

## LAS INTENCIONES DE HERODOTO

**Alfonso Gómez-Lobo**

La crítica moderna ha confirmado la opinión de que Heródoto es el iniciador de la historiografía occidental. Escribir historia es recoger toda la información disponible sobre un periodo del pasado y presentarla bajo una unidad que le confiera sentido. Entre los factores que conceden sentido está sin duda la indagación de las causas de los acontecimientos. En el caso de Heródoto existen dificultades en lo que concierne a la noción de causa y a su presentación dentro de un extraño contexto: una colección de relatos míticos concatenados artificialmente y depurados de todo elemento fantástico. La tesis de este trabajo es que Heródoto, lejos de querer iniciar su historia con la tradición mítica, rechaza el mito como fuente de conocimiento del pasado. Lo rechaza empero teniendo *in mente* a su predecesor Hecateo de Mileto. Fue éste quien concibió la idea de extraer verdad de los mitos, pero para poder hacerlo tuvo primero que racionalizarlos, hacerlos verosímiles. A fin de probar esta tesis, el presente artículo analiza los cinco primeros capítulos de la obra de Heródoto y los compara con algunos fragmentos de Hecateo.

---

ALFONSO GOMEZ-LOBO. Ph. D., Universidad de Múnich. Profesor de Filosofía de la Universidad de Georgetown. Autor de numerosas publicaciones sobre filosofía griega, entre ellas cabe mencionar su libro *La Ética de Sócrates* (México: Fondo de Cultura Económica, 1989). Sus trabajos "Los axiomas de la ética socrática" y "El diálogo de Melos y la visión histórica de Tucídides" fueron publicados anteriormente en los números 40 y 44, respectivamente, de *Estudios Públicos*.

**A**l preguntar por las intenciones de un autor antiguo casi siempre debemos contentarnos con una respuesta obtenida indirectamente y por medio de inferencias. En el caso de Heródoto, en cambio, obtenemos una respuesta franca y explícita.

En efecto, al comenzar su *Historia* Heródoto expone sus intenciones y el alcance de su proyecto, pero, como suele también ocurrir, el sentido de sus aserciones ha generado dudas y controversias.

En estas páginas me propongo ofrecer una interpretación de los primeros cinco capítulos del Libro I con la esperanza de proveer una brújula a quien se inicia en la lectura de esta primera gran obra de la historiografía occidental. Para quien ya la conozca, este trabajo será una invitación socrática a la crítica y revisión de las propias convicciones.<sup>1</sup>

## I

De lo primero que deja constancia Heródoto, como manifestación y afirmación de su propia e insustituible personalidad, es de su nombre y ciudad de origen. Más adelante nos preguntaremos quién inicia esta costumbre, tan opuesta a la tradición épica de comenzar con una invocación a la musa, esa fuerza de carácter divino que hace del poeta un mero instrumento y cuyo nombre, en consecuencia, no puede formar parte del canto mismo.

Luego de identificarse, Heródoto ofrece lo que constituiría una versión arcaica de lo que hoy es el título de un libro:

Herodótou Halikarnasséos historíes apódexis héde  
(De Heródoto de Halicarnaso ésta es la exposición de su *historíe*).

Heródoto anuncia con solemnidad que va a exponer algo que genéricamente denomina su *historíe*. Pero *historíe* no equivale a “historia” en ninguno de sus dos sentidos actuales. No denota ni la sucesión de hechos, vale decir el acontecer mismo, ni la narración de una sucesión de hechos. Hay un solo pasaje en Heródoto (VII. 96. 1) en que se ha creído encontrar la

---

<sup>1</sup> Este trabajo está basado en la edición crítica del texto de Heródoto establecida por C. Hude (Oxford, 1908). Mi conocimiento de los orígenes de la historiografía griega se lo debo en parte al profesor Wolfgang Schadewaldt cuyas lecciones tuve la fortuna de oír en la Universidad de Tubinga en 1964. Posteriormente, fueron publicadas bajo el título de *Die Anfänge der Geschichtsschreibung bei den Griechen*, Frankfurt am Main, 1982. Las traducciones del griego son del autor de este artículo, salvo que se indique lo contrario.

expresión en su sentido actual de narración de los acontecimientos, pero, a mi juicio, incluso allí es dudoso que lo tenga. La expresión *historíes lógon* de ese pasaje bien podría ser equivalente al giro que estamos examinando: el *logos* o discurso de la *historíe* no sería otra cosa que su exposición.

¿Qué significa entonces *historíe*? Los traductores modernos suelen ofrecernos como equivalente, en plural, la palabra “investigaciones” o sus sinónimos en otras lenguas (“researches”, “Forschungen”). En sentido estricto, traducir de este modo no es del todo incorrecto, pero fácilmente puede inducir a error porque evoca una actitud que, como trataré de mostrar, no es la de Heródoto.

Por lo general, hablamos de investigar cuando existen dudas o controversias acerca de un punto. No tiene sentido que un historiador moderno *investigue* si el presidente Kennedy fue asesinado o no. Lo que sí tiene sentido investigar es si Lee Harvey Oswald actuó por su cuenta o si hubo una conspiración de diversas personas para eliminar a Kennedy. Este es un punto que no está claro, un punto donde interesa sacar a luz la verdad.

La idea de que el objeto primario de una investigación es la verdad es la íntima convicción de Tucídides, quien caracteriza su propia tarea como *zétesis tes aletheías*, “búsqueda de la verdad”, utilizando un término a cuya familia pertenecen expresiones que estuvieron presentes en la filosofía griega desde Parménides hasta Aristóteles.<sup>2</sup> Cuando Tucídides se encuentra con distintas versiones de un hecho lo que hace es analizarlas metódicamente hasta llegar a lo que él considera la versión verdadera. Por eso su *Historia de la guerra del Peloponeso* se limita siempre a consignar una y sólo una versión de los hechos.

Heródoto es a la vez más primitivo y más libre. Con mucha frecuencia aparecen en sus páginas diversas e incompatibles versiones del mismo acontecimiento. Y esto no lo hace al azar sino por deliberado designio. En efecto, en una conocida reflexión metodológica afirma lo siguiente:

Por mi parte, debo contar lo que se cuenta, pero de ninguna manera debo creérmelo todo, y esta advertencia mía valga para toda mi narración (VII. 152).<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Cf. Tucídides, I. 20. 3; Parménides, Fragmento B2.2 (Diels-Kranz); Aristóteles, *Metafísica*, 982 b 8.

<sup>3</sup> Heródoto, *Los Nueve Libros de la Historia*, traducción de María Rosa Lida (Barcelona: 1981), 2 Vols. En mi opinión, ésta es una traducción de extraordinaria calidad. Aparte de ser muy exacta, reproduce con éxito la frescura del estilo de Heródoto.

Su tarea, en toda su obra, nos dice, es *légein tà legómena*, “decir lo que se dice”, sin garantizar su verdad. Muchas veces Heródoto incluye en su obra noticias que él personalmente cree falsas.<sup>4</sup> Por consiguiente, no considera necesariamente un imperativo de su oficio el investigar la verdad. Su red la lanza a un océano más vasto y abarcador, al piélagos de los relatos, testimonios, narraciones, que por ende adquieren una vida virtualmente autónoma. Con frecuencia se deja casi sentir cómo se deleita Heródoto con un cuento o con una anécdota que más parece pertenecer al mundo de la fábula que al mundo de lo que nosotros llamamos la historia.

Lo que a Heródoto le interesa es, literalmente, *averiguar* qué se cuenta, qué palabra circula. Por eso no es del todo desatinado decir que la *Historia* de Heródoto es la gran exposición de sus *averiguaciones*. ¿Tolera la palabra *historiē* esta interpretación?

Observemos por un momento la aparición de esta palabra en el título de una obra de Aristóteles, su admirable *Historia animalium*, una de las obras más extensas del *Corpus Aristotelicum*. No sabemos si el título le fue asignado por Aristóteles mismo, pues en su estado actual la obra es, con alto grado de probabilidad, una compilación hecha más tarde, quizás en Roma, por Andróico de Rodas. Lo importante para nuestros fines es su contenido. A diferencia de los tratados *De Partibus Animalium* y *De Generatione Animalium*, este escrito, o más bien, esta colección de escritos, no contiene huellas de un intento por indagar los principios que explican la organización de los órganos ni sus funciones en la reproducción biológica.

Su función parece ser la de recoger todo lo que se puede averiguar acerca de las más diversas clases de animales *antes* de iniciar la tarea indagatoria. Es significativo, por consiguiente, que a este tipo de material se le haya asignado un título que incluya la palabra griega *historia*.

El comienzo de la obra de Heródoto sugiere entonces que se propone ante todo presentar a sus contemporáneos el resultado de lo que ha logrado averiguar. Como medida precautoria ante una obra tan rica y compleja como la del padre de la historia no debemos excluir *a priori* la posibilidad de que en determinados pasajes adopte una actitud más cercana a la

---

<sup>4</sup> Hay dos casos bastante notables en que Heródoto consigna algo que él cree falso pero que de hecho es verdadero. En II. 22 rechaza la opinión expresada por algunos de que “el Nilo nace de la nieve derretida”. ¿Cómo puede haber nieve en un lugar tan caliente como Libia?, se pregunta Heródoto para probar la falta de verosimilitud de la explicación. En IV. 42 dice que algunos marinos egipcios cuentan que “navegando alrededor de Libia (= Africa) habían tenido el sol a la derecha”. Heródoto cree que esto es absurdo. Cualquier habitante del hemisferio sur sabe a qué lado queda el sol cuando uno se dirige al poniente.

*zétesis* que la *historíe*, pero lo que examinamos en este momento es lo que él nos dice para prepararnos a la lectura de su obra.

La exposición persigue un fin, tiene una intención marcada por la partícula final *hos*. La meta misma no es simple. Podemos distinguir dentro de ella tres aspectos que marcan un avance en una dirección determinada que habrá que dilucidar. Heródoto escribe

(1) “para que no se desvanezcan con el tiempo los hechos de los hombres”.

La primera función de su obra es luchar contra el tiempo y el olvido que éste trae en su séquito. Al quedar algo consignado por escrito se evita ese golpe de esponja húmeda de que habla Casandra en su último parlamento en el *Agamemnon* de Equilo (1328-29), que en la desgracia borra toda la ventura pasada.

Pero ¿qué es aquello cuya presencia se trata de preservar? Heródoto lo designa con un término muy general pero grávido de sugerencias: *tà genómèna ex anthrópon*, las cosas que han llegado a ser, los acontecimientos, los hechos, que proceden de o han sido generados por los seres humanos. El contraste no aparece explícitamente, pero ¿en qué piensa un griego como alternativa para el agente de un acontecimiento? Naturalmente en la posibilidad de que lo ocurrido sea *ek theou*, que provenga de la acción de un dios. Heródoto admite por cierto esta posibilidad (I. 34. 1; II. 13. 3; VII 18. 3; IX. 16. 4), pero lo que parece enfatizar de partida es que su tema no son los acontecimientos cuyos actores son los dioses y los héroes de antaño.

Existe también una nueva posibilidad de explicación para quien ha crecido en el mundo de la ilustración jónica, la posibilidad de que los hechos hayan ocurrido *ek fyseos*, que hayan sido el producto de la naturaleza, esa fuerza subyacente que todo lo constituye y todo lo determina, esa fuerza de la cual los filósofos de Mileto, una ciudad no muy distante de la patria de Heródoto, han venido hablando por más de un siglo.

Heródoto empero sitúa firmemente el objeto de su rememoración en el dominio del acontecer humano. Su obra no es ni mitológica ni fisiológica (es decir, filosófica). En general, se dispone a preservar el recuerdo de todo lo que ha hecho los hombres. Pero dentro de ese vasto dominio Heródoto se propone distinguir un subconjunto que marca su segunda meta:

(2) “para que no queden sin gloria grandes y maravillosas obras realizadas ya sea por los griegos o por los bárbaros”.

No se trata sólo de preservar los hechos humanos en la memoria colectiva, se trata también de dar un paso más, de impedir que queden sin *kléos*, sin fama o gloria aquellos de entre los hechos que cabe designar como grandes y admirables. Hasta ahora los depositarios del deber de proclamar la buena fama han sido los poetas. De Homero a Píndaro es el canto el vehículo de exaltación de las grandes proezas. En este sentido, aunque se distancia de la poesía al escribir en prosa, el instrumento de la nueva ciencia jónica, Heródoto se inscribe en la tradición poética al adoptar una de las tareas de la épica y de una parte de la lírica de Grecia. De este modo mantiene vivo un vínculo con su pasado que Tucídides cercena limpiamente.

A este último le interesa “observar lo claro de los acontecimientos, y lo que en el futuro haya de ser similar o parecido según lo humano” (Tuc. I. 22). La orientación primaria de Tucídides es la captura del pasado no para exaltarlo, sino para hacerlo útil en el futuro.

¿Qué son esos *érga*, esas “obras” que Heródoto teme podrían quedar sin canto? No me parece razonable limitarlas a resultados tangibles o “monumentos”<sup>5</sup> Basta con dar una mirada al resto de la *Historia* para admitir que debemos incluir no sólo objetos permanentes, como las pirámides de Egipto, y cosas más frágiles como el puente de barcas sobre el Helesponto, sino también proezas, como la batalla de Maratón o la defensa de las Termópilas, eventos comparables con los *érga Herakléous*, los trabajos o labores de Hércules, tan hermosamente esculpidos en las metopas interiores del templo de Zeus en Olimpia.<sup>6</sup>

Es interesante observar a continuación que desde el comienzo Heródoto expresa una sorprendente voluntad de imparcialidad. No se propone exaltar lo propio frente a lo ajeno. Se dispone, por el contrario, a darle a cada uno lo suyo. Quiere ejercer justicia al impedir que queden sin canto, y por ende sin gloria, los grandes logros no sólo de los griegos sino también de sus enemigos mortales, pasión de imparcialidad que heredará también Tucídides, el ateniense que no vacila en elogiar a todo espartano que demuestre decisión y coraje, en particular a Brásidas, el general cuya hábil toma de Anfípolis le trajo como consecuencia a Tucídides mismo la pérdida de su calidad de general y un destierro de más de veinte años.

Siuviésemos sólo las metas hasta ahora señaladas, a saber, impedimento del olvido y asignación justa de la buena fama, no tendríamos la obra

<sup>5</sup> W. W. How y J. Wells, *A Commentary on Herodotus* (Oxford, 1912 (reedición 1961), Vol. I, p. 53.

<sup>6</sup> B. Ashmole, *Architect and Sculptor in Classical Greece* (Nueva York: 1972), Cap. III.

de Heródoto que de hecho poseemos. Esta tiene como tema central un conflicto gigantesco, de proporciones casi cósmicas, si nos atenemos, por ejemplo, a la magnífica descripción herodotea del poderoso ejército de Jerjes. Heródoto incluye también en el proemio de su obra una referencia a su intención de exponer lo averiguado acerca del conflicto mismo.

(3) “y, en especial, por qué causa se hicieron guerra unos a otros”.

Sería un desacierto, a mi juicio, inferir de aquí que Heródoto tiene un concepto claro de la noción de causalidad histórica. Como veremos al interpretar en conjunto los capítulos 1 al 5, a lo que apunta por medio de la palabra *aitie*, la palabra que traducimos habitual y justificadamente por “causa”, es aquello que vincula su visión con otro gran conflicto de griegos y bárbaros: la guerra de Troya. Lo importante para Heródoto es sacar a luz *la culpa* que llevó a la guerra, tal como Homero lo hace para el conflicto que se decidió por las armas ante los muros de Ilión. Alejandro (Paris), al raptar a Helena, es quien da el primer paso de culpabilidad.

Aunque en muchos sentidos es un heredero de la ilustración jónica, Heródoto vive aún inmerso en un mundo dentro del cual las categorías trágicas de culpa y de justicia son todavía las máximas categorías explicativas, son las categorías que permiten ir al fondo de los hechos y comprender cabalmente lo sucedido. La correlación necesaria entre esas nociones viene dada por su naturaleza misma y queda fuera de toda duda: la culpa trae consigo el justo castigo, toda culpa debe ser expiada a fin de que predomine en definitiva el orden último de la justicia.

Pero los griegos del periodo arcaico se enfrentaron una y otra vez con el escándalo de que, con demasiada frecuencia, culpa y pena no se siguen la una a la otra: a menudo los prevaricadores gozan de prosperidad y los hombres rectos padecen grandes males, como le ocurre, en otro contexto, al semita Job. Los griegos por cierto no podían aplicar a esta perplejidad la solución de Job, vale decir, el reconocer humildemente que el hombre no puede llevar a juicio a un Dios tan poderoso que ha creado el universo todo.

La solución griega preclásica es la de postular lo que podríamos llamar “cadenas de culpa”: la culpa de quien queda impune en su vida la pagarán sus hijos, o los hijos de sus hijos o sus descendientes aun más remotos. El castigo del justo, a su vez, se explica por la falta de algún antepasado que cometió un crimen que no fue expiado en su tiempo.

En una cadena de culpa adquiere un relieve especial el primer crimen, el crimen que originó la serie entera. Para la guerra de Troya, como vimos, es

el rapto de Helena lo que pone en marcha la gran convulsión. En Esquilo, por su parte, la casa real de Micenas se debate bajo el peso de otra primera culpa ancestral, la seducción de Erope, la esposa de Atreo, por Tiestes, su hermano, desacato que conduce luego al banquete en que Atreo le sirve a Tiestes la carne de su propio hijo y que sigue promoviendo inexorablemente nuevos crímenes entre sus descendientes.

También a Heródoto, en la medida en que se propone hacer pública la culpa de la guerra de griegos y persas, se le impone la pregunta por el primer eslabón de la cadena, por esa primera violación del orden de la justicia que luego se irá ampliando hasta culminar en la suprema arrogancia de Jerjes. Este se propone hacer de su imperio un reino coextensivo con el éter o cielo de Zeus, un reino tan vasto que el sol o verá tierra alguna que quede fuera de sus límites (VII. 8).

No cabe duda de que Heródoto se hizo la pregunta por el punto de partida de su *Historia*. A diferencia de Tucídides, y de Jenofonte después de éste, no tenía ante sí la obra de un historiador anterior a cuyo fin bastaría con ligar el comienzo del propio *opus*. Tucídides en la *pentecontaetía*, esa parte del Libro Primero en que se establece un puente entre las dos guerras (I. 89-117), comienza donde Heródoto termina y, a su vez, en sus *Hellenica* Jenofonte retoma formalmente el relato de los hechos acaecidos el año 411 en el punto en que se interrumpe inesperadamente el Libro VIII de Tucídides.<sup>7</sup>

¿Cómo inicia entonces Heródoto una exposición que además de preservar la memoria histórica y de cantar las grandes gestas de griegos y bárbaros se propone identificar la culpa que condujo al gran conflicto entre ambas naciones?

Para poder abordar este asunto, quisiera citar cinco capítulos de Heródoto:

1. Entre los persas, dicen los doctos que los fenicios fueron los autores (*aitíous*) de la discordia, porque, después de venir del Mar Eritreo al nuestro, se establecieron en la misma región que hoy ocupan, y se dieron desde luego a largas navegaciones. Afirmar que, transportando mercancías egipcias y sirias, llegaron entre otros lugares a Argos (y en ese tiempo Argos sobresalía en todo entre las ciudades de la región que ahora llamamos Grecia); una vez llegados hicieron muestra de su carga; al quinto o sexto día de su llegada, vendido ya casi todo, concurrieron a la playa muchas mujeres, y entre ellas la hija del rey. Dicen que su nombre era el mismo que le

<sup>7</sup> Cf. Xenophontis, *Opera Omnia*, Tomus I, *Historia Graeca* (Oxford: Edo E. C. Marchant, 1900 (reedición 1982), p. 3.



dan los griegos: Io, hija de Inaco; que, mientras se hallaban las mujeres cerca de la popa de la nave, comprando las mercancías que más deseaban, los fenicios, exhortándose unos a otros, arremetieron contra ellas; la mayor parte escapó, pero Io fue arrebatada con otras; la llevaron a la nave y partieron, haciéndose a la vela para Egipto.

2. De este modo, y no como cuentan los griegos, dicen los persas, Io llegó a Egipto, y éste fue el principio de los agravios (o injusticias) (*kaí ton adikemáton proton touto árchai*). Cuentan que después, ciertos griegos (cuyo nombre no saben referir) llegaron a Tiro, en Fenicia, y robaron a la hija del rey, Europa: sin duda serían cretenses. Así quedaron igualados, pero después los griegos fueron los culpables del segundo agravio (o acto de injusticia) (*aitíous tes deutéres adikíes genésthai*); porque llegaron por mar en una nave larga hasta Ea, en la Cólquide, y el río Fasis, y allí, después de haber logrado los demás fines por los que habían venido, robaron a Medea, la hija del rey. El rey de los colcos envió a Grecia un heraldo para pedir satisfacción (o justicia) por el rapto y reclamar a su hija. Los griegos contestaron que no habían dado los asiáticos satisfacción por el rapto de Io, ni por consiguiente la darían ellos.

3. Dicen que, en la segunda generación, enterado de estos agravios Alejandro, hijo de Príamo, quiso tener mujer raptada de Grecia, seguro de que no había de dar satisfacción, pues tampoco la habían dado aquellos. En efecto, cuando robó a Helena, los griegos acordaron enviar primero embajadores para reclamar a Helena, y para pedir satisfacción por el rapto; pero al declarar su embajada, les echaron e cara el rapto de Medea y el que, sin haber dado satisfacción ni haber hecho devolución, reclamaban la mujer y querían que se les satisficiese.

4. Dicen, pues, que hasta aquí no hubo más que raptos mutuos; pero que en lo sucesivo los griegos tuvieron gran culpa (*megálos aitíous genésthai*), por haber empezado sus expediciones contra Asia primero que los persas contra Europa; que, en su opinión, robar mujeres es a la verdad cosa de hombres injustos, pero afanarse por vengar a las robadas es de necios, mientras no hacer ningún caso de éstas es propio de sabios, porque bien claro está que, si ellas no lo quisiesen, nunca las robarían. Los pueblos de Asia, añaden los persas, ninguna cuenta hicieron de estas mujeres raptadas, pero los griegos, a causa de una mujer lacedemonia, juntaron gran ejército, pasaron al Asia, y destruyeron el reino de Príamo. Desde entonces, siempre tuvieron por enemigos a los griegos, pues los persas miran como propias al Asia y a las naciones bárbaras que la pueblan, y consideran a Europa y a los griegos como cosa aparte.

5. Así pasaron las cosas, según cuentan los persas, y encuentran que la toma de Troya fue el origen (*tèn arjén*) de su odio para con los

griegos. Pero en cuanto a Io, no están de acuerdo con ellos los fenicios, porque dicen que no la llevaron a Egipto por vía de raptó, que se unió en Argos con el patrón de la nave; y que cuando advirtió que estaba encinta, por vergüenza que sentía de sus padres, partió voluntariamente con los fenicios, para no quedar al descubierto. Así lo cuentan al menos los persas y los fenicios.<sup>8</sup>

Interrumpo la cita sin terminar el capítulo 5 (volveré a él dentro de un momento) para poder mirar hacia atrás y preguntar por el sentido de este sorprendente y divertido pasaje.

Obviamente quisiéramos saber muchas cosas, como, por ejemplo, quiénes son esos doctos persas que les echan la culpa a los fenicios, así, globalmente, de haber iniciado el enfrentamiento entre Oriente y Occidente porque algunos de sus marineros incurrieron en un raptó. Quisiéramos saber también quiénes son esos persas (¿otros o los mismos?) que tienen una interpretación autorizada del mito griego de Io, tan diferente de la versión helénica. Sería además instructivo saber qué cara puso el rey de los colcos en su tierra a orillas del Mar Negro cuando se le dio como respuesta, al reclamar la devolución de su hija, que unos fenicios, navegantes de unas costas que probablemente jamás había oído nombrar, habían raptado a una argiva.

Antes de siquiera intentar una respuesta sería conveniente tratar de entender en conjunto lo que ocurre en estos capítulos, pues quizás podamos eximirnos de una indagación que de partida está destinada al fracaso.

Lo primero que salta a la vista es que se narran cuatro raptos míticos, los de Io, Europa, Medea y Helena, raptó este último que genera la guerra de Troya.

El relato no incluye ninguno de los detalles que conocemos por otras fuentes: no aparece Zeus, no hay metamorfosis de Io en vaca o, en el caso de Europa, de Zeus en toro. No hay ningún elemento fantástico, como el carro en llamas tirado por dragones que solemos asociar con Medea y que aparece en Eurípides. Todo es verosímil: mujeres que bajan al puerto a comprar seductoras mercancías provenientes de lejanas tierras, marineros ávidos de una aventura erótica, y falta de sentido del humor por parte de los griegos al desatar una cruenta guerra por algo bastante inocente.

Los raptos, además, aparecen entrelazados formando una narración aparentemente continua, una cadena de actos ilícitos por los cuales se pide satisfacción (*aitéin díkas*), satisfacción que no es dada (*ou dósein díkas*). Hay injusticias que no se pagan voluntariamente sino que dan pie a otras

---

<sup>8</sup> Traducción de María Rosa Lida.

injusticias. Pero hacia el final ocurre algo imprevisto: la culpa originaria, a saber, el rapto de Io, es desacreditada porque existe otra versión de los hechos, una versión supuestamente fenicia, en virtud de la cual Io es una joven, como las ha habido en otras tierras y latitudes, que se enamora de un apuesto capitán, que descubre que está embarazada, y que en vez de enfrentarse con la severidad de un padre que no la podrá ya dar en matrimonio como virgen, sencillamente se fuga alegremente con su amante.

El resultado neto de esta versión fenicia es, por cierto, que no hubo violación ni rapto, sino amoroso encuentro. La aventura de la dama de Argos nos deja sin culpa originaria, deja la cadena sin eslabón inicial.

Esto, vale decir estas versiones contradictorias y mutuamente excluyentes, dice Heródoto, es lo que afirman los persas por una parte y los fenicios por otra.

¿Quién tiene la razón? ¿Los persas o los fenicios?

Ante nuestra sorpresa, Heródoto se niega a tomar posición frente a lo que parecía ser para él la cuestión decisiva. Nos dice, en efecto:

Yo, en cambio, acerca de esas cosas no voy a decir si ellas sucedieron así o de algún otro modo; a aquel, en cambio, que fue el primero que yo mismo sé que comenzó a cometer injusticias contra los griegos, lo señalaré y seguiré adelante con la narración. (I. 5. 3)

Hay en esta afirmación decisiva un corte abrupto entre el modo anteriormente descrito de iniciar la historia y el modo que Heródoto mismo nos dice que adoptará.

¿Qué es lo que Heródoto rechaza? En una primera lectura habríamos dicho “los mitos”, pero ya estamos en condiciones de afirmar que no se trata simplemente de los mitos tal como los conocían los griegos de su tiempo y de tiempos anteriores, habiéndolos recibido de los poetas y rapsodas. Se trata, como hemos visto, de mitos sustancialmente modificados, de mitos, permítaseme la paradoja, *desmitificados*, reducidos a otra escala, a fin de extraer de ellos un núcleo de verdad histórica.

Esta actitud ante el mito la volvemos a encontrar más tarde en Tucídides, pero ¿quién la adopta antes de Heródoto como para que tenga sentido para él entrar en una confrontación tan explícita con ella? Ciertamente no se trata de los grandes testigos del quehacer de los dioses y de los héroes, no se trata de los poemas homéricos.

¿Quién es entonces el personaje irreverente capaz de despojar al mito de esa envoltura hermosa y fantástica que le confiere precisamente su encanto y su fuerza? La pista más importante la encontramos dentro del texto mismo de la *Historia* de Heródoto.

En el capítulo 36 del Libro V, en medio de las deliberaciones de algunos habitantes de Mileto para decidir si se sublevan o no contra el imperio persa, entra en escena un viajero y geógrafo, un “compositor de *logoi*” (*logopoiros*) llamado Hecateo, originario de esa misma ciudad. De inmediato toma posición en contra de la sublevación aduciendo el inmenso poderío del rey Darío y enumerando todos los pueblos incluidos dentro de su imperio, información a la que seguramente tenía acceso gracias a sus viajes. Como no logra persuadir a los conjurados, les da un segundo consejo: que se conviertan en dueños del mar.

Bien sabía que los recursos eran escasos, pero si echaban mano de los tesoros del santuario de los Bránquidas (...) tenía esperanza de que dominarían el mar, y así podrían ellos usar de esas riquezas, y el enemigo no las robaría. (V. 36. 3)<sup>9</sup>

La idea es digna de un *condottiere* del renacimiento italiano: robar el tesoro de una iglesia para que no caiga en manos del enemigo y poder tener de este modo la liquidez financiera imprescindible para el éxito de la campaña militar en ciernes.

Hecateo de Mileto, a diferencia de sus conciudadanos, no se hace ilusiones. Es extremadamente realista en cuanto al cálculo del poder y a la vez parece no tener el más mínimo escrúpulo religioso. Que su proposición sea la de cometer un sacrilegio en gran escala parece no importarle. Su opinión fue rechazada por impía, sin duda, aunque el texto nada nos dice de las razones de los milesios.

Esta pequeña escena nos sirve de carta de presentación de Hecateo, quien, además, fue el primer autor griego que, en forma revolucionaria y desafiante, consignó su nombre al comienzo de su obra. En esto Heródoto se limitó a seguir su ejemplo. Pero la respuesta de Hecateo a los milesios es insuficiente para decidir la cuestión que estamos tratando de dirimir. Afortunadamente en la magnífica colección de los fragmentos de los historiadores griegos de Felix Jacoby encontramos algunos textos que nos dejan más cerca de una respuesta adecuada.<sup>10</sup>

En uno de los escolios a Eurípides (Or. 872, *FGr Hist* 1.A, frg, 19) leemos que Hecateo, a propósito del mito de las hijas de Danao, afirmó lo siguiente:

<sup>9</sup> Traducción de María Rosa Lida.

<sup>10</sup> F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker* (Leiden: E. J. Brill, 1957), sqq.

Egipto mismo no vino a Argos, pero sí sus hijos, que según poetizó Hesíodo eran cincuenta, según digo yo ni siquiera veinte.

Estas palabras son dignas de un hombre bien plantado, capaz de levantar la voz no sólo ante sus amigos milesios sino también ante la opinión del prestigioso poeta de Beocia. Hecateo aquí no disputa un mito en cuanto tal, *sino que lo retrotrae a verosimilitud*. Un hombre que tenga cincuenta hijos es producto de la imaginación. Un ser humano real, por muchos hijos que tenga, no llegará a tener siquiera veinte. La racionalización opera no por rechazo sino por reducción.

Otro tanto ocurre en un fragmento de Hecateo conservado por Pausanias, el viajero del siglo II d.C. cuya descripción de Grecia ha resultado ser una fuente de incalculable valor. En el libro tercero (III. 25. 4; *FGr Hist I.A*, frg. 27) Pausanias escribe que

algunos griegos en su poesía dijeron que Hércules sacó aquí (es decir en Ténaro) el perro de Hades aunque allí no haya un camino bajo tierra que lleve a través de una caverna, ni un lugar subterráneo donde pudieran habitar los dioses y reunirse las almas. Pero Hecateo encontró otro *logos* (sc. otra explicación) plausible (*eikóta*) al decir que en Ténaro vivía una serpiente temible, llamada “perro del Hades”, porque aquel a quien mordía moría al instante por el veneno. Y esta serpiente es la que Hércules le llevó a Euristeo.

Nuevamente tenemos un mito cuyo fondo de verdad no se pone en duda. Algo pasaba en Ténaro. Lo que Hecateo hace es transformarlo en algo plausible. Que un perro habite bajo tierra y sea el guardián del Hades es poco verosímil. Más razonable es suponer una serpiente que con su veneno despachaba a los que se acercaban a su guarida.

Si de algo sirven estos dos ejemplos es para reforzar la idea de que, según Hecateo, nuestro acceso al pasado pasa por los mitos. Ellos son fuentes, quizás las únicas fuentes, que nos permiten acceder a la realidad pretérita, pero su verdad es una verdad deformada por la fantasía y la exageración. Bastaría con purificarlos para que manifiesten lo que realmente ocurrió.

Decir que Io y Europa no fueron llevadas por Zeus a través del Egeo, sino que navegaron, raptadas o seducidas, en barcos como los que conocemos, no es sino continuar por el camino abierto por Hecateo.

Esto es, sin embargo, lo que Heródoto rechaza tan decididamente. ¿Por qué? Porque a sus ojos no se gana nada con despojar al mito de su envoltura. Lo que queda una vez realizada la operación no pertenece por ello a los *genómēna ex anthrópon*, a los hechos gestados por los seres humanos, pertenece todavía a otro dominio. Hay en efecto un pasaje del

Libro III (III. 122. 2) en el que Heródoto muestra claramente que en su pensamiento hay una discontinuidad infranqueable entre tiempo mítico y tiempo histórico.

Poco antes de llegar al momento de narrar el cruel asesinato del hasta ese momento afortunado tirano de Samos, dice de él:

Pues Polícrates es el primero de los griegos del cual tenemos conocimiento que concibió la idea de dominar el mar, si exceptuamos a Minos de Knoso o si hubo alguno anterior a éste que dominó el mar. De la llamada “generación humana”, Polícrates fue el primero.

Aparece aquí una importante distinción entre la era humana y otra anterior, sin nombre, a la cual pertenece Minos, el señor del Laberinto. Esta no cuenta, si de lo que se trata es de determinar precedencia histórica. Nadie, hasta donde llega nuestra certeza (*ton hemeis idmen*), se le adelanta al tirano de Samos en eso de pensar en una talasocracia.

Es, a mi juicio, esta misma distinción la que opera en los capítulos que estamos examinando. Los raptos míticos e incluso la guerra de Troya quedan fuera del tiempo histórico. Heródoto cree que los esfuerzos de Hecateo son vanos porque se ejercen sobre un dominio que carece de tiempo real. No es que piense que los dioses no existan. Como lo muestra su narración en muchos puntos, Heródoto cuenta con la intervención divina y con dioses identificables, pero esas irrupciones forman parte del tiempo humano y pueden ser reconocidas. Al tiempo mítico, en cambio, no puede acceder nuestro conocimiento y es por ello que Heródoto, como vimos, se niega a tomar partido entre las así llamadas versión persa y versión fenicia de la culpa originaria.

¿Dónde fija entonces Heródoto el inicio de la serie de agravios que condujo tanto al saqueo de Atenas en el año 480 a.C. como a la destrucción de las magníficas fuerzas del imperio persa?

Heródoto lo declara con aplomo y seguridad en sí mismo:

A aquel que yo mismo sé que fue el primero en iniciar obras injustas contra los griegos, a él lo señalaré y seguiré adelante con mi narración.

Es decir, Heródoto declara que antes de exponer su *logos* identificará al individuo del cual él mismo tiene certeza directa de que fue el primero e iniciar actos de agresión contra los griegos. Ese individuo clave, aparentemente, es Cresos, rey de Lidia.

La atribución a Cresos del título de primer agresor antihelénico susci-

ta obvias dificultades porque Heródoto mismo menciona agresores anteriores: sus antepasados Giges (I. 14. 4), Ardis (I. 15. 1) y Aliates (I. 16. 2). Las dificultades se pueden mitigar en parte si uno enfatiza la idea de que no se trataría del primero, así, sin matices, sino del primero del cual Heródoto tiene conocimiento. Digo que las dificultades se mitigarían sólo en parte porque en el santuario de Delfos, Heródoto también tuvo oportunidad de ver ofrendas presentadas por Giges (I. 14. 2) y de escuchar testimonios acerca de Aliates (I. 20. 1). Ninguno de estos personajes pertenece por ende a una era mítica.

Ante estas consideraciones resulta tentadora la conjetura de que en realidad el primer agresor aludido en el capítulo 5 no es Cresos sino Giges. Al fin y al cabo éste

fue el primero de los bárbaros, de los que sabemos (*protos ton heméis idmen*), que presentó ofrendas a Delfos (I. 14. 2).

Creo que esta solución es insatisfactoria por un argumento derivado de una observación del contexto en que aparece la referencia al primer agresor. Volvamos al capítulo 5:

(S)eguiré adelante con mi narración, reseñando del mismo modo los estados grandes y pequeños. Pues muchos que antiguamente fueron grandes han venido después a ser pequeños, y los que en mi tiempo eran grandes fueron antes pequeños. Persuadido, pues, de que la prosperidad humana jamás permanece en un mismo punto, haré mención igualmente de los unos y de los otros.<sup>11</sup>

La referencia al individuo que inició la cadena de culpas aparece asociada a otro aspecto de la imparcialidad herodotea: el imperativo de no juzgar el pasado a partir de la grandeza o miseria visibles en el presente. La razón profunda de esta nueva dimensión de imparcialidad es la inestable naturaleza de la *anthropéie eudaimoníe*, de la prosperidad o felicidad humana. Esta es la meta permanente de las aspiraciones de los hombres y por ende el motor último de los acontecimientos. Sin embargo, se suele perder de vista su extrema fragilidad.

El proyecto de Heródoto no puede dejar de incluir su consideración porque Jerjes, la figura central del drama que se despliega ante nuestra vista a partir del Libro VII, es el caso extremo del paso de grandeza a miseria.

---

<sup>11</sup> Traducción de María Rosa Lida.

Pero Heródoto, con su instinto de gran escritor, prepara nuestra comprensión del gran drama de culpa y justicia iniciándolo con una figura paradigmática e la que se anticipa, en menor escala, el desenlace final. Y esa figura paradigmática no puede ser sino Creso, el rey de Lidia, que se creyó el más feliz de los hombres y terminó por perder sus riquezas y su reino. Explicar esto nos llevaría a una interpretación de la conmovedora entrevista entre el rey y Solón, el sabio de Atenas, y a narrar la caída de Sardes, la capital lidia, pasando a jugar Creso el papel subalterno de consejero de los reyes persas. Pero con ello habríamos traspasado los límites impuestos a este trabajo.

Hemos visto entonces que en su proyecto historiográfico Heródoto renuncia a comenzar con el más preciado tesoro del pueblo helénico en su etapa originaria, renuncia a situar en el mito su punto de partida.

Su intención es impedir que los hechos humanos caigan en el olvido y evitar que grandes proezas queden sin gloria. Su meta más particular es identificar la culpa que llevó al gran conflicto entre griegos y bárbaros. Pero esta culpa es un acto de arrogancia de una figura tangible, de Creso, el rico y poderoso rey asiático cuya caída ilustra en forma paradigmática el ciclo histórico de culpa y castigo, el ciclo que quizá valga para todo acontecer humano.