

ACERCA DEL USO DEL ARGUMENTO ΕΙΚΟΣ EN LA HISTORIOGRAFÍA GRIEGA DEL SIGLO V a.C.

De Heródoto a Tucídides*

Quizás sin tener conciencia clara de haber dado con una disciplina autónoma, sino valiéndose de métodos de razonamiento que otras ciencias del hombre (retórica, medicina, filosofía) habían ya puesto en funcionamiento, Heródoto y Tucídides asentaron las bases teóricas del discurso historiográfico; y lo hicieron creando un espacio en el que los fenómenos del acontecer de los hombres se explicaban según criterios y argumentos asequibles a la racionalidad humana. Mucho se ha escrito sobre estos dos historiadores y, concretamente, sobre los métodos —adquiridos o propios— que aplicaron a su indagación: la forma en que recogen la información, o la verifican, critican, seleccionan y disponen es constante objeto de estudio y polémica. Por ello estas páginas no tienen la pretensión de replantear la validez de ninguno de los extremos que ya se han convertido en pilares de la exégesis moderna; muy al contrario, los tomarán como punto de arranque de una reflexión cuyo objetivo es contrastar los planteamientos teóricos de ambos autores, intentando relacionar sus particulares posiciones científicas con las corrientes intelectuales contemporáneas. La verosimilitud, elemento clave del proceso racionalizador de la tradición, forma de razonamiento, recientemente sistematizada en la práctica retórica del siglo V¹, servirá de hilo conductor a la exposición y conducirá a evidenciar la ruptura entre Heródoto y Tucídides, creador y continuador respectivamente del género, y aportadores al mismo de los rudimentos fundamentales de indagación e interpretación de los fenómenos históricos.

Ni Heródoto ni Tucídides sintieron la necesidad, más propia de los modernos, de exponer exhaustivamente su metodología y los presupuestos teóricos de que partían. Como se ha dicho tantas veces, historia en sí y filosofía de la historia andan estrechamente entrelazadas en la narración, lo que viene exigiendo a la crítica filológica un gran esfuerzo para comprender el lugar que ocupan y el valor que tienen cada una de las piezas de información contenidas en sus obras. Así, por ejemplo, el «programa» herodoteo de λέγειν τὰ λεγόμενα, repetido un par de veces a lo largo de

* Este estudio ha sido realizado gracias a una ayuda económica de la Universidad de Zaragoza. Diversos aspectos contemplados en el trabajo fueron discutidos en el curso de doctorado impartido en 1994 a los siguientes alumnos de las secciones de Filología Clásica e Historia Antigua a los que dedico el presente escrito: L. A. Alija, E. Cabrerizo, J. Centro, J. J. Domingo, M. Guiu, R. Ibars, S. Nogales, P. Rivero, J. Sanz, J. Sopeña, M. Tofe, I. Vicén y, muy especialmente, a E. Vallsespín y N. Vicent.

¹ Como es sabido, no conservamos ninguna Τέχνη escrita en el siglo V, aunque tanto la *Retórica a Alejandro* atribuida a Anaxímenes de Lámpsaco, como la *Retórica* aristotélica sistematizan usos corrientes en fechas ante-

riores. La primera (1428a 27- 29a 20; especialmente 1428b 4-11) aconseja usar de lo probable en discursos deliberativos y judiciales, apelando a lo que es habitual en la naturaleza del hombre (ἡ ἀνθρώπεια φύσις), a la costumbre o hábito (ἔθος) y al interés o ganancia (κέρδος). En la obra del Estagirita (1357a 30-ss) quedan divididos los entimemas en: de probabilidades (ἐξ εἰκότων) y de signos (ἐξ σημείων). Entre estos últimos, Aristóteles (1357b; 1359a 8-ss) diferencia el signo que establece una relación lógica necesaria entre los enunciados (τεκμήριον), del que no (σημείον), en cuyo caso la conclusión es de probabilidad. Las probabilidades (εἰκότα) radican en la δόξα y conducen al mismo tipo de conclusión.

los nueve libros (II 123, 1; VII 152, 3), se complica en señaladas ocasiones con la alusión a la propia ἱστορίη, e incluso al uso de su particular γνώμη (II 99, 1), como refinamientos añadidos a la materia bruta. Sabemos además que, como muchos otros pensadores arcaicos², Heródoto antepone la ὄψις, como fuente de conocimiento, a cualquier otro sentido, incluido el oído; pero la visión sólo era aplicable a la percepción de los elementos geográficos, monumentales o, a veces, etnográficos; en caso de fenómenos o controversias meramente históricos, Heródoto podía buscar informantes o recoger indicios (τεκμήρια, σημεία) para elaborar conclusiones probables que, a su vez, permitiesen excluir otras explicaciones, legendarias o no, mantenidas por sus predecesores o por sus interlocutores. Como se indicará más adelante, este rasgo argumentativo, explícito de uno u otro modo, abunda en su escrito.

Tucídides, algo más preocupado que su predecesor por planteamientos programáticos, ha sido tradicionalmente estudiado y leído a través de los principios que pone de relieve en los capítulos metodológicos (I 20-23). No es circunstancial que el autor no haga en ellos alusión directa a la ἀντοψία porque, con probabilidad, no era para él determinante, al menos, en el estadio concretamente histórico. Este autor habla de hechos y de discursos (I 22, 1-2) y, en ambos casos, separa los que presenció de los que le fueran indirectamente notificados. Esa diferencia, no obstante, no condiciona la utilización de la información, pues en los dos casos los datos en sí están sometidos a una férrea crítica histórica³ cuyos principios en modo alguno expone el historiador. Esos principios generales, a mi modo de ver, son los que determinan la llamativa unidad y cohesión compositivas de la *Historia de la Guerra del Peloponeso*, sobre todo si reparamos en el hecho de que aparecen con abundancia en el texto de los discursos y, por ello, crean una congruencia completa entre el planteamiento y el desenlace de cualquier suceso de la guerra seleccionado por su autor.

Se verá más adelante que Tucídides no se somete en cada caso a la disciplina metodológica del análisis de todos los elementos valorables⁴, sino que, una vez aislada la premisa universal y necesaria que podemos resumir en su noción de la ἀνθρώπινη φύσις, procede a una exposición ordenada del proceso explicativo de los sucesos acaecidos. El uso de la probabilidad como argumentación para verificar una explicación primada sobre otras, la cuidada selección de los indicios para «descubrir» lo que estaba oculto son procedimientos ajenos al espíritu tucidídeo⁵. Tucídides se sirve de los indicios para demostrar o iluminar alguno de los principios de la estructura general, pre-

² Heráclito D.- K. 21 B 101: ὀφθαλμοὶ γὰρ ὄτων ἀκρίβεστεροι μάρτυρες; cf. con el mismo Heródoto I 8, 2, en el *logos* de Gíges, ὅτι γὰρ τυγχάνει ἀθρώποισι ἔοντα ἀπιστότερα ὀφθαλμῶν.

³ Cf. F. Egermann, «Zum historiographischen Ziel des Thukydides», *Historia* 10 (1961) 436-ss; Id., «Thukydides über die Art seiner Reden und über seine Darstellung der Kriegsgeschehnisse», *Historia* 21 (1972) 575-602. L. Canfora, *Totalità e selezione nella storiografia classica*, Bari 1972, pp. 37-38, advierte que, mientras Tucídides en I 22, 2 asegura haber presenciado muchos hechos, no atestigua autopsia sino en el relato de la caída de Anfípolis. S. Hornblower, *Thucydides*, London 1987, pp. 45-ss, habla en este sentido —y muy especialmente en relación con los discursos— de la difícil combinación en la obra del Ateniense de la subjetividad y la objetividad que intentan trenzarse y equilibrarse en I 22; lo mismo sucede con el problema de la se-

lección o totalidad. Hornblower argumenta que Tucídides es un escritor de lo posible en sentido aristotélico (*Poet.* 1451a 36-ss), un literato y no un historiador en sentido actual.

⁴ Lo que no significa que sus fuentes no sean fiables y primen en su discurso historiográfico las ideas propias como supone V. Hunter, *Thucydides the Artful Reporter*, Toronto 1973.

⁵ H. Erbse, «Zur Geschichtsbetrachtung des Thukydides», *Antike und Abendland* 10 (1961), pp. 19-34 compara el cientifismo de Heródoto con el de Tucídides y afirma que ambos se sirven de los argumentos de probabilidad, lo que en sí no justificaría hablar de historiografía científica. J. Gommel, *Rhetorische Argumentieren bei Thukydides*, Hildesheim 1966, pp. 20 ss, para la probabilidad hace una diferencia entre el uso en discursos y el uso historiográfico, pero su aplicación en este segundo caso es puntual.

viamente diseñada, de la obra; y utiliza —mejor dicho, utilizan sus oradores— el εἰκός, la verosimilitud o probabilidad que se deduce de las prácticas generales del comportamiento humano.

I. El exponer la existencia de principios generales que informan la obra tucidídea, como determinantes de su metodología histórica, exige —ya que tratamos de hacer un estudio comparado— poner sobre el papel el tema de los planteamientos religioso-metafísicos de su antecesor, ya que pudieran jugar un papel semejante en la historiografía herodotea. Realmente no podría nadie negar que Heródoto se mueve, siquiera formalmente, en un universo arcaico en el que operan leyes inexorables y amorales, como las de la τίσις, la νέμεσις y el φθόνος τοῦ θεοῦ (cf. VII 10 ε)⁶. El problema consiste más bien en resolver si esos principios y el del ciclo de la fortuna (I 207, 2) son explicaciones suficientes o si, y en qué medida, no son ya en Heródoto elementos heredados de una narrativa oral que permiten pautar, ligar y relacionar sucesos acaecidos en épocas y lugares diferentes, o cerrar unidades narratológicas dentro del gran y único λόγος.

Algunos estudiosos han puesto a Heródoto en conexión con el pensamiento heraclíteo⁷, y en general el jonio, por lo que respecta al mecanismo necesario —respetuoso con la medida de cada cual— que contrarresta la ruptura del equilibrio, mediante «venganza» o castigo. Un principio cosmológico y amoral, expuesto ya por Anaximandro (D.-K. 12 B1) y quizás identificado con, o emanado de, lo divino por muchos⁸, se habría entremezclado con la idea ética tradicional griega de la medida⁹, y habría impregnado la visión herodotea de las vicisitudes por las que pasan las figuras de los Grandes Hombres y, lógicamente, también los imperios: Cresos, Polícrates, Ciro, Darío, Jerjes; Lidia, Samos, Persia; y quizás, en el futuro, Atenas. Es evidente que nada o poco tienen que ver la regularidad mecánica con que se suceden los cambios de la φύσις¹⁰, con el ideal

⁶ La expresión del Solón herodoteo (I 32, 4): πᾶν ἐστὶ ἀνθρώπος συμφορῇ, resume la idea griega tradicional de la limitación humana, en estrecha relación con el tema de la «envidia divina»: los dioses no permiten que nadie sobresalga en exceso (cf. VII 10 ε). La ὑβρις, pues, es una de las causas del castigo divino, castigo que muchas veces es diferido, pero nunca inmotivado. Cf. O. Regenbogen «Die Geschichte von Solon und Krösus. Eine Studie zur Geschichte des 5 und 6. Jahrhunderts», W. Marg, *Herodot...* (= *Das humanistische Gymnasium* 41 (1930)), pp. 390-393, para estos temas y el de la inexistente autarquía humana; también Th. F. Scanlon, «Echoes of Herodotus in Thucydides: Self-Sufficiency, Admiration, and Law», *Historia* 43 (1994), pp. 145-156, quien contrasta el sentimiento del Solón herodoteo con la expresión del Pericles de la Oración Fúnebre (Th. II 41, 1). Para el valor de la *hybris* en general y su uso en Heródoto, cf. N. R. Fisher, *Hybris. A Study in the Values of Honour and Shame in Ancient Greece*, Warminster 1992, quien defiende que el delito de *hybris* se dirige no directamente a los dioses sino a los hombres, y su esencia reside en las acciones agresivas y deshonestas; en el ejemplo de Cresos (pp. 359-60) el modelo herodoteo es totalmente trágico y refleja la imprevisibilidad y arbitrariedad de los dioses.

⁷ D.-K. 22 B80: εἰδέναι δὲ χρῆ τὸν πόλεμον ἔοντα ἔυνόν, καὶ δικτὴν ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεῶν.

⁸ No sólo sería así en Heródoto, sino en general en los denominados pre-socráticos, para quienes las fuerzas regulares de la φύσις asumen los rasgos divinos. cf. P. Guérin, *L'idée de Justice dans la conception de l'Univers chez les premiers philosophes grecs. De Thalés à Héraclite*, Strasbourg 1934; y W. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, México 1952 = trad. de la ed. de Oxford 1947.

⁹ Cf. H. Kalchreuter, *Die MEΣOΘHΣ bei und vor Aristoteles*, Tübingen 1911; y H. North, *Sophrosyne. Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Ithaca-New York 1966.

¹⁰ O. Regenbogen, «Herodot und sein Werk», en: W. Marg ed., *Herodot* (Darmstadt 1965 = *Die Antike* 6 (1930)), pp. 100-ss, opina que «lo divino» en Heródoto no tiene función ética, sino sólo la de restablecimiento del equilibrio truncado; el ciclo de la fortuna, o ley del cambio alternativo, sería una ley histórica, religiosa y metafísica. J. Kroymann, «Götterneid und Menschenwahn. Zur Deutung des Schicksalsbegriffs im frühgriechischen Geschichtsdenken», *Saeculum* 21 (1970), pp. 166-177, escribe que Heródoto ni es un moralista ni un determinista, las expresiones del tipo χρῆν γὰρ ... γενέσθαι κακῶς son populares; pero la τίσις actúa al margen de la culpa moral siempre que haya transgresión (Giges, Cresos, Polícrates transgredieron su medida, cf. I 91). G.E.M. de Ste. Croix, «Herodotus» *G.R.* 24 (1977), pp. 130-148, también considera que el hombre tiene un campo de elección, aunque en Heródoto

arcaico de moderación que depende del sentimiento de ἀμηχανία que embarga al hombre primitivo ante el poder y eventual arbitrariedad de los dioses. En todo caso, no siempre queda claro en la interpretación moderna si cuando se atribuye a Heródoto principios de actuación no meramente humanos se está pensando en la regularidad mecánica del universo o en el pesimismo religioso de la creencia en dioses inmorales que castigan simplemente al que es excesivamente feliz. Sea como fuere, sólo la posibilidad de salir de la rueda de la fortuna, por una decisión personal, demostraría que en el pensamiento del Halicarnaseo no existía una necesidad fatal y sí una posibilidad de decisión humana y, por tanto, un espacio histórico.

Según Corcella¹¹, para Heródoto, no existe la ley del determinismo histórico: el destino del tirano o del hombre poderoso es caer, perder su posición; pero existe la posibilidad de sustraerse al mismo, renunciando a su propia condición. A lo largo de todas las *Historias*, esto se produciría en un solo caso, el del rey etíope Sabacón que abandona Egipto ante la advertencia del oráculo para evitar una caída que, de otro modo, sería ineludible (II 139, 2)¹². Pero la existencia de ese caso, aun siendo el único, demuestra que la necesidad en Heródoto es sólo la necesidad lógica que se deriva de unas premisas concretas, es decir que establece la conexión de causa a efecto; y no la necesidad de una fuerza superior e incontrolable, ininfluenciable por la acción o las decisiones humanas.

Cuando Creso pierde su imperio, Heródoto recuerda que era imposible incluso para un dios evitar su destino (I 91, 1) y que el rey Mermnada expiaba la culpa del cuarto ascendente. ¿Qué congruencia puede haber entre esta afirmación y la que hace a Creso acreedor de la νέμεσις divina, ganada por una desmesura personal y no por una falta heredada (I 34, 1)? Si a ello añadimos que el Lidio, no sólo se creía el hombre más afortunado del mundo, sino que también labró su propia derrota por un absurdo γῆς ἕμερος (I 73, 1) a pesar de que, tras la pérdida de su hijo, las circunstancias ya le habían mostrado que la suerte no le sería siempre favorable, nos hallaremos ante un típico problema de asistemacidad en Heródoto. A mi modo de ver, dado que la derrota de Creso cierra un λόγος y también un período cronológico y una fase de la expansión persa, la referencia a la μοῖρα no debe ser entendida textualmente como alusión a un destino suprahumano, ni como si invalidara las otras explicaciones que Heródoto ha ido desgranando en el relato, sino como un indicio pautador del λόγος iniciado con la falta de Giges y Candaules¹³, que se cierra

coexisten un elemento moral, otro inmoral (la envidia divina), y, finalmente, el amoral (el *fatum*); D. Lateiner, «A Note on ΔΙΚΑΣ ΔΙΑΟΝΑΙ in Herodotus», *Cl.Q.* 30 (1980), p. 30, destaca que dicha expresión nunca es utilizada por Heródoto en su análisis de la acción histórica; B. Shimron, *Politics and Belief in Herodotus*, Wiesbaden 1989, pp. 26-56, defiende en Heródoto un concepto superior, no mítico, de lo divino; no cree en una ley histórica de la predestinación, pero opina que Heródoto no resuelve la ambigüedad entre dirección divina y libre actuación humana; A. López Eire, «De Heródoto a Tucídides», *St.Pb. S.* 8 (1990), pp. 78-87, opina que los dioses en Heródoto son fuerzas de la naturaleza y que no hay diferencia entre una violación moral y la de un mecanismo físico.

¹¹ *Erodoto e l'analogia*, Palermo 1984, pp. 163 ss. Véase, en el mismo sentido, la lectura del λόγος del anillo de Policrates de J. E. van der Veen, «The Lord of the Ring. Narrative Technique in Herodotus' Story on

Polycrates' Ring», *Mnemosyne* 46, 4 (1993), pp. 433-457; también este autor cree que la caída de Policrates es motivada por no darse cuenta de que lo que Amasis le aconsejaba era deshacerse de su excesiva buena fortuna; su caso sería paralelo al de Creso o Jerjes, así como las figuras de los «political Warners» respectivos: Solón, Artabano y Amasis.

¹² Véase para la función de los oráculos como forma de conocimiento en Heródoto, R. Crahay, «La bouche de la vérité», en: J. P. Vernant, et al., *Divination et Rationalité*, Paris 1974, pp. 201-219, quien también descarta la idea de un destino impersonal e ineludible. Son los hombres los que no entienden o interpretan mal los oráculos que, habitualmente, son predicciones que proponen una elección. Creso, como la Pitia le exigiría más tarde, ha de reconocer que la mala interpretación es falta suya.

¹³ R. Harder, «Herodot 1, 8, 3», en: W. Marg, *Herodot...*, p. 371, escribe que, aunque Candaules era el insti-

con el castigo requerido y esperado (I 13, 2). El Heródoto *story-teller*¹⁴ que recogía las leyendas y las historietas populares, sometiéndolas a una depuración racionalizadora¹⁵, mantenía, no obstante, mucha de la carga de sabiduría ancestral y gnómica que él mismo compartía; y de este modo evitaba también someterse a la rigidez de la explicación única y suficiente, muy del gusto de su sucesor, evidenciando hasta qué punto los sucesos históricos difícilmente eran reducibles a un esquema sistemático. La caída de Creso estaba anunciada en la misma injusticia con que se inauguró el poder de su dinastía.

Esto significa que Heródoto no somete el hecho histórico a un racionalismo de laboratorio y que mantiene una creencia, aunque vaga, en la influencia de «lo divino»¹⁶. Pero los dioses, en todo caso son una fuerza más; como evidenciaría el aserto de VII 139 cuando, tras haber reconocido la importancia que para la definitiva victoria griega del 480 tuvo el coraje ateniense de enfrentarse en el mar a los persas, apostilla que a la decisión ateniense se sumó la ayuda de los dioses. Respecto a la misma batalla de Salamina, sin embargo, es capaz de colocar un comentario de Temístocles (VIII 109, 3) que guarda cierta ironía, pues el artífice reconocido de la exitosa táctica esgrime el argumento de que la victoria fue debida a los dioses y héroes, y lo hace sólo por congraciarse al demos ateniense. Del mismo modo, no deja de consignar la opinión que atribuye carácter sobrenatural —en retribución por la muerte que sufrieron los heraldos persas de Darío en Esparta— a la muerte de los heraldos espartanos en 430, pero añade otra versión que sostiene que fueron los atenienses quienes les dieron muerte (VII 137-8).

Al no existir principios de explicación suficiente, Heródoto puede ir construyendo sus *Historias* paulatinamente, enfrentándose y resolviendo en cada momento los problemas que su información le va planteando. Tucídides, por el contrario, tiene una concepción orgánica del individuo y de la

gador, la culpa de Gíges es innegable dado que éste eligió conscientemente; de ahí derivaría la «necesidad» de matar a su señor; H. P. Stahl, «Herodots Gyges-Tragödie», *Hermes* 96, 4 (1968), pp. 385-400, destaca en toda la *story* elementos compositivos y caracteres trágicos, con sus equivocadas y libres decisiones (Candaules que no sabe distinguir entre ser humano y joya; Gíges que es un consejero timorato y toma dos decisiones que sabe van contra el *nomos*: la de contemplar a la esposa de Candaules desnuda y la de dar muerte al rey).

¹⁴ Para F. Jaboby, s.v. *Herodotos* R. E. II Sup. (1913), coll. 410-11, Heródoto no inventaría el material tradicional del que se sirve, su habilidad residiría en saber engarzarlo. Ha preocupado siempre la proporción de verdad histórica contenida en los relatos herodoteos: Z. M. Packan, «The Incredible and the Incredulous: the Vocabulary of Disbelief in Herodotus, Thucydides and Xenophon», *Hermes* 119 (1991), pp. 309-403, expone que Heródoto sólo se plantea problemas de credibilidad en temas que no son familiares a su público, las historias tradicionales las incluye con valor de parábola; H. Erbse, «Fiktion und Wahrheit im Werke Herodots», *Nachrichten der Ak. der Wiss. in Göttingen. Philologisch-historische Klasse* 4 (1991), pp. 131-150, opina que Heródoto recoge narraciones inverosímiles y no duda en inventar otras, siempre que éstas tengan algo verdadero en el fondo, algo que debe entender el lector avisado; M. Dorati, «Cultura tradizionale e tematiche dell'ingan-

no in Erodoto», *Q.St.* 38 (1993), pp. 65-84, destaca cómo se sirve el Historiador del esquema del engaño, al margen de la verdad histórica y debido a la dependencia respecto a los modelos literarios comprensibles para su público; P. Payen, «Logos, mythos, ainos: de l'intrigue chez Herodote», *Q.St.* 39 (1994), pp. 43-77, analiza el modo en que Heródoto se eleva de las leyendas al *lógos* unitario que compone su obra.

¹⁵ Cf., por ejemplo, O. Lendle, *Einführung in der griechische Geschichteschreibung. Von Hekataios bis Zosimos*, Darmstadt 1992, pp. 10 y 45, para la desmitologización y racionalización en Hecateo y Heródoto.

¹⁶ Quizás el caso más problemático en este sentido es el de la significación del famoso sueño de Jerjes (VII 12-18), que se presenta dos veces al Rey y una a su tío y Consejero, Artabano. Este sueño conmina a Jerjes a proseguir la idea de la campaña griega, bajo la amenaza de perder el poder. El caso, pues, es paralelo al de Polícrates y otros personajes a los que se les presenta el dilema de renunciar a su posición o perderla violentamente. Cf. H. R. Immerwahr, «Historical Action in Herodotus», *TAPA* 85 (1954), pp. 33-ss sostiene que en Heródoto se da constantemente la paradoja entre necesidad y elección. J. A. E. Evans, «Despotes Nomos», *Athenaeum* 43 (1965), pp. 149-150 identifica el sueño de Jerjes con el *nomos* persa tal como el Gran Rey lo resume en VII 8, ese *nomos* ejerce una especie de compulsión.

comunidad: particulares y comunidades actúan según leyes implícitas en su propia φύσις; leyes necesarias que configuran comportamientos esperables. Sin necesidad de plantear el problema de una eventual concepción cíclica de la historia, es palmario que su obra destila una suerte de determinismo radicado en lo que en el hombre hay de más elemental¹⁷. Frases generalizadoras, que sirven como recapitulación a los oradores y al propio autor, o que adelantan lo que va a desarrollarse, y que se inician con un γὰρ, con μάλιστα, o con οἱ ἄνθρωποι; aplicaciones particulares de estas generalizaciones introducidas por γοῦν¹⁸, son formas patentes de trabazón, de articulación de un sistema de pensamiento que posee unas máximas de las que se deducen comportamientos concretos; explicaciones históricas que cobran valor axiomático por esa especie de ἀκρίβεια que consiste, no tanto en la verificación de sus fuentes, como en la adecuación a la construcción lógica a la que el historiador las somete¹⁹.

En este sentido Tucídides podía abrigar la esperanza de que su obra se convirtiera en herramienta hermenéutica, κτῆμα ἐς αἰεὶ para la previsión del futuro. Todo en su obra cobra el sentido de paradigma de valor universal; al contrario que en Heródoto, quien se sorprende más de las particularidades de cada fenómeno que de la regularidad del acontecer. Tal idea no puede por menos que hacernos plantear qué lugar ocupa la τύχη en su sistema explicativo, ya que el azar es recurrente en la *Historia de la Guerra del Peloponeso*²⁰. Τύχη y γνώμη forman en el pensamiento tucídideo un par de principios inseparable²¹: una llama a la otra; el azar forma parte del ámbito de

¹⁷ Para este tema, resulta todavía esclarecedor el artículo de W. Müri, «Beitrag zum Verständnis des Thukydides», *M.H.* 4 (1947), pp. 251-275; cf. también M. Cogan, *The Human Thing. The Speeches and Principles of Thucydides*, Chicago 1981, quien, en los momentos de la deliberación, ve cómo aparecen los elementos racionales y emocionales; la historia tiene principios de movimiento constantes pero no existe recurrencia predecible; para H. P. Stahl, *Thukydides. Die Stellung des Menschen in geschichtlichen Prozeß*, München 1966, existe una repetición estructural de momentos basada en los factores constantes de la naturaleza humana y del azar; al contrario que Cogan, Stahl destaca cómo la deliberación racional es superada y vencida por el comportamiento humano y la casualidad.

¹⁸ Cf. por ejemplo, J. H. Finley, Jr., *Thucydides* (Ann Arbor 1963 = Harvard 1942), pp. 50-51, quien subraya ese gusto por lo genérico que procede de los hábitos de la oratoria; y J. de Romilly, *La construction de la vérité chez Thucydide*, Paris 1990, cuyo capítulo II (pp. 61 ss) está dedicado al gusto por las generalizaciones.

¹⁹ Para la ἀκρίβεια, cf. D. Kurz, *AKPIBEIA. Das Ideal der Exaktheit bei den Griechen bis Aristoteles*, Göttingen 1970, pp. 5-11, señala el origen del término en el campo de los trabajos artesanales, especialmente la carpintería, de donde le vendría el contenido semántico de adecuación entre las partes o de congruencia debida a la seguridad del método. El ideal de Tucídides (pp. 40-61) consiste en superar el plano de la exactitud de las palabras y procurar la reproducción de la realidad; y M. Trédé, «AKPIBEIA chez Thucydide», *Melanges P. Delebeque*, Aix-en-Provence 1983, pp. 403-415, destaca en Tucídides las influencias hipocrática y retórica, esta última

a través de Antifonte; su ideal sería la correspondencia entre hechos y palabras.

²⁰ Cf. L. Edmunds, *Chance and Intelligence in Thucydides*, Cambridge, Maas., 1975, destaca en la obra del historiador ateniense personajes que tienen una idea arcaica del azar (Arquídamo, los lacedemonios, Nicias) y los que tienen una concepción ilustrada (Pericles). El azar es el grado en el que los acontecimientos difieren de la expectativa. H. Herter, «Thukydides und Demokrit über Tyche», *WS* 89 (1976), pp. 106-128, estudia la relación *tyche-gnome* en Tucídides, poniendo la concepción tucídidea en relación con la del filósofo de Abdera.

²¹ Los atenienses en Esparta en el 432 conminaban a los espartanos a no dejarse llevar a la guerra sin sopesar bien las ventajas e inconvenientes, pues las guerras duraderas dependen de momentos de suerte (ἐς τύχας φιλεῖ τὰ πολλὰ περιίστασθαι): la actitud es perfectamente compatible con la de Pericles pues supone exigir una deliberación para no dejarse sorprender por un azar, que sería simplemente el resultado de la falta de previsión; sin embargo los espartanos en Atenas en 425 (IV 17, 5; 18, 3) expresan el convencimiento, muy del gusto de Heródoto, de que la fortuna anda cambiando de bando: no se puede ser indefinidamente afortunado. Pericles (I 140, 1) advertía a los atenienses que no se podía culpar al azar si algo ocurría παρὰ λόγον. Nicias, en su último discurso antes de embarcarse para Sicilia, decía que junto a las necesarias buenas decisiones los atenienses precisarían, además, suerte, lo cual, para este líder, era difícil tratándose de hombres. Pericles no quiere abandonar nada al azar; Nicias, más tradicional, considera al ser humano desde el punto de vista de su inferioridad respecto de los dioses. Cf. Demócrito D.K.

actividad exterior en que se desenvuelve la naturaleza humana. La capacidad de cálculo racional en todo hombre está limitada o condicionada por ese azar gnoseológico que, con todo, debe ser tenido en cuenta en cualquier tipo de previsión. El azar puede ser superado si la previsión es racional y los planes no se han hecho guiados por las facultades irracionales de los hombres.

Por ejemplo, hay una diferencia clara entre la πρόνοια de Pericles o la falta de reflexión en Alcibiades y los hombres de su entorno y época. Pericles quien, en su segundo discurso (II 61, 3), reconoce que la peste es la única cosa que ha acaecido fuera de lo previsto, mantiene la viabilidad de la estrategia que él mismo defendía antes de estallar la guerra, quizás porque esa estrategia podía superar eventualidades concretas no previstas; y parece que Tucídides le da la razón (II 65, 7). Al contrario, los planes de la campaña de Sicilia, por no haber tenido en cuenta un margen de imprevisibilidad se estrellan con las dimensiones de la isla, con la falta de las alianzas esperadas, las carencias de aprovisionamiento²², y un número elevado de factores que, no por desconocidos, debían haber sido menos considerados. Si Hermócrates puede ser tenido como uno de los oradores que recoge pensamientos particularmente tucidídeos podríamos resumir la idea en la máxima de este líder (VI 78, 2): «...nadie puede ejercer a la vez el control sobre el deseo y sobre el azar» (τῆς ἐπιθυμίας καὶ τῆς τύχης), es decir, sucumbir a un deseo irracional impide cálculos racionales que se anticipen a infortunios irracionales (τὸ παράλογον); por tanto, podría entenderse que por boca de Hermócrates el historiador ateniense anticipa el fracaso de la empresa de su ciudad en Sicilia, empresa que se había preparado y había sido motivada por la ἐλπίς y el ἔρωσ (VI 24; VII 55).

Obviamente esto significa reconocerle al historiador unas capacidades que no poseen los protagonistas de su *Historia*, o que poseen sólo algunos en concreto. La diferencia entre el historiador y el político, con todo, es trascendental. Mientras el científico puede triunfar en la construcción de un sistema lógico perfecto, el pragmático no está solo —y menos lo está un líder democrático—: sus consejos, sus planes, han de ser puestos en práctica por una comunidad; y ésta no se guía por la razón. Tucídides se coloca en un plano de superioridad epistemológica desde el que emana la certeza de haber dado con la verdad, la claridad; en suma, *la guerra en sí del Peloponeso*²³.

Nada semejante se percibe en lo escrito por el Halicarnaseo: su voz, se ha dicho²⁴, es una voz más entre las de sus informantes; y sus explicaciones poseen una multifocalidad que desconoce el Ateniense. Su concepción relativa de la verdad hace que a Heródoto no le plantee problemas el incluir en las *Historias* diversas versiones sobre las que no puede pronunciarse o que, cuando se

68 B 119: «Los hombres han forjado una imagen del azar como excusa de su propia irreflexión (ἀβουλίας). Rara vez, en efecto, el azar compite con el buen juicio; la mayoría de las cosas en la vida las lleva por buen camino una inteligente penetración (εὐξύνετος ὀξυδερκέτη)»; y B 58: ἐλπίδες αἱ τῶν ὀρθῶ φρονούντων ἐφικταί, αἱ δὲ τῶν ἀξυνέτων ἀδύναται.

²² Cf. H. P. Stahl, «Speeches and Course of Events in Books Six and Seven of Thucydides», en: Ph. Stadter (ed.), *The Speeches in Thucydides* (Chapel Hill 1973), pp. 60-77; y V. Hunter, *Past and Process in Herodotus and Thucydides*, Princeton 1982, pp. 176 ss destaca elementos semejantes en el fracaso de la campaña escítica de Darío en Heródoto.

²³ Así se expresa N. Loraux, «Thucydide a écrit la guerre du Péloponnèse», *Mémos* 1 (1986), pp. 139-161.

Cf. también W. R. Connor, «Narrative Discourse in Thucydides» en *The Greek Historians. Literature and History. Papers presented to A.E. Raubitschek*, Stanford 1985, pp. 1-17; y C. Darbo-Peschanski, «La politique de l'historien: Thucydide historien du présent», *Annales E.S.C.* 44, 3 (1989), pp. 653-670, quienes subrayan cómo Tucídides convierte la práctica de escribir historia en un supuesto desvelamiento de la verdad, mediante el método de borrar su acción de intermediario.

²⁴ Por ejemplo en C. Darbo-Peschanski, *Le discours du particulier. Essai sur l'enquête hérodotéenne*, Paris 1987, p. 120. Sobre los modos estilísticos en que se desliza la voz del historiador, cf. C. Dewald, «Narrative Surface and authorial Voice in Herodotus' Histories», *Arethusa* 20 (1987), pp. 147-167; Cl. S. Shaw, *Aspects of the Narrating Voice in Herodotus* (U.M.I. 1990).

pronuncia, lo haga permitiendo que sean conocidas otras explicaciones, y que, si no acepta en modo alguno las otras voces, lo haga de un modo que no deja lugar a dudas a sus lectores de que se trata de una opinión propia, con más o menos visos de ser la verdadera. Y ello porque el Halicarnaseo desconoce toda pretensión de fundamentar su explicación en un marco omnिएxplicativo de inmutable verdad. Su método narrativo y quizás también de investigación está más ligado a la ἐμπειρία²⁵ sin que ello signifique negar —como se verá más adelante— que carezca del bagaje conceptual que le hace posible elevarse sobre la mera consigna de los datos informativos; y, aunque posee ciertas leyes histórico-metafísico-religiosas, no se deja convencer plenamente por ellas.

II. Como puso de relieve M. Lang²⁶, el vocabulario de la información articula la experiencia indagadora de Heródoto y su tejido narrativo. Es sabido que la ἀτρεκείη es un rasgo que pertenece más a la exactitud o seguridad de lo que dice²⁷ como información, que a la reconstrucción del suceso o fenómeno histórico. La investigación en el Halicarnaseo es, fundamentalmente, búsqueda de informantes o de indicios (πιθέσθαι, εἰδέναι), valorados posteriormente por el uso de recursos lógicos que se expresan en los verbos εἰκάζειν (más usado el participio de perfecto neutro οἰκός), τεκμαίρεσθαι, συμβάλλεσθαι, σταθμάσθαι, εὐρεῖν alusivos a las formas de conjeturar y, quizás, a la mayor o menor credibilidad de los resultados obtenidos por ese medio²⁸.

Son muchas las ocasiones, no obstante, en que el Halicarnaseo parece mostrar una credulidad ingenua que no deja de llamar la atención de los estudiosos y proporciona elementos para la confrontación de explicaciones. Hay que señalar que Heródoto afirma en VII 152, 3 que cree necesario narrar aquello que se cuenta, aunque πείθεσθαί γε μὲν οὐ παντάπασιν ὀφείλω; ante esta afirmación, quizás haya que tener en cuenta el valor de verdad más allá de la objetividad histórica que pueden encerrar las leyendas que seleccionó para incluir en sus diferentes λόγοι. Es mi intención en este apartado contrastar las maneras con que Heródoto y Tucídides seleccionan las ver-

²⁵ Cf., entre otros, C. Darbo-Peschanski, *Le discours du particulier...*, pp. 83 ss; y S. W. Emmons, *Elements of Presocratic Thought in the Histories of Herodotus* (U.M.I. 1991), pp. 9-49, quien opina que Heródoto apenas se eleva sobre el dato empírico; D. Müller, «Herodot - Vater des Empirismus? Mensch und Erkenntnis im Denken Herodots», *Gnomosyne. Festschrift Walter Marg*, München 1981, pp. 299-318, considera a Heródoto como un innovador, frente a sus antecesores pre-socráticos, en materia de investigación empírica, atribuyéndole también una clara gradación de la fiabilidad de las conclusiones históricas en función del origen de los datos (*opsis*, *akoe*+*oikos*, signos+ *oikos*; vid. cuadro p. 312).

²⁶ *Herodotean Narrative and Discourse*, Cambridge, Mass.; London 1984, pp. 4-16, opina que no se puede encontrar en Heródoto un plan previo de la obra, sino un fluir de la narración articulada a través de los verbos de conocer. Véase también F. Hartog, *Le miroir d'Herodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris 1980, pp. 301-ss, para el valor como «signos de enunciación» de las expresiones «yo he visto», «yo he oído» —estas con valor alético— «yo digo» o «yo escribo», que contribuyen a la credibilidad del relato; y C. Darbo-Peschanski, «Les logoi des autres dans les Histoires d'Herodote», *Q.St.* 22 (1985), pp. 105-128, quien opina que

utilizar los *logoi* de otros es para Heródoto un signo de distanciamiento, un modo de expresar la probabilidad o la duda; pero la polifonía implica además la aceptación de la relatividad de la verdad.

²⁷ Cf. VI 14, 1: οὐ ἔχω ἀτρεκέως συγγράψαι. Para éste y otros temas relacionados, cf. la tesis de F. Haible, *Herodot und die Wahrheit. Untersuchungen zu Wahrheitsbegriff. Kritik und Argumentation bei Herodot* (diss. Tübingen 1963), pp. 43-ss (p. 47: «forma en que algo se conoce»; p. 62: pero también forma de trasladar ese conocimiento a otros); y S. V. Emmons, *Elements of...*, pp. 79-80.

²⁸ En general para el método de obtención de información y para el razonamiento, cf. las obras ya citadas de Haible, Emmons, Darbo-Peschanski, Corcella además de H. Verdin, *Die historische-kritische Methode van Herodotus*, Brüssel 1971, resumen en inglés, pp. 223-234; J. R. Grant, «Some Thoughts on Herodotus», *Phoenix* 37 (1983), pp. 283-98, quien se ocupa de distinguir los tipos de temas que preocupan al Historiador, ateniéndose al uso de los términos ἀτρεκείη, ἀτρεκέως, ἀτρεκής; y D. Lateiner, *The historical Method of Herodotus* (University of Toronto Press 1989), pp. 56-95, quien trata también del uso que hace Heródoto de las fuentes escritas.

siones que asumen, teniendo en cuenta que el primero no sólo hace historia política sino también ἱστορίη etno-geográfica²⁹ y que, por tener, en este último apartado no sólo la evidencia material ante la vista, o las informaciones de quienes habían observado los fenómenos directamente, sino también los escritos de viajeros y científicos que ya se habían interesado de manera racional por estos fenómenos, se ve apremiado a hacer un despliegue mayor de sus artes argumentativas. Es, pues, en capítulos de índole geográfica o etnográfica donde el uso, como es bien conocido, de las diferentes maneras de inducción, es más explícito.

Pero empezaré por considerar algunos ejemplos de su juicio histórico con el ánimo de destacar que el de Halicarnaso no es simplemente un narrador acético de leyendas epicóricas. El acuerdo —del que habría oído hablar en Samos— concluido entre Trasibulo y Aliates, lo fue tras una estratagema del tirano samio que consistía en hacer creer a sus enemigos que en la ciudad griega no había carestía. Cuando Heródoto escribe: ὡς ἐγὼ πυνθάνομαι, δι' οὐδὲν ἄλλο ἐγένετο ἢ διαλλαγή (I 22, 2), cabe pensar que el historiador está rechazando otras interpretaciones porque le parece que un tratado de amistad con el rey lidio sólo era posible para una ciudad griega si mediaba una añagaza. También parece que se enfrenta a otras posibles explicaciones cuando expresa el porqué del final del poderío de Cresos³⁰ (I 34, 1). Como se ha indicado anteriormente, hablar del convencimiento del rey lidio de ser el hombre más afortunado es tanto como afirmar su desconocimiento de las limitaciones humanas y la consiguiente incapacidad de cálculos racionales, o de interpretación de los oráculos³¹. Pero lo que ahora interesa es ponderar el valor de la expresión ὡς εἰκόσαι, en este contexto, como una forma de evitar la contundencia de una afirmación que, de otro modo, resultaría tener la apariencia de objetividad que el autor desea evitar. En I 214, 5 también manifiesta haber asumido la versión πιθανώτατος sobre la muerte de Darío; en III 45, 3, incluso, es más perceptible el razonamiento, exclusivamente histórico, del autor: εἰσὶ δὲ οἱ λέγοντες τοὺς ἀπ' Αἰγύπτου νικῆσαι Πολυκράτα, λέγοντες ἐμοὶ δοκέειν οὐκ ὀρθῶς, porque, si los oligarcas samios hubieran sido capaces de derrotar a Polícrates, no hubieran necesitado pedir ayuda a los lacedemonios —como efectivamente hicieron—. El origen beocio de los Gefireos, el clan al que pertenecían los tiranóctonos atenienses, es producto de una investigación y probable conjetura (V 57, 1: ὡς ἐγὼ ἀναπυνθανόμενος εὕρισκω). La explicación de por qué fue Jerjes y no otro de los hijos de Darío quien sucediera a su padre la afronta Heródoto también con criterios de valoración estrictamente históricos (VII 3): rechaza una versión que quizás gozara de predicamento en ambiente espartiatá, ya que otorgaba gran influjo a Demareto por aleccionar a Jerjes en el argumento que convencería al Gran Rey (Jerjes habría apoyado su pretensión en la bondad de la tradición espartana según la cual sucede en la dignidad real el primer hijo nacido tras el ascenso al trono del padre). Contra esta interpretación, el Halicarnaseo opina (δοκέειν δέ μοι...) que era la influencia de esa gran mujer, Atosa, esposa de Reyes y madre de Jerjes, quien

²⁹ Además de la selección del material incluido sería de interés valorar las implicaciones teóricas de la misma elección del tema, más universal en Heródoto; totalmente etnocéntrica en el caso de Tucídides; más dilatada en el tiempo en el primer caso; restringida a la contemporaneidad estricta, en el segundo.

³⁰ La historia de Cresos, en quien se combinan deseo de conquista, venganza, *nomos*, elementos metafísicos, etc., es un caso privilegiado para la discusión acerca de la idea de causa en Heródoto; cf. H. R. Immerwahr, «Aspects of historical Causation in Herodotus», *TAPA* 87

(1956), pp. 241-280; J. de Romilly, «La vengeance comme explication historique dans Hérodote», *REG* 84 (1971), pp. 314-337; J. A. S. Evans, «The Imperialist Impulse» en *Herodotus. Explorer of the Past, Three Essays*, Princeton, 1991, pp. 9-40.

³¹ Cf. N. R. E. Fisher, *Hybris*. ... pp. 357-360 y R. Crahay, «La bouche...» quien reconoce la capacidad de interpretar los signos mánticos o los enigmas oraculares posible sólo en quienes no buscan en los oráculos confirmación de sus deseos.

determinó la selección (ἡ γὰρ Ἄτοσσα εἶχε τὸ πᾶν κράτος). La culpabilidad de Epialtes le parece deducible (χρὴ σταθμώσασθαι) por el hecho de que los Pilágoras de los griegos, quienes debían poseer buena información (ἀτρεκέστατον πυθόμενοι), sólo pusieron precio a su cabeza y no a la de otros; además Epialtes reconoció tácitamente su culpabilidad huyendo de la justicia (VII 214, 2-3). Cree lógico que los griegos tuvieran noticia de los preparativos persas por Demareto, lo que supone excluir otras versiones y tomar partido personal por una que le parece más verosímil (ὡς μὲν ἐγὼ δοκέω, καὶ τὸ οἶκος ἐμοὶ συμμάχεται, VII 239, 2). De la enemistad tradicional entre foceos y tesalios deduce (συμβαλλόμενος) el motivo de que los primeros se unieran a la causa griega (VIII 30, 1-2). Sin embargo, descarta la versión que dice que Jerjes regresó por mar a Asia (VIII 119, 1) en la medida en que esa narración le parece en sí inverosímil (οὐ πιστός) ya que, según la misma, para aligerar el peso del navío durante una fuerte tormenta, habrían sido sacrificados los persas y no los remeros fenicios; pero sobre todo por una razón de información: posee un μέγα μαρτύριον de que Jerjes se detuvo en Abdera (117; 119).

Son sólo algunos ejemplos a los que podrían sumarse otros semejantes, y también aquellos casos en los que su suspensión de juicio indica la falta de una idea cabal, como antes veíamos, de explicaciones universales y suficientes, para resumir un fenómeno o una época: no sabe si Dorieo contribuyó o no a la derrota de Sibarís ayudando a Croton porque carece de ματύρια (V 45); no se atreve a pronunciarse sobre si fue un solo barco ateniense el que llegó a Egina —versión ateniense— para llevarse las imágenes de Damia y Auxesia o si fue toda una flota —versión egineña— (V 86, 2-87); tampoco acierta a creer o desconfiar de la fundamentación de la acusación de soborno que recayó sobre Cleomenes por no atacar Argos (VI 82, 1-2; si bien el discurso de defensa del rey convenció a los espartiatas que lo juzgaron πιστά τε καὶ οἰκότα). Quizás Heródoto carezca del olfato histórico que le hubiera permitido hacer las conexiones deseables para sus lectores de hoy día³²; quizás las servidumbres de una lengua en prosa todavía muy vinculada a las exhibiciones orales le obligue a basarse extensamente en lo anecdótico y evitar extraer conclusiones demasiado abstractas a lo largo de una argumentación excesivamente compacta³³; y, por último, también hay que tener en cuenta que quizás carezca de la pretensión de integrar todos sus datos en un sistema explicativo omnicompreensivo.

Pero donde es más patente que el Halicarnaseo no era incapaz de razonamientos largos y metódicos es en ciertos pasajes bien conocidos y muy estudiados, donde respecto a temas de carácter geográfico o etnográfico exhibe un buen conocimiento de los usos lógicos de los pensadores contemporáneos³⁴.

³² Cf. J. R. Grant, «Some Thoughts...», pp. 290-293, explica que Heródoto se muestra poco interesado o con falta de capacidad para revelar los motivos políticos de muchos fenómenos históricos, porque sólo tienen importancia para él los temas políticos en sentido amplio: el gobierno de la ley, el valor de la libertad, el absolutismo político, etc. H. R. Immerwahr, *Form and Thought in Herodotus*, Cleveland, Ohio, Ann Arbor, Michigan, 1966, pp. 238-305, opina que la reconstrucción de las grandes batallas que, desde Maratón a Mikale, hace Heródoto tiene valor más simbólico que histórico.

³³ Conecta a Heródoto con la tradición de cultura tradicional oral, muy viva en su época J. A. S. Evans, «Oral Tradition in Herodotus» en *Herodotus. Explorer of the Past. Three Essays* (Princeton, 1991), pp. 89-146; R. Thomas, sin embargo, «Performance and Written Publication in Herodotus and the Sophistic Genera-

tion» en W. Kullmann und J. Althoff, *Vermittlung und Tradierung von Wissen in der griechische Kultur*, Tübingen 1993, pp. 225-244, revela junto al *story-teller*, un Heródoto habituado y formado en las exhibiciones analíticas de rétores y médicos. Ver, para los procedimientos de composición, B. A. van Groningen, *La composition littéraire archaïque*, Amsterdam 1958, y H. Immerwahr, *Form and...*, pp. 46-79.

³⁴ Entre los que destaca la analogía, que subyace a muchas de sus demostraciones, cf. Anaxágoras D.K. 59 B 21a: ὅψις ἀδῆλων τὰ φαινόμενα, idea que compartían Demócrito y los hipocráticos. Es clásico el artículo de H. Diller, titulado según la sentencia anaxagórica, «ὈΨΙΣ ΑΔΗΛΩΝ ΤΑ ΦΑΙΝΟΜΕΝΑ», *Hermes* 67 (1932), pp. 14-42, sobre los usos semiológicos y analógicos de la ciencia del siglo V. El autor (pp. 24-25) diferencia entre la semiótica (de σημεῖα que apuntan a una tesis),

Es muy probable que, contando con textos escritos³⁵ (περιήγησεις y γενεαλογίαι) que planteaban tesis diferentes a las que él defendía, se viera obligado a fundamentar las suyas de un modo más estricto.

Así en I 56-57 induce mediante indicios (τεκμαίρεσθαι) que los pelasgos no hablaban una lengua helénica (no la hablan sus contemporáneos, los pelasgos de Crestona, Placia y Escila quienes, sin embargo, poseían la misma lengua; 57, 1-3) de donde conjetura (τεκμαιρόμενον) —partiendo del supuesto de que los atenienses, que son autóctonos (56, 2), son, por ende, pelasgos— que los atenienses cambiaron de lengua al helenizarse (57, 3). En este argumento, el único fallo estriba en dar por bueno el primer enunciado, que los atenienses nunca se habían movido de su patria; pero es encomiable el modo en que induce de la existencia de lenguas emparentadas en puntos distantes de Italia y el Helesponto la existencia de una comunidad étnica antigua. Semejante es la argumentación que sigue en el libro II respecto al parentesco egipcio de los colcos; también aquí se sirve de signos: une a la noticia histórica de que los colcos descienden del ejército de Sesostris (104, 2), su propia comprobación (αὐτὸς δὲ ἔλκασα) radicada en τεκμήρια: el color de la piel, la calidad del cabello, la práctica de la circuncisión, y algún fenómeno más, que compartían ambos pueblos y, a su vez, también con los fenicios, antes de que éstos fueran influidos por los griegos (2-3). Lógicamente ninguno de estos extremos es un signo necesario; Heródoto habría tenido que mostrar, además, que los mencionados eran los únicos pueblos que poseían dichos rasgos y, también, que su origen era exclusivamente egipcio, de ahí que la conclusión a la que llega sea infundada: estamos, no obstante, en el terreno de la probabilidad y, aunque Heródoto inicia su razonamiento con φαίνονται μὲν γὰρ ἐόντες³⁶ οἱ Κόλχοι Αἰγύπτιοι, la constante adición de argumentos permite comprender al lector que para el historiador se trata tan sólo de una verosimilitud elevada.

El deseo del historiador de llegar a conocer por qué se desbordaba el Nilo precisamente en verano³⁷ (19, 2) le hace recoger tres interpretaciones que daban los griegos: 1. los vientos etesios producirían el desbordamiento, al impedir el desagüe en el mar (20, 2). Heródoto requiere que esta explicación sea general para que sea buena —requisito que, sin embargo, no siempre exige a sus pruebas—: todos los ríos que siguen la misma dirección tendrían que sufrir el mismo efecto; pero no es así; 2. La siguiente explicación es desechada por pretender llegar a lo *obscurum per obscurius*, ya que atribuye el origen del Nilo a un río Océano legendario y jamás visto por nadie

relacionada con el pronóstico, y la analogía (basada en τεκμήρια que remiten a una tesis previa y producen resultados lógicamente necesarios), relacionada con el diagnóstico. No obstante, es conocido que esa diferencia terminológica no es estricta en época de Heródoto.

³⁵ J. Marincola, «Herodotean Narrative and the Narrator's Presence», *Aethusa* 20 (1987), pp. 128-135, establece la diferencia entre los libros I-IV y V-IX, porque en los primeros la indagación de los *lógoi* le obliga a entrar en polémica con sus fuentes, entre otras, su antecesor más directo, Hecateo.

³⁶ Para la casi equivalencia entre ἀληθής y ἔών/ἔόν, cf. F. Haible, *Herodot und die Wahrheit...*, pp. 94-98. La idea primitiva griega de verdad está más relacionada con la no-ocultación y desvelamiento de la cosa, con el mero decir, que con la falsedad o exactitud de los que se dice: cf. W. Luther, «Der frühgriechische Wahr-

heitsgedanke im Lichte der Sprache», *Gymnasium* 65 (1958), pp. 75-107; y E. Heitsch, «Die nicht-philosophische ΑΛΗΘΕΙΑ», *Hermes* 90 (1962), pp. 24-33.

³⁷ Véase el excelente y muy documentado artículo de G. F. Gianotti, «Ordine e simmetria nella rappresentazione del mondo: Erodoto e il paradosso del Nilo», *Q.St.* 27 (1988), pp. 51-92, quien destaca especialmente lo fundado de todas las opiniones herodoteas y el hábil uso de empirismo y logicidad. Heródoto conocía las ideas teóricas y las experiencias empíricas de egipcios y jonios por lo que se sitúa plenamente en el ámbito de la indagación de la *physis*. Es especialmente clarificadora la puntualización de Gianotti sobre el hecho de que el problema no es tanto la crecida del Nilo como el momento en que se produce (pp. 58-61); el Historiador se centrará, pues, en explicar por qué decrece en invierno, partiendo del supuesto de que el estado natural del Nilo es el que presenta en verano.

(21; 23); 3. La última, que las aguas del Nilo procedan de las nieves³⁸, es descartada por inverosímil (22, 2: οὐδὲ οἰκὸς), y excluida mediante una demostración basada en incompatibilidad lógica, una reducción al absurdo³⁹: si nevara en las tierras que atraviesa el Nilo, los habitantes de la zona no serían negros; llovería; y los milanos, las golondrinas y las grullas no se establecerían en dichas latitudes. Como ninguna de estas implicaciones se produce, Heródoto rechaza la única explicación real, según una necesidad lógica (ὡς ἢ ἀνάγκη ἐλέγχει). En este largo y documentado argumento, el historiador se mueve en el terreno de lo que la δόξα le indica como verosímil: que donde hace calor constante y nunca llueve no nieva tampoco; el fallo en este caso reside en el desconocimiento geográfico; en el convencimiento de que Libia era un continente genéricamente cálido.

Heródoto atribuye los desbordamientos a los movimientos estacionales del sol y a la evaporación invernal del agua a causa del sol de la Libia superior (25)⁴⁰; su opinión sigue radicada en la δόξα científica de su época —si bien no menciona muchos de los presupuestos que da por entendidos— lo cual le lleva a afirmar que, si se invirtiera el orden de las estaciones, el sol provocaría en el Istro lo mismo que provoca en el Nilo (26, 1-2). Ello supone la convicción de haber respetado en su explicación las leyes de la *physis*.

Asimismo, por lo que respecta a la procedencia del río, el historiador manifiesta haber seguido su curso sólo hasta Elefantina (29, 1) y basarse, para el resto de sus conocimientos, en ἀκοή (32-33, 1) y en un razonamiento analógico (33, 2: ὡς ἐγὼ συμβάλλομαι τοῖσι ἐμφανέσι τὰ μὴ γινωσκόμενα τεκμαιρόμενος⁴¹) que toma como referente el curso paralelo y conocido del Istro (Danubio) (33, 3-34) y depende de la convicción, que se reflejaba en los primeros mapas, de que el mundo seguía trazados de simetría. La analogía, muy explotada por el autor, incluso para valorar fenómenos históricos⁴², es también en IV 195 un modo para verificar una tradición cartaginesa, sobre la que no se pronuncia taxativamente (εἰ μὲν ἔστι ἀληθῆως οὐκ οἶδα), aunque tampoco desecha del todo (οἰκότα ἐστι ἀληθείη). En este ejemplo el uso de la probabilidad muestra una concepción más rica de la verdad que la que deriva del simple contacto visual con el objeto. Pero, en el caso de la reconstrucción del curso de un río, el paralelismo no se establece de forma vaga, sino que exige total correspondencia. Los indicios, aceptados a pesar de proceder de *logoi* le-

³⁸ La que probablemente sostenía Anaxágoras D.K. 59 A91: ἐκ τῆς χιόνος τῆς ἐν τῇ Αἰθιοπίαι τῆκος μὲνης μὲν τῷ θέρει, ψυχομένης δὲ τῷ χειμῶνι.

³⁹ Método que también se denomina ἐλέγχος, y que utiliza en los capítulos 12-14 del libro segundo donde manifiesta su convicción (πείθομαι... κάρτα δοκέω) de que el mismo Nilo —como probablemente sostenían los propios egipcios— con sus aluviones había ido progresivamente conformando las tierras de Egipto. Aporta para ello varios τεκμήρια de tipo geológico, y uno definitivo (μέγα τεκμήριον) que tiene su origen en una comprobación histórico-geológica —y que, realmente, establece una relación de necesidad— la documentación de la constante elevación de las tierras curso abajo de Menfis. Ello le permite descartar las γνώμαι αἰ' Ἴώνων χρᾶσθαι (15), probablemente las teorías de los pensadores jonios, desde Anaximandro hasta los autores de *Periegesis*, como Hecateo. A ello añade la *reductio ad absurdum* (15-16): si Egipto es sólo el Delta, mientras que el curso alto pertenece a Libia, entonces antiguamente los egipcios carecerían de solar y no podrían ser considerados el pueblo más antiguo;

la tierra, por otra parte, no podría quedar dividida en las tres partes tradicionalmente aceptadas (Libia, Europa y Asia), sino que habría que añadir una cuarta, el Delta. En conclusión, dado el sin sentido de este planteamiento, Egipto es todo el país que habitan los egipcios (17, 1).

⁴⁰ Véase para la conexión de la solución herodotea con el estado de la ciencia de su época, G. F. Gianotti, «Ordine e simmetria...» pp. 62-ss; y Ch. Schubert, *Die Macht des Volkes und die Ohnmacht des Denkens. Studien zum Verhältnis von Mentalität und Wissenschaft im 5. Jahrhundert v. Chr.*, Stuttgart 1993, pp. 113-114, quien entronca esta explicación de Heródoto con la observación de los μετέωρα propia de Anaxágoras.

⁴¹ F. Hartog, *Le miroir...*, pp. 241-2 considera con razón que éste es un caso límite de analogía, en donde Heródoto postula la simetría del Norte y del Sur del mundo habitado.

⁴² V 67, 1; 69, 1: interpretación de las razones que motivaron las reformas de Efiates; VI 43, 2: valoración de la historicidad del discurso de Ótanes en III 80; VI 121, 1: negación de la traición Alcmeónida.

janos (los nasamones a través de los hombres de Cirene y de Etearco), y las exigencias del modelo, le llevan a aceptar que en un momento no bien explicado el Nilo interrumpe su corriente Norte-Sur por una Oeste-Este. En este caso, la artificialidad analógica es, para un lector moderno, fallida⁴³.

Al contrario que Heródoto, Tucídides excluyó de su indagación todo elemento geográfico⁴⁴ o etnográfico. No podemos comparar, pues, directamente el grado de su evolución científica en ese terreno; es en el meramente histórico donde despliega sus dotes técnicas de interpretación y, aun en éste, su voz se desdibuja en la aséptica parte narrativa que entreteje y cohesionan esos discursos que preparan los desenlaces históricos⁴⁵. No es caso aquí de considerar cómo se sirven los oradores de la *Historia de la Guerra del Peloponeso* del εικός⁴⁶ pues, aparentemente, en ese sentido siguen la práctica propia de la retórica de la época. Funcionalmente, considerada como parte de una narración histórica global, una probabilidad de futuro mencionada por un político en un discurso deliberativo puede constituir la pieza de ironía que anuncia la posterior περιπέτεια, o el contrapunto entre λόγος y ἔργον, o una anticipación de los acontecimientos inmediatos⁴⁷. Lo que en un estudio sobre las formas de hacer historia sí tiene mayor interés es descubrir cómo se ha servido de la verosimilitud en su propia selección y ordenación de la documentación⁴⁸.

Y para ello contamos con tres pasajes en los que la mano del autor es evidente: la *Arqueología*, el *Segundo Proemio* y el capítulo VI 55 perteneciente a la digresión sobre la tiranía ateniense. En los tres abunda el vocabulario tucidídeo de la indagación histórica, el cual es bien conocido por los capítulos metodológicos: la ἀκρίβεια, la σαφήνεια, el λογισμός, el σκοπεῖν; además de los σημεῖα, τεκμήρια, μαρτύρια⁴⁹ y el εικός. Y lo que es más significativo, se trata en el primer y último de los casos de asuntos pasados en los que el historiador pretende haber logrado un conocimiento exacto.

⁴³ A pesar de las críticas que, en otros lugares (IV 36, 2; 42, 1), hace a la geografía jonia, como indica G. F. Gianotti, «Ordine e simmetria...», p. 74.

⁴⁴ La Arqueología siciliana (VI 1-6) no es en sí parte de su investigación, sino que está al servicio de un argumento histórico: el desconocimiento del enemigo al que iban a enfrentarse los atenienses.

⁴⁵ Cf. en general W. R. Connor, *Thucydides*, Princeton 1984, passim, destaca el uso de la «objetividad» bajo la forma del borrarse del autor, como una técnica más que un fin en sí.

⁴⁶ Cf. J. Gommel, *Rhetorische...*, pp. 19-39; O. Daninger, «Über das εικός in den Reden bei Thukydides», *WS*, 49-50 (1931-32), pp. 12-31.

⁴⁷ En I 121, 2-4, los corintios consideran probable una rápida derrota de Atenas; en II 11, 6-8, Arquidamo espera que los Atenienses abandonen sus Murallas para presentar batalla; en III 13, 3, los mitileneos confían en la improbabilidad de que los Atenienses tengan suficientes naves para frenar su secesión; en VI 17, 4; 18, 4, Alcibiades formula sus esperanzas sobre la desunión siciliana y la conquista ateniense de la isla. Pero también hay numerosas previsiones adecuadas: I 81, 6; I 141, 5-6; V 109; VI 72, 4; VIII 68, 3.

⁴⁸ H. D. Westlake, «ΩΣ ΕΙΚΟΣ in Thucydides», *Hermes* 86 (1958), pp. 447-452, señala que esta expresi-

ón, a diferencia de otras parecidas (κατὰ τὸ εικός, ἐκ τοῦ εικότος...) no indica probabilidad sino veracidad sobre bases lógicas (traducible por: «como es natural»). Los seis pasajes en los que Tucídides personalmente utiliza este sintagma son I 4; II 21, 2; III 104, 6; VI 2, 4; VIII 2, 3 y 88, lo que avala mi interpretación. El pasaje más interesante, sin duda, es VIII 88 donde Tucídides personalmente (εἰδώς, ὡς εικός...) interpreta las razones de Alcibiades para desplazarse a Aspendos donde estaba la flota fenicia capitaneada por el sátrapa. S. Hornblower, *Thucydides*, p. 107, cree que en VIII 88 no significa «as was natural», sino «as was propable». Esta expresión y sus análogas en el libro VIII estarían destinadas a reflejar su opinión. Con todo, es evidente que Tucídides sabe, y también su lector, que el mismo Alcibiades había recomendado a Tisafernes dar largas a los dos bandos para que ambos se desgastaran (VIII 41), hecho que confirma el historiador en el capítulo anterior al ahora tratado: ἐμοὶ μέντοι δοκεῖ σαφέστατον. Por tanto en 88, está convencido de la logicidad de que Tisafernes no condujese la flota a ninguno de los bandos; la probabilidad, en todo caso, es muy alta.

⁴⁹ S. Hornblower, *Thucydides*, pp. 100-105, considera intercambiables los tres términos que, además, son más abundantes en los libros I-II.

La *Arqueología* (2-18), cuyo material puede en origen haber constituido una recopilación que respondiera a un primer proyecto que el autor más tarde desechara⁵⁰, es en su estado actual, sin embargo, una pieza fundamental en la construcción del libro I e, incluso, un capítulo programático para toda la *Historia*⁵¹. En ella Tucídides muestra que le asiste la razón al afirmar que la historia de la guerra del 431 era más digna (ἀξιολογώτατον) de su trabajo y mayor (κίνησις... μεγίστη) que las que le habían precedido (I, 1), y que una constante del devenir histórico era la acumulación de poder. Su objeto es asentar una verdad acerca de los efectos que tiene el desarrollo y la concentración de poder —fundamentalmente el naval—, sirviéndose de signos que indican la debilidad de los primitivos helenos (3, 1; 6, 6) y la solamente relativa fuerza de los distintos imperios marítimos anteriores al ateniense: Minos, Agamenón, Polícrates, etc. (7, 1; 8, 2- ss; 13, 6). El de Oloro selecciona en las fuentes literarias exclusivamente los datos que ilustran su tesis, desechando todo ropaje más o menos histórico en las leyendas y en Homero. El método es bien distinto al de su predecesor; carece de la ingenuidad y apertura del indagador dispuesto a dejarse sorprender por lo que se presenta ante él; no se pierde en nada que no esté íntimamente conectado con el tema central de su obra; y elige hacer una digresión teórica como es la de la *Arqueología* allí donde puede establecer una premisa útil para toda o buena parte de la *Historia*. Tucídides trabaja con hipótesis; anuncia en su proemio que se dispone a escribir la guerra más importante nunca jamás habida, convencimiento que deriva del hecho clave que constituye una base teórica de su Historia: el bienestar económico⁵² se traduce en concentración de poder, y ello conduce al conflicto armado; de ahí que también la causa de la guerra del Peloponeso sea el aumento del poder ateniense y el temor que ello infunde en los peloponesios (I 23, 6).

Al paso de su línea argumentativa busca y valora los signos de todo tipo que pueden afianzar su tesis original: una comparación con la forma de vida de los griegos contemporáneos más atrasados o con la de los bárbaros de Asia es σημεῖον de la debilidad de la Hélade antes de la guerra de Troya (6); un μαρτύριον de que el mar estaba infestado de piratas —por efecto de la inexistencia de unión griega, lo que en sí es síntoma de debilidad— lo son las tumbas descubiertas por los atenienses en Delos (8); que las noticias homéricas sobre la magnitud de las fuerzas griegas en Troya es fiable, se comprueba rechazando el valor de σημεῖον en contra que se da a los restos arqueológicos de Micenas y comparando éstos con las escasas realizaciones urbanísticas de Esparta en relación a su potencia real (10, 1-3: οὐκ οὐκ ἀπιστεῖν εἰκός, οὐδὲ τὰς ὄψεις τῶν πύλων μάλλον σκοπεῖν ἢ τὰς δυνάμεις) —comparación que no da lugar a una conclusión necesaria—; no obstante, no resulta verosímil (οὐκ εἰκός) que el número de hombres que se trasladó a Asia fuera muy elevado dadas las características de las naves antiguas y, por tanto, el cálculo ajustado del historiador corregirá las cifras homéricas (πρὸς τὰς μεγίστας δ' οὖν καὶ ἐλαχίστας ναῦς τὸ μέσον σκοποῦντι οὐ πολλοὶ φαίνονται ἐλθόντες, 10, 4-5); y, en suma, son los hechos los que esclarecen la situación real embellecida por el poeta (δηλοῦται τοῖς ἔργοις, 11, 2).

Una continuidad del mismo argumento a través de los diferentes intentos de concentrar una fuerza militar en forma de una flota conduce finalmente al planteamiento de la unión griega frente al Medo y a la subsiguiente división helena entre atenienses y lacedemonios (18, 2-3), lo que

⁵⁰ Idea defendida por L. Canfora en «Tucidide erodoteo», *Q.St.* 16 (1982), pp. 77-84.

⁵¹ Han destacado el interés programático de la *Arqueología*: J. H. Finley (Jr.), *Thucydides*, pp. 87-93; H. P. Stahl, *Thucydides...*, p. 28; J. de Romilly, *Histoire et raison chez Thucydide*, Paris 1967, pp. 240-298; V. Hun-

ter, *Past and Process...*, pp. 17-49; Connor, *Thucydides*, pp. 20-32.

⁵² Por lo tanto, el bienestar económico que en III, 82 se identifica con los momentos de paz es, en sí, inestable.

anuncia el conflicto que Tucídides explicará, contando con que su lector tiene en mente ya el juego de las relaciones de poder y debilidad. En resumidas cuentas, la premisa inicial que ha quedado establecida, lo ha sido mediante un desbroce de lo aleatorio, y un reforzamiento de los datos que sustentan la conclusión requerida, aquélla que es preciso ilustrar. Es la misma técnica que se sigue, aun sin tamaño uso de tecnicismos epistemológicos y sin recurso explícito a la inducción, en la Pentecontecia, donde lo que hay que patentizar es el lineal e imparable ascenso ateniense en el período 479-431, eliminando cuantos hechos contradigan la línea fundamental, reordenándolos si fuera preciso⁵³ y silenciando voces que disienten de la propia⁵⁴.

Uno de los elementos que hacen de ésta una gran guerra es su duración; por tanto, demostrar que la guerra Arquidámica, la Siciliana y la Jonia son una y la misma constituye un punto decisivo para Tucídides. Ello justifica el denominado *Segundo Proemio* (V 26) donde se sintetiza buena parte del libro en el que se recogen los actos bélicos o prebélicos que siguen a la Paz de Nicias. La labor del historiador ha consistido en fijar, determinar (διήρηται), los sucesos para que otros puedan también descubrir/concluir con él que no es posible (εὐρήσει οὐκ εἰκός ὄν...) considerar de paz la época que antecede a la expedición ateniense a Sicilia (2). Que Tucídides cree haber llegado a un conocimiento correcto (ἀκριβές τι εἶσομαι), es algo de lo que no pueden quedar grandes dudas; como dice el historiador, incluso sus conclusiones coinciden con lo que siempre habían manifestado los oráculos⁵⁵.

Respecto a la digresión sobre los tiranos atenienses, interesa de manera especial el capítulo VI 55, donde Tucídides asegura (ισχυρίζομαι) que Hipias, y no Hiparco, era tirano en Atenas, extremo que parecen haber desconocido sus contemporáneos⁵⁶. Su primera prueba es una noticia ἀκοῆ ἀκριβέστερον ἄλλων (1); luego la estela y el altar (ὅ τε βωμὸς σημαίνει καὶ ἡ στήλη) erigidos en la Acrópolis donde Hipias aparece tras Pisístrato cual hijo mayor (οὐδὲ τοῦτο ἀπεικόντως διὰ τὸ πρεσβεύειν τε ἀπ' αὐτοῦ καὶ τυραννεύται), casado con la hija de Calias, lo que hace más verosímil que fuese el primer hijo del tirano, pues es probable que éste contrajese matrimonio antes que sus hermanos (εἰκός γὰρ ἦν τὸν πρεσβύτατον πρῶτον γῆμαι); y, finalmente, y más importante, una comprobación no basada en indicios materiales sino en un argumento: no habría conseguido fácilmente (οὐδ' ἂν κατασχεῖν ... ῥαδίως) la tiranía de haber muerto el tirano en el poder; si se mantuvo en su puesto fue porque resulta más fácil mantener la dirección, que reconquistarla tras un acto violento.

⁵³ Cf. H. Schreiner, «Anti-Thukydean Studies in the Pentekontaetia», *J.O.* 51 (1976), pp. 19-63; 52 (1977), pp. 19-38. R. K. Unz, «The Cronology of the Pentekontaetia», *Cl.Q.* 36, 1 (1986) 68-85. V. Parker, «The Cronology of the Pentecontaetia from 465 to 456», *Athenaeum* 81 (1993), pp. 129-147.

⁵⁴ S. Hornblower, *Thucydides*, pp. 42 y 185, manifiesta, respecto al debatido tema de los silencios de Tucídides, que lo que el Historiador omite está tan pensado como lo que menciona; un ejemplo muy claro es el de la exclusión de toda evidencia sobre la fundación religiosa de la *arxhe*.

⁵⁵ No significa esto que Tucídides tenga una visión teológica de la historia, cf. Fisher, *Hybris...*, pp. 405-7, ésta sería la única ocasión en que acertaron los oráculos. En general, la influencia de una excesiva atención y credulidad en estos temas fue perniciosa para Atenas.

⁵⁶ Ch. Fornara, «The Cult of Harmodius and Aristogeiton», *Philologus* 114, 1970, pp. 164 ss. afirma que la versión oficial no suponía que el tirano fuera Hiparco, sino que éste podía ser considerado como tal porque la tiranía era ejercida de un modo familiar y aconstitucional. Heródoto (VI 123, 2) y Tucídides criticarían exclusivamente que se otorgase demasiado valor al tiranicidio. N. Loraux, «Enquête sur la construction d'un meurtre en l'histoire», *L'écrit du Temps* 10 (1985), p. 11, indica que lo que, según Tucídides, desconocía el demo, no era que los tiranicidas no hubieran acabado con la tiranía, sino quién era realmente el tirano. Pero ambos hechos están relacionados. Para la autora, la digresión constituye una crítica de Tucídides a la desinformación en la que vivía la democracia, desinformación extensible a los actos del 415. Cf. Heródoto V 55, quien sí diferenciaba el tiranicidio del final de la tiranía. Para F. Jacoby, *Atthis*, Oxford 1949, p. 165 la polémica de Tucídides era con Helánico.

Evidenciar que Hiparco no era tirano forma parte de otra demostración de mayor envergadura para el discurso histórico del de Oloro: si Hiparco no era el tirano de Atenas cuando fue asesinado, su muerte tampoco estuvo motivada por razones políticas, sino δι' ἐρωτικὴν ξυντυχίαν (VI 54, 1; cf. 59, 1), del mismo modo que la mutilación de los Hermes y el sacrilegio de los Misterios tampoco fueron realizados por conjurados para derribar el régimen democrático (60, 1), sino por jóvenes irreverentes e irresponsables; sin embargo, en ambos casos la cosa derivó en un endurecimiento de los regímenes existentes (59, 2; 60, 2) y en la violenta desaparición de los mismos —la democracia en 411, en virtud del golpe oligárquico de los Cuatrocientos—. Tucídides en esta digresión manifiesta haber oído una buena noticia; sin embargo, desprecia la que del mismo modo tenía el demos ateniense (60, 1), lo que significa que, para él, éste no había contrastado la tradición recibida. Mientras que el historiador conjetura con absoluta seguridad sobre sus resultados, el demos no conoció —según Tucídides— nunca los verdaderos nombres de los implicados en la destrucción de los Hermes, sino que sólo εἰκάζεται; aunque el haber detenido a algunos hombres principales —que para Tucídides no eran culpables⁵⁷— le hacía sentirse tranquilo en su ignorancia vestida de certidumbre (6, 3: τὸ σαφές).

Nuevamente asistimos a una selección de los argumentos, en este caso los que pueden hacerse paralelos con la situación de crisis del 415 que anuncia ya en Atenas la desintegración de la democracia por obra de auténticos conjurados en 411, y quizás, a la vez, a una simplificación de los mismos. Como se ha visto, y si bien esto no significa negar unidad de composición a las *Historias* de Heródoto, el Halicarnaseo verifica y critica información que fue recopilando para su exposición del avance del enfrentamiento greco-persa, sin requerir que toda la carga argumentativa se centrara en el reforzamiento de una línea exclusiva de interpretación; al contrario, Tucídides sólo se sirve de las noticias y los datos que coadyuvan a afirmar su sistema de explicación, y para permitirse la introducción de los mismos en su composición los somete a un análisis de adecuación con la misma.

III. En distintas ocasiones se ha aludido ya anteriormente a la diferente postura de nuestros dos autores en relación a la existencia de principios de explicación apodíctica. El que, contra lo que pudiera parecer, ello no exista en Heródoto depende en buena medida de su pertenencia al entorno intelectual jonio, y del ejercicio personal de haberse enfrentado a culturas, pueblos, creencias y experiencias históricas muy diversas; y no de una carencia teórica. Aunque no sería oportuno, en el marco de este trabajo, ahondar en el tema del valor que, en su concepción de la historia humana, otorga este Historiador a la influencia recíproca del *nomos* y la *physis*, sí es conveniente tener en cuenta ciertos extremos para evidenciar las distancias que separan al de Halicarnaso de su sucesor ateniense, en quien —como se ha dicho— una particular concepción de la naturaleza humana constituye ese marco explicativo suficiente.

Como hombre de formación intelectual «jonio», tiene asumida la diferencia entre el νόμος y la φύσις⁵⁸; pero como muchos otros contemporáneos, Heródoto considera la naturaleza como una base o como una potencialidad⁵⁹. Por lo que respecta a la Naturaleza externa al hombre, es decir

⁵⁷ En oposición a lo que en general piensa la crítica actual acerca del relato ofrecido por Andócides en *Sobre los Misterios*, cf. D. M. MacDowell, *Andokides, On the Mysteries*, Oxford 1962, pp. 167 ss.

⁵⁸ Es clásica para este tema la obra de F. Heintzmann, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechische Denken des 5 Jahrhunderts*, Darmstadt 1980 = Basel 1945; para Heródoto, cf. pp. 29-32.

⁵⁹ Cf. Critias D.-K. 88 B9; Demócrito D.-K 68 B33; Protágoras D.-K. 80 B3, quien parece que compartizaba disposición natural y ejercicio en la formación de la persona. La misma idea se refleja en su versión del mito de Prometeo (Pl. *Protag.* 320c-ss) donde se expresa la idea de la virtud política como logro histórico y no disposición innata; como enseñable y, además, común a todo ser social. Cf., entre otros, A. J. Capelletti,

al entorno geográfico, valora la incidencia que el medio y el clima pueden tener en el desarrollo físico y cultural de un pueblo. Las tradiciones se generan como formas de adaptarse al medio⁶⁰ y son uno de los elementos que intervienen en la causación y, por tanto, también en la explicación histórica⁶¹. Pero los resultados finales no están determinados necesariamente y en exclusiva por las costumbres, creencias o leyes: en la mentalidad historiográfica de Heródoto las semejanzas en un aspecto no anulan las particularidades en otros, dada la multiplicidad de los elementos que intervienen en los fenómenos históricos, y ello explica la riqueza del comportamiento histórico; los modelos explicativos son flexibles y no producen sensación de regularidad⁶². Reconocida su incidencia, pues, el Historiador incluye siempre, en los sucesivos *logoi* orientales que constituyen la primera parte de su obra, un capítulo de *nomoi* junto a la descripción de las características del terreno y la historia de su formación política, como un factor más de los que intervienen en la evolución de los hechos.

Que el *nomos* no constituye una ley metafísica ni emanada de una fuente superior e inmutable, sino un desarrollo histórico con manifestaciones heterogéneas es evidente en el texto paradigmático de VII 102, 1 en donde la ἀρετή de un país como la Hélade, pobre por naturaleza (πεινὴ μὲν αἰεὶ κοτε συντροφός), se ha desarrollado gracias a la sabiduría y a una ley firme.

En lo referente a la Naturaleza humana como elemento estable, poco es lo que Heródoto tiene que decir, salvo lo que podemos apreciar en la alocución de Ótanes, uno de los Siete que participa en el «*Debate Constitucional*» del libro III. Allí manifiesta que la envidia es connatural al hombre (80, 3)⁶³, mientras la soberbia crece en una determinada situación política. Con todo, la envidia y sus manifestaciones pueden ser corregidas en un sistema político que penaliza los excesos de los individuos mediante el control de toda la comunidad. La naturaleza no se manifiesta,

Protagoras: naturaleza y cultura (Caracas 1987), pp. 122 ss, dice que el *nomos* supera al estado de naturaleza en dos estadios; el primero, el prometeico, corresponde al *nomos* bajo la forma de las técnicas, pero también del lenguaje, la escritura y la religión, aunque estas manifestaciones todavía no son parte de la experiencia colectiva; ésta pertenece a la segunda fase, la de Hermes-Zeus. Por tanto, el estado de naturaleza es el correspondiente al desvalimiento originario de la especie; y J. V. Muir, «Protagoras and the Education at Thourioi», *G.R.* 29 (1982), pp. 17-24.

⁶⁰ Véase para la influencia de clima y geografía en las costumbres y la fisiología, también el tratado hipocrático *Sobre los aires, aguas y lugares* 12; 14; 16. Ponen de relieve la normatividad del *nomos* convencional en Heródoto: J. A. S. Evans, «Despotes...», pp. 145-ss, quien opina que para Heródoto los *nomoi* son creación humana; y S. Humphreys, «Law, Custom and Culture in Herodotus», *Arethusa* 20 (1987), pp. 211-220, quien defiende la antigüedad del término *nomos* como forma de describir las normas ancestrales e inamovibles.

⁶¹ El respeto debido a los *nomoi* propios es independiente de su origen no divino; de ahí la importancia como factor explicativo de la toma de decisiones y, por ende, del acontecer. La alusión al verso pindárico en Heródoto III 38: ὀρθῶς μοι δοκεῖ Πίνδαρος ποιῆσαι νόμον πάντων βασιλέα φήσας εἶναι, así como su utilización en otros autores como Platón, ha sido estudiada

por M. Gigante, *NOMOS ΒΑΣΙΛΕΥΣ*, Napoli 1956, pp. 62-171. Mientras en Píndaro, Heracles sería el brazo ejecutor de un *nomos* procedente de Zeus, en Heródoto el contexto indica que se trata de las tradiciones y normas consuetudinarias de cada pueblo. Existen otros lugares en los que se comprueba que para Heródoto la transgresión de los *nomoi* es sacrilegio: III 16; VII 134.

⁶² Cf. D. Lateiner, «Polarità: il principio de la differenza complementare», *Q.St.* 22 (1985), pp. 79-103 en relación a las dos mayores ciudades griegas, ambas deben su poderío a sus *nomoi*; la *eunomia* de Esparta (I 66, 1) y las grandes reformas de Clístenes en Atenas.

⁶³ Aunque innata en el ser humano, sólo el tirano —el hombre aislado— puede explotarla a rienda suelta; esta idea da origen también a la anécdota del consejo dado por Trasibulo a Periandro (V 92 ζ) que, si bien puede tener un origen aristocrático, no por ello es menos certera. En VII 236, 2-3, Aquémenes atribuye el defecto de la envidia a los griegos: "Ἕλληνες ... τοῦ τε εὐτυχεῖν φθονέουσι καὶ τὸ κρέσσον στυγέουσι. Para la equiparación de tirano, rey y monarca y el tema de la envidia como disolvente de la comunidad, cf. recientemente G. Giorgini, *La città e il tiranno. Il concetto di tirannide nella Grecia del VII-IV secolo a.C.*, Milano 1993, pp. 174 ss; también F. Hartog, *Le miroir...*, pp. 213-4, quien atribuye en Heródoto el modelo del poder despótico a todos los pueblos bárbaros, lo que hace del tirano un bárbaro en la polis.

pues, como dato estático incapaz de cambiar, sino en constante y mutua imbricación con las circunstancias políticas concretas. La convención, el hecho social, la organización humana son correctivo y mejora de la mera φύσις.

El efecto de la *politeia* en los resultados militares, y por ende en todo tipo de logros comunitarios, es evidente en casi toda la obra, en la cual los griegos son capaces de vencer porque luchan por su libertad o por su *areté*⁶⁴. Que los cambios fortuitos, o mejor, cualitativos, en la *politeia* pueden tener para Heródoto efectos en el resultado histórico es más que evidente por la responsabilidad que atribuye a la Atenas democrática y a la transformación consiguiente de la vida cívica en esa polis (Cf. V 55; 78) en relación con la victoria griega. Así, los atenienses, a pesar de aportar el mayor número de naves, renunciaron al mando en aras del bien común y lucharon denodadamente incluso después de haber perdido su patria (VII 1, 3, 1; 139, 1-4; IX 27, 6), comportamiento que Heródoto parece considerar explicable debido a la novedosa *politeia*.

Tucídides, al contrario que Heródoto, no otorga ninguna influencia educativa y transformadora a las fuerzas de la civilización⁶⁵ y, por tanto, tampoco al *nomos* como creación humana. Su *Arqueología*, como ya se ha indicado, es un análisis de la importancia que tiene en el acontecer histórico la gran concentración de poder. Lo que en esta digresión plantea el autor es la tendencia constante de las sociedades humanas a reunir cada vez mayor poder; pero no un progreso humano en el que se escalonan fases diversas de superación del medio y de mejora de la mera convivencia entre los hombres. Es llamativa la ausencia de alusión al *nomos* en la fase primitiva: Tucídides no describe el origen de la sociedad como logro humano a través de la diferenciación cualitativa del período de desorden y de orden social; no ve ninguna mejora humana entre existencia e inexistencia de organización política. La *Arqueología* no es una historia del pasado griego, sino una demostración de un principio inmutable. Lo que permanece es una constante naturaleza humana, cuya rasgo denotativo es la pulsión de poder que explica todo acontecer histórico. Tucídides, que no se interesa en la naturaleza como un todo moralizable —como había sido para los presocráticos Heráclito y Anaximandro—, convierte la naturaleza humana en una mecánica invariable y amoral —según las interpretaciones físicas de los atomistas⁶⁶—.

Por ello el Ateniense es uno de los pensadores del siglo V en los que la fisura φύσις νόμος es más traumática; es un teórico de la esencia dual del ser humano, en el que razón y pasión sólo se unen en contados casos individuales⁶⁷ y circunstancias excepcionales. Lo característico en el Historiador es que la naturaleza humana es analizada como un fenómeno social más que indivi-

⁶⁴ En VIII 26, 3 el competir por dinero se contrapone a hacerlo περί ἀρετῆς.

⁶⁵ J. de Romilly, «Thucydide et l'idée de Progrès» *ASNP* 35 (1966), pp. 143-191, ve en la *Arqueología* un sentido de progreso en la historia de la humanidad; también S. Hornblower, *Thucydides*, pp. 129-131, aunque compara los reparos de Tucídides con los de la *Antígona* 332-377 de Sófocles; al contrario, ni J. H. Finley Jr., *Thucydides*, p. 83, que cree que la visión del historiador es cíclica, porque no da lugar a un posible efecto de la cooperación social; ni W. den Boer, *Progress in the Greece of Thucydides*, Amsterdam 1986, que niega la existencia de idea de progreso, en general, en la Grecia Antigua, ven en la *Arqueología* una exposición del progreso humano.

⁶⁶ Aunque está claro que para Demócrito el alma humana, aunque mática, tenía capacidad de libre albe-

drío, de ahí la teoría de la εὐθυμία. Para la difícil relación entre el determinismo mecanicista y la moral de Demócrito, cf. S. Luria, *Zur Frage der Materialistischen Begründung der Ethik bei Demokrit*, Berlin 1964, pp. 5-7, quien afirma que todo materialismo tiene este problema, y que en Demócrito la clave es la determinación autárquica, no exterior al sujeto, de los principios morales.

⁶⁷ Significativamente, Pericles, quizás también Temístocles y Hermócrates; puede que en algunos momentos sin protagonista, como el que sucede al derrocamiento de los Cuatrocientos en Atenas, pero Tucídides no lo analiza bajo esa pauta. Cf. L. Sancho «ΕΤΑΣΙΣ y ΚΡΑΣΙΣ en Tucídides (8. 97. 1-2)» *Habis* 23 (1994), pp. 41-69.

dual⁶⁸. Así Antífonte⁶⁹, que también habla de la ἀνάγκη φύσεως, no parece ver, sin embargo, en la *physis* un simple receptáculo de rasgos genéricamente irracionales en el hombre. En el sofista la *physis* se opone al *nomos* porque éste son «ataduras» o impedimentos para proveer a las necesidades de aquélla; pero el individuo puede racionalmente elegir lo más conveniente al desarrollo natural individual, lo que no significa siempre someterse a las pasiones momentáneas, sino procurar el bien individual —al menos cuando no existe control social— frente al comunitario⁷⁰.

Para Tucídides la naturaleza humana se caracteriza por pretender dominar, —guiada por el temor, por la búsqueda del honor y de ganancia material— y hacerlo siempre sobre quienes son más débiles⁷¹ (I 76, 2-3; cf. 71, 1; IV 61, 5; 92, 7; V 89; 105, 2); y por anteponer el beneficio que otorga una situación de poder a cualquier tipo de ley o de justicia (III 45; 82, 2; [84, 2]). Tal aparece definida en pasajes en los que emplea las expresiones ἀθροπεία φύσις, φύσις ἀνθρώπων, φύσεως ἀνάγκη. Pero ésta es perfilada con mayor riqueza de matices en otros lugares donde sirviéndose de los verbos φιλεῖν, οἰωθέναι, οἰωθῆναι, o de los sustantivos genéricos (ὁ) ἀνθρώπος/(οἱ) ἄνθρωποι, recapitula, extrae consecuencias, pero también ilustra las situaciones concretas, en un alarde de uso implícito del *eikos* que, sin embargo, supone haber pasado de la posibilidad a la normalidad. En estos contextos el azar se muestra como ausencia de posibilidad o capacidad de aplicar la reflexión y cálculo (I 78, 2; 84, 4; 140, 1); las empresas mal planificadas son motivadas por el ciego deseo (de poder) (IV 108, 4); las multitudes, los ejércitos, o las asambleas son encaucadas por oleadas de terror o de pánico irracional, deciden de modo irreflexivo y guiados por el influjo de las coyunturas sin influencia de la verdadera deliberación⁷² (II 65, 4 y 11; IV 28, 3;

⁶⁸ F. H. Finley, Jr., *Thucydides*, pp. 48-ss, relaciona el uso de la probabilidad, con la línea de análisis materialista y observacional que Tucídides tomaría de los sofistas. Sin embargo, Finley atribuye a «dos sofistas» (en general) una idea de mundo estable, que no parece fundada, ya que es necesario hacer diferencia entre los miembros de esta corriente. De la observación extraería Tucídides, como sus contemporáneos (Pseudo-Jenofonte, por ejemplo), la descripción de modos de comportamiento propios de grupos o clases sociales concretas.

⁶⁹ D.-K. 87 B 44 A; col I: «... justicia consiste en no transgredir las instituciones (νόμιμα) de la ciudad en la que se vive como ciudadano. Así pues, un hombre practicará la justicia con gran utilidad propia si hace mucho caso de las leyes cuando hay testigos, pero si se halla solo y sin testigos ha de cumplir los dictámenes de la naturaleza (τὰ τῆς φύσεως). En efecto, los preceptos legales son impuestos (ἐπιθέτα), los de la naturaleza obligatorios (τὰ δὲ τῆς φύσεως ἀναγκαῖα): los preceptos legales son producto de un pacto, no innatos (οὐ φύνη); los de la naturaleza son innatos (φύνη), no producto de un pacto»; col IV: «En relación a lo útil, aquello que las leyes establecen es atadura para la naturaleza (δεσμὰ τῆς φύσεως), pero lo que ésta establece es libertad (τὰ δ' ὑπὸ τῆς φύσεως ἐλεύθερα). De ninguna manera aquello que produce dolor, en realidad, es más ventajoso para la naturaleza que lo que produce placer. Pues, en verdad, lo que es útil no ha de producir daño, sino provecho. Así, pues, lo útil a la naturaleza...» (trad. de A. Piqué).

⁷⁰ La oposición de bien privado a bien común es típicamente antidemocrática. Tanto Pericles (II 60) como

Demócrito (D.-K. 68 B 252; 253) parecen haber tenido muy claro que el beneficio privado era inseparable del de la comunidad. Cf. para este tema: M. Nill, *Morality and Self-interest in Protagoras, Antiphon and Democritus*, Leiden 1985, p. 57, quien afirma que la propuesta de Antífonte es maximizar el interés privado; Demócrito (pp. 89-90) probablemente habría defendido la promoción del bien común como resultado de un estado particular interiorizado de εὐθυμία; C. Farrar, *The Origins of Democratic Thinking. The Invention of Politics in classical Athens*, Cambridge 1988, pp. 218-ss, quien señala que para Demócrito lo bueno era lo mismo para todos los hombres, dado que la naturaleza humana era homogénea; ahora bien, el placer no había de determinar lo conveniente en una sabia elección; *nomos* y *polis* constituyen el bienestar del hombre (p. 254); y L. Sancho, «La polis y el bien común: un aspecto de la polémica política en la Atenas de fines del siglo V», *Imágenes de la polis* (en prensa).

⁷¹ Tampoco son iguales el punto de vista descriptivo que adopta Tucídides y el normativo de Calicles (Pl. *Gorg.* 483a-ss). Cf., además de las obras de Heinemann y Gigante ya citadas, A. Menzel, *Calicles. Contribución a la historia de la teoría del derecho del más fuerte*, México 1964 = Wien- Leipzig 1922; y E. Terray, *La politique dans la caverne* (Paris 1990), especialmente, pp. 155-ss.

⁷² Entre otros, cf. W. Müri, «Beitrag ...» passim; y P. Huart *Le vocabulaire de l'analyse psychologique dans l'oeuvre de Thucydide*, Paris 1968, pp. 123 ss. M. Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge 1986, pp. 404 ss, pone de relieve la dificultad de individuo para no sucumbir a las pasiones del grupo.

125; VI 63, 2; VII 80, 3; VIII 1, 4); los hombres no son críticos con la tradición lo que les impide conocer las razones de las situaciones presentes (I 20, 21, 2), etc.

Dadas estas premisas, es comprensible que para Tucídides la *ἀνομία* sea el estado natural del hombre —no una fase pasada— que reaparece bajo el manto superficial de las normas divinas y humanas, en épocas de conflicto agudo o de penuria, mientras que el orden y el respeto a las normas se mantiene sólo excepcionalmente, cuando la coyuntura histórica es especialmente favorable. El *logos* y el *nomos*, aquello que permite el cambio razonado en las sociedades, los vínculos familiares y sociales, y el progreso, son lo pasajero; mero revestimiento de la esencia real de lo que es el ser social del hombre. La peste en la Atenas postpericlea es, en la *Historia del Guerra del Peloponeso*, el inicio del proceso de desenmascaramiento (πρώτον τε ἦρξε καὶ ἐς τᾶλλα τῆ πόλει ἐπὶ πλείον ἀνομίας τὸ νόσημα, II 53, 1); sus efectos son muy parecidos a los que desencadena la *stasis*: la impiedad, el disfrute abierto e inmoderado del placer momentáneo, la falta de respeto a los límites que ponían los dioses y las normas humanas (θεῶν δὲ φόβος ἢ ἀνθρώπων νόμος. *ibid.* 4). En III 82 Tucídides habla claramente de lo que es y siempre será, dada la naturaleza humana (2), si bien las coyunturas bélicas son las que descubren la igualdad de las pasiones humanas (πρὸς τὰ παρόντα τὰς ὀργὰς τῶν πολλῶν ὁμοιοῦ), siendo una de las manifestaciones de esta inversión la falta de respeto a los vínculos básicos de parentesco, a las leyes establecidas (6: οὐ γὰρ μετὰ τῶν κειμένων νόμων ... ἀλλὰ παρὰ τοὺς καθεστῶτας...), al juramento, o a la piedad (8; εὐσεβεία), elementos básicos de la convivencia civilizada. La causa (αἴτιον; 8) era el deseo de poder (ἀρχή), en su doble aspecto —ya conocido por el famoso discurso ateniense en Esparta del 432 (I 75, 3; 76, 2)— de la búsqueda de beneficio (πλεονεξίαν) y honor (φιλοτιμίαν); así como del ardor que deriva de que éstas y el gusto por la disputa prevalezcan en el hombre (ἐκ δ' αὐτῶν καὶ ἐς τὸ φιλοικεῖν καθιστάμενων τὸ πρόθυμον). Tucídides, a diferencia de Antifonte no proclama el valor normativo de la búsqueda de lo que beneficia a la *physis*, sino que lamenta la incapacidad de las convenciones para frenar las pulsiones irracionales del hombre; su posición ética es tradicional.

Mediante la observación psicológica, Tucídides descubrió la normalidad de algunos de los impulsos más primarios en el ser humano y, en consecuencia, logró el convencimiento de haber alcanzado una explicación total y verdadera —no parcial o meramente probable— de lo que ocurrió en la Guerra del Peloponeso; este hallazgo le sirvió para formular un principio general, con valor de axioma, que era elevado a hipótesis en su trabajo de investigador⁷³. Del axioma, que cobra valor de certeza por la firmeza con que se formula una y otra vez, se derivan explicaciones concretas y, probablemente, toda una elaboración narrativa que no tiene en cuenta la complejidad del momento deliberativo, la influencia que en el mismo tiene la diversidad constitucional, y la interacción de los elementos emocionales y lógicos en la decisión humana. Del análisis del poder como eje articulador de la historia, Tucídides deriva una especie de *ἀνάγκη* que, sin ser una fuerza externa y superior a los hombres, es difícilmente controlable por éstos, ya que radica en una naturaleza invariable⁷⁴. Los atenienses lo dicen en Esparta (I 75, 3): es el mismo ejercicio de un

⁷³ El autor hipocrático del tratado *Sobre la Medicina Antigua* rechazaba (cap. 9) el valor científico de las conclusiones de sus colegas que trabajaban con hipótesis. La ciencia médica de la era de Hipócrates reivindica la casuística sin renunciar al mínimo de generalización que permitía extraer un pronóstico de la enfermedad; pero la aplicación empírica del médico se exigía en cada caso, cf. *Epidemias* VI 8, 17: τὸ σῶμα ἔργον ἐς τὴν σκέψιν ἀγειν· ὄψις, ἀκοή, βίς, ἀφή, γλώσσα, λογισμός.

⁷⁴ Cf. J. de Romilly, «La notion de nécessité dans l'histoire de Thucydide», *Mélanges R. Aron, Science et conscience de la Société*, Paris 1971, pp. 109-128, opina que la mayor parte de las veces la *ananke* en Tucídides responde a una necesidad condicional y a una elección racional. M. Ostwald, *ΑΝΑΓΚΗ in Thucydides*, Atlanta 1987, opina que en Tucídides las decisiones en sí no están determinadas por ninguna Necesidad metafísica, pero las *ἀνάγκαι* son consecuencia de las decisiones originales.

poder el que obliga a intentar aumentarlo y perpetuarlo; Alcibiades (VI 18, 3) repite la doctrina en Atenas: llegados al punto en que se encuentran los atenienses no pueden elegir, sino que la necesidad requiere que se recele de unos y no se afloje frente a otros. Son las coyunturas las que determinan o crean la necesidad de proseguir en esa carrera del poder; pero las coyunturas a su vez vienen creadas por la ambición humana de gobernar para no ser gobernado; y esa ambición no es puntual sino esencial en el ser humano.

CONCLUSIÓN

La obra de Heródoto se nos aparece como un caleidoscopio; es difícil de comprender cuando intentamos reducirla a sistema, pero nos ofrece la riqueza de implicaciones y retroinfluencias que tiene la realidad humana. Muchas veces sus razonamientos son incompletos y defectuosos, como puede suceder cuando alguien ha sido convencido de la utilidad de un método reciente y lo aplica a su interpretación. Su espíritu se mueve en el ámbito del empirismo de la nueva filosofía: valora por encima de todo la percepción personal y sensorial; racionaliza la leyenda e intenta explicar lo desconocido a través de la analogía y la inducción; siempre sin asentar leyes generales o universales de comportamiento; pero también cede ante la tradición recogiendo numerosísimas historietas populares cuya validez no es tanto histórica como espiritual y pedagógica.

La técnica de Tucídides nos convence justamente por lo contrario, por su apariencia de sistematicidad. Es innegable que el historiador ateniense descubrió y legó al futuro muchos de los argumentos básicos del discurso histórico, especialmente aquello que tiene que ver con el comportamiento social humano (la dinámica del poder, el equilibrio entre utilidad y legalidad, los límites de la deliberación racional); pero al dar el valor de constante a eso que él denominó la naturaleza humana, la convirtió en algo apromblemático, negando en el fondo de la misma el constante conflicto entre razón y emoción, bien privado y bien público, interés y justicia, que caracteriza toda decisión histórica al concederle su individualidad y hacer que su evolución no sea del todo previsible. Tucídides quiso hacer de su obra una herramienta para el científico, un manual con el que el observador de la historia pudiera descubrir y comprender cualquier fenómeno de índole semejante; no era su intención reivindicar una repetición idéntica de los períodos históricos, pero sí la homogeneidad de las fuerzas humanas que los motivan y conducen; por ello su pronóstico no tiene tanto una utilidad práctica como epistémica: dar al técnico las pautas para la comprensión⁷⁵.

Muy diferente es el pronóstico que predica la medicina hipocrática, puesto que el médico dedica sus esfuerzos a la recuperación de su paciente y, por tanto, le sirve la experiencia propia y de sus colegas para influir en el momento oportuno en el curso de una enfermedad. Mientras que para el fisiólogo cada caso es intransferible en su particularidad, para Tucídides, quien ha ido un paso más lejos, las leyes inductivas han cobrado valor de premisas necesarias del conocimiento histórico; y la historia en sí del género humano no es ni susceptible de ser diferente ni transformable.

La escasa distancia cronológica entre ambos autores se abisma en las diferencias en otros aspectos. Heródoto es un representante del triunfo de la razón y el conocimiento empírico; uno de los últimos especímenes de los efectos que tuvo el despertar jonio. Su posición epistemológica, como hemos visto, está muy próxima a la de Anaximandro, Heráclito o Anaxágoras; la política o

⁷⁵ Cf. G. Rechenauer, *Thukydides und die hippokratische Medizin*, Zurich-New York 1991, pp. 196 ss.

ideológica, nos lleva a Protágoras y a las bases teóricas de la democracia. Por el contrario, Tucídides ha dejado de creer en una razón capaz de transformar el mundo, sin embargo impone a su interpretación del mundo una razón lógica inquebrantable. Éste se gobierna por leyes constantes que no dependen de la voluntad racional del hombre, y el grado en que interviene el azar es muestra de la incapacidad humana de conocer para transformar. Tucídides recibe influencias en sus análisis psicológicos de los denominados representantes de la segunda generación de sofistas, pero su posición es original: si el individuo actúa o puede actuar racionalmente, no ocurre así con el grupo, que es arrastrado por las emociones, lo que significa que la sociedad política no es un elemento de progreso. También toma de la medicina hipocrática el método de la observación, el estudio de regularidades y el pronóstico, pero no para derivar de ello la posibilidad de una actuación casuística del político, sino por fines meramente contemplativos y convirtiendo la intuición médica en visión certera de la realidad histórica oculta. Quizás de Demócrito y los atomistas haya tomado la idea de causalidad necesaria, de movimiento mecánico e invariable⁷⁶. Pero, mientras el Demócrito físico es mecanicista, el moralista es un defensor del progreso y convivencia humanos, basados en la superación moral interiorizada y el Historiador, por el contrario, ha trasladado a la sociedad el pesimismo mecanicista de la *physis* del cuerpo humano o de la *physis* de la materia.

En suma, mientras Heródoto aplica a los fenómenos particulares convertidos razonamientos basados en la probabilidad, para interpretarlos en sí mismos, Tucídides aplica ese tipo de razonamientos, no a la médula de su discurso, ni a los casos concretos del mismo, sino a los datos que sostienen esos casos y que contribuyen a reforzar la línea de pensamiento de su obra.

LAURA SANCHO ROCHER
Universidad de Zaragoza

⁷⁶ En general es admitido el mecanicismo con que se desplazan y chocan los átomos en el espacio ilimitado o con que se mueve el torbellino cósmico (D.-K 68 A66; A38; A39): Cf. W. K. C. Guthrie, *Historia de la Filosofía griega*. II, Madrid 1986, Cambridge 1966, pp. 404-ss; J. Barnes, *Los presocráticos*, Madrid 1992, del inglés 1982, pp. 432 ss; S. Sambursky, *El mundo físico de los griegos*, Madrid 1990, del inglés 1962, pp. 138 ss. Plantea mayores problemas el valor que tiene la *ananke* (A66) y la forma en que se compatibiliza con la *tyche* (B14) en el atomismo. Para J. Kłowski «Der historische Ursprung des Kausalprinzips», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 48 (1966), pp. 225-266, en el atomismo antiguo no existiría «ley de causalidad», pero sí «principio causal» (desde Leucipo D.-K67 B2), lo que significa

que no habría determinación, que las cosas podían ser de un modo indeterminado (D.-K68 A8, A38) y, por tanto, eran fortuitas. Para Guthrie, Barnes y Sambursky existe una necesidad automática (*αὐτομάτως*, A43) en el movimiento atómico, en la *physis* del cosmos, que Demócrito no traslada al mundo de la ética (Cf. S. Luria, *Zur Frage...*). Hay que tener en cuenta que lo que los atomistas negaban era la existencia de una causa motriz externa (causa eficiente) y que el movimiento atómico tuviera un objetivo concreto (causa final), por lo que el automatismo es, de hecho, azaroso. Demócrito no se habría planteado el problema de la incompatibilidad de sus teorías física y ético-política (Sambursky, pp. 192-193; Barnes, p. 626).