.), *The Cambridge Companion to Herodotus* Cambridge: Cambridge University Press, 60-75.
- Thompson, E. S. (1901) *The Meno of Plato*, London: Macmillan.
- Thompson, N. (1995) "The Decline and Repudiation of the Whole: Notes on Aristotle's Enclosure of the Presocratic World", en I. Shapiro & J. Wagner DeCew (eds.), *Nomos XXXVII. Theory and Practice*, New York: New York University Press.
- Thompson, N. (1996) *Herodotus and the Origins of the Political Community. Arion's Leap*, New Haven: Yale University Press.
- Tigner, S. S. (1970) "Plato's Philosophical Uses of the Dream Metaphor", *The American Journal of Philology* 91.2: 204-212.
- Tordesillas, A. (1986) "L'instance temporelle dans l'argumentation de la première et la seconde sophistique: la notion de *kairos*", en B. Cassin (ed.), *Le plaisir de parler : études de sophistique comparée*, Paris: Minuit, 31-61.
- Tordesillas, A. (1990) "Palamède contre toutes raisons", en J. F. Mattéi (ed.), *La naissance de la raison en Grèce*, Paris: PUF, 241-255.
- Tulin, A. (1993) "Xenophanes Fr. 18 D.K. and the Origins of the Idea of Progress", *Hermes* 121: 129-138.
- Untersteiner, M. (1949) *La Lingua di Erodoto*, Bari: Adriatica.
- Untersteiner, M. (1949b¹, 1961²) *Sofisti. Testimonianze e frammenti II*, Firenze: La nuova Italia.
- Untersteiner, M. (1955) *Senofane. Testimonianze e frammenti*, Firenze: La nuova Italia.
- Untersteiner, M. (1958) *Parmenide. Testimonianze e Frammenti*, Firenze: La nuova Italia.

- Veneri, A. (1984) "Asio e la τρυφή dei Samii", *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 17: 46.2: 81-93.
- Verdenius, W. J. (1942) *Parmenides. Some Comments on his Poem*, Amsterdam: Hakkert.
- Verdin, H. (1977) "Les remarques critiques d'Hérodote et Thucydide sur la poésie en tant que source historique", en *Historiographia Antiqua. Commentationis Lovaniensis in honorem W. Peremans septuagenarii*, Leuven: Leuven University Press, 53-76.
- Vernant, J.P. (1962) *Les origines de la pensée grecque*, Paris: PUF.
- Vidal-Naquet, P. (1960) "Temps des dieux et temps des hommes. Essai sur quelques aspects de l'expérience temporelle chez les Grecs", *Revue de l'histoire des religions* 157.1: 55-80.
- Vidal-Naquet, P. (1981) *La chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris: F. Maspero.
- Vidal-Naquet, P. (1990) *La démocratie grecque vue d'ailleurs: Essais d'historiographie ancienne et moderne*, Paris: Flammarion.
- Vignolo Munson, R. (1993) "Herodotus' Use of Prospective Sentences and the Story of Rhampsinitus and the Thief in the Histories", *The American Journal of Philology* 114.1: 27-44.
- Vignolo Munson, R. (2001) "Ananke in Herodotus", *The Journal of Hellenic Studies* 121: 30-50.
- Vignolo Munson, R. (2006) "An alternate world: Herodotus and Italy", en C. Dewald & J. Marincola (eds.), *The Cambridge Companion to Herodotus*, Cambridge: Cambridge University Press, 257-273.
- Vlastos, G. (1947) "Equality and Justice in Early Greek Cosmologies", *Classical Philology* 42.3: 156-178 = D. W. Graham (ed.) (1996) *Gregory Vlastos. Studies in Greek Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 57-88.
- Vlastos, G. (1955) "On Heraclitus", *American Journal of Philology* 76.4: 337-368 = D. W. Graham (ed.) (1996) *Gregory Vlastos. Studies in Greek Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 127-150.
- Vries, G. J. De (1969) *A Commentary on the Phaedrus of Plato*, Amsterdam: Hakkert.
- Wade-Gery, H.T. (1932) "Thucydides the Son of Melesias: A Study of Periklean Policy" *The Journal of Hellenic Studies* 52.2 1932: 205-227.
- Van Wees, H. (1992) *Status Warriors. War, Violence and Society in Homer and History*, Amsterdam: J.C. Gieben.
- Wells, J. (1928) "Herodotus and Athens", *Classical Philology* 23.4: 317-331.
- West, M. L. (1972, 1992²) *Iambi et elegi Graeci II*, Oxford: Oxford University Press.
- West, M. L. (2003) *Homeric Hymns. Homeric Apocrypha. Lives of Homer*, Cambridge-London: Harvard University Press.
- West, S. (1988) "The Scythian Ultimatum (Herodotus IV 131, 132)", *The Journal of Hellenic Studies* 108: 207-211.
- West, S. (1999) "Sophocles' *Antigone* and Herodotus book three", en J. Griffin (ed.), *Sophocles Revisited. Essays presented to Sir Hugh Lloyd-Jones*, Oxford: Oxford University Press, 109-137.
- Westbrook, R. (1992) "The trial scene in the *Iliad*", *Harvard Studies in Classical Philology* 94: 53-76.
- White, S. A. (1992) *Sovereign Virtue. Aristotle on the Relation between Happiness and Prosperity*, Stanford: Stanford University Press.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. von (1872) *Zukunftsphilologie! Eine Erwiderung auf Friedrich Nietzsches 'Geburt der Tragödie*, Berlin: Borntraeger = (1989) K.

- Gründer (ed.), *Der Streit um Nietzsches "Geburt der Tragödie"*, Hildesheim: Georg Olms, 27-55.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. von (1899) "Lesefrüchte (XXIV)", *Hermes* 34: 203-206 = (1962) *Kleine Schriften* IV, Berlin: Akademie, 45-48.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. von. (1926) "Pherekydes", *Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften*: 125-146 = (1971) *Kleine Schriften* V/2, Berlin: Akademie, 127-156.
- Willetts, R. F. (1955) *Aristocratic Society in Ancient Crete*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Wilson, D. F. (2002) *Ransom, Revenge and Heroic Identity in the Iliad*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Windelband, W. (1899) *History of Ancient Philosophy* (trad. inglesa H. E. Cushman), New York: Charles Scribner's.
- Winton, R. I. (1980) "Plato, Protagoras 342a-e", *La Parola del Passato* 85: 432-433.
- Woodbury, L. (1958) "Parmenides on names", *Harvard Studies in Classical Philology* 63: 145-160.
- Wright, J. H. (1906) "The origin of Plato's cave", *Harvard Studies in Classical Philology* 17: 131-142.
- Wright, M. R. (1981) *Empedocles: The Extant Fragments*, New Haven: Yale University Press, 1981.
- Zeller, E. & R. Mondolfo (1932, 1951³) *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, Parte I: I Presocratici, Volume I: Origini, caratteri e periodi della Filosofia Greca.
 (1938, 1950²) Parte I, Volume II: Ionici e Pitagorici.
 (1961) Parte I, Volume IV: Eraclito.
 (1967) Parte I, Volume III: Eleati.
 (1969) Parte I, Volume V: Empedocle, Atomisti, Anassagora, Firenze, La nuova Italia
 [E. Zeller (1844-1852¹, 1892⁵) *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig: G. R. Reisland]

INDEX LOCORUM

ACUSILAUS		153	158 n. 137
B1	350 n. 63	AËTIUS	
ACHILLES TATIUS		<i>Placita philosophorum</i>	
<i>Introductio in Aratum</i>		2.15.14	196 n. 19
31 = 1275 Pòrtulas & Grau	370 n. 26	2.28	196 n. 19
AELIUS ARISTIDES		5.24.2 = DK31 A85	271 n. 167
<i>Or.</i> 45.52	399 n. 37	5.25.4 = DK31 A85	271 n. 167
AESCHINES		5.30.4 = DK28 A46a	271 n. 166
<i>In Timarchum</i>		AGATHEMERUS	
1-2	310 n. 242	FrGH 1. T.12a	361 n. 1
5	67 n. 78	ALCAEUS	
<i>In Ctesiphontem</i>		Fr. 18 (Bergk)	387 n. 15
12	128	Fr. 19 (Bergk)	387 n. 15
20	128	ALCMAN	
AESCHYLUS		Fr. 1.49 (PMG)	263 n. 149
<i>Agamemnon</i>		ALEXANDER	
82	280 n. 187	APHRODISIENSIS	
274	273	<i>In Aristotelis</i>	
426	267	<i>Metaphysica</i>	
489-492	273 n. 171	<i>commentaria</i>	
1451	284	306.28-29 (1009b12)	243 n. 111
<i>Choephoroi</i>		ANAXAGORAS	
984-989	418 n. 91	B12	425 n. 106
<i>Eumenides</i>		ANAXIMANDER	
365	61 n. 69	A11	165 y n. 147
432	72 n. 98	A28	165 y n. 148
483-484	72 n. 98	B1	15 n. 38, 64, 116 n. 53
709-710	72 n. 98	ANDOCIDES	
<i>Persae</i>		<i>De mysteriis</i>	
181	277 y n. 178	55	129
188	277	103	129 y n. 82
<i>Prometheus Vincetus</i>		ANTHOLOGIA GRAECA	
91	417 n. 88, 418	5.166	285
484-486	283	7.748	36 n. 11
609-610	304 n. 229	9.160	44-45
944-952	303	9.234	259 n. 145
992-994	153 n. 133	9.505.11-12	45
<i>Septem contra Thebas</i>		ANTIMACHUS	
1-2	387 n. 15	Fr. 57 (Wyss y West) =	
18	147 n. 115	78 (Matthews)	36 n. 11
Fr. 360 (Radt)	420 n. 97		
AESOPUS			

ANTIPHO		1094a18-22	173
DK87 B44	84 n. 129	1095a15-20	174
DK87 B60	147 n. 115	1095b17	85
APOLLODORUS		1098b1-3	171
<i>Bibliotheca</i>		1099a31-32	175 n. 158
3.6.8.4	141 n. 103	1099b-1100a	173 n. 157
APOLLONIUS RHODIUS		1099b8	174
2.306	259 n. 145	1099b24-25	174
ARCHILOCHUS		1100a5-9	175-176
Fr. 19 (West)	322 y n. 266	1100a10-11	176
Fr. 56a (Diehl)	387 n. 15	1100a13-14	176 n. 161
Fr. 128 (West)	404 n. 52	1100b	173
Fr. 131 (West)	404 n. 52	1100b12-17	182
ARISTOPHANES		1101a23	176 n. 161
<i>Aves</i>		1101b5-9	176 n. 161
632	63 n. 72	1109b35	307 n. 235
<i>Equites</i>		1127a23-26	301
809	285	1127b7-9	301
<i>Nubes</i>		1129b33-1130a2	395
285	417 n. 88	1134a24-30	424
331-334	328 n. 5	1140a26-27	180
700-705	260	1140b9-10	180 y n. 169
1043	147 n. 115	1142b22-27	170-171
<i>Pax</i>		1179a8-13	181 n. 171
733	247 n. 121	1181b	173
<i>Plutus</i>		<i>De anima</i>	
467	127 n. 77	402a	115 n. 50
<i>Ranae</i>		<i>De caelo</i>	
895-897	247 n. 121	298b	115 n. 51
<i>Thesmophoriazusae</i>		<i>De Generatione</i>	
471	127 n. 77	<i>Animalium</i>	
ARISTOTELES		755b6	217
Ἀθηναίων πολιτεία		756b6	34 n. 5, 161 n. 145
8.4	320 n. 261	<i>De partibus animalium</i>	
12.2.5	177 n. 163	648a29-31	349-350 n. 63
12.3.4	177 n. 163	<i>Historia Animalium</i>	
55	309 n. 238	578b24-25	34 n. 5
65.2	7 n. 22	<i>Magna moralia</i>	
68.2	7 n. 22	2.8.1	174-175
69.2	7 n. 22	2.8.2	173 n. 157
<i>Analytica posteriora</i>			
94a36-b2	169		
<i>Ethica Eudemia</i>			
1233b38-1234a3	301		
1235a10	32 n. 2		
<i>Ethica Nicomachea</i>			

<i>Metaphysica</i>		1261b13	424 n. 103
982b12-19	161	1267b28-30	329 y n. 10
983b6-8	32 n. 2	1274a	326 y n. 271
983b20	97	1274a6	337 n. 35
985a10-14	32 n. 2	1274b5-b8	415 n. 80
986a22	350 n. 63	1275b18	424 n. 103
986a23-26	298	1276a	18
986b12-16	32 n. 2	1276a18-19	389
986b31	243 n. 111	1276a34-a40	389-390
990a	32 n. 2	1279b	320 n. 261
992b5	32 n. 2	1281a1	424 n. 103
997b10	378 n. 40	1285a	67
1005a34	108	1295a	320 n. 261
1014b16-1015a19	167	1296a	338 n. 37
1017a31-32	290	1313a-1315b	320 n. 261
1026b4	173	1328b19	424 n. 103
1062b22	32 n. 2	1331b24-1332b12	182 n. 173
1064a10	173	1362b9	424 n. 103
1065a1-8	172	<i>Problemata</i>	
1065a30-35	172	883b3-b9	249-250
<i>Meteorologica</i>		929b16	449
382a1	449 n. 3	<i>Rhetorica</i>	
<i>Physica</i>		1359b9-11	183 n. 174
192b8-193a	167	1366a	320 n. 261
194b29-32	168	1368b12	183
195a21-23	168 n. 154	1368b32-1369a7	183-184
197a5-6	169	1369b7- 9	185 n. 176
197b1-5	171	1369b11-16	186 n. 178
198a16-21	168	1369b12-14	68 n. 83
<i>Poetica</i>		1394a21-25	202
1451a36-b7	32	1395a3	203
1451b	115 n. 50	1395b2-7	203
1451b5-7	202	1397a17	238 n. 95
1459a21- 24	33	1400b	355 n. 72
<i>Politica</i>		1409a	327
1252b23-26	377-378 n. 40	1411b2	247 n. 121
1252b28	424 n. 103	1417a31-33	102 n. 15
1253a25-29	424-425	<i>Sophistici Elenchi</i>	
1253a28	424 n. 103	176b18-20	203
		<i>Topica</i>	
		145a15	173
		Fr. 548 (Rose)	353-354

ASPASIUS		CHRYSIPPUS	
<i>In Ethica Nicomachea</i>		Fr. 208 (SVF III, Von Arnim)	425
19.1 (p. 122. 18-20, G. Heylbut, ed.)	302 y n. 227	DAMON	
		DK37 B4	84 n. 129
ATHENAEUS		DEMETRIUS	
<i>Deipnosophistae</i>		<i>De elocutione</i>	
3.78e	38	112	13
11.508a	337 y n. 34a	DEMOCRITUS	
12.525f	358	B21	246 n. 120
12.526a	356, 358	B171	404 n. 50
15.672a-b	359 n. 89	DEMOSTHENES	
ASIIUS		<i>Contra Lacritum</i>	
Fr.13 (Bernabé)	358-359	24	312
Fr.7 (Bernabé)	359	<i>Contra Macartatum</i>	
BACCHYLIDES		72	401 n. 42
<i>Hyporchema</i> (J. Irigoín, ed., Belles Lettres)		<i>Contra Onetorem I</i>	
I	312-313	37	314-315
CEBETIS TABULA		<i>De corona</i>	
2.2.2-2.2.6	294	8	127-128
CHAEREMON		144	117
Fr. 21 (Nauck)	363 n. 8	308	346
CICERO		<i>De falsa legatione</i>	
<i>De divinatione</i>		215	128 n. 79
1.36.78	37 n. 13	<i>Epistulae</i>	
2.31.66	37 n. 13	1.5	209 n. 44
<i>De legibus</i>		<i>In Aristocratem</i>	
I.5	35 n. 8	96	209 n. 44
<i>De natura deorum</i>		<i>In Neaeram</i>	
1.28	269	70	413 n. 72
<i>Tusculanae disputationes</i>		<i>In Timocratem</i>	
5.8	98 n. 8	29	346 n. 55
5.10	97 y n. 4	<i>Olynthiaca 2</i>	
CLEMENS		26	110
ALEXANDRINUS		31	127
<i>Stromateis</i>		<i>Prooemia</i>	
1.65	381 n. 3	35.3	209 n. 44
1.65.4	385 y n. 11	DERVENI PAPHOS	
2.421.4	98 n. 8	XXV	306 n. 233
4.143	272	DIO CHRYSOSTOMUS	
5.8.44	155 y n. 136	3.2	292 n. 212
5.59	192 n. 8	30.10	136 n. 92
		37.7	43 n. 20
		DIODORUS SICULUS	
		12.9.4	332

12.10.5	328	9.21	196 n. 19,
12.10.7	330 n. 11		312 n. 248,
12.11.2	333		345 y n. 53
12.11.3-4	337	9.22	192 n. 8,
12.12.4	331-332 y n.		342
	19	9.23	196 n. 19,
12.20.2-3	340		294
12.35.1-4	333-334	9.49	99
		9.50	330
DIOGENES LAERTIUS		DIONYSIUS	
1.12	98 n. 8	HALICARNASSENSIS	
1.13	146 n. 113	<i>Antiquitates Romanae</i>	
1.23	405-406, n.	2.26.2	338 n. 37
	55	<i>De Demosthene</i>	
1.88	393 n. 26	38	103 n. 20
1.101	124 n. 69	41.15	104 n. 20
1.105	146	<i>De Thucydide</i>	
5.27	339 n. 38,	23	39
	442	<i>Epistula ad Pompeium</i>	
7.30	426 n. 107	3.11	40
7.127	426 n. 107	<i>De compositione</i>	
8.4	196 n. 19	<i>verborum</i>	
8.6	362	3	40
8.15	140 n. 99	EMPEDOCLES	
8.21	141 n. 101	B3.9	250 n. 132
8.29	264	B3.12	250 n. 132
8.41	140	B17.1	304
8.52	449 y n. 1	B17.6	304
8.55	450	B34	449 y n. 3,
8.57	449		450 n. 4
8.64	449	B108	280 n. 186
8.65	449	B120	136
8.66	449	B121	269 n. 163
8.72	449	B123	270
9.1	361	B132	107 n. 27
9.2-3	383	EPHORUS	
9.5	384 y n. 8	<i>FGrHist 70 F 139</i>	
9.6	10 n. 22,	338	
	384, 386 n.	EPICTETUS	
	13	<i>Dissertationes ab</i>	
9.12	385 y n. 9	<i>Arriano</i>	
9.12-14	382	3.24.42	401 n. 42
9.14	382-383	EPIMENIDES	
9.15	385, 386 n.	B1	
	12	268-269	
9.20	198 n. 25,	EURIPIDES	
	355	<i>Bacchae</i>	

778-779	420 n. 97	A2	386
<i>Helena</i>		A3	385 y n. 11
215	153 n. 133	A23	411, 422, 444
<i>Hercules</i>			
858	419 n. 91	B1	108 n. 31,
1341-1346	377 n. 40		110, 271,
<i>Iphigenia Aulidensis</i>			369, 400,
317	247 n. 120		417 n. 85,
<i>Iphigenia Taurica</i>			418
44-45	277	B2	275, 395 n.
569	285 n. 200		31, 396, 397
<i>Medea</i>			n. 34, 398-
219	418 n. 90		399, 417 n.
612-613	7 n. 21	B3	85, 424
576	247 n. 120	B12	418 n. 89
<i>Orestes</i>		B16	18, 389
1403-1404	299 n. 222	B17	419
<i>Phaethon</i>		B20	10, 409, 423
59-62	263	B21	403 n. 46
<i>Phoenissae</i>		B22	272
494-495	303 n. 228	B25	106 n. 24,
1539-1545	266-267		367, 368
<i>Rhesus</i>		B27	403 n. 46,
780	278	B28	404 y n. 51
<i>Supplices</i>			416 n. 83
258-262	418 n. 91		415 y n. 79-
518-521	391	B29	80, 416 n.
Fr. 91 (Kannicht)	347		83, 422, 445
Fr. 396 (Kannicht)	237-238		10, 11, 403
Fr. 486 (Kannicht)	84 n. 129		n. 46, 404 y
Fr. 567 (Kannicht)	209 n. 44		n. 49, 420-
Fr. 910 (Kannicht)	107 y n. 27	B30	421 y n. 98,
		B33	423
EUSEBIUS CAESARIENSIS		B34	419
<i>Historia ecclesiastica</i>			390
7.32.27	368 n. 24	B35	275 n. 174,
<i>Praeparatio Evangelica</i>			410
10.13.16	363 n. 7		106 n. 24,
GORGAS			405-406 y n.
<i>Helena</i>			56-57, 407-
14	192	B39	408, 409,
<i>Palamedes</i>	236		410, 418,
			422, 444
HERACLIDES PONTICUS			126 n. 75,
Fr. 150 (Wehrli)	330	B40	275, 393 y
HERACLITUS			n. 25, 394 n.
			28
			198 n. 25,
			361 y n. 2,
			362 y n. 3,

	363 y n. 6, 367-369, 407, 443	B109	398 y n. 36, 399
B41	384 y n. 7, 405, 422, 445	B111	420
B43	10, 420	B112	108 n. 31, 417 n. 85
B44	400	B114	10, 395 n. 31, 396 y n. 32, 397 y n. 33, 398-399 y n. 38, 400- 402, 404, 417 n. 85, 422, 424, 425, 445
B45	16, 417 n. 85, 427-428 y n. 109		18, 403-404, 405
B49	423	B119	11, 275, 385, 386, 394 n. 28, 423 n. 101
B50	10, 16, 275	B121	411, 413, 422, 444
B52	387	B122	108 n. 31
B53	392 y n. 23, 399	B123	28-29 n. 84, 106 n. 24, 198 n. 23, 361 n. 1, 362, 367- 369, 407
B54	409, 422, 444	B129	
B55	408 y n. 62, 409, 410, 422, 444		
B57	361 n. 1	HERMOGENES	
B65	420	Περὶ ἰδεῶν	
B66	416 n. 83, 419	2.4.21-24	37
B67	420	2.12.121-125	38
B73	273	HERODOTUS	
B78	405	<i>Historiae</i>	
B80	399	Proemium	47, 107 n. 27, 168-169, 200, 364
B86	414-415 n. 77, 422, 444		
B87	11	1.1	55, 212 n. 49
B89	273-274	1.2	56, 57
B91	428 n. 109	1.4.1	56
B94	418 y n. 89, 422, 445	1.4.3	127 n. 75
B96	386	1.5.3	56 n. 64, 72, 73
B101	106 n. 24	1.5.4	181 n. 172, 380
B101a	409 y n. 65, 410, 414 n. 75, 416, 422, 444	1.8-10	40
B104	10, 393 y n. 26, 414 n. 76, 423		
B106	108 n. 31		
B107	410, 411, 414, 416, 422, 444		

1.8-15	103	1.75.1	248 n. 128
1.8.2	409 n 65	1.80.6	365 n 13
1.11	306 n. 234	1.86.4	339
1.11.2	251	1.86.6	181 n. 172
1.11.4	306 n. 234	1.89.2	109 n. 37
1.13.2	127 n. 75	1.91	92-93
1.14	224	1.94	357 n. 77
1.24.7	212 n. 49	1.95	291 n. 211
1.29.1-2	307	1.95.1	251, 296 n.
1.30.1	177		216, 300,
1.30.2	100 n. 10, 121, 177, 406	1.96.2	365 84 n. 129, 84-85
1.30.3	292	1.97	130
1.30.4	178	1.98	103, 130
1.30.5	178	1.101.1	185
1.31.3	99, 178	1.105.3	366
1.31.4-1.32.1	178	1.107	278, 281 n. 189
1.32.4	99, 380		303 n. 228
1.32.4-8	179	1.107.1	278, 281 n.
1.32.8-9	426-427	1.108	189
1.33.9	364		185 n. 176
1.34	68 n. 82, 278, 281 n. 189	1.109.2	185
		1.109.3	212 n. 50
1.34.1-2	281-282	1.110.2	83
1.40	206, 279	1.115.2	186, 296 n.
1.46.3	366 n. 20	1.116.5	216, 305
1.50.1	356-357		252 n. 133
1.51.2-3	360 n 94	1.117.2	185 n. 177
1.55.2	357	1.118.2	185 n. 177
1.56.2	212 n. 49, 366 y n. 20	1.119.1	279
		1.120.4	93
1.57.1	216	1.121	212 n. 49
1.59.3	319	1.122.1	195 n. 16
1.59.6	319	1.122.2	186
1.60.1	320	1.123.1	186 n. 177
1.60.3	366	1.124.1	366 n. 20
1.61.2	212 n. 49	1.125.1	72
1.61.3	206	1.130.3	377
1.62.1	320, 391- 392	1.131.1	393 n. 25
1.65.2-5	354 n. 70	1.133.2	89
1.67.5	366 n. 20, 397	1.136	366 n. 20
		1.137.1	366 n 20
1.68.6	365 n. 13	1.137.2	366 n. 20
1.71.4	357	1.139	374-375
1.74	163	1.140.1	213, n. 52
1.74.4	308 n. 237	1.140.2	248 n. 129
		1.140.3	

1.141.4	397 n. 34	2.34.1	198, 409 n.
1.142-150	357		64
1.152.1	357	2.35.1	248, 393 n.
1.158.2	238		25
1.163-167	198 n. 25,	2.35.2	109 n. 37
	355 n. 73	2.35.4	306 n. 235
1.163-168	355	2.38.2	110
1.166.1	397 n. 34	2.44.1	375
1.170	394	2.44.5	212 n. 49,
1.171	200		375
1.172.1	212	2.45.1	367 n. 23
1.176.1	365 n. 13	2.45.2	109 n. 37
1.178	103	2.45.3	109
1.196	412	2.46.1	187 n. 179
1.203	127 n. 75	2.47	194
1.207.1	200 n. 29	2.48	194
1.207.2	299 n. 223	2.50.1	366 n. 20
1.209	61 n. 69,	2.53.2	40 n. 17,
	278-279,		372
	281 n. 189	2.54.2	213 n. 52
		2.56	223
1.209.3	213 n. 52,	2.56.1-2.57.1	224-225
	279 n. 183	2.62	194
1.210.1	279 n. 184	2.65.2	143 n. 106,
1.214.4	366 n. 20		248 n. 127
1.214.5	194	2.68.1	109 n. 37
2.2.4	366 n. 20	2.71	109 n. 37
2.3	165	2.81	194
2.3.2	373	2.89.1	393 n. 25
2.5.2	109 n. 37	2.93.5-6	217
2.16.1	200 n. 29,	2.99.1	119, 197 n.
	208		21, 209, 408
2.18.1	200 n. 29,	2.102	224
	214	2.104.1	216 n. 57
2.19.1	109 n. 37,	2.104.2	216 n. 57
	204	2.112-120	231
2.19.3	212 n. 49	2.112.2	231
2.19-34	106 n. 26	2.113.1	212 n. 49,
2.20.1	204, 251		231-232
2.22.1	251-252	2.113.3	232
2.23.1	367 n. 23	2.115.3	232
2.24.1	204-205,	2.116	14 n. 34
	408 y n. 63	2.116.1	233
2.28.2	213 n. 52	2.116.2	232 n. 88
2.29.1	212 n. 49	2.116.6	232 n. 88
2.30.3	397 n. 34	2.117	232 n. 88
2.33.2	371, 374	2.118.1	212 n. 49,
2.33.2	215		233
		2.118.4	233

2.119.1	233	3.30	281 n. 189,
2.119.3	212 n. 49,		306
	213 n. 52	3.31.3	212 n. 50
2.120	211 n. 46,	3.32.1	144 n. 109
	223, 230	3.33.7	144 n. 109
2.120.1-5	233-235	3.36.1	99
2.120.5	193, 200 n.	3.38	317
	29	3.38.4	399
2.121-122	136 n. 89	3.40.3	366 n. 20
2.121.δ	160 n. 141	3.41	360 n. 94
2.121.δ.3	365 n. 13	3.41.1	366 n. 20
2.123	165 n. 149	3.47	360 n. 94
2.123.1	190-191	3.50	126
2.126.1	160 n. 141	3.50.3	212 n. 49
2.129.1	212 n. 50	3.51.1	212 n. 49
2.129.2	212 n. 50	3.60	360 n. 94
2.134	68 n. 81	3.64	281 n. 189
2.138.2	393 n. 25	3.65.3	107 n. 29,
2.139	281 n. 189		109 n. 37
2.141	281 n. 189	3.65.6	306 n. 234
2.143	363 n. 7	3.71.1	131, 200 n.
2.145.3	213, 213 n.		29
	52	3.72.1	306 n. 234
2.146.1	200 n. 29	3.74	306
2.147	90	3.74.4	200 n. 29
2.151.1	84 n. 129,	3.75.2	306
	90	3.76.2	131
2.154.4	213 n. 52	3.80-82	8-10, 339 n.
2.156	223		38, 442
2.156.4	366 n. 20	3.80.1	324-325
2.160	87-88	3.80.3	132 n. 86
2.162.4	160 n. 141	3.80.5	292 n. 212
2.167.1	213	3.80.6	99
2.169.2	160 n. 141	3.81.1	206 n. 39
2.182	360 n. 95	3.82.1	200 n. 29
3.9.2	195	3.95.1	366 n. 20
3.10	163 n. 146	3.108.2	218, 379
3.13.3	365 n. 13	3.109.1	109 n. 37
3.14	14 n. 34, 68	3.116.2	109 n. 37
	n. 81	3.119.1	203 n. 35
3.17.2	99	3.120	65
3.18.2	225 n. 69	3.120.4	186 n. 178
3.21.2	89	3.122	47 n. 28, 57,
3.22.4	109 n. 37		62, 89, 120,
3.23	223		191
3.23.3	226 n. 69	3.124	281 n. 189
3.25.5	126-127 n.	3.125.2	65
	75	3.126.1	65

3.127.1	65, 131 n. 84, 186 n. 178	4.88 4.95 4.95-96	360 n. 95 428 n. 110 138-139
3.130.2	213 n. 52	4.96	157
3.142	93-94, 132 n. 85	4.97.2 4.98.2	200 n. 29 200 n. 29
3.149	281 y n. 189	4.99.5	336
3.160.1	200 n. 29	4.100	159 n. 139
3.182	14 n. 34	4.111.1	152 n. 131
4.1.1	56, 65-66, 72, 186 n. 178	4.111.2 4.119.2-4 4.122.2	152 56-57, 72 159 n. 139
4.2	159 n. 139	4.124	159 n. 139
4.5	157	4.131.1	153
4.7.3	150	4.131.1-4.133	153-154
4.8-10	144	4.132.1	159 n. 139
4.9.1	366 n. 20	4.132.2	200 n. 29
4.11	194	4.134.1-2	157-158
4.14	336 n. 33	4.135.3	157
4.14-15	336 n. 30	4.136.3	159 n. 139
4.15	163 n. 146	4.137.3	200 n. 29
4.17-18	159 n. 139	4.139.3	366 n. 20
4.18	223	4.140.1	156, 193
4.25.1	213 n. 52, 351 n. 66	4.140.3 4.152	366 n. 20 360 n. 95
4.25.2	213 n. 52	4.152.3	213 n. 52
4.26	93	4.179	194
4.28.2	393 n. 25	4.183.4	144 n. 109
4.29	14 n. 34	4.184-185	103 n. 19
4.29.1	214-215	4.186	144 n. 109
4.30	159	4.187	223
4.30.1	162, 365- 366	4.192.3	198, 409 n. 64
4.31.1-2	150-151	4.195	223
4.42.4	191	4.195.2	221, 224
4.46.3	149	4.195.4	221, 376
4.50.2	109 n. 37	5.9.1	213 n. 52,
4.59.2	205-206		351 n. 66
4.76	121, 145- 146	5.10.1 5.22.1	218-219 248 n. 128
4.76.2	199	5.24.1	366 n. 20
4.76.5	187 n. 179	5.30.3	292
4.77	120-121, 145	5.30.4 5.32	412 n. 68 223, 239
4.78.1	146	5.36.2	361 n. 1,
4.78.3	147		363 n. 7
4.79	163 n. 146	5.42-47	336 n. 31
4.81.1	213 n. 52, 351 n. 66	5.44.1 5.44.2	336 n. 33 336 n. 33
4.82	248 n. 126	5.45.2	191

5.50.2	293	6.119.1	72
5.54.1	213 n. 52, 351 n. 66	6.131	281 n. 189
5.54.2	248 n. 130	6.137.1-2	363 n. 7
5.56	281 n. 189	7.3.1	200 n. 29
5.56.1	66	7.6.1	365 n. 13
5.57.1	366	7.6.5	200 n. 29
5.62.1	248 n. 126	7.8	210
5.77.3	365 n. 13	7.8.α.2	366 n. 20
5.77.4	420 n. 97	7.8.δ.2	200 n. 29, 398
5.78	125 n. 73	7.9.γ	99
5.80.1	209-210	7.9.γ-7.10	210
5.80.2	210	7.10	200 n. 29
5.85.1	397	7.10.α	398 y n. 35
5.86.2	213 n. 52, 351 n. 66	7.10.δ.2	170
5.88	224	7.10.ζ	99
5.92.α.2	203 n. 35	7.10.η.2	213 n. 52
5.92.γ.3	187 n. 179	7.12	281 y n. 189
5.92.η.2	215, 216	7.13.1	127 n. 75
5.105.1	127 n. 75	7.14	278, 281 y n 189-190
5.106	14 n. 34	7.15.1	180-181 n. 170
5.109.3	397	7.16	280
5.113.2	323 n. 268	7.16.α.1	109 n. 37
5.125	363 n. 7	7.16.α.2	99
6.1.2	213 n. 52	7.17-18	289 n. 189- 190
6.11.3	57	7.18	281 n. 190
6.14.3	397	7.18.3	206
6.41.3	200 n. 29	7.19	281 n. 189
6.43.3	200 n. 29, 325	7.28.2	366 n. 20
6.50.3	296	7.37	162-163
6.52.6	366 n. 20	7.46.1	200 n. 29
6.58.1	307 n. 236	7.47.1	279
6.58.2	307 n. 236	7.49.2	412 n. 68
6.68.1	297	7.50.2	99
6.69	163 n. 146	7.52.1	84 n. 129, 86 n. 133
6.79	68 n. 81	7.54.3	212
6.82.2	213 n. 52, 351 n. 66	7.58.1	127 n. 75
6.85.1	79 n. 119	7.96.1	212 n. 49
6.86	7 n. 22, 73 n. 100	7.99.3	200 n. 29
6.86.α	85	7.102.1	401
6.86.α2.3-4	84 n. 129	7.104.4-5	402
6.105.3	193	7.104.5	229 n. 81
6.107	281 n. 189	7.119.2	450 n. 4
6.109.5	57	7.125	162
6.117	163 n. 146	7.130.1	213 n. 52
6.118	281 y n. 189	7.134	68 n. 81

7.136	68 n. 81	8.37	164
7.137.3	248 n. 129	8.38	107 n. 29,
7.139	223, 225 n.		109 n. 37
	67, 238-239	8.49.1	200 n. 29
7.139.1	200 n. 29,	8.53.1	365 n. 13
	208, 229	8.60	208
7.139.3	306 n. 235	8.68.1	200 n. 29
7.139.5	208	8.68.α.1	297
7.143.1	296 n. 216	8.77	79 n. 119,
7.145	130		224
7.147	211 n. 46	8.77.1	420
7.147.2	211 n. 46	8.83.1	107 n. 29,
7.150	194		109 n. 37
7.150.2	229 n. 81	8.84	163 n. 146
7.152.1	200 n. 29	8.89.1	67
7.152.3	191	8.91.1	393 n. 25
7.153.4	336 n. 33	8.105.1	66
7.157-163	336 n. 32	8.106.3	66
7.158.4	219	8.107.2	365 n. 13
7.159	14 n. 34	8.108.2	200 n. 29
7.164.1.2	84 n. 129	8.110	61 n. 69
7.165	336 n. 33	8.118.1	194
7.166	219, 336 n.	8.119	195
	33	8.119.1	215
7.167	194	8.120.1	215
7.167.1-2	220	8.121	14 n. 34
7.167.2	336 n. 33	8.135.2	397 n. 34
7.175.1	206	8.142.5	193 n. 11
7.178.2	14 n. 36	9.7.β.1	127 n. 75
7.194.2	366 n. 20	9.16	91-92, 95
7.195	212 n. 49	9.17.1	306 n. 235
7.208.2	351 n. 66	9.32.1	393 n. 25
7.208.3	213 n. 52,	9.38.2	390-391
	351 n. 66	9.42.1	206
7.213.3	248 n. 128	9.48	49 n. 41
7.214.1	194	9.48.2	67
7.214.2	351 n. 66	9.62.1	365 n. 13
7.218.2	213 n. 52	9.78	49 n. 42
7.218.3	127 n. 75	9.79.1	206 n. 39
7.220.2	49 n. 39,	9.84.1	351 n. 66
	181	9.84.2	213 n. 52
7.220.4	49 n. 40	9.93.3	212 n. 50
7.229.1	397 n. 34	9.117	397
7.234.1	216	9.120	68 n. 81
7.239.2	218		
8.8	223, 229	HESIODUS	
8.8.2-3	206-207	<i>Opera et dies</i>	
8.8.3	200 n. 29,	27	190 n. 6
	376	35	190 n. 6
8.35.2	393 n. 25	192	66

213	190 n. 6	6	348-349
213-218	80	10	347-348
219	72 n. 98	<i>De natura hominis</i>	
248	190 n. 6	1	116 n. 54
263	190 n. 6	<i>De humoribus</i>	
264	190 n. 6	2.5	147 n. 115
267	417 n. 88		
274	190 n. 6	<i>De prisca medicina</i>	
275	190 n. 6	12	348 n. 58
287-292	298	20	116 n. 54
299	190 n. 6	<i>Epidemiae</i>	
335	190 n. 6	6.3.12	311
367	190 n. 6	<i>Lex</i>	
368	190 n. 6	2-4	348 n. 58
397	190 n. 6		
465	190 n. 6	HIPPODAMUS	
491	190 n. 6	DK39,4	329 n. 11
650-662	190 n. 5		
792-793	83 n. 128	HIPPOLYTUS	
826	107 n. 27	<i>Refutatio omnium haeresium</i>	
<i>Theogonia</i>		1.1.7	165 n. 147
27	208, 257, 376	HOMERUS	
60	63 n. 72	<i>Ilias</i>	
83-84	37 n. 13	1.5	53
96-97	36	1.42	59
211 y ss.	269 n. 163	1.63	283
211-212	268	1.217	14 n. 34
231-232	71 n. 93	1.233-246	69-70
295-305	145 n. 110	1.243-244	58, 63
385	70	1.249	36
399-401	71	1.335	52
407	298 y n. 221	1.353-356	58, 63
740	265	1.401-404	241 n. 102
902	71	1.552	14 n. 34
Fr. 43a.36-40 (Merkelbach & West)	346-347	1.610	258 n. 144
HESYCHIUS		2.5-6	259
Ἴπποδάμου νέμησις	330	2.6	282
φερέγγυος	412 y n. 69	2.16	276
HIPPOCRATES		2.17	276
<i>De articulis</i>		2.20	276
14	348 n. 58	2.33-34	272
<i>De corde</i>		2.56	276, 283
		2.60-70	283
		2.155	246 n. 120
		2.213-214	53 n. 58
		2.484-486	48
		2.755	71 n. 92
		2.811-814	241 n. 102

3.28	60	15.624-629	387 n. 15
3.105	73 n. 101	16.385-388	78
3.164	52	16.596	177 n. 165
3.227	417 n. 88	17.321	53-54 n. 58
3.281	72 n. 99	18.50	135 n. 88
3.351-354	60	18.65	135 n. 88
3.410-412	68 n. 82	18.134	80
4.155	73 n. 101	18.316-323	63 n. 72
4.268-271	72	18.497-509	80-81
4.339	299 n. 222	18.592	85
5.1-4	48 n. 34	19.86-89	52
5.62-63	14 n. 34	19.191	73 n. 101
5.97	14 n. 34	19.409-410	52
5.190-191	348 n. 59	20.30	53 n. 58
5.207-208	348 y n. 59	20.72-74	241 n. 102
6.289-292	14 n. 34	20.336	53 n. 58
6.335	68 n. 82	21.133-135	60
6.444-446	48 n. 35	21.517	53 n. 58
6.487	53 n. 58	22.18-20	61
7.30-31	61 n. 69	22.60	14 n. 34
7.69-71	61 n. 69	22.254-255	62
7.100	50 n. 47	22.261-272	62-63
7.125	14 n. 34	22.304	50 n. 48
7.411	71 n. 96	23.486	82
8.192	48 n. 36	23.542	76 n. 114
9.48-49	61 n. 69	23.570-585	76-77
9.109-111	58, 63	24.343-344	268 y n. 161
9.189	48 n. 33	24.487	14 n. 34
9.413	48 n. 37	<i>Odyssea</i>	
9.608-610	61 n. 69	1.15	135 n. 88
9.632-638	250 n. 132	1.32-34	53
10.66	81 n. 123	1.64	14 n. 34
10.96	258 n. 144	1.73	135 n. 88
10.149	429	1.282-283	48 n. 31
10.329	71 n. 96	1.338	48 n. 32
10.413	14 n. 34	1.348	52
11.832	74	2.64	68 n. 82
13.32	135 n. 88	2.101	68 n. 82
13.111	52	2.138	68 n. 82
13.111-112	51 n. 52	4.85	14 n. 34
13.121-122	51 n. 52	4.158	68 n. 82
13.122	68 n. 82	4.195	68 n. 82
13.776-778	52	4.227-230	14 n. 34
14.231	268	4.350	14 n. 34
14.286-290	267	4.351-352	14 n. 34
14.289-291	241 n. 102	4.403	135 n. 88
15.14	299 n. 222	4.455	89 n. 138
15.36	71 n. 96	4.691	76
15.115-118	61	4.809	262
15.381-384	387 n. 15	5.23	135

5.57	135 n. 88	16.1-16	40
5.63	135 n. 88	18.275	76
5.77	135 n. 88	19.43	256
5.155	135 n. 88	19.49	258
5.184	71 n. 96	19.105	76
6.119-121	78-79	19.121	256
6.195	68 n. 82	19.124	256
6.286	68 n. 82	19.136	256
8.311	52	19.142	68 n. 82
8.351	413 n. 73	19.146	256
9.30	135 n. 88	19.148	256
9.112-115	79	19.156	68 n. 82
9.114	135 n. 88	19.168	257
9.182	135 n. 88	19.170	256
9.216	135 n. 88	19.183	76
9.218	135 n. 88	19.188	135 n. 88,
9.235	135 n. 88		257
9.237	135 n. 88	19.203	257, 376 n.
9.298	135 n. 88		38
9.312	135 n. 88	19.212	257
9.333	258 n. 144	19.250	257
9.337	135 n. 88	19.256	208
9.402	135 n. 88	19.264	257
9.407	135 n. 88	19.269	257
9.447	135 n. 88	19.299	257
9.458	135 n. 88	19.302	68 n. 82
9.269-271	59	19.303	257
9.282	89 n. 138	19.305	257
10.305	241 n. 102	19.309	257
11.109	417 n. 88	19.312	71 n. 96
11.218	76	19.379-381	258
11.219-222	259	19.493	260
11.222	267	19.547	283
11.518	76 n. 113	19.560-569	260-261
11.559	52	20.21	135 n. 88
12.66	241 n. 102	20.90	283
12.80	135 n. 88	20.230	71 n. 96
12.84	135 n. 88	20.326-327	298
12.184-188	38	21.26	83 n. 128
12.317	135 n. 88	23.335	135 n. 88
13.103	135 n. 88	24.2-4	268 y n. 161
13.109-112	135-136	24.6	135 n. 88
13-143-144	63	24.10	262
13.305	136	24.11-14	263
13.347	135 n. 88	24.136	68 n. 82
13.349	135 n. 88	24.255	76
13.363	135 n. 88		
13.366	135 n. 88	HYMNI HOMERICI	
14.59	76	<i>In Apollinem</i>	
14.206	177 n. 165	84	71 n. 96

519	38 n. 14	24.26	129 n. 81
<i>In Cererem</i>		MARCELLINUS	
62	417 n. 88	<i>Vita Thucydidis</i>	
480 y ss.	107 n. 27	54	43
<i>In Lunam</i>		MARCUS AURELIUS	
2	83 n. 128	ANTONINUS	
<i>In Mercurium</i>		Τὰ εἰς ἑαυτὸν	47 n. 30
450-452	247	4.33	
552-563	37 n. 13	MAXIMUS TYRIUS	
<i>In Panem</i>		<i>Dialexeis</i>	
18	38 n. 14	12.1	344 n. 52
IAMBlichUS		MENODOTUS	
<i>De vita Pythagorica</i>		<i>FGrHist</i> 541F1	359
16.70	354 n. 70	MICHAEL PSELLUS	
17	312 y n. 247	<i>Chronographia</i>	
58	98 n. 8	7b.43	292 n. 212
ISOCRATES		MIMNERMUS	
<i>Panegyricus</i>		Fr. 8 (West)	90
32	363 n. 8	MOSCHUS	
JOANNES PHILOPONUS		<i>Epitaphius Bionis</i>	
<i>In Aristotelis de Anima</i>		71-72	37
<i>comm.</i>		NONNUS	
15.486.13	271 n. 167	7.142	259 n. 145
15.486.13-16	280 n. 185	NUMENIUS APAMENSIS	
LONGINUS		Fr. 31	265
Περὶ ὕψους		Fr. 35.16 y ss.	264
13.3	39	Fr. 35.39-44	264-265
26.2	39 n. 16	ORPHICORUM	
LUCIANUS		FRAGMENTA	
<i>Herodotus</i>		Fr. 31f (Bernabé)	417 n. 85
1-2	41-42	Fr. 163 (Bernabé)	137 n. 92
<i>Verae Historiae</i>		Fr. 339.6-8 (Bernabé)	137 n. 92
2.33	285-286 y n. 201	Fr. 429 III (Bernabé)	136 n. 92
LUCRETIUS		Fr. 717 (Bernabé)	136 n. 92
<i>De rerum natura</i>		ORPHICORUM HYMNI	
4.962-999	280 n. 186	62	417 n. 84
LYCURGUS		69.14-15	417 n. 84
Fr. I.1 (F. Durrbach, Belles Lettres)	310 n. 242	86.4-5 (G. Ricciardelli)	280 n. 185
LYSIAS		PANYASIS	
15.9	401 n. 42	PARMENIDES	
18.19	131 n. 83	B1	143 n. 104
19.25	7 n. 22	B1.1	258, 259

B1.2	209	B4	226 n. 72,
B1.3	257		228, 240,
B1.4	205 n. 37, 296 n. 217		257, 274- 275, 285, 289, 344
B1.7	256		
B1.11	248, 262- 263	B4.1	190 n. 6, 222 y n. 62
B1.13	266-267 y n. 157	B6	275 n. 174
B1.14	346	B6.1	240, 295, 308
B1.15	346	B6.1-2	293
B1.18	265 y n. 154	B6.2	190 n. 6, 296
B1.20	257		
B1.21	248	B6.3	106 n. 24, 245
B1.27	248	B6.4	232
B1.28	195, 351 n. 66, 443	B6.5	232, 262, 281
B1.28-30	192, 347	B6.6	281
B1.29	193-194, 208, 273, 295, 341- 343 y n. 43- 47, 348, 350, 352 y n. 68, 353	B6.7	246 n. 118, 262
B1.29-30	226, 309	B6.8-9	201
B1.30	228, 238	B7.1-2	296
B1.31-32	226 y n. 71, 209	B7.2	106 n. 24, 190 n. 6, 205 n. 37
B1.32	238, 309 y n. 239, 312	B7.3	369
B2.1	190 n. 6, 352, 443	B7.3-5	188, 197
B2.2	106 n. 24, 198 n. 24, 344 n. 50	B7.4	201
B2.3	252	B7.4-5	201
B2.3-4	248	B7.5	189, 190 n. 6, 232, 311, 314
B2.4	193		
B2.5	227 y n. 74 y 75, 252	B8.1-2	199
B2.5-6	248	B8.4	284, 350
B2.6	205 n. 37, 296	B8.5	188, 228
B2.7-8	296, 297	B8.6	106 n. 24
B2.8	205 n. 37, 351 n. 66	B8.7	349 n. 62
B3	228, 240 y n. 99	B8.12	11, 244 n. 114, 316, 441
		B8.12-13	192
		B8.15	189, 312
		B8.20	237
		B8.28	192 n. 9
		B8.30	260
		B8.30-31	305
		B8.32	284, 308
		B8.33	237
		B8.34-36	228

B8.38	195 n. 15	B15	196 n. 19,
B8.38-39	192, 289- 290		244 n. 114, 439
B8.38-41	241 n. 102	B16	240 y n. 99, 244 n. 114,
B8.42-43	284		275 n. 175, 439
B8.42-45	351		
B8.50	194	B16.1	232, 281
B8.50-51	297	B17	244 n. 114, 349-350 n. 63, 439
B8.50-52	302		
B8.51	227	B18	244 n. 114, 439
B8.52	190 n. 6, 194, 195 y n. 15 242 n. 109, 246 n. 120, 285, 344	B19	227 n. 77, 243
		B19.3	195 n. 15, 204
B8.53	199, 298	PAUSANIAS	
B8.53-54	205	7.2.7	390 n. 20
B8.53-59	299 n. 223	7.4.1	359 n. 87
B8.53-61	226	7.4.4	359 y n. 88
B8.54	232, 242 n. 109, 281	9.31.4	386 n. 13
B8.57	298	PHILETAS	
B8.59	260, 299	Fr. 10	247 n. 120
B8.60	200 n. 28	PHILOSTRATUS	
B8.60-61	200	<i>Imagines</i>	
B8.61	195-196, 199, 206	1.28	267
B9.1	241 n. 102	PINDARUS	
B9-B19	226	<i>Olymp.</i>	
B10	244 n. 114, 439	1.110-111	247
B10.1	241 n. 102, 242	2.83-85	246 n. 119
B10.5	241 n. 102, 242	3.11-12	344
B10.6	305	6.14	141 n. 103
B11	244 n. 114, 439	6.83	246 n. 119
B12	244 n. 114, 439	7.7	246 n. 119
B12.1	349 y n. 62	8.13-14	250 n. 132
B13	244 n. 114, 270, 439	8.22	85
B14	196 n. 19, 231, 244 n. 114, 256, 439	9.22	246 n. 119
		9.47	247
		10.13-15	341
		10.98-99	246 n. 119
		11.4	39 n. 15
		12.9	285
		13.6-10	421
		13.67	283
		13.70-72	277
		<i>Nem.</i>	

3.77-78	246 n. 119	437b1	106 n. 25,
5.13-18	343-344		111
5.16-18	282-283,	<i>Critias</i>	
	293	116 y ss.	103
7.12	246 n. 119	<i>Crito</i>	
7.23-27	353	44a-b	286 n. 202
7.51-52	247	52e	123 n. 66
8.20-21	313	<i>Gorgias</i>	
8.24-25	352-353	476a	68 n. 83
9.24 y ss.	141 n. 103	478 ^a	68 n. 83
<i>Pyth.</i>		484b	399 n. 37
3.64	39 n. 15	493a	137 n. 92
3.109	85	<i>Hippias Maior</i>	
4.60	37 n. 13	283a-e	123 n. 66
8.1-7	345	<i>Hippias Minor</i>	
8.57	246 n. 119	369c5	90 n. 138
<i>Isthm.</i>		<i>Ion</i>	
2.3	39 n. 15	535e1-3	44
<i>Paean</i>		<i>Laches</i>	
9.1	417 n. 88	182e-183a	123 n. 66
Frs. 87-88 (Snell- Maehler)	241 n. 102	187c	127 n. 76
		187d2-3	121 n. 61
Fr. 131b (Snell-Maehler)	273	<i>Leges</i>	
Fr. 137a (Snell-Maehler)	107 n. 27	624a-625a	354 n. 70
Fr. 140d (Snell-Maehler)	379 n. 49	630c	86 n. 133
Fr. 152 (Snell-Maehler)	37 n. 13	680b	79 n. 121
Fr. 169a (Snell-Maehler)	399 y n. 37- 38	707d1	316
		709e6-8	319
Fr. 198a (Snell-Maehler)	147 n. 115.	710b4-9	319
Fr. 213 (Snell-Maehler)	344	711b4-7	319
		712d-e	317
Fr. 215 (Snell-Maehler)	399 n. 38	714b6-b7	317
		714c6	317
PLATO		715b	417 n. 85
<i>Apologia</i>		715b2-d6	317
19d	413 n. 74	716a	417 n. 85
33C	286 n. 202	782e-783a	420 n. 97
<i>Charmides</i>		810e6-811a5	368 n. 24
169c4-c5	265 n. 154	819a3-a6	368
<i>Cratylus</i>		857d3	114 n. 49
400b-c	137 n. 92	891c8	114 n. 49
406b3	112 n. 43	<i>Lysis</i>	
407c4	112 n. 43	214b	114
409a-b	196 n. 19	<i>Meno</i>	
411d6-8	201	85c6-10	286
412a	111 n. 41	<i>Parmenides</i>	
413b-c	419 n. 93	164d	288 n. 203
419e1-2	259 y n. 146	<i>Phaedo</i>	
437a	111 n. 41	60e-61a	286 n. 202
		62b	137 n. 92

82b	112	473a	110
96a	105, 115, 118, 435- 436	473d 475e4 476c2-d7	16 286 286-287
96a6-10	106	488a y ss.	387 n. 15
96a-99d	97	489b	110
96b	349 y n. 61	509d-510a	151
96c1-c2	113	510c	133
96c5	113	511e2-3	156
97b6-7	119	514a	139, 143 n.
99b2-4	119		107
99e4-6	119	515a	150 y n. 125
101d6	119	517a5-6	147
<i>Phaedrus</i>		520c	148
244c8	106 n. 25, 111	531e4-5 533b	123 n. 64 249 n. 131
250c2-c5	350	533b8-c1	288
279c-e	114	533c	133
278c	61 n. 69	533e	151-152
278d	98 n. 8	534b-d	133-134
<i>Philebus</i>		534c5-d1	288
16a	249 n. 131	545b	123 n. 65
59a2	114 n. 49	553e	104
<i>Politicus</i>		555b-562a	123 n. 66
265a	249 n. 131	557d	124
266d	252 n. 134	561d	124, 434
266e	249 n. 131	566a	323
268d	249 n. 131	579d-e	292 n. 212
278e	288 n. 203	599d6-e4	338
286a5	121 n. 61	600a	146 n. 113
<i>Protagoras</i>		608d	138
325a	68 n. 83	609c	138
326d	332	612b	103 n. 18,
326d-e	68 n. 83		138
336c1	121 n. 61	614c-d	264
342a-342d	120	616b	265 n. 151
342a7-b3/ 342d4-e8	122	<i>Sophista</i>	
346b7-b8	307 n. 235	218d	249 n. 131
<i>Respublica</i>		227a	252 n. 134
359c-360b	103	241d5-d7	314 n. 252
365b	344 n. 52	242c-243a	97 n. 6
369b	425 n. 104	246a	101, 115
391a	61 n. 71	249c-d	111 n. 42
416d5	318	263e3-4	132 n. 87
419a4-5	318	267c2	112 n. 43
420b4-8	182 n. 173, 318	<i>Symposium</i>	
		191d3-d5	7
441d-e	90	195c1-c3	370 y n. 27
443d	90 y n. 139	202d-e	279 n. 184
443e5	88 n. 136	209d	123 n. 66

<i>Theaetetus</i>		<i>De facie in orbe lunae</i>	
152e	97 n. 6	945b	259 n. 145
155d2-5	161 n. 144	<i>De Herodoti malignitate</i>	
158a9-b2	288	864d	43 n. 20
173c-e	387 n. 14	868a	327 n. 1
175e	292 n. 212	<i>De laude ipsius</i>	
177b2	121 n. 61	543a	354 n. 69
180e5-181a3	388	<i>De primo frigido</i>	
181a	316	954c9	113 n. 46
189c2	227	<i>De recta ratione</i>	
189e6-7	132 n. 87	<i>audiendi</i>	
202c2	121 n. 61	45d5	266
208c	249 n. 131	<i>De sera numinis vindicta</i>	
210a9-b2	230-231 y n. 86	566c7-9	285
		<i>De tranquillitate animi</i>	
<i>Timaeus</i>		466a	346 n. 55
20e	103 n. 19	<i>De virtute morali</i>	
24e	103 n. 19	441c7	113 n. 46
27a4	114 n. 49	<i>Platonicae quaestiones</i>	
33b	351	1000a	89 n. 137
57d6	114 n. 49	1007e	419 n. 92
91e3	114 n. 49	<i>Quaestiones convivales</i>	
		675b	387 n. 13
PLINIUS		722a9	113 n. 46
<i>Naturalis Historia</i>		<i>Quo modo quis suos in</i>	
2.17.55	37 n. 13	<i>virtute sentiat profectus</i>	
12.8.18	335	75e5	285 n. 200
		<i>Septem sapientium</i>	
PLUTARCHUS		<i>convivium</i>	
<i>Adversus Colotem</i>		154e	395 n. 31
1114b	244 n. 114, 439	161f	417 n. 86
		<i>Alcibiades</i>	
1114b10-c2	369	21.7	388
1114d-e	192 n. 8	<i>Cato Maior</i>	
1114d9-e4	342	22.5	391 n. 21
1124d10	417 n. 85	<i>Cimon</i>	
1124f	417	2.5.8	403 n. 47
1124f-1125a	417 n. 85	<i>Comparatio Lycurgi et</i>	
1126a10-b2	294, 340	<i>Numae</i>	
<i>Aetia physica</i>		2.5	391 n. 21
912f5	113 n. 46	<i>Coriolanus</i>	
<i>An seni respublica</i>		38	414 n. 77
<i>gerenda sit</i>		<i>Lycurgus</i>	
785b	102 n. 15	6	354 n. 70
<i>Consolatio ad</i>		20.3	89 n. 137
<i>Apollonium</i>		<i>Numa</i>	
118e3-f4	331	3.5.2	403 n. 47
121a2	113 n. 46	4.4.9	403 n. 47
<i>De exilio</i>		<i>Pericles</i>	
604a	418 n. 89	6.2	329 n. 8
604f	327 n. 1		

36	330 n. 14		
<i>Romulus</i>			
13.3	391 n. 21	<i>In Homeri Odysseam</i>	
<i>Solon</i>		(W. Dindorf, ed.) Vol. II,	
2	197-198, 407 n. 59	p. 685 <i>Od.</i>	
		19.562	261 n. 148
14.8	321		
15.1	323	<i>In Pindarum</i>	
<i>Tiberius et Gaius</i>		-Σχόλια Πατμακά (D.	
<i>Gracchus</i>		Semitelos, ed.)	
24.2	391 n. 21	<i>Ol.</i> 12.13	285
<i>Timoleon</i>		<i>Ol.</i> 10.11	344 n. 51
24.1	391 n. 21	- <i>Scholiam vetera</i> (A. B.	
		Drachmann, ed., vol.	
POLYBIUS		III),	
4.40.1-2	411	34a-34b, <i>Nem.</i> 8.20-21	313 n. 251
PORPHYRIUS		- <i>Ol.</i> 10.13 = 10.17h	
<i>De antro nympharum</i>		(Drachmann)	353-354
8	136	SEXTUS EMPIRICUS	
28	264 n. 150	<i>Adversus mathematicos</i>	
PROCLUS		1.263-264	367
<i>In Platonis</i>		7.7	385
<i>Rempubicam</i>		7.111	343 n. 45
2.129	264	7.111-114	261 n. 148
2.339.17	137 n. 92	7.114	192 n. 8, 343 n. 45
<i>In Platonis Timaeum</i>		10.46.1	316 n. 258
1.312.15	137 n. 92	SIMPLICIUS	
PRODICUS		<i>Comm. in Arist. Graeca.</i>	
B2	298	<i>In Aristotelis de Anima</i>	
PROTAGORAS		<i>comm.</i>	
B4	373	11.202.25	271 n. 167
B9	331	<i>In Aristotelis de Caelo</i>	
QUINTILIANUS		<i>comm.</i>	
<i>Institutio oratoria</i>		7.557	192 n. 8, 304 n. 229
10.1.73	45	<i>In Aristotelis Physica</i>	
SAPPHO		<i>comm.</i>	
Fr. 137 (Lobel-Page)	88	9.22	362 n. 3
SCHOLIA		9.24.13	15 n. 38
<i>In Aeschylum</i> (O. L.		9.25.16	243 n. 111
Smith, ed.)	285	9.25.20	450 n. 5
<i>Agamemnon</i> 491b1		SOLON	
		Fr. 1.1-2 (West)	246 n. 120
<i>In Aristophanem</i> (D. M.		Fr. 4.14 (West)	421
Jones & N. G. Wilson,		Fr. 4.32-37 (West)	421-422
eds.)		Fr. 4C (West)	295 352
<i>Equites</i> 327	329 n. 11	Fr. 6.3-4 (West)	421 n. 99
		Fr. 11 (West)	54

Fr. 13 (West)	64	45 = DK28 A46b	271 n. 166
Fr. 32 (West)	321-322	THEODORETUS	
Fr. 34.6-8 (West)	322	<i>Graecarum affectionum</i>	
Fr. 36.13-15	403 y n. 48	<i>curatio</i>	
Fr. 36.15-17, 26-27	323	10.5	368 n. 24
SOPHOCLES		THEMISTIUS	
<i>Ajax</i>		<i>Oratio</i> 34.10	341
1244-1245	299 n. 222	THEOGNIS	
<i>Antigone</i>		1.27	376 n. 38
103	417 n. 88	1.81	63 n. 72
113-114	153 n. 133	1.147-148	84 n. 129,
879	417 n. 88		86 n. 133
911-912	102 n. 15	1.255	88
<i>Oedipus Coloneus</i>		1.417	61 n. 69
835	61 n. 69	1.963-970	404 n. 52
1297	61 n. 69	THEOPHRASTUS	
<i>Oedipus Tyrannus</i>		<i>De sensibus</i>	
67	250	1-4 = DK28 A46	240 n. 99
583	127 n. 77	3-4 = DK28 A46	270
Fr. 871 (Radt)	299 n. 223	<i>Physicorum opiniones</i>	
STEPHANUS BYZANTIUS		3	450 n. 5
<i>Ethnica</i>		3.2-3	243 n. 111
Θούριοι	334-335 n.	5	362 n. 3
	26	6	243 n. 111
STOBAEUS		THRASYMACHUS	
<i>Anthologium</i>		DK85 B8	84 n. 129
1.8.2	364-365 y n.	THUCYDIDES	
	12	<i>Historiae</i>	
3.1.172	393 n. 26	1.21.1	43 n. 21,
			187, 438
STRABO		1.76.3	116 n. 54
<i>Geographica</i>		2.50.1	116 n. 54
1.94	196 n. 19	3.12.1	345
2.2.2	244 n. 114,	3.45.7	116 n. 54
	370, 439	3.63.4	84 n. 129
6.1.1	294, 340	3.67.6	247 n. 120
6.1.8	338	3.82.2	116 n. 54
6.1.13	333 n. 21	3.84.2	116 n. 54
7.3.5	139	4.86.2	131 n. 83
10.3.10	45 n. 23	5.19.2	329 n. 7
14.1.44	345 n. 54	5.24.1	329 n. 7
14.2.6	327 n. 1	6.22	450 n. 4
SUETONIUS		7.33	335 n. 26
Περὶ βλασφημιῶν (E.		8.35	335 n. 26
Miller, ed.) = DK28 B24	370	8.73.3	131 n. 83
TERTULIANUS		VERGILIUS	
<i>De anima</i>			

<i>Georgicon</i>		B24	377, 379
2.490	107 n. 27	B25	377, 379
XENOPHANES		B26	377
A31	362 n. 3	B26.1	380
B1	357 n. 80	B34	363 n. 9, 373-374, 377
B1.21-23	366-367	B34.4	222
B2	357 n. 80	B35	363 n. 9, 375-377
B3	356 y n. 75, 357 n. 80	XENOPHON	
B8.2	378	<i>Hellenica</i>	
B10	361, 371	2.3.29	131 n. 83
B11	361, 372	3.5.1	131 n. 83
B12	361	<i>Memorabilia</i>	
B14	377	2.1.21	298
B15	377	<i>Symposium</i>	
B16	377	5.2	61 n. 69
B18	363-367, 443	VITA HOMERI (Ps. HERODOTUS)	
B22	355-356 y n. 73-74	1	40
B23	377		

INDEX VERBORUM

- ἀβροσύνη: 356-357 y n. 78.
 ἀγγιβασίη: 413-414.
 ἀδικίη/ ἀδίκημα/ ἄδικος: 15 n. 38, 51 n. 54, 56-57, 64-66, 73, 86-87, 91, 116 n. 53, 232, 234.
 αἰτία-αἰτίη/ αἴτιος/ αἴτιον/
 αἰτιάσθαι: 20, 34, 47, 50-57, 61, 64, 65, 86, 106-107, 116 n. 54, 118-119, 161-162, 166-173, 182-183, 191, 364 y n. 12, 365-366, 389-390, 436.
 ἀκοή: 39, 119 [κατὰ τὰ ἤκουον], 190-191, 197 y n. 21, 211 y n. 47, 209, 216, 374 n. 35, 382, 408.
 ἀκράαντος: 261-262.
 ἀλήθεια/ ἀληθής/ ἀληθώς: 11, 18, 43, 87, 89-90, 110, 119, 122, 129, 131, 156, 187, 188-189, 192-193 y n. 11, 196 y n. 20, 203, 207-209, 213 n. 51, 214-216, 221-222, 223-244, 246 n. 117, 267, 269, 272-273 (y n. 171), 275-276, 278, 281-282, 283-290, 292, 297, 301, 302-304, 305-306, 309, 314-315, 342 n. 44, 348, 351, 353, 366 n. 20, 375-376, 382, 400 n. 39, 438, 440.
 ἁμαρτία/ ἁμάρτημα/ ἁμαρτάς/
 ἁμαρτάνειν/ ἕξαμαρτάνειν: 51 n. 54, 87, 92, 127 n. 75, 129, 156, 206, 208, 231, 303, 403 n. 47.
 ἀμηχανίη/ ἀμήχανος: 91-92, 260, 262, 331.
 ἀνάβασις: 134, 141-143, 147, 249 n. 126, 255, 284, 344, 437.
 ἀνάγκη/ ἀναγκαῖος/ ἀναγκάζειν [ἐξ-]: 18, 32-33, 91, 114, 124, 143 n. 106, 161, 165, 171, 183, 185, 208, 230, 243 n. 111, 249-250, 256, 305-308 (notas 232-237), 314 n. 252, 370 y n. 27, 373, 391, 403 n. 47, 434, 440.
 ἀπαιδευσία: 135, 143 n. 107, 148, 437.
 ἀπάτη/ ἀπατηλός: 194, 195, 205, 242-243 n. 109, 285-286 (y notas 200-201), 292 n. 212, 302, 344, 372, 440.
 ἀπείναι: 222 n. 62, 256 n. 140, 257, 258, 270, 274-275 (y n. 174), 289, 410.
 ἀπιστίη/ ἄπιστος/ ἀπιστεῖν: 8, 138-139, 157, 160 n. 142, 193, 238-239, 313 n. 251, 324-325, 409 n. 65, 411, 413-415 (y notas 75,77).
 ἀπόδειξις/ ἀποδεικνύειν: 47 y n. 29, 105, 121, 145 n. 112, 158 n. 138, 200 y n. 29, 205, 207, 208, 214, 230, 297, 325, 327, 364 y n. 11, 394, 408 n. 63, 411.
 ἀρετή/ *virtus*: 51 n. 54, 62-63, 67, 76-77, 84 y n. 129, 86 n. 133, 94, 112 y n. 43, 175-176, 180-182 (y n. 171), 248, 298, 312-313, 316, 331, 395, 401-402, 403-405 (y notas 46-47), 425, 426 n. 107, 433,
 ἄριστος: 9-11, 48 n. 37, 58, 62, 69, 122, 125 n. 72 [ἀριστοκρατία], 138, 173, 177-178, 206 n. 39, 210-211, 259, 294, 297-299, 319, 329, 337, 340, 347, 394, 403-404 (y notas 46, 49, 51), 405 y n. 53, 423, 426-427, 429, 445.
 ἀτρέκεια/ ἀτρεκής/ ἀτρεκέως: 14 n. 34, 40, 207-208, 212-213 (y notas 49, 51), 216, 219, 229, 341-353 (y notas, esp. 66), 360, 374-375, 442-443.
 αὐθέκαστος: 300-304, 440,
 αὐτάρκεια/ αὐταρκής: 10 n. 28, 424-429 (y notas 104-107), 445.
 ἀφανής/ ἀφανίζειν: 24, 162, 188 n. 1, 205, 208 n. 41, 212 n. 49, 219-220, 408 y n. 63, 409, 422, 444.
 ἀχανής: 265 y n. 154 (ver χάσμα).
 βάσανος/ βασανίζειν: 61 n. 69, 311-315 (y notas 251-252).
 βεβαιωτής: 411-413.
 βίη/ βιάν: 63, 70-71, 75-78 (y n. 116), 99, 183-185, 197, 307 n. 235, 321-323.
 βουλή/ βουλευτήριον/ βούλευμα/
 βουλευφόρος/ βούλησις/ βούλεσθαι/
 εὐβουλία/ εὐβουλος/ συμβουλία/
 ἀβουλή/ ἰδιοβουλέειν: 40, 44, 49 n. 40, 53, 79, 85, 87, 88, 91, 93, 114, 127 n. 76, 128 y n. 80, 130, 136, 152, 153, 168, 170, 173, 180 y n. 170, 184, 204, 210, 251, 252, 259, 260, 293, 300, 307 n. 235, 312 n. 247, 319, 320 n. 261, 324, 329, 345, 354, 387 n. 14, 397 n. 34, 398.
 γνώμη: 10, 18, 23-25 (y n. 68), 41, 91, 119, 120, 150-151 (y n. 128), 153-155,

181, 196-197 (y n. 21), 199-216 (y notas 26-35, 38-39, 41, 44, 46), 223-225, 229-230, 234, 236-237 (y n. 90), 244, 279- 280 (y n. 185), 287, 297-299, 325, 347-348, 374 n. 35, 376, 383-384 (y n. 7), 394, 398, 405, 408 y n. 63.

δαίμων/ ἀνθρωποδαίμονες: 85, 137-138, 141 y n. 103, 185, 279 n. 184, 343, 378-379 (y n. 49), 403-405 (y n. 50).

δέχεσθαι [ἀπο-]: 47, 121 n. 61, 207, 229, 325, 342, 376.

Δή: 106, 112-113 (y notas 44-48).

δημοκρατία/ δημοκρατικός/

δημοκρατέεσθαι: 123-125 (y n. 74), 325-326 (y n. 271), 333, 395 n. 31.

Διαλέγεσθαι/ διαλεκτικός/

διάλογος: 114, 120, 122-123, 126, 132 n. 87, 133, 433-434.

Διάνοια/ διανοεῖν: 114, 132 n. 87, 150 y n. 126, 156, 159 n. 141, 159 n. 141, 160 n. 143, 172, 240 n. 99, 270, 287.

Δίκη/ δικασπόλου/ δικαιοσύνη/ δίκαιος/ δικαστής/ δικαστήριον: 15 n. 38, 18, 54 y n. 59, 61 n. 69, 63, n. 72, 64, 66-67, 68 n. 81 y 83, 69-95 (notas 98, 104, 107, 113, 114, 116-119, 121, 129, 133, 136, 137, 143), 112, 116 n. 53, 137-138, 209 n. 44, 212 n. 50, 242 n. 109, 269, 273 n. 171, 297, 304, 314, 317, 323, 333, 343-347 (y n. 51), 387 n. 14, 388, 399 y n. 38, 415 y n. 80, 416-422 (notas 82-86, 90-93, 97), 424, 427.

δοκιμασία/ δόκιμος/ δοκίμως: 128 y n. 80, 185, 226 y n. 71, 238-239, 305, 308-314 (y notas 238, 239, 241-244, 247, 251, 252), 415 y notas 79 y 81, 382, 415, 416 y n. 82, 440.

δόλος/ δολερός: 77, 89 y n. 138, 90, 299 y n. 222.

δόξα: 7, 17 n. 41, 25, 133, 151, 188-189, 192, 195-196 (y notas 15, 18, 20), 197, 199 y n. 26, 201-212 (n. 44), 222 y n. 62, 223, 225, 226-231 (notas 75, 77, 78, 82, 85, 86), 236 n. 90, 239-245 (notas 98, 100, 102, 109, 111, 112, 114), 246 n. 117-118, 250, 255-258,

262, 268, 270, 274-278, 280, 282-283, 285-289 (notas 202-203), 299, 302, 304, 309-310, 331, 342, 349 n. 61, 362 n. 3, 368-369, 386 n. 12, 438-439, 444.

δοκεῖν/ δοκοῦντα-δοκέοντα: 210-213 (notas 45 y 49), 217-218, 226-229 (y notas 71, 74, 78 y 82), 237, 244 y n. 113, 276-278 (y n. 182), 281 y n. 190, 282, 309 y notas 239-240, 415-417 (y notas 79 y 81), 439.

δοῦναι τε καὶ δέξασθαι λόγον: 121 y n. 61, 123 y n. 64, 127-129 (notas 77 y 82) (ver λόγον διδόναι).

ἐγγυητής: 412-414 (y notas 69, 71 y 72).

εἰκασία/ εἰκάζειν: 148 n. 120, 150-151 (y notas 126 y 127), 152-159.

ἐλεγχος/ ἐλέγχειν: 18, 61 n. 69, 129, 133, 232-233, 310-315 (y notas 245, 246 y 252), 324, 440-441.

ἐμβριθής: 299.

ἐξαρκεῖν: 396, 425.

ἐξικνεῖσθαι/ ἐξικέσθαι: 198, 409 n. 64.

ἐόν: 17 n. 41, 18, 109 n. 38, 192 y n. 9, 227-229 (y notas 74, 78, 80), 251, 253, 256 n. 141, 274, 284-285, 290-297 (y notas 211 y 216), 300-306, 308, 396, 426, 440.

ἔπε' ἀκράντα [ver también κραίνειν]: 261-262.

ἐπιρρεῖν: 389-391 (n. 21).

ἐπίσημος: 204, 227 n. 77, 252.

ἐπιστήμη: 105, 111, 112 n. 43, 133, 166, 171-172, 174, 182 n. 174, 187, 212 n. 49, 231 y n. 86, 286, 288, 437.

εὐδαιμονία/ εὐδαίμων: 171, 173, 174-182 (y notas 158, 161, 172, 173), 318-319, 350, 380, 394, 426 n. 107,

εὐθυνα/εὐθυνοι/ἀνεύθυνος

εὐθύνην: 68 n. 83, 128-129 (y notas 80 y 81), 132 n. 86.

εὐτυχία/ εὐτυχής/ εὐτυχεῖν: 171, 174, 178-179.

ζήτησις/ζητεῖν: 106 n. 24, 363-366 (y n. 8), 367.

ἦθος: 403-405 (y notas 46, 47, 50, 52).

ἥλιος: 161, 162, 191, 196 n. 19, 226 n. 69, 263-264, 369, 418-419 (y notas 91, 92, 93).

- ήσυχία/ ήσυχάζειν: 295, 312 n. 248, 345-346 (y notas 53, 54, 55).
- ἦτορ: 192, 208, 226, 256, 295, 342, 348, 351-353 (y n. 68), 443.
- θάνατος: 72, 268, 269 n. 163, 272.
- θαῦμα/ θωμαστά/ θανυμαστός/
θανυμάζειν: 38, 47 y n. 30, 67 n. 79, 106, 107, 116, 161 y n. 144, 162, 164, 207, 211, 318, 365.
- θέμις: 69, 71, 74 n. 107, 75-79 (y notas 120, 121), 85, 135, 308.
- θυμός: 58, 59, 62, 63 y n. 72, 64, 66, 68 n. 82, 69, 183, 184, 186 n. 178, 189 n. 4, 256, 258- 260 (y n. 145), 266 n. 157, 388, 404 n. 52.
- ισηγορίη: 125 n. 73, 209.
- ισοκρατή/ ισοκρατής: 93.
- ισονομίη: 9-10, 65 n. 75, 86, 93-94, 125 n. 73-74, 132 n. 85, 335, 427.
- ιστορία/ ἴστωρ/ ιστορικός/ ιστορεῖν: 6, 18, 25-28 (y notas 77, 84), 30-33, 35, 42-45, 47, 50, 54, 56-57, 71-72, 80, 82-83 (y notas 126, 128), 94, 97-99 (y n. 8), 105-108 (y notas 24-27, 30, 33-34), 111-119 (y notas 43, 50-51), 121, 126, 132, 155 n. 136, 158 n. 138, 163, 183, 191, 195, 197-200 (y notas 21, 23-25), 202-204 (y n. 35), 209, 211-212 (y notas 49-50), 214, 216, 223, 232-233, 244, 245 n. 114, 253, 292 n. 212, 300 n. 224, 305 n. 230, 313 n. 251, 327 n. 1, 332, 335-336 (y n. 26), 336, 338 y n. 38, 360-368 (y notas 1, 3, 5, 10, 14-15, 20), 370, 372, 374-375 (y n. 35), 380, 406-411 (y notas 55, 59, 64), 418, 422, 432-433, 435- 436, 438-440, 442-444.
- ισχύς/ ισχυρός (νόμος)/
ισχυρίζεσθαι/ ισχυροτέρως: 11, 18, 192-193, 308 n. 237, 316, 396, 400-402 (y notas 42, 44), 441.
- κατάβασις/ καταβαίνειν: 134, 138, 141-143 (y notas 104, 106), 148, 249 n. 127, 255, 266, 268, 284.
- καταλαμβάνειν: 415-416 (y n. 83), 419.
- κλέος: 10, 47-50 (y notas 37, 39, 40, 42, 44), 78, 181-182, 321, 404.
- κοινωνία/ κοινή/ κοινός: 117, 127-128, 274, 313 n. 251, 317, 346 n. 55, 381, 394-397 (y n. 34), 400, 417 n. 85, 424-425.
- κόσμος: 107 y n. 27, 116, 118, 136 y n. 92, 194, 195 n. 15, 200 y n. 28, 242 n. 109, 247 n. 120, 262, 274 y n. 173, 281, 285, 299, 302, 382, 419, 436.
- Κόρος/ κορέννυσθαι: 10, 79 n. 119, 295, 352, 382-383, 420-421 (y n. 99).
- κραίνειν: 261 y n. 147, 284 y n. 196 (ver ἔπε' ἀκράαντα).
- κραταιός/ κρατερός/ αὐτο-
κρατής/ισο-κρατή/ ἰσο-κρατής/
παγ-κρατής/κρατεῖν [ἐπι-]: 52, 56, 79 n. 119, 91-92, 93, 259, 312, 383, 396, 398, 402, 420, 425 y n. 106.
- κρίσις/κρίνειν: 189, 191, 212 y n. 50, 213, 273, 283, 312, 313 n. 251, 419.
- κτίσις: 328, 333, 355-360 (y notas 72, 76, 80).
- λήθη/ λανθάνειν: 47 n. 30, 182, 269, 270-272 (y n. 168), 341, 352-353.
- λογισταί: 128.
- λόγος: 6, 9, 10 n. 28, 11, 16, 73, 94, 104, 110, 116 n. 54, 119-120, 126 n. 75, 130, 132-134, 140, 143 n. 106, 150, 159 y n. 141, 160, 162, 165 174, 189-191, 194-195, 214, 220, 225 n. 69, 231 y n. 86, 232, 240, 245, 249 y n. 130, 251-252, 261 n. 148, 273, 275-276, 296 n. 216, 297, 300, 302, 304-305 (y n. 230), 324, 365, 369, 384, 392-394 (y n. 25), 397 y n. 34, 400, 402, 406-407, 410, 419, 422, 424-425, 428-429 (y n. 110), 434-435, 441, 444-445.
- λόγον διδόναι: 119, 121, 126-134 (y notas 75-77, 79, 81-82, 85, 87), 212 n. 49, 279 y n. 183, 434-435 (ver también δοῦναι τε καὶ δέξασθαι λόγον).
- μάθησις: 107 n. 27, 408-409 (ver πολυμαθίη).
- μακρόν λέγειν: 120, 124.
- μάρτυς/ μαρτύριον/ μαρτυρέεσθαι-
μαρτυρεῖν: 18, 62-63, 191, 214-216, 275 n. 174, 314-315, 409-411, 413-419 (y notas 72, 74, 80, 91).
- μένειν [έν-, συν]/ μίμνειν/ μόνιμος: 48-49 (y n. 39), 176, 181-182 (y n. 172), 256, 294, 308 y n. 237, 340, 380, 402.

μετάθεσις (véase “transposición”): 12-15, 46, 54, 58 n. 66, 69, 73, 166.
 μοῖρα: 20, 51-54 (y n. 58), 61, 63, 91-93, 175, 268, 404 n. 51.
 μυθολόγος: 34 n. 5, 161 n. 145.
 νέμεσις: 51 n. 52, 61, 68 n. 82, 281-282.
 νόμος: 18, 66-67, 74, 79 n. 121, 94, 100, 128, 159 n. 141, 201, 212, 232, 294, 307 y n. 236, 310 n. 242, 317, 320 n. 261, 323, 330, 337, 340, 353-354 (y n. 69), 377, 383, 395 n. 31, 396-402 (y notas 38, 40, 42, 44), 417 n. 85, 433.
 νόος (νοῦς)/ νόησις/ νοεῖν: 9, 10, 16 y n. 40, 22, 78-79, 83 n. 128, 90, 104, 134-136, 148 n. 120, 153, 156, 160 y n. 143, 185 n. 176, 222 n. 62, 228-229 (y n. 81), 240, 257-258, 270, 274, 280 n. 185, 281, 289, 293, 295, 344, 352, 361, 378-379, 393, 396-400, 404, 405, 414 n. 76, 422, 424-425 n. 106, 445.
 ξυνός: 10, 396-397, 399, 400.
 ὁδός: 136, 195 n. 16, 197-198 (n. 24), 204, 242 n. 103, 246, 245-253 (notas 121, 123, 130-134), 279 n. 184, 296, 298, 300, 303, 311, 369, 427-428, 439-440.
 οἰκός (εἰκός): 32-34, 150, 214, 217-223, 235-236 n. 90, 244, 375-376, 379, 439.
 ὄλβος/ ὄλβιος: 36, 107 n. 27, 177-179 (y n. 165), 364.
 ὄναρ/ ὄνειρος: 148, 258-269 (y n. 145, 149-150), 273, 276-277, 280-289 (y notas 187, 190, 200, 201, 203), 345 n. 54.
 ὄνομα/ ὀνομάζειν: 111, 123 n. 65, 165 y n. 149, 195 n. 15, 200, 204-205, 228, 241 n. 102, 244, 256, 259 n. 146, 262, 297, 302, 373, 439.
 ὄρκος/ ὄρκιον/ ἐξορκοῦν: 61-62 (y n. 69), 69-74 (y notas 88-96, 98, 100, 101, 104), 94, 131 n. 83, 294, 307, 340, 433.
 οὐσία: 101, 114-115, 133-134, 318, 364 n. 12, 435.
 ὄψις: 39, 119-120, 150, 197 n. 21, 209, 211 y n. 47, 216, 279, 374 n. 35, 408-410.

παιδεία/ παιδεύσις/ παιδεύειν (ver también ἀπαιδευσία): 24, 45 n. 25, 122, 143 n. 107, 145-148 (y n. 115), 337, 368, 437.
 παρεῖναι: 222 n. 62, 274, 275 n. 174, 306, 410.
 παρορησία: 124-125 (y notas 69, 73), 292 n. 212, 434.
 πείραξ: 80-82 (y n. 127), 94, 433.
 πίστις/ Πειθώ/ πιστός/ πιθανός/ εὐπειθής/ πείθειν-πείθεσθαι: 11, 18, 65, 73, 130-131 (y n. 83), 150 n. 126, 151, 156-157, 160 n. 142, 190-195 (y notas 8-11, 13), 199, 213-215, 223 y n. 63, 237-239, 256, 273, 289, 302, 324, 342 y n. 44, 347, 438.
 πόλεμος: 52, 169, 269, 392 n. 23, 345, 399-400.
 πόλις: 10, 49, 51 n. 51, 58 n. 66, 59 n. 67, 75 y n. 108, 79 n. 121, 118 y n. 56, 129, 133, 148, 182 n. 173, 315, 316-319, 324, 383, 392, 395, 396-400 (y n. 32), 424-426 (y n. 104), 434, 441.
 πολιτεία: 67, 316-319, 326 n. 271, 329, 385, 389, 392.
 πολυμαθία: 16-17, 30, 198 notas 23-25, 361-362 y n. 2, 367-370 (y n. 24), 380, 407, 443-444.
 πολυπειρία/ πολύπειρος: 9, 26, 197-199 (y notas 23-25), 203 n. 35, 211, 222-223, 245, 253, 367-370 (y n. 24), 380, 407 n. 59, 438-440, 443-444.
 προαίρεσις: 169-172.
 πλάνη/ πεπλανημένα/ πεπλανήσθαι: 205, 232-233 (y notas 88-89), 242 n. 109, 280-281 (n. 188), 406.
 πράξις/ πρακτική: 33, 88 n. 136, 105, 110, 166, 168, 171-173, 179-180, 187, 202, 397, 433, 437-438.
 πρόληψις: 15-17, 98, 101, 143, 183.
 προνοία: 218, 379.
 πύλη [θύρα]: 135-136, 260-267 (y notas 148, 149, 156), 269 n. 162, 273, 284, 346.
 πυκινός: 260, 299 y n. 223.
 ῥεῖν [προσ-]/ ῥέοντες (ver ἐπιρρεῖν): 17, 316, 387-392.
 σαφήνεια/ σαφής/ σαφῶς: 156, 212 n. 49, 373-375.

σοφία-σοφίη/ σοφιστής/ σοφός/
σοφίζεσθαι: 27 y n. 77, 87-88, 99,
106, 111-112 (y n. 40), 114, 121-122,
126-127 n. 75, 138-139 (y n. 95), 145
y n. 112, 146 n. 113, 204, 218, 241 n.
102, 252, 282-283, 293, 294, 303, 312-
313, 328 n. 5, 330 n. 14, 338 n. 37,
339, 342, 343-344, 353, 362, 363 n. 9,
368 n. 24, 379-380, 384 n. 7, 401-407
(y n. 44), 412.
στάσις/ στασιώται: 10, 111, 236 y n.
92, 316 y notas 257-258, 316-320 (y n.
259), 333, 367, 387-388, 391-392, 449.
σύμβολον: 6-7 (y notas 20-22), 12,
155 y n. 136, 285, 432.
τείχος: 149, 344, 400.
τέκμων/ τεκμήριον/ τεκμαίρεσθαι:
61 n. 69, 214-216, 374 n. 34.
τελεστόν/ τετελεσμένον: 257, 284,
373.
τέλος: 64, 80, 133, 173, 175, 177, 185
n. 176, 320 n. 261.
Τελχίνες: 370.
τιμή/ τιμαρχία-τιμοκρατία: 57-61
(notas 67-68), 63, 123 n. 65, 125 n. 72,
182, 372.
τιμωρία/ τιμωρητήρ/ τιμωρός/
τιμωρητικός/ τιμωρεῖν: 58 n. 66, 59
n. 67, 68 n. 83, 86, 186 n. 178, 210,
234, 397, 417 notas 84-85.
τίσις/ τίνειν (τίσασθαι): 15 n. 38, 20,
57-66 (y n. 67), 86, 91, 116 n. 53.
τυραννίς/ τυραννίη/ τύραννος/
τυραννεῖν (τυραννουμένη πόλις):
125 n. 73, 206, 318-326 (y notas 266,
268, 271), 339, 356, 392, 449.
τύχη: 20, 166-167, 169-179 (y n. 158),
183, 185, 187, 437-438.

ὑβρις/ ὑβριστής: 9, 10, 18, 75, 78-80
(y n. 119), 86, 109 n. 37, 180, 335,
357, 420-422 (y notas 97-99).
ὑπαρ: 148, 277, 283-289 (notas 194-
195, 203), 354 n. 70.
ὑπάρχειν: 283 y n. 191.
ὑπνος (ἐνύπνιον)/ ὑπνώδης/
ὑπνοῦν- ὑπνώττειν: 133, 258-260 (y
notas 144-145), 263, 266-272 (y notas
161, 167), 277-281 (y n. 185), 284 y n.
195, 286-288 (y notas 201, 203), 353-
354 (y n. 70).
ὑποδεικνύειν: 364.
φιλοσοφία/ φιλόσοφος/ φιλοσοφεῖν:
15, 32-33, 98-100 (y n. 8), 104, 113,
116 n. 54, 121-122, 161 y n. 144, 172,
202, 260, 292, 385, 406-407 (y n. 57).
φράζειν: 190 n. 6, 205 y n. 37, 212 n.
49, 213 n. 52, 218, 296-297, 303, 351
n. 66.
φυσικός: 7, 32, 115 n. 51, 243 n. 111,
265, 385, 449.
φύσις: 7, 20, 30, 55 y n. 62, 69, 73-74,
94, 97, 101, 105-112 (y notas 26, 36-
39), 114-119 (y notas 51, 54-55), 143
n. 107, 159 n. 141, 167 n. 153, 172-
173, 183-184, 198, 204, 245 n. 114,
251, 299 n. 223, 300 n. 224, 316 n.
258, 318-319, 329, 362 y n. 3, 365 y n.
14, 367, 382, 384-385 (y n. 8), 403
(notas 44, 47), 417 n. 85, 424, 433,
435-436, 439, 443.
χάσμα: 264-266 (y n. 154).
χρεόν: 91, 293.
χρόνος: 15 n. 38, 33, 47, 64, 116 n.
53, 309 n. 239, 363-365 (y notas 12-
13).

INDEX NOMINUM ET RERUM

- Agamenón: 51-53 (y n. 52), 58-59, 69, 70, 72, 81-82 (y n. 123), 247 n. 120, 250 n. 132, 259, 272-273, 277, 348, 418 n. 91.
- Alteridad-Otredad: 24, 134, 141, 143-145 (y n. 109), 149, 160, 188, 448.
- Anacronismo: 3, 6, 25, 32, 168, 264, 289, 337-338 (y n. 35).
- Anaximandro: 15, 20 n. 49, 64, 116, 164, 293.
- Annas, J. : 167 n. 153, 451.
- Année, M. : 189 n. 4, 296 n. 215, 451.
- Anticipación [véase πρόληψις]: 7, 15, 17, 96, 98, 101, 125 n. 73, 143, 183, 425 y n. 106, 433, 436.
- Antropología: 41, 99, 427.
- Aprisionamiento: 137 n. 92, 142, 147-148, 305.
- Aquiles: 48-49 (y notas 37, 43), 52, 58-63 (y n. 72), 67, 69-73, 74 (n. 106), 76, 78, 80, 81 n. 123, 82, 89-90 (n. 138).
- Aristóteles: 7, 12, 15, 18, 22, 26, 32-34 (y notas 2-3, 5), 38, 40, 52 n. 55, 67-68 (y n. 83), 85, 96-98, 100-102 (y n. 15), 105-106 (y n. 26), 108, 113, 115 y notas 50-51, 161 y n. 145, 166-187 (y notas 151, 154-155, 158, 161, 163, 171, 173, 174, 178, 179), 202-203 (y notas 34-35), 217, 238 n. 95, 243 n. 111, 248 n. 121, 249, 253, 254 n. 136, 255, 280 n. 186, 290, 298, 300-304, 306-307 n. 235, 316 n. 258, 320 y n. 261, 326, 327, 329, 337 n. 35, 338 n. 37, 339 n. 38, 349 n. 63, 353, 354 n. 69, 377 n. 40, 385 n. 10, 387, 389-390, 395-396, 415 n. 80, 424-425, 433, 437, 439, 440, 442, 447-448, 449.
- Astiages: 67 n. 79, 83, 93, 184-185 (y n. 177), 278-279, 281 n. 189, 303 n. 228, 305.
- Atenea: 48, 61 y n. 69, 63, 69, 72 n. 98, 135-136, 164, 257, 277, 348 n. 59, 354 y n. 69.
- Atenas: 3 n. 10, 14 n. 34, 64, 85, 102 y n. 14, 103 n. 19, 124-125 (y n. 73), 129-130, 169, 208, 230, 269, 309, 319, 327, 333-337 (y n. 26). 391.
- Ausencia [véase ἀπείναι]: 222, 229, 256 n. 140, 257-258, 260, 270, 275 n. 174, 289, 410.
- Autarquía-autárquico [véase αὐτάρχεια]: 10 n. 28, 11, 16, 370, 387, 390, 422, 424-430 (y n. 105-107), 445.
- Beaufret, J. : 2 n. 5, 194 n. 13, 226 n. 70, 227 n. 74, 228 n. 78, 229 n. 82, 452.
- Benardete, S. : 22 y n. 59, 136 n. 89, 150 n. 126, 151 n. 127, 152 y n. 130, 153 n. 133, 156, 159 notas 141-142, 160 n. 143, 452, 453.
- Bías: 18, 126 n. 75, 295, 393-396 (y notas 25-26, 28, 31), 405, 407, 422, 444, 466.
- Bouvier, D. : 49 y notas 44-46, 73 n. 102, 74 n. 106, 75 notas 107-110, 76 n. 111, 79 y notas 120-121, 452.
- Bowra, C. M. : 254 n. 136, 268 n. 160, 269 n. 162, 356 notas 75-76, 358 n. 85, 359 n. 93, 452.
- Bredlow, L. : 196 (notas 18, 20), 200 notas 27-28, 226-227 n. 71, 240 n. 99, 241 (notas 100, 102), 243 n. 110, 244-245 y notas 112-114, 270-271 (n. 165), 289 n. 204, 349 n. 62, 453.
- Burkert, W. : 139-141 (y notas 98-99, 103), 254 n. 136, 306 n. 233, 362 y n. 4, 377 y n. 40, 378 n. 44, 406 n. 57, 453.
- Burnet, J. : 108 n. 30, 196 n. 18, 227 n. 73, 254 n. 136, 423 n. 100, 453.
- Calame, C. : 13 n. 33, 31 n. 1, 46 n. 27, 189 y notas 2-3, 190 n. 5, 453.
- Capizzi, A. : 5-6 n. 19, 10-11 n. 29, 29-30 y n. 90, 196 n. 18, 236 n. 93, 254 n. 136, 315 n. 256, 340 y n. 39, 453-454.
- Carondas: 332-333 (y n. 19), 337-341 (y notas 35, 37, 41), 354, 360, 415 n. 80, 442.
- Cassin, B. : 240 n. 98, 254 n. 136, 256 (y notas 139, 141), 258 n. 143, 352 n. 67, 454, 469.
- Caverna: 24, 79, 104, 134-150 (y notas 88, 92, 94, 103, 109, 120), 255, 265, 284, 436-437.

- Corcella, A. : 24-25 (y notas 68, 71), 151 n. 128, 154 n. 134, 158 n. 138, 188 n. 1, 205 n. 38, 208 n. 41, 214 y n. 53, 215-216 y n. 54, 455.
- Cerri, G. : 4 y n. 14, 16-17 y n. 41, 19 n. 44, 30, 198 n. 24, 242 y n. 105, 355 n. 73, 454.
- Chantraine, P. : 68 n. 81, 85 n. 131, 113 n. 48, 144 n. 109, 177, 201 y notas 30-32, 265 n. 154, 280 n. 187, 281 n. 188, 283-284 y n. 195, 412 y n. 66, 419 n. 91, 454.
- Cicerón: 35 y n. 8, 37 n. 13, 97 n. 4, 98 n. 8, 269.
- Ciencia-científico [ver ἐπιστήμη]: 4, 23, 26, 34 y n. 5, 51 n. 53, 101, 108, 112 n. 43, 117, 134, 162-163, 165, 172, 174, 182 n. 174, 231 y n. 87, 287, 288, 334, 361 n. 2, 408 n. 62, 436, 447.
- Ciro: 65, 83, 93, 131, 181 n. 172, 184-186 (y n. 177), 194, 195 n. 16, 226 n. 69, 238, 251, 278-279, 281 n. 189, 300-301, 305-306, 339, 365.
- Ciudadanía filosófica: 4, 15, 33.
- Coacción: 124-125, 305-306, 434.
- Coerción: 307-308, 314, 440.
- Colli, G. : 2 y notas 4-6, 3 (notas 8, 12), 8 n. 23, 29 (y notas 86, 88-89), 196 n. 20, 454, 465.
- Colonización: 3 n. 10, 17, 198 n. 25, 327 n. 1, 328, 332, 355 n. 73, 362.
- Comunidad- común-comunitario: 6 [comunidad epistemológica], 10, 48, 207, 267, 273-276, 317-318, 371, 393-400 (y n. 34), 402, 404, 416, 417 n. 85, 422-424, 445.
- Conche, M. : 194 n. 13, 228-229 n. 80, 242 n. 103, 254 (notas 136-137), 267 n. 158, 454.
- Constricción: 10, 114 n. 54, 124, 165, 315, 323, 403 n. 47, 434.
- Contexto
 cultural-performativo: 5 y n. 17,
 jurídico [pre-jurídico]: 5, 50, 54-55 n. 60, 68 n. 82, 80, 83 n. 128, 127, 132, 307, 312, 315, 413 n. 74, 440.
 político-social: 5, 20, 118 n. 56, 293, 315, 440.
- Contingencia: 33, 99, 166, 175, 179, 181, 187, 380, 404 y n. 52, 426-427, 438.
- Cordero, N. L. : 194 n. 13, 196 (notas 18, 20), 227 notas 73-74, 242 y n. 108, 245-246 (y notas 115-116), 455.
- Cornford, F. M. : 245 y n. 116, 254 n. 136, 406 y n. 56, 455.
- Cosmología: 4, 102, 112, 115, 118, 165, 196 n. 20, 243, 244 y notas 113-114, 298, 308, 385 n. 10, 436, 439.
- Couloubaritsis, L. : 227 n. 74, 228-229 (y notas 79-80, 83), 239 y n. 96, 246 y n. 118, 248 (y notas 122, 124-125), 253 n. 135, 254 n. 136, 455.
- Coxon, A. H. : 192 (notas 8, 10), 196 n. 19, 200 n. 28, 241-242 y n. 103, 245 n. 116, 256 n. 140, 258, 266 n. 157, 342 y n. 44, 349 n. 62, 455.
- Creso: 55-56, 93, 103 n. 18, 107 n. 27, 121, 146, 174, 177-179, 180 n. 170, 181 n. 172, 186, 206, 279, 281 y n. 189, 282, 284, 292 y n. 212, 293, 300, 308, 339, 356-357, 360 n. 94, 365-366, 406, 426.
- Darbo-Peschanski, C. : 14 y n. 37, 25-26 y n. 72, 50 n. 49, 51 n. 53, 52 n. 55, 53 n. 57, 54 y n. 59, 56 y n. 65, 64 y n. 74, 65 n. 75, 69 y notas 86-87, 72 n. 97, 82 n. 126, 83 y n. 128, 86 y n. 134, 115-116 y n. 52, 190 y n. 7, 198 n. 25, 202 y n. 33, 208-209 y n. 43, 211 n. 47, 213 n. 51, 219 n. 59, 221 y n. 60, 223 y n. 64, 224 y n. 66, 225 y n. 68, 230 y notas 84-85, 235 n. 90, 300 notas 224-225, 305 n. 230, 352, 401 n. 41, 455.
- Darío: 8-10 (y n. 26), 56, 65-66, 131, 137, 149 n. 124, 153-158 (y notas 138-139), 279, 306 n. 234, 382-383, 385,
- Demarato: 218, 229 n. 81, 297, 400-404 (y n. 39).
- Democracia [ver δημοκρατία]: 3 n. 10, 8-11 (y n. 26), 123 n. 66, 320 n. 261, 395 n. 31, 402, 432 notas 101-102, 426-427, 441-442, 449-450.
 [democracia de la palabra]: 28, 324-326 y n. 271.

- Desclos, M. L. : 3 y n. 9, 8-9 (y notas 23-24, 26), 19 n. 45, 28 y n. 83, 325 y n. 270, 386 y n. 12, 442 y n. 2, 456.
- Despiertos-dormidos: 255, 271-276, 279 n. 184, 286-289 (y n. 202), 422, 445.
- Detienne, M. : 11, 77 n. 115, 118 y n. 56, 132 y n. 85, 194 y n. 14, 272 y n. 168, 284 n. 196, 285 y n. 197, 436, 456.
- Dialéctica-dialéctico [ver *διαλέγεσθαι*]: 119, 121, 123, 126-127, 132-134, 143 n. 105, 253, 287-288, 325, 435, 439, 442, 445.
- Diels, H. : 96-97, 100, 194 n. 13, 196 n. 18, 227 y n. 73, 243 n. 111, 245, 253-255 (y notas 135-136), 342-343 (y notas 45, 47), 350, 362 n. 3, 363 n. 7, 411, 415 n. 79, 450 n. 5, 456.
- Disciplina-disciplinario [pre-]: 2-4, 16, 25, 32, 34, 40-41, 102, 105, 113, 124, 133, 184, 253, 360, 434, 437, 439, 447.
- Discurso-discursividad-discursivo: 1-11 (y notas 23, 28), 13, 27 n. 78, 28, 38-39, 42, 45, 53, 58, 73, 88, 92, 114, 116 n. 54, 118, 119-120, 122-125, 127-129, 149, 162-163, 165-66, 170, 174, 177, 183, 188-199 (y notas, 5, 15, 20), 199, 203-204, 207-212, 215-217, 220-224, 228, 232, 233, 236, 239-242 (y notas 102, 109), 246-253 (y notas 119-121), 262, 282-285, 292 n. 212, 293, 295, 300-305, 311-312, 323-326, 331 y n. 14, 344, 352, 365, 371, 373, 386, 393 y n. 24, 398, 399 n. 38, 408, 422-423, 425, 429, 432-437, 440-449.
- Autarquía discursiva: 429, 445.
- Camino discursivo: 251-252, 300-302, 304.
- Democracia discursiva: 326, 442.
- Estrategia discursiva 103 n. 20.
- Intercambio discursivo: 124, 131-132, 434-435.
- Legitimación/legitimidad discursiva: 6, 325, 432, 441.
- Pluralidad discursiva: 105, 120, 190, 194-195, 199, 438.
- Política discursiva [ver Política del discurso]: 5, 8, 10 y n. 28, 132, 324, 370, 423-424, 434-435, 441, 444.
- Práctica discursiva: 104, 132, 433, 435.
- Recopilación discursiva: 212.
- Divinidad-divino-dios: 11, 14, 18, 21, 34-36, 45 n. 23, 48-49, 52-54, 57, 59, 61-68 (y n. 75), 78-80, 86, 91-93, 135-136, 138 n. 94, 140-141, 143 n. 106, 159-160 (y n. 141), 163-165 (y p. 146), 175, 188-197 (y notas 6, 15, 20), 199, 205, 208, 210, 211 n. 46, 218, 226-228, 232-233, 235, 237-244 (y n. 102, 109-112), 255, 266 n. 156, 268-270 (y n. 163), 272-273, 279-280 (y n. 184), 282, 286 n. 202, 299 n. 223, 317, 322, 328, 343, 351-352 n. 66, 354 y n. 70, 363-364, 366, 371-380 (y notas 30, 49), 382, 386 n. 13, 392, 396-403 (y notas, 38, 42, 47), 405, 417 n. 86, 419-420 (y n. 91), 423 n. 102, 425, 438, 441, 443, 444.
- Dóxico:
- Actividad: 200, 282
- Conocimiento: 151, 196, 222, 242 n. 109, 374
- Construcción: 208, 239, 439
- Contenido: 214, 227 n. 75, 228,
- Discurso: 242 n. 109, 302
- Dispositivo: 199, 214, 438
- Facultad: 201
- Juicio: 215, 218, 225, 235, 236 n. 90,
- Κόσμος: 262, 281,
- Odiseo: 258, 260
- Pensamiento: 207, 218, 225, 239, 279, 380
- Racionalidad: 199, 214, 233, 280
- Razonamiento: 231, 235
- Sintaxis: 278 y n. 182, 282, 286, 288
- Verdad: 223 y n. 63, 230 n. 85, 231, 239
- Vocablo: 203, 224, 281
- Doxografía (doxografizante-doxográfico): 5-7, 17, 196 y n. 18, 243 n. 111, 316, 388.
- Egipto: 56, 87-90 (y n. 137), 109 n. 37, 110, 119, 159-160 (y n. 141), 163 n. 146, 165 n. 149, 166, 191, 195, 197 n.

21, 209, 211 n. 48, 212 n. 50, 213-214, 216 n. 57, 231-235, 284, 306-307 n. 235, 309, 360 n. 94, 375, 393 n. 25, 408.

Ehrenberg, V. : 75 n. 108, 328-329 (y notas 4, 9), 331 y n. 17, 335 n. 27, 456-457.

Elea: 17, 198-199 n. 25, 236, 245 n. 114, 254, 294, 318, 340 y n. 41, 354-355 (y notas 72-73), 357 n. 80, 360, 362, 439, 440.

Empédocles: 16, 18, 20 y n. 49, 99, 107 n. 27, 136-137 y n. 92, 142, 250 n. 132, 269-270 n. 163, 271 n. 167, 280 n. 186, 304, 332, 442, 449-450.

Empirismo: 23 y n. 65, 188, 197-199 (y n. 22), 201, 205 y n. 38, 207, 209, 214, 216, 218, 225-226 n. 69, 244, 373, 375, 407 n. 59, 408-409 (y n. 62), 422, 444.

Enunciación: 2, 31 n. 1, 48, 85, 94, 293, 303-305, 315, 400, 433, 440, 446.

Epistemología- epistémico/epistemológico: 4, 6, 12, 17, 20, 23, 108, 116, 133-135, 142, 150-153, 156, 160, 201-202, 213-214, 223 n. 63, 227, 271, 273, 276, 282, 283, 286 n. 202, 288, 294, 298, 300, 351, 361, 371, 372, 374, 377, 394 n. 28, 435.

Escitas-Escitia: 56-57, 66, 93, 120-121, 124 n. 69, 134, 137, 143-160 (y notas 109-110, 112, 120, 133, 138-139), 163 n. 146, 186 n. 179, 188, 193, 206, 214, 336 y n. 30, 351 n. 66, 437.

Esclavitud: 89, 137-138, 140-141, 148, 158 n. 139, 167 n. 153, 200, 225, 232, 286, 292 n. 212, 314-315, 317, 324, 392, 394, 399, 403, 440-441.

Esparta: 7 n. 22, 8, 48-49, 67, 73 n. 100, 85, 120-126 (y notas 65-66, 69, 72, 145, 181-182, 193 n. 11, 209 n. 44, 218-219, 292-293, 306 n. 235, 307 n. 236, 333, 338, 351 n. 66, 354 n. 70, 357, 360 n. 94, 397 y n. 34, 400, 402, 434.

Ética: 18, 21, 51 n. 54, 65 n. 76, 84 n. 129, 90, 92, 105, 166-182 (y notas 151, 153, 161), 187, 193 n. 11, 294-300, 306 n. 235, 347, 352, 385, 394, 402-404 (y n. 45), 425, 437-438, 443.

Expansión:

De la categoría “presocráticos”: 100.

De la experiencia: 198-199, 211, 253, 367, 409 y n. 64, 440.

Del concepto de φύσις: 116-117, 436.

Figuración [pre-]: 136, 153, 160, 183, 247 n. 119, 248 y n. 121, 251, 289, 298.

Pre-jurídica: 60-61.

Simbólica: 204, 245, 247 n. 120, 249, 302.

Física: 4, 26, 32, 102, 108, 115, 117, 165-174 (y n. 153), 196 n. 20, 241-242 n. 103, 244 n. 112, 246 n. 118, 265, 349 n. 62, 361 n. 2, 385 n. 10, 387, 436, 439.

Foucault, M. : 1, 5 n. 16, 315 y n. 255, 431, 446-448, 457.

Fränkel, H. : 254 n. 136, 342 n. 44, 343 y n. 48, 355 n. 73, 363 y n. 8, 374 y n. 36, 457.

Frontera:

Del saber (disciplinaria): 40-41, 360, 447.

(límite) del castigo por un mal cometido: 60

Teleológica: 96, 101-102.

Transgresión de: 147

García Calvo, A. : 200 n. 28, 349 n. 62, 361 n. 2, 385 n. 10, 398 n. 36, 406 n. 55, 408 n. 62, 411, 413, 414 notas 76-77, 415 y notas 78-79, 419 n. 92, 458.

García Quintela, M. : 19 n. 44, 330 n. 12, 332 y n. 20, 334 y n. 23, 381 y n. 2, 384 notas 5-6, 385 n. 10, 386 n. 13, 390 n. 20, 394 n. 27, 397 n. 33, 405 y n. 53, 458.

Gemelli, M. L. : 2 n. 3, 5 n. 17, 254-255 y n. 136, 371 n. 29, 458.

Gernet, L. : 50-51 notas 51, 54, 54-55 n. 60, 58 n. 66, 59 n. 67, 61 y n. 70, 70 (notas 88, 90), 72 y n. 99, 74-75 (y notas 105, 107), 147 n. 115, 312 y n. 249, 314 y n. 254, 458.

Gigante, M. : 21, 31, 67 y n. 77, 77 y n. 116, 335 n. 72, 399 n. 38, 402-403 y notas 43-44, 458.

- Gobierno: 6, 8, 129, 144 n. 109, 308, 317, 324, 329, 335, 399 n. 38, 383, 385, 389, 390, 391, 392, 397-399, 402, 429, 432, 442, 445.
 De la ley: 425
 De los dioses: 322
 Democrático: 325
 Despótico: 309
 Isonómico: 9
 Oligárquico: 123 n. 66
- Guthrie, W. K. C. : 32 n. 2, 254 n. 136, 330 n. 13, 406 n. 56, 423 n. 100, 459.
- Hárpago: 67 n. 79, 184-186, 252 n. 133, 356.
- Harrison, J. E. : 37 n. 13, 74 n. 107, 75-76, 459.
- Hartog, F. : 24, 31 n. 1, 139 n. 96, 141 y n. 102, 144 n. 108, 145 notas 110-111, 146 n. 114, 147 y n. 116, 148-149 (notas 121-122, 124), 155, 158 n. 138, 460, 463.
- Havelock, E. : 77 n. 115, 78 n. 117, 84 y n. 129-130, 363 n. 8, 460.
- Hecateo: 17, 198 n. 25, 361 y n. 1, 362 y n. 3, 363 y n. 7, 408, 422, 443, 444.
- Helena: 52, 53, 55, 68 n. 82, 193, 211 n. 46, 231-237.
- Heráclito: *Passim* [ver *Index Locorum*].
- Hermodoro: 18, 275, 385, 393, 394 n. 28, 422, 423 n. 101, 444.
- Hülsz, E. : 108 y n. 32, 394 y n. 28, 404 n. 49, 419-420 y n. 94, 460-461.
- Identidad:
 De Atenea: 135.
 De Ciro: 83.
 De la ciudad: 387, 390.
 De la filosofía arcaica/ presocrática/ preplatónica: 8, 14, 447.
 De las disciplinas del saber: 2.
 De los griegos: 144, 149, 160, 188.
 De Odiseo: 136, 256-257, 260.
 Del historiador en el análisis genealógico: 447.
 Del ἴστωρ en la *Iliada*: 82 n. 126.
 Del lucero de la tarde y el del amanecer: 196 n. 19.
- Entre ser y pensar: 228-229, 240 y n. 99.
- Fragmentariedad como principio de identidad: 4.
 Κλέος como garantía de identidad: 49.
 Σύμβολα como pruebas de identidad: 7.
 Φύσις como identidad permanente de una cosa: 108, 118.
- Immerwahr, H. : 21-22 (y notas 57-58), 34 n. 4, 55 n. 61, 167 n. 150, 184 n. 175, 186 n. 180, 461.
- Infinitud:
 Del poder: 95, 143 n. 105, 433, 445-446.
 Del saber: 94, 143 y n. 105, 422, 427-428, 436, 445-446.
- Inmanencia:
 De la γνώμη en Heráclito B41: 405.
 Del δαίμων en Heráclito B119: 404-405
 Política de la: 143 y n. 105, 436 n. 1, 446.
- Insurrección:
 Del pensar: 11, 316, 441.
 Μεταβολή τῆς πολιτείας e: 319
 Política del auto-gobierno: 429, 445.
 Tiranía e: 319
- Inversión:
 De las relaciones política-sabiduría: 134, 435.
 De los valores simbólicos del arriba-abajo/ adentro-afuera (representaciones espaciales del conocimiento): 135, 436.
 Platónica del símbolo de la caverna: 142.
 Platónica hacia la trascendentalización del saber y el poder: 143.
- Isonomía [ver también ἰσονομία]: 9-10, 65 n. 75, 86, 93-94, 125, 132 y notas 85-86, 427, 429, 485
- Jacoby, F. : 3 n. 10, 100, 102 n. 15, 154-155 n. 135, 334 n. 25, 461.

- Jenófanes: 17, 20 y n. 49, 23, 106 n. 24, 198-199 n. 25, 222 y n. 61, 332, 355-380, 408, 416 n. 82, 422, 442-444.
- Jerjes: 66, 86 n. 133, 149, 161-163, 169, 180 n. 170, 193 n. 11, 195, 210-211, 213, 215, 216, 229 n. 81, 279-281 y notas 189-190, 297, 351 n. 66, 398, 400, 403, 449.
- Juridización: 14, 31, 54, 55 n. 62, 64-65, 71, 116-117 y n. 55, 236, 422, 432, 445.
- Jurídico [pre-]:
- Acto de rendición de cuentas: 132.
 - ἀγγιβασίη: 413.
 - Condiciones político-jurídico-sociales: 12
 - Contexto: 50, 54, 127.
 - Contexto político-: 5, 315, 440.
 - Contexto pre-jurídico: 80.
 - Démarche de los filósofos: 422, 445.
 - Dictamen: 409.
 - Δοκιμασία y ἔλεγχος: 311.
 - Δόκιμος: 416.
 - Evolución de los conceptos: 67.
 - Fragmentos Heráclito: 408.
 - Gesto: 62.
 - Idea jurídico-moral de la responsabilidad: 55.
 - Índice pre-jurídico: 60-61 n. 69
 - Interpretación en clave jurídica: 18, 294, 327.
 - El Juramento como ancestro pre-jurídico de la obligación: 94.
 - Καταλαμβάνειν: 416.
 - Κρίνειν: 212 n. 50.
 - Lectura jurídico-política
 - Parménides: 440/ Heráclito: 444.
 - Μάρτυρες: 409.
 - Modelo: 55, 117.
 - Plano jurídico: 318, 441.
 - Procedimiento: 129, 310, 410.
 - Procesamiento: 422.
 - Proceso: 51 n. 52, 76.
 - Sentido pre-jurídico: 50-51.
 - Sentido de θέμις: 308.
 - Sentido de ὄρκος: 72 n. 98.
 - Significado: 446.
 - Símbolo pre-jurídico: 74.
 - Tortura: 314.
 - Trabajo de la historia: 129, 354, 434.
 - ὑβρις: 420.
 - Uso del λόγον διδόναι: 132-134, 434-435.
 - Vocabulario: 61 n. 69, 64, 129, 209 n. 44, 309, 412, 415.
 - Φιλόσοφος: 407.
- Justicia: *Passim* [ver también δίκη].
- Kahn, C. : 15 n. 38, 28 y n. 84, 108 y n. 34, 123 n. 64, 237 n. 94, 273 (notas 170, 172), 274 n. 173, 290-291 (y notas 205-210), 297 n. 218, 365 y n. 15, 381 n. 1, 385 n. 10, 389 n. 17, 406 (notas 55, 57), 407 y n. 58, 412 y n. 70, 414 n. 77, 416 notas 82-83, 423 n. 101, 461.
- Kirk, G. S. : 110 y n. 39, 245 n. 116, 348 n. 59, 389 y notas 17-18, 462.
- Laicización: 15, 190, 366, 371, 432.
- Laks, A. : 4 y n. 15, 97-98 (y notas 3, 5, 7), 107 y n. 28, 462.
- Legislación: 320 y n. 261, 323, 340, 344-345, 354 notas 69-70, 360, 401, 407, 427, 447.
- Legitimación:
- Del diálogo platónico: 132, 435.
 - Divina: 188, 322.
 - Legitimación discursiva: 6, 9, 432.
 - Política: 311.
 - Político-religiosa: 329.
 - Procedimiento cívico de: 416.
 - Retórica de legitimación: 3, 11, 104, 315, 324-325, 441.
 - Tácticas de: 446.
- Legitimidad: 4, 289, 302, 440.
- De las *Historias* como símbolo presocrático: 7.
 - Del discurso autárquico de Heráclito: 429, 445.
 - Del orador para hablar en la asamblea: 310 y n. 242.
 - De un ciudadano o magistrado para desempeñar un puesto político: 309 n. 238, 440.
 - Discursiva: 325, 441.
 - Jurídica de las opiniones: 308, 310, 312-314, 440.
- Legrand, Ph. E. : 14 n. 34, 20-21 y notas 51-54, 42-43 y n. 19, 47 n. 29,

102 n. 14, 121 n. 60, 145 n. 112, 158 n. 138, 334 n. 25, 335 (y notas 26, 28), 359 y n. 92, 420 n. 96, 462-463.

Leónidas: 49, 181-182.

Leshner, J. H. : 310 n. 241, 311 notas 245-246, 362 n. 3, 363 n. 7, 364 y n. 10, 365 n. 14, 366 n. 21, 373 n. 33, 374 n. 36, 376 n. 37, 377 n. 39, 378 n. 43, 463.

Limitación:

Concepción de la verdad
caracterizada por la limitación:
214, 438.

Del poder: 16, 94, 143 y n. 105,
427, 436, 445.

Del saber: 432-433, 446.

Πείραξ como actividad del
ἴστωρ: 94-95, 433.

Lloyd, A. B. : 23-24 y notas 65-67,
197 n. 22, 216 y notas 55-56, 235 n.
90, 373 n. 32, 374 n. 35, 463.

Lloyd, G. E. R. : 3, 4 n. 13, 19 n. 46,
24 n. 70, 28 y n. 82, 350 n. 63, 463.

Loroux, N. : 24 y n. 69, 29 n. 86, 104 y
n. 21, 120 y n. 59, 124-125 (y notas
70-71, 74), 316 n. 257, 463.

Marcovich, M. : 29 n. 86, 98 n. 8, 108
notas 33-34, 342, n. 43, 362 y n. 4, 389
(y notas 17, 19), 392 n. 23, 393-394
(notas 25, 27), 397 n. 33, 398 n. 36,
403-404 (y notas 46, 51), 406 n. 57,
407 n. 60, 414 n. 77, 415 (notas 79,
81), 416 notas 82-83, 420 y n. 95, 428
n. 109, 463.

Metafísica:

4, 22 n. 58, 41, 100, 101, 108, 112,
115, 134, 143, 166, 167, 188, 231 n.
87, 241, 294, 315, 387, 435, 436, 446,
447.

Metáfora:

De la luz: 268.

De la nave del estado: 387 n. 15.

De una actividad política: 387.

Del corazón ciego que no puede
ver la verdad: 353.

Del pensar: 270.

Del sueño y la vigilia/dormir-
despertar: 270-272, 274-276, 283,
286, 288 y n. 203, 289.

El camino como metáfora de un
procedimiento discursivo: 252.

El río: 390 n. 20.

Ética: 352, 443.

Geométrica- la esfera: 295, 352,
443.

La caverna como metáfora de la
πόλις: 148.

Las puertas de los sueños: 262

Los escitas y la nieve: 152

Met. bélica del οἶκος: 218

“Sangre genuina” (ἀτροκεῆς
αἷμα): 348

Metodología- Método: 22, 24, 25, 26,
28, 29, 30, 97, 101, 106, 432.

Camino-método: 204, 248-250, 253,
439

De la división: 249 n. 131

De la medicina hipocrática: 311

De Parménides: 16, 17 n. 41, 231,
239, 242, 244, 311-312, 438-439

De Solón: 321 n. 262

Del historiador (Heródoto)- de la
ἱστορίη: 6, 21, 23 n. 65, 24, 167 n.
151, 197 y n. 22, 201, 205 n. 38,
245 n. 114, 374, 439

Del Sócrates del *Fedón*: 118-119

Histórico (Capizzi): 5-6 n. 19,

Pensamiento pre-metodológico:
253, 439.

Y la división disciplinaria del saber:
253, 439-440.

Monarquía: 8, 9 n. 26, 10, 67, 86, 149,
320 n. 261, 321, 384.

Mourelatos, A. : 194 notas 12-13, 233
n. 89, 245-246 n. 116, 254 n. 136, 281
n. 188, 309 n. 240, 310 n. 244, 464.

Multi-experiencia [ver también
πολυπειρία]: 368 y n. 24, 370, 444.

Multi-Sapiencia [ver también
πολυμαθία]: 17, 361-362, 368 y n. 24,
370, 426, 444.

Multiplicidad:

De datos / relatos / experiencias /
para la investigación histórica:
120, 199, 222-223, 251

De imágenes del mundo: 312

De modelos de causación o
explicaciones causales: 26 n. 75,
105, 184, 437,

- De objetos de la δόξα
parmenídea: 16.
De opiniones: 313
De voluntades de poder: 390
El camino como símbolo de mult./
los múltiples caminos: 248-249 (y
notas 123, 131), 250-252, 439-
440.
- Myres, J. L. : 20 y n. 50, 101 y n. 11,
335 y n. 26, 465.
- Nagy, G. : 31 n. 1, 43 n. 20, 46 (n. 25-
27), 47 n. 29, 48 n. 37-38, 55 n. 63, 81
y n. 122-123, 82 n. 127, 207 y n. 40,
263 n. 149, 465.
- Nestle, W. : 19-20 y n. 43, 465.
- Nicol, E. : 1 n. 2, 5 n. 18, 231 n. 87,
465.
- Nietzsche, F. : 1 n. 1, 3 n. 7, 5 n. 16,
29, 97 y n. 2, 431, 446-447, 465.
- Nilo: 55, 106 n. 26, 109 y n. 37, 166,
198, 204-205, 215, 217, 251-252, 274
n. 34.
- Odiseo: 38, 48 n. 37, 52, 58, 59, 73 n.
102, 76, 78-79, 89-90 n. 138, 135-136,
142, 208, 256-258 (y notas 140-142),
260-261 y n. 148, 297, 429.
- Oligarquía: 8-9 y n. 26, 10, 67, 86, 123
n. 65-66, 325, 422-423, 426, 442.
- Ontología: 4, 108, 114, 194, 228, 229
n. 82, 248, 294, 300, 318, 441.
- Opinión: *passim* [ver δόξα].
- Ótanes: 8-10, 132 n. 86, 281 y n. 189,
292 n. 212, 3065 n. 234, 325.
- Palimpsestia: 259.
- Parménides: *passim* [ver *Index
Locorum*]
- Pericles: 3 n. 10, 180, 327-332 (y n. 3,
14, 17).
- Persia: 7 n. 22, 8 y n. 25, 11, 13, 18,
24, 49, 55-57, 65, 86 n. 133, 89, 91-92,
109 n. 37, 131, 137, 148 n. 120, 149,
150, 153, 154, 156-160, 169, 185 n.
177, 186, 193 n. 11, 195 y n. 16, 200,
206, 210, 211 n. 46, 226 n. 69, 251,
277, 279 n. 184, 292 y n. 202, 300,
306, 308, 309, 317 n. 260, 324-325,
327 n. 1, 330, 339 n. 38, 351 n. 66,
356, 357, 360, 361 n. 1, 365, 366, 374,
375, 377, 381, 383, 397 n. 34, 400,
402, 403 n. 44, 442.
- Pitágoras: 11 n. 29, 98 n. 8, 108 y n.
33, 137 n. 93, 138-142 (y n. 95-96,
99), 196 n. 19, 198 n. 23, 246 n. 118,
264 y n. 150, 294, 298 y n. 219, 312 y
n. 248, 315 n. 256, 332, 333, 345, 350
n. 63, 354 n. 70, 361-362 (y n. 1, 5),
406 n. 55, 408, 416 n. 82-83, 422, 436,
444, 449.
- Platón: *passim* [ver *Index Locorum*].
- Platonización: 16, 23, 98 n. 8, 104, 230
n. 85, 268.
- Pluralidad:
Como condición dóxica: 227.
Como principio de la democracia
de Ótanes: 9, 10, 99.
Conocimiento de la pluralidad
(ciencia): 231.
De aplicaciones de la ιστορία:
106.
De caminos: 246, 248 n. 123, 249
y n. 131, 254.
De κόσμοι: 274.
De leyes: 402, 425.
Discursiva: 8, 105, 120, 124, 190,
194-195, 199, 220, 251, 438.
Gnómica: 205, 215, 223.
Inherente a la ιστορία: 117, 125,
222, 368, 444.
- Poder: *passim*.
- Política del discurso: 5, 8-11 (y n. 28),
28, 120, 123, 124 n. 69, 125 n. 72, 129,
132, 323-324, 370 y n. 28, 393, 422-
424, 432, 433-435, 441.
- Pòrtulas, J. : 313 y n. 250, 370 n. 26,
372 y n. 31, 395 y n. 29, 466-467.
- Powell, J. E. : 28 n. 84, 109 n. 36, 291,
381 n. 1, 412 n. 68, 467.
- Presencia: 228-229, 239, 256 n. 140,
257-258, 260, 264, 270, 275 y n. 174,
281, 289.
- Presocráticos: 3-8, 12, 14-19, 21, 24,
25, 27 n. 79, 28, 32, 40, 41, 83, 96-
102, 106-108 (y n. 24), 111, 114, 253,
379 n. 49, 432, 446.
- Protágoras: 16, 19 n. 43, 328, 330-333
(y n. 13-14, 17), 335, 338, 339 n. 38,
360, 373 n. 32.
- Reinhardt, K. : 242 y n. 106, 245, 269-
270 n. 163, 309 n. 240, 406 n. 57, 467.

- Responsabilidad [ver también αἰτία]: 50-57 (y n. 52-54, 57, 59-60), 64, 65 n. 76, 72, 92, 94, 166, 185, 186, 389, 432, 438.
- Revelación: 143, 196 n. 20, 241 n. 102, 282, 352, 354, 364, 366, 372, 443.
- Revolución: 11, 316, 371, 387, 390, 392, 429, 432, 441, 445.
- Saber: *passim*.
- Salmoxis: 134, 137-144 (y n. 103), 157, 428 n. 110, 436-437.
- Secularización: 15, 432.
- Sedición-sediciosos: 10, 11, 148, 316, 317, 323, 388, 392, 432, 441.
- Semántica:
 - ἀγγι-ἐγγύς: 414.
 - Ambigüedad δέχομαι-δείκνυμι: 207.
 - Cercanía entre αἴτιος, μοῖρα, οἶτος: 51-52.
 - Complicidad entre βίη- ὕβρις: 78.
 - De αἰδώς: 50 n. 50.
 - De ἀσκείν: 85 n. 131.
 - De ἐξαρκείν: 425.
 - De ἰσηγορίη: 125 n. 73.
 - De ἱστορία: 111, 113-117.
 - De la πίστις y la ἀλήθεια: 193 n. 11.
 - De la vigilia: 283-284.
 - Del flujo: 390-392.
 - Del λόγος: 126 n. 75.
 - De los verbos que acompañan a la δικαιοσύνη: 84-86
 - Δόξα-γνώμη: 199-211.
 - Semánt. homérica de la πίστις (ligada al ὄρκος): 73 y n. 101, Κρίνειν: 212 n. 50.
 - Μάρτυρες-ἱστορες: 409.
 - Sentido negativo de μῦθος: 367 n. 23
 - Τιμωρή-τίσις: 59 n. 67.
- Sinceridad: 90, 193 n. 11, 292-298, 300-304, 347, 400 n. 39, 440.
- Soberanía: 384, 390, 402, 405, 426, 429, 445, 446.
- Sofistas: 19, 26, 122, 246, 298, 303, 328 n. 5, 330 y n. 14, 331, 332, 448.
- Sol: 86, 137 n. 92, 142, 161, 162-163, 191, 196 n. 19, 213, 226 n. 69, 241 n. 102, 263-265, 369, 416-419 (y n. 87, 91-93).
- Solón: 27 n. 78, 54, 64, 107 n. 27, 121, 166, 174-181 (y n. 161, 170, 171), 197-198 (y n. 24), 247 n. 120, 282, 292-293, 295, 300, 307, 308, 316 n. 257, 320-323 (y n. 262-268), 325, 332, 338-339 y n. 37, 352, 354, 357, 364, 383, 385 n. 10, 403 y n. 48, 406-407 y n. 59, 421, 426, 427, 438, 442.
- Sueño [ver también ὄναρ, ὕπνος]: 93, 148, 184, 206, 253-290, 303 n. 228, 354.
- Tales: 20 n. 49, 146 n. 113, 163, 196 n. 19, 200, 337 n. 35, 405-406 n. 55, 407, 422, 444.
- Tarán, L. : 194 n. 13, 227 y n. 73, 246 n. 116, 254 n. 136, 266 n. 157, 270 n. 163, 309 n. 240, 343 n. 46, 469.
- Thomas, R. : 19 n. 43, 20 y n. 48, 26-27 (y n. 73-74, 76, 79-80), 43 n. 20, 196 n. 17, 197 n. 22, 217 n. 58, 469.
- Tiranía: 9 n. 26, 11, 17, 65 n. 75, 86, 93, 123 n. 66, 125 n. 73, 125, 126, 206, 215, 292 n. 212, 297, 308, 318, 319, 320 y n. 261, 321-324 (y n. 262-269), 326, 327 n. 1, 335, 339, 356, 357, 370, 391-392, 426, 427, 429, 434, 441, 442, 445, 446, 449.
- Tordesillas, A. : 223 n. 63, 230 n. 85, 469.
- Tortura: 185, 186, 305, 311, 314-315 (y n. 253), 324, 440, 441.
- Turios: 3 n. 10, 18, 327-339, 354, 360, 442, 449, 450.
- Transgresión:
 - De fronteras: 147.
 - Del honor: 63.
 - De la ley: 67 n. 79, 128.
 - Del orden de la justicia: 55 y n. 60.
- Transposición: 12-15, 46, 54, 58 n. 66, 69, 73, 147, 166.
- Trascendencia: 143 y n. 105, 379 n. 49, 436-437, 446.
- Transmutación: 250, 252, 394, 439.
- Untersteiner, M. : 11 n. 29, 14 y n. 35, 194 n. 13, 242-243 n. 109, 246 n. 117, 254 n. 136, 315 n. 256, 331 n. 15, 355

- n. 72, 356 n. 76, 357 n. 79, 363 n. 9, 364 n. 10-11, 378 n. 41, 469.
- Vernant, J. P. : 1 n. 2, 29 n. 86, 118 n. 56-57, 436 n. 1, 469.
- Vidal-Naquet, P. : 46 n. 28, 96, 103 y n. 19, 118 n. 56, 469-470.
- Vigilia: 148, 262, 264, 268, 270-276, 283-289, 254 n. 70.
- Vignolo-Munson. R. : 43 n. 20, 92 n. 142, 305 n. 232, 335-336 y n. 29-30, 470.
- Violencia [ver también βίη]:
- Como una de las causas de la acción injusta: 185
 - El juramento, Estigia, Βίη y Κράτος: 70
 - Ejercida por la ley: 319
 - El κοινός λόγος y el conato de violencia: 397.
 - El λόγος de Parménides: 324, 441
 - El νόμος persa como constrictión de la φύσις: 402-403 n. 44
 - Inherente al conocimiento y al saber: 446.
 - Legislación de la venganza: 82 n. 125
 - Opuesta a δίκη: 76-78
 - Opuesta a σοφία: 99
 - Y verdad: 314-315, 440
- Visible-Invisible: 24-25, 160, 188, 205 y n. 38, 211-212 n. 49, 218, 371, 374 n. 34.
- Wilamowitz, U. von : 29 n. 87, 154-155 n. 135, 227 n. 73, 406 n. 57, 415 n. 79, 470.
- Zaleuco: 332-333, 337-341 (y n. 34-35, 41), 352-354 y n. 69, 360, 442-443.
- Zeus: 35, 48, 52, 53, 58, 59, 60, 61, 63, 64, 70, 71, 76 n. 111, 77, 78, 135, 141 n. 103, 206, 224, 225, 244 n. 113, 259, 269, 303, 304, 354 n. 70, 370, 399 n. 38, 417 n. 84.