

HOMERO Y HERÓDOTO* **

CHRISTOPHER PELLING
OXFORD UNIVERSITY

Resumen.

Vernant sostuvo que ‘el momento trágico’ –el clima cultural que fue tan propicio para el nacimiento de la tragedia- llegó cuando una vieja ética homérica todavía retenía su poder, pero entrecruzada con una nueva cultura de la *polis* de base más comunitaria. En este trabajo trataré algunas cuestiones relacionadas con esto en Heródoto.

Como *Ilíada* –Criseida y Helena- el relato de las *Historias* comienza con una mujer, y con un conflicto que llega a ser aniquilador en sus consecuencias cuando los hombres toman el mando. Hay algunas redirecciones interesantes en la narrativa: momentos en que parece que un tipo diferente de historia, guiada por diferentes motivos y valores, puede imponerse –una historia más desprovista de dioses, o una historia de miedo y expansión, más que de orgullo y venganza; y aún así la historia, no meramente la de Gíges sino también la de la dinastía lidia, termina pareciéndose al diseño homérico, con padres acongojados, un país rico destruido por un régimen marcial, una perspectiva divina que no puede evitarse y, finalmente, una extraña unión de la perspectiva del conquistador y del conquistado.

Es tentador ver a Heródoto reflexionando sobre cómo los esquemas tradicionales de relatos llegan a operar en un mundo diferente (más bien del mismo modo como, en Tucídides, la yuxtaposición del diálogo melio y la expedición siciliana ofrece una versión de un modelo moral tradicional, pero señala explicaciones seculares y humanas para él). Así, cuando los corintios invitan a los espartanos en 5.92-3 a

* El autor y la editora agradecen a la Profesora Claudia Fernández la traducción al español del texto original en inglés.

** «By permission of Oxford University Press»

Extract of 6441 words from Ch.3 «Homer and Herodotus» by Christopher Pelling from «Epic Interactions: Perspectives on Homer, Virgil and the Epic Tradition presented to Jasper Griffin by former pupils» edited by Clarke, M. et al. (2006) Free permission Author's own material.

actuar si lo desean, pero que los otros griegos no lo aprobarán, el eco de la política divina homérica llama la atención sobre el filo más agudo, más de *Realpolitik*, de la amenaza en un mundo más moderno. En ese caso en particular, los ecos contemporáneos del 435-1 a.C. pueden producir, inclusive de modo más profundo, el contraste entre mundos diferentes. Cuando los ejércitos pelean sobre los cuerpos de Patroclo o Leónidas, ¿es por gloria o por venganza?, ¿es la combinación más fácil de desenmarañar en un texto que en el otro? ¿Realmente ha cambiado el mundo tanto? Este contraste dentro de las similitudes puede llevar a reflexionar sobre lo que exactamente es nuevo y lo que es diferente en semejante comportamiento político ‘moderno’.

Abstract

Vernant argued that ‘the tragic moment’ – the cultural climate that was so suitable for the generation of tragedy – came when an old Homeric ethic still retained its power, but intersected with a new, more community-based polis-culture. In this paper I discuss consequences when the men take over. There are some interesting redirections in the narrative: moments when it seems that a different sort of story, driven by different motives and values, may assert itself – a more godless story, or one of fear and expansion rather than pride and revenge; and yet the story not merely of Gyges but also of the Lydian dynasty ends by reverting to something like a Homeric pattern, with bereaved fathers, a wealthy country destroyed by a more martial regime, a divine perspective which cannot be avoided, and finally a strange union of perspective of conqueror and conquered. It is tempting to see Herodotus as plotting how traditional story-patterns come to operate in a different world (rather as Thucydides’ juxtaposition of the Melian Dialogue and the Sicilian expedition offers a version of a traditional moral pattern, but indicates secular and human explanations for it). Thus, when the Corinthians invite the Spartans at 5.92–3 to act if they will but the other Greeks will not approve, the echo of Homeric divine politics draws attention to the harder, more Realpolitik edge to the threat in a more modern world. In that particular case contemporary echoes of 435–1 BC may make the contrast of different worlds even deeper. When armies fight over Patroclus’ or Leonidas’ bodies, is it for glory or is it for vengeance, and is the mix any easier to disentangle in one text than the other? Has the world really changed so much? Such a contrast-within-

similarity may be thought-provoking in isolating what exactly is new and different in such 'modern' political behaviour.

Permítasenos comenzar no con Homero o con Heródoto, sino con la tragedia. Jean-Pierre Vernant sostuvo, con amplia repercusión, que el 'momento trágico', la combinación de las circunstancias que hizo de la tragedia un género tan dominante en el siglo V, llegó en una época en que el significado de una edad heroica pasada y el código de valores coincidía con una nueva sensibilidad acerca de la comunidad y la norma de la ley.¹ Ese mundo individualista necesitaba ser lejano, pero no demasiado lejano, así como el papel de los dioses intervencionistas necesitaba ser lejano, pero no demasiado lejano, con respecto a la experiencia de todos los días. El conjunto creaba una mezcla conceptual donde la relación, a menudo el choque, de estos dos mundos de pensamiento y acción podría ser explorado con una urgencia y fuerza particular. No es este el lugar de comprometerse directamente con el análisis de Vernant sobre la tragedia, aunque pensar acerca de Heródoto de una manera semejante podría sugerir algunas reflexiones que se aplican también a la tragedia. Quizás, en efecto, el mundo de los grandes individuos podría no ser tan lejano de la cultura del siglo V después de todo; y quizás, aquello que encontramos que sucede en la tragedia, o por cierto en Heródoto, podemos encontrar que ya lo estaba llevando a cabo el mismo Homero.

El análisis de Vernant con seguridad provee un estimulante conjunto de ideas de las cuales hacer uso, y este trabajo usará de ellas también en la historiografía. El Heródoto que voy a retratar es alguien que hace *preguntas* similares a las que Vernant sugiere: un Heródoto que trabaja con alguna idea acerca del conjunto distintivo de valores homéricos, y alguien que está interesado en preguntar cuán lejos tal modo de pensar, cualquiera sea, está del mundo de la política del siglo V. La respuesta sugerida por el texto es sin duda que esto varía; esa es siempre la respuesta con Heródoto. Pero si a veces Heródoto nos presenta a gente que piensa y actúa de maneras sorprendentemente cercanas a sus contrafiguras homéricas, esto sugiere una modalidad en que leyó a Homero, así como una interpretación del pasado más reciente.

¹ Vernant (1988, publicado por primera vez en 1972).

Y no es una modalidad incorrecta. El mismo texto homérico no mira meramente hacia atrás, hacia una generación más temprana, y pondera cuántas cosas han cambiado;² también debe de haber generado para sus primeros auditores, así como para todos los auditores y lectores desde ese momento, la pregunta de cuán diferente en realidad es el mundo de estos héroes del mundo circundante. Está todo el *glamour*, todo el carácter extraordinario de una gran expedición en esa escala, todo el papel peculiarmente visible de los dioses: los hombres entonces eran mucho más fuertes que lo que son ahora (*Il.* 12.445-9). Y sin embargo tanto se acerca a nuestra realidad, y no precisamente el contraste perenne entre reyes buenos y malos, ni siquiera el amor de Héctor y Andrómaca. Una de las paradojas perdurables de la *Ilíada* es que, en ese mundo que es aparentemente tan diferente, incluso un Aquiles –aparentemente el más especial de entre los casos especiales– enfrenta dilemas y toma decisiones y es demolido por una culpa que todos podemos entender, lo que es precisamente un duplicado de los dilemas y elecciones y sentimientos de culpa que pueden sentirse en el mundo que conocemos.

«El más homérico»

Para Longino, Heródoto fue Ὅμηρικώτατος, ‘el más homérico’ (13.2); en la nueva inscripción de Halicarnaso es ‘el Homero histórico, en prosa’.³ Es más fácil hacer, y por cierto aceptar,⁴ aquellas grandes generalizaciones que estar seguros de que ‘Homero’ es lo que viene a la mente de los ‘auditores’ de Heródoto cada vez que a nosotros se nos hace presente, o, en efecto, estar seguros de que ‘Homero’ habría significado para Heródoto lo que significa para nosotros.⁵ Algunas

² No es meramente Néstor quien mira hacia atrás hacia una generación anterior: cf. e.g. Agamenón y Diomedes en *Il.* 4.370-418. Los dioses también pueden mirar para atrás hacia un pasado más desapacible: e.g. *Il.* 1.396-496, 590-4, 5.383-404, 15.18-24.

³ Isager (1998).

⁴ Acerca de lo que Longino en particular podría haber tenido en mente cf. Russel (1964), citado y comentado por Woodman (1988: 3-4). Entre las muchas discusiones más generales, ver en particular Huber (1965), Strasburger (1972), Hornblower (1994: 63-9) y Boedeker (2002).

⁵ Sobre este último punto ver especialmente Graziosi (2002), que muestra que ‘Homero’ habría significado en tiempos de Heródoto considerablemente algo más que el poeta de la *Ilíada* y *Odisea*, aunque el mismo Heródoto rehúsa la autoría de Homero en el caso de las *Cypria* y tiene sospechas en el de los *Epigoni* (2.117,4.32 con Graziosi (2002) 124 n.82. 181, 193-5).

frases homéricas sin duda llegaron a ser clichés más generales y quizás fueran ya proverbiales o coloquiales cuando Homero mismo las usó;⁶ otros motivos temáticos que encontramos en Homero, y en Heródoto también, sin duda los podemos encontrar en la tragedia o la comedia, o inclusive en la vida. Pero este capítulo se centrará en el por qué y en el dónde de los ‘toques’ homéricos, y se concentrará, en consecuencia, en los pasajes donde las ‘pinceladas’ homéricas razonablemente no sean controvertidas, ya porque sean particularmente visibles o porque vengan agrupadas: esto, presumiblemente, debería provocar en los lectores o auditores una gran predisposición a pensar en Homero, cualquier cosa o quienquiera sea lo que ellos consideren que Homero es.

Si preguntamos ‘por qué’ (o, si preferimos especular sobre la respuesta del público más que sobre la intención del autor, ‘qué efecto el texto de Heródoto tiene’), algunas de las respuestas serán sin duda generales, respuestas que cubren la obra completa: la sugerencia que el tema es tan importante y tan grande como el de Homero, que la Guerra Persa es la nueva Guerra de Troya –el equivalente a aquellos reclamos de que su guerra es la más grande y la más sangrienta, los que Tucídides pronunció en la *Arqueología*, o que el mismo Heródoto ciertamente hace en 7.20; o de las resonancias homéricas en la nueva elegía de Simónides, donde la muerte de Aquiles y la eterna fama que Homero le proveyó se comparan con la propia inmortalización de Simónides de los heroicos espartanos en Platea (fr. 11 W²); el equivalente también de otros casos, donde un poeta lírico aspiró a jugar el papel homérico de conferir fama a su *laudandus* del siglo V (e.g. Pind. I.4.37-44). En el caso de Heródoto, estas sugerencias están ya presentes en el proemio, en el énfasis inicial en la fama épica –estas cosas no deberán resultar faltas de *kléos* (gloria), ἀκλεῖα- que gira en torno a la específica resonancia de *Odisea*- Heródoto ‘se desplazará a través de las ciudades de los humanos, pequeñas y grandes por igual’, ahora en su obra como antes lo hizo en sus viajes. (Un tema por cierto que vincula a Heródoto con la *Odisea* es ese inmenso sentido del espacio como también del tiempo que percibimos a partir de ambos). Hay ya un enaltecimiento del mismo Heródoto como de su tema: él es el nuevo Odiseo, un hombre que ha viajado y habla acerca de esos viajes, así como el nuevo Homero; ‘las cosas puestas en exhibición, expuestas’ -ἀποδεχθέντα - de la gente sobre

⁶ Ver e.g. Macleod (1982), index s.v. ‘colloquial phrases’.

la que escribe, se corresponden, en efecto dependiendo de, con su propia ‘exhibición’, ἀπόδειξις. Y la inserción de su propia persona, no solo en el proemio sino también frecuentemente en la narración, en parte como el que tiene la perspicacia y el conocimiento para otorgarle autoridad (no tiene necesidad de Musa, entonces), en parte como aquel cuya curiosidad y entendimiento humano son tan contagiosos– es un importante nuevo paso. Él y sus héroes forman un equipo y cada uno tiene un papel para jugar.

Existen algunos pasajes igualmente ‘elevados’ hacia la mitad del texto, aunque existiría un cambio. Cuando las naves atenienses enviadas para ayudar en la Revuelta Jonia son el ‘comienzo de las desgracias’ (ἀρχὴ κακῶν) ‘para griegos y bárbaros’ en 5.97.3, aquí comienza este nuevo equivalente de la guerra de Troya; y nuevamente se trata de *naves*, como con aquellas ‘naves bien balanceadas que comenzaron las desgracias’ (νῆας εἰσας ἢ ἀρχεκάκους) ‘para los troyanos y para el mismo Paris’ en *Ilíada* 5.62. El cambio allí es que, en la *Ilíada*, ‘los troyanos’ estaban después de todo del mismo lado que ‘el propio Paris’; en Heródoto estas desgracias son ‘para griegos y bárbaros’ –los dos diferentes bandos, ahora vinculados por sus sufrimientos compartidos. Así el propio proemio de Heródoto unió a griegos y a bárbaros, pero para hacer, más que para sufrir: τὰ μὲν Ἑλλησι, τὰ δὲ βαρβάροισι ἀποδεχθέντα ... - algunos de estos logros fueron expuestos por los griegos, algunos por los bárbaros. Pero inclusive esa unificación ‘herodotea’ es en un sentido más profundo completamente homérica: la similitud de los sufrimientos de ambos lados es fundamental para la clarividencia de Aquiles en *Ilíada* 24.

Hemos ya visto que Heródoto puede parecerse a los personajes de su texto en su magnificante ‘exposición’: y así también sus personajes pueden asemejarse a Heródoto. Así una ‘elevación’ tal puede ser lo que aquellos personajes añaden a los hechos, no (o no solamente) el propio Heródoto. Cuando la Revuelta Jonia está alcanzando su momento decisivo y los jonios se han reunido en Lade,

...había algunas reuniones públicas. Sin duda también otros hacían discursos (ἡγορόωντο), pero en particular Dionisio, el general focio habló de la siguiente manera: Todo está sobre el filo de una navaja (ἐπὶ ξυροῦ ... ἀκμῆς), hombres de Jonia, si vamos a ser libres o esclavos, y esclavos desertores (ἢ εἶναι ἐλευθέροισι ἢ δούλοισι, καὶ τούτοισι ὡς δρηπέτησι) (6.11.1-2)

Ese ‘sobre el filo de una navaja’ podría ser ya un cliché, pero incluso si lo es, la alusión al discurso de Néstor en la *Doloneia* podría todavía sentirse:

νῦν γὰρ δὴ πάντεσσιν ἐπὶ ξυροῦ ἴσταται ἀκμῆς
ἢ μάλα λυγροὸς ὄλεθρος Ἀχαιοῖς ἢ ἐβιῶναι.
Porque ahora se está en el filo de una navaja para todos los aqueos,
ya sea para morir sombríamente o para vivir. (*Ilíada* 10.173-4)

Si es así, el realce estilístico del momento es parte de la propia retórica de Dionisio. Está tratando de agitar a las tropas a tomar las cosas en serio, y el desajuste entre el lenguaje grandilocuente y su comportamiento descuidado es precisamente el punto. Aún más, tiene razón –las cosas *son* así de serias. Y si lo que yace en cada filo para el Néstor de Homero era la ‘vida’ y la ‘sombra muerte’, para el Dionisio de Heródoto ‘ser libres’ o ‘ser esclavos y esclavos desertores’, eso también capta algo importante: la libertad es por cierto algo importante para los griegos, tanto como la vida misma. Como sucede muchas veces en esta parte, no están pensando de esa manera todavía; pero lo harán pronto, y la próxima vez que escuchemos un lenguaje como ese tendrá más impacto y efecto.⁷

Explicación

Volvamos al proemio, efectivamente a los proemios de ambos, Homero y Heródoto. Los dos rápidamente se centran en las causas, la culpa, ‘quien comenzó esto’: en Heródoto ‘la razón por la cual vinieron a combatir unos contra otros’ δι’ ἦν αἰτίην ἐπολέμησαν ἀλλήλοισι ; en la *Ilíada*, ¿Cuál de los dioses impulsó a los dos hombres para combatir uno con otro por rivalidad?, Τίς τ’ ἄρ σφωε θεῶν ἔριδι ξυνέηκε μάχεσθαι (*Il.1.8*). Ambos pasajes se vinculan estrechamente con sus contextos también: los persas (continúa el texto de Heródoto) dicen que fueron los fenicios ‘la razón’ o ‘los culpables’, αἵτιοι, esto quiere decir que ellos comenzaron; la pregunta de Homero retoma el llamado a la Musa hecha dos

⁷ Consideremos por ejemplo el lenguaje similar usado por Miltiades hacia Calímaco antes de Maratón en 6.109.3: ‘Está en tu decisión ahora, Calímaco, ya sea esclavizar Atenas ya sea liberarla y dejar un recuerdo inclusive más grande que el que dejó Harmodio y Aristogeiton, uno que durará tanto cuanto los hombres vivan ...’. Allí también, así la retórica de Miltiades lo sugiere, el κλέος homérico puede todavía ser ganado en un mundo mucho más moderno.

versos atrás, para comenzar en el punto en que Agamenón y Aquiles ‘se separaron por la disputa’, διαστρήτην ἐρίσαντε. Y el proemio de la *Odisea* también se centra rápidamente en la culpa y la causalidad: Zeus exclama con indignación sobre la costumbre de los mortales de culpar a los dioses por todo, cuando tan a menudo es su propio comportamiento violento lo que los abate (*Od.* 1.33-43). Zeus cita un caso testigo como prueba de su opinión, el de Egisto, que sufre la venganza a manos de Orestes: y todo es su propio error, porque fue advertido.

También en la *Iliada*, la conjetura inicial es que sea uno de los dioses el que comenzó las cosas; en la *Odisea*, es que deberíamos mirar primero a los mortales. Pero en ambos casos (y también en Heródoto, como veremos), el intento de definir dónde los problemas realmente comienzan se complica súbitamente. Porque en la *Iliada* el rol de Apolo es impulsado por la acción humana, por el comportamiento de Agamenón; y hay bastante más cosas en el libro I que sugieren que, a nivel humano, esta es una contienda que se espera suceda. Tampoco está ausente la historia divina pasada, incluso si hay que esperar hasta 24.22-30 para que se mencione el juicio de Paris. En la *Odisea* el movimiento es el contrario: a pesar de la declaración inicial de Zeus, cuarenta versos más adelante está explicando que los problemas de Odiseo provienen de los dioses, más específicamente de Poseidón (64-75) –y que los dioses pueden ahora enderezar las cosas (76-9). Sin embargo eso es complicado también: la cólera de Poseidón se remonta a la propia acción de Odiseo de cegar al Cíclope (68-71) y, cualquiera sea su aplicación con respecto a los pesares presentes de Odiseo, la declaración programática de Zeus se adecua ciertamente a la *Odisea* como un todo, donde los pretendientes ciertamente pagarán, como Egisto ha pagado, por sus ultrajes, ἀτασθαλίαι (la palabra que se usa aquí en el v. 34, y que recurrentemente aparece en relación con los pretendientes), y esta es su propia falta. Por lo tanto, en ambos poemas podemos *comenzar* con un conjunto de suposiciones acerca del tipo de causa, humana o divina, que podríamos buscar: pero la explicación casual es un asunto muy complicado, y la interacción de dioses y humanos está destinada a ser complicada también. Tiene que ser provisoria cualquier explicación en una narración tan sutil como esta.

El movimiento del proemio de Heródoto muestra un carácter provisorio similar. La primera oración sugiere que esta podría ser una historia sin dioses, τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων, las «cosas que se originan a partir de los humanos». Esto concuerda con el modo en que los mitos iniciales son contados también, sin amantes divinos para Europa o Ío, sin artes mágicas para Medea, sin certamen de

belleza para Paris.⁸ Es un amago hacia la forma en que Tucídides iba a escribir. Pero en unos pocos capítulos descubrimos que *no podemos* dejar de lado a los dioses, o a algo parecido a ellos: ‘era necesario que las cosas se tornaran para mal para Candaules’ (1.8.2), y Giges da comienzo a esa maldición ancestral (1.13.2).

Modelos similares se reafirman en varias otras ocasiones cuando los ecos homéricos se sienten con más fuerza. Cuando llegan las noticias de la caída de la Acrópolis, la frenética corrida hacia los barcos en 8.56 está claramente modelada sobre *Ilíada* 2.149-54: y nótese que la fuente homérica es un pasaje acerca de la debilidad y el terror humanos, el mal liderazgo y la interpretación equivocada, no acerca de la exaltación moral y el ‘heroísmo’. Alguien debe obrar. En Homero es Atenea, primeramente inspirada por Hera y luego lo que ella misma dice para inspirar a Odiseo. En Heródoto Mnesifilo es la figura equiparable a Atenea, quien infunde ideas en la mente de Temístocles: por el momento el rol divino ha sido arrebatado por la inspiración humana y eso habla acerca de las cualidades que explican la victoria griega. Pero solamente por el momento; uno no puede dejar a los dioses fuera de esto completamente más de lo que uno pudo en el comienzo del Libro 1; los hemos ya visto activos en Delfos y antes, y los veremos muy pronto de nuevo.⁹ Finalmente, tendremos que acercarnos a un registro divino homérico después de todo.

En ese caso, como (veremos) en algunos otros, es tentador ver a Heródoto reflexionando acerca de cómo los tradicionales esquemas de relatos operan en un mundo diferente, del modo en que la yuxtaposición en Tucídides del diálogo melio y la expedición siciliana ofrece una versión de un modelo moral tradicional, pero señala explicaciones seculares y humanas para esto.¹⁰ Y es de peso esa perspectiva, incluso aunque en Heródoto no limitáramos aquellos nuevos trazos explicativos a

⁸ Sobre esta ‘racionalización determinada’ de los primeros capítulos, ver especialmente West (2002: 8-15).

⁹ El compromiso divino se hará evidente muy pronto, con el terremoto que sigue al próximo amanecer (64.1) y la tormenta de polvo desde Eleusis con su misterioso acompañamiento (65.1-2). Terremotos y tormentas de polvo son fenómenos naturales –pero es tan poco probable que sean coincidentes aquí como la tormenta de lluvia, precisamente en espera, era en 1.87.2. 8.77 ofrece entonces la aseveración más explícita de Heródoto acerca de la creencia en los oráculos. Y una vez que la pelea comienza, se siente nuevamente lo sobrenatural con la posible (aunque no explícitamente preferida) versión de que una mujer sobrenatural incitó a los griegos, que estaban en retirada, a la acción (8.84.2).

¹⁰ Connor (1984: 161-2). Estos modelos fueron naturalmente centrales para el argumento de Cornford (1907) para un *Thucydides Mythistoricus*, esp. 220: ‘¿Qué necesidad de otro comentario? Tychê, Elpis, Apatê, Hybris, Eros, Phthonos, Nemesis, Atê –todo ellos han cruzado el escenario y la pieza ha concluido’.

lo humano y secular. Por cierto, uno de los puntos que lo vincula con Homero es la manera en que puede deshacerse de una gran cantidad de elementos fabulosos, como Griffin mostró que la épica homérica se despojó de una gran parte de la carga de prodigios que vemos en el ciclo épico;¹¹ pero, el elemento divino que permanece hace que las cosas sean más creíbles, no menos. ¿Sería, después de todo, más creíble tener a un Odiseo sobreviviendo a una tormenta como esa sin asistencia divina? ¿O a un Príamo encontrando su camino sin ayuda a través de las líneas enemigas hacia la tienda de Aquiles? ¿O a Aquiles arreglándose para contenerse a sí mismo, pensando en todo el oro extra que podría ganar de esa manera, más que dándose cuenta de que, cuando Atenea tira del pelo, la persona sabia decide que es tiempo de retirarse? ¿Sería más creíble tener a los griegos sobreviviendo a la invasión persa sin ninguna dimensión divina? ¿O la lluvia que salva a Creso siendo solo una coincidencia meteorológica? ¿O todos aquellos oráculos resultando tan verdaderos porque Delfos posee un juicio atinado sobre cuáles funestos caballos retroceder? Prueben con la dimensión humana primero y encontrarán siempre algo, y normalmente lo suficiente; pero hay veces en que no será así, así como hay veces en que aquellos gestos ‘a la manera de Tucídides’ tienen que ser abandonados como si fueran *solo* amagues.

Modelos de experiencia

Si volvemos al proemio encontraremos más de esos amagues y rectificaciones. El fraseo fuerte del 1.5.3 –‘No procedo con ninguna intención de decir que estas cosas sucedieron de esta manera o de cualquier otra manera; señalaré al hombre que yo mismo sé comenzó las acciones injustas contra los griegos, y luego avanzaré con el resto de mi narración ...’ – puede parecer descartar todas aquellas historias tempranas, no (parece) porque sean irrelevantes, sino porque no puede estar seguro de que sean verdaderas;¹² se volverá hacia el hombre que él *sabe* comenzó la cadena de injusticias –otro movimiento al estilo de Tucídides, arrastrando el relato hacia límites impuestos por el firme conocimiento y hacia un mundo mucho más cercano al suyo. Aun así la historia se resolverá nítidamente homérica después de todo. Como la *Iliada* –Criseida, Briseida y Helena- comienza con una mujer: esto puede parecer una típica estrategia masculina de encontrar

¹¹ Griffin (1977).

¹² Gould (1989: 64).

una mujer adecuada para culpar, sin embargo hay más que esto, porque – nuevamente como en la *Ilíada*– es cuando los hombres toman el mando que el conflicto detona: no es la mujer bella, sino la afirmación humana del orgullo del amo, lo que hace la verdadera diferencia.¹³

Hay algunos otros interesantes cambios de direcciones en la narración de Creso: momentos en que parece que un tipo diferente de historia, inducida por diferentes motivos y valores, puede imponerse –una de miedo y expansión, diríamos, más que de orgullo y venganza; y aun así la historia de la dinastía lidia termina recayendo en algo parecido a un modelo homérico, con padres desolados, un país rico destruido por una fuerza de combate más efectiva, una perspectiva divina que no puede evitarse y dioses personalizados que negocian unos con otros para hacer lo mejor que pueden para su favorito. Al final ‘Ciro liberó a Creso, lo invitó a sentarse cerca del él, y lo atendió: se maravilló cuando lo miró, él y los que estaban a su alrededor’ (1.88.1): este es en mucho el ‘portento’, el θάμβος con el cual Aquiles tan memorablemente contempló a Príamo y ‘los otros se maravillaron también’, en *Il.* 24.480-4. Eso presagia, ciertamente en parte refleja, una unión más profunda de perspectiva del conquistador y del conquistado, como Creso y Creso descubren que pueden entenderse uno a otro bastante bien. En efecto, la lectura de Creso de la lección es más cercana tanto a las propias palabras de Solón y, en parte, a *Ilíada* 24, que a cualquier cosa que Creso haya explícitamente dicho:

Ciro, reflexionó que él también era humano, y ahora era otro humano, uno que había sido no menos afortunado (εὐδαίμων) que él mismo, a quien él estaba colocando vivo en la pira ... (1.86.6)

El vencedor y el rey que está perdiendo todo perciben la vulnerabilidad humana que comparten y, en el destino de Creso, Creso ve una versión de lo que podría ser el suyo.

Ha habido también aquellos trazos en el *lógos* de Creso que parecerían sugerir un mundo más ‘moderno’ para la audiencia de Heródoto, así como nos sugiere a nosotros –temas de golpes preventivos y de hambruna, de líderes que

¹³ Un punto no muy alejado de esto hecho en los relatos de abducción 1.4.1-2, precisamente en el contexto de la guerra de Troya.

entienden mucho menos de lo que creen, del temor que acarrea exactamente la consecuencia más temida. Sin embargo, inclusive en mundos diferentes, pueden aplicarse las mismas clarividencias: el último tema, acerca del temor desastroso, apareció en dos registros muy diferentes, primero en el episodio de Atis, y luego en el movimiento de Creso contra la creciente amenaza persa. No es solo un juego literario, un 'floreo', una manera de establecer nexos con un lector culto que gusta, conspirando, de reconocer una alusión inteligente. Si estos esquemas fueron válidos para Homero, entonces eso armoniza con el modo en que han sido válidos previamente en la propia narración de Heródoto y -podemos agregar- pueden continuar valiendo también para la experiencia contemporánea de la audiencia. Todo esto es lo que hace de ellos, ciertamente, 'modelos': no necesariamente universales, porque no todo el mundo debe caer en todos los peligros y algunos pueden tener buena suerte como mala suerte, pero los esquemas, los modelos que universalmente *amenazan*, universalmente tienen una validez *potencial*.

Continuidad histórica y cambio histórico

a) Psammenito

Esto no quiere decir que Heródoto le resta importancia al cambio histórico, quizá sea solamente decir que Heródoto sintió lo que todos sentimos, que las clarividencias de *Ilíada* 24 son eternamente conmovedoras, inclusive *verdaderas*, sin importar lo que el mundo pueda cambiar. (Es por esto, ciertamente, por lo que podemos usar tales lecturas de Heródoto para interactuar con nuestra lectura de Homero, confirmando -quizá también ocasionalmente matizando- 'lo que todos sentimos'.) Pero existen maneras también en las que Homero puede ser usado por Heródoto para tramar un desarrollo histórico. El Príamo de Homero es vuelto a recordar en otra ocasión, una ocasión donde los recuerdos de Ciro y Creso no son difíciles de encontrar. Luego de la caída de Egipto, otro rey, esta vez Cambises, intenta un horrible experimento de su autoría con su enemigo derrotado. En 3.14-16 Cambises puso a prueba el ánimo de Psammenito estableciendo una vez más una ejecución ceremonial.¹⁴ Psammenito rompió en llantos, no al ver a su hija transportando agua vestida como una esclava, ni siquiera por ver a su hijo conducido

¹⁴ Sobre el gusto de los reyes de Heródoto por la experimentación, algunas veces horrorosa, Christ (1994).

a la ejecución, sino al ver a sus viejos compañeros de ‘copas’ reducidos a mendigar en el umbral de la vejez, ἐπὶ γήραος οὐδῶν (14.10): ese ‘umbral de la vejez’ que Príamo expande cuando contempla su propia muerte venidera en *Ilíada* 22.60. Incluso en Homero eso puede ser un proverbio y ciertamente parece ser una fórmula, pero eso no debe excluir la específica alusión en Heródoto: lo que hace que esto sea particularmente claro es la manera en que Príamo prosigue lúgubramente para ver, anticipadamente, a sus hijos asesinados y a sus hijas arrastradas hacia la esclavitud (22.62), en mucho, los elementos previos a la miseria de Psammenito aquí. Entonces el mismo Cresos es introducido sin heraldos a la escena, ella misma un índice del contacto con su propia experiencia paralela. Cresos alcanza el punto patético, y llora; también los persas; Cambises él mismo es conmovido por la piedad y, como Ciro antes que él, ordena frenar la ejecución, esta vez del hijo que había sido conducido a su muerte.

Pero esta vez todo falla. El intento de salvar al hijo de Psammenito llega demasiado tarde, porque él ya ha sido muerto en el momento en que el mensaje arriba; Psammenito es aceptado, como Cresos, para el cortejo de Cambises, pero comienza intrigando y tiene que seguir su propia vida; y, a pesar del eco del Príamo de Homero, Cambises está lejos de la clarividencia de *Ilíada* 24 en su inmoral venganza hacia el muerto Amasis (16). Eso puede recordar al Aquiles que maltrata a Héctor; pero no es el Aquiles que alcanza su más calma clarividencia con Príamo. Como en el caso de Cresos en el Libro 1, el eco de *Ilíada* 24 y de las otras miserias arquetípicas de reyes subraya la vulnerabilidad universal de cualquier humano, inclusive próspero. Ese punto fue captado por Ciro y, al menos por el momento, le permitió guiar y moderar su propia conducta; pero no es captado por Cambises, incluso aunque la destrucción de su propia casa y descendencia vaya a tener algo en común con la propia de Psammenito, ni siquiera porque está causada por la misma persona (él mismo). Cresos y Ciro llegan a algún tipo de comprensión mutua; Cambises y el rey egipcio no se encuentran uno a otro.

Entonces el ‘toque’ homérico nuevamente apunta a un nivel de verdad universal, una verdad marcada por la recurrencia de un esquema proveniente tanto de *Ilíada* como de la propia narración previa de Heródoto. De una manera indica un cambio histórico, como Cambises es ya un Ciro *degradado* y Psammenito un Cresos degradado, equivocándose moral e intelectualmente donde los hombres anteriores no se equivocaron; de otra manera indica continuidad, en tanto la lección es todavía la misma y todavía está allí para ser aprendida, si no por el mismo Cambises, al menos por los lectores de Heródoto.

b) *Leónidas*

Algunas veces las cuestiones de continuidad o cambio pueden ser más complicadas y enigmáticas. La batalla sobre el cadáver de Leónidas al final del Libro 7 muestra a Heródoto ‘en su versión más homérica’,¹⁵ en tanto esta secuencia reproduce la batalla sobre el cuerpo de Patroclo en *Ilíada* 17-8. Es particularmente una buena oportunidad para enfrentar la cuestión presentada, muy claramente, por Tony Woodman: ‘¿Qué decir sobre las escenas de batallas? Si son en algún sentido homéricas, significa esto que Heródoto creía que la historia se repetía a sí misma, y, si lo hacía, ¿qué implicancias tiene esto para su obra en tanto historia?’¹⁶ La respuesta para la primera parte de la pregunta de Woodman es ‘sí y no’; para la segunda, espero, ‘interesantes implicancias’.

Cuando Leónidas insiste en que sería deshonoroso para los espartanos dejar su puesto, Heródoto explica por qué: ‘si se quedara aquí, gran gloria (*kléos*) quedaría para él y la prosperidad de Esparta no sería arrebatada’ (μένοντι δὲ αὐτοῦ κλέος μέγα ἐλείπετο, καὶ ἡ Σπάρτης εὐδαιμονίη οὐκ ἐξηλείφετο), 7.220.2 -frase que recuerda el propio proemio de Heródoto, y el vínculo, allí, entre preservar el *kléos* y asegurar que las hazañas no ‘se desvanezcan’. En un microcosmos como esa interacción del proemio entre héroes y escritor, Leónidas y el mismo Heródoto, ambos, tienen sus roles en conmemorar ese *kléos*, uno haciendo, el otro describiendo; y Leónidas es tan autoconciente acerca de la inmortalidad que está asegurando, como los personajes dentro de la misma *Ilíada*, Helena y Aquiles los primeros entre ellos (más de esto en un momento). Él, como ellos, tiene inclusive cierta perspicacia sobre el esquema

¹⁵ Boedeker (2003: 34-6); cf. Munson (2001: 175-8). Particulares ecos homéricos o paralelismos incluyen la luz tenue del amanecer, así como los días cruciales de la batalla de la *Ilíada* comienzan con la aurora (7.217.2, 219.2= *Il.* 11.1-2, 19.1-2; la misma frase volverá a ocurrir antes de Salamina y antes de Platea, vinculando los tres grandes episodios entre sí, 8.83.1, 9.47); la descripción de la lucha como un ὄθισμός...πολλός, 225.1 (= *Il.* 17.274), los cadáveres cayendo unos sobre otros, 233.2, 225.1 = 17.361-2; los griegos con valor ὑπεχείρυσαν el cadáver y pusieron en retirada a los enemigos cuatro veces, 225.1 = los troyanos fueron puestos en retirada tres veces y los griegos por suerte Πάτροκλονὺπέκ βελέων ἐρύσαντες κάτθεσαν ἐν λεχέεσσι, 18.232-3; los griegos se dieron cuenta de que la batalla estaba volviendo hacia el enemigo (225.2 = percepción de Áyax en 17.626-33); la *stèle* con el león (= ‘Leónidas’) ‘*de pie*’ emblemáticamente donde los griegos finalmente toman su última posición, 225.2 = 17.434-5 (y la imagería del león es especialmente frecuente en esta secuencia de la *Ilíada*); la decapitación por parte de Jerjes del cadáver de Leónidas, 7.238 = deseo de Héctor de hacer lo mismo con Patroclo, 17.126-7. Inclusive las palabras del oráculo en 220.4 tienen más en común con la secuencia de la *Ilíada* que su metro: cf. sus dos últimos versos con *Il.* 17.502-4. Quizá también ἀτέοντες, 223.4: Stein cita *Il.* 20.332, aparentemente la única instancia homérica (pero la lectura homérica no es segura).

¹⁶ Woodman (1988: 3).

divino de las cosas: aquí está el oráculo, que promete que Esparta será o bien destruida o perderá un rey (220.3-4). Eso le permite ver su propio rol en la intriga más amplia.

Es ciertamente natural usar tales términos como ‘rol’ e ‘intriga’, porque Leónidas y los espartanos están casi escribiendo su propio libreto, asegurándose cuidadosamente que todo luzca bien (los cabellos hermosamente peinados para estos equivalentes modernos de los homéricos ‘Aqueos de larga cabellera’,¹⁷ 208.3; versos memorables sobre flechas y sombra como ‘recuerdos de sí mismo’, 226.2. Leónidas quería ‘establecer el *kléos* solamente de los espartanos’ (7.220.2) (κατάθεσθαι: otra alusión poética, parece, como el hexámetro citado o inventado en el *Smp.* de Platón 208c, καὶ κλέος ἐς τὸν αἰὲ χρόνον ἀθάνατον καταθέσθαι) y los aliados deber ser expulsados. Todo deber ser precisamente espartano y precisamente justo.

Y funciona. Hay realmente algo majestuoso alrededor de Leónidas y los trescientos. Jerjes puede haberse reído de Demárato cuando por vez primera le contó al rey sobre la obediencia espartana al gobierno de la ley (7.105.1, cf.209.1-2); no se está riendo ahora y trata a Demárato con un respeto nuevo (234-7). Majestuoso, y ‘heroico’ también: el *kléos* que Leónidas gana es virtualmente inmediato, y tiene efectos en las fases posteriores de la propia narración. Antes de Platea, Mardonio socarronamente pregunta, con ecos tanto de Demárato como de Leónidas, qué ha sucedido a ese *kléos* de los espartanos: ¿dónde está aquella gente que *nunca abandona su puesto?* (9.48) ¿Están temerosos de ponerse en guardia contra los persas, igual número contra igual número (9.48.4) –aquella gente que, Demárato ha sostenido (7.103-4) y Leónidas ha mostrado, no se acobardaría incluso si fuera sobrepasada diez a uno? Nada puede contrastar más con Leónidas que los pasos lentos de los movimientos de la tropa espartana en Platea, de aquí para allá en frente de los ojos del enemigo. Ese pasado heroico, sin embargo reciente, está ya regresando para aparentar monumentalizado y distante.¹⁸

Todavía, incluso en la narración misma de las Termópilas había un indicio del mundo menos glorioso en el que están viviendo, la necesidad de orquestar. Recuerden esa preocupación de ‘establecer la gloria solo de los espartanos’: mejor echar a los aliados que tenerlos disputando y consumiéndose sin honor, porque esa

¹⁷ κάρη κομόωντας Ἀχαιοῦς, *Il.* 2.11, etc.

¹⁸ La historia del Lampon (9.78-9) es otro índice de esta monumentalización inmediata.

es la alternativa que se vislumbra. Hay otros puntos, también, que sugieren que el *glamour* no es precisamente lo que solía ser. Ahora el *kléos* ‘a establecer’ es el ‘de los espartanos’: no es más un asunto solo de gloria individual, sino ser parte de un grupo, uno de los Trescientos Espartanos. Y 220.2 está nuevamente diciendo, μένοντι δὲ αὐτοῦ κλέος μέγα ἐλείπετο, καὶ ἡ Σπάρτης εὐδαιμονίη οὐκ ἐξηλείφετο φανερώς (‘si se quedara allí, una gran gloria quedaría para él, y la prosperidad de Esparta no sería arrebatada’): la gloria individual todavía importa –esto es *kléos* ‘para él’- pero está más directamente, o al menos (si uno piensa en Héctor) más explícitamente, entrelazada con el destino de la comunidad. Entonces la reacción de los espartanos para ese único que evitó la batalla por oftalmia es de *mênis* (cólera) (229.2). En Heródoto como en Homero –excepto por supuesto para Aquiles- se usa esa palabra generalmente para dioses o héroes, como unos capítulos antes en 7.197.3. La relación de la *mênis* con el hecho de permanecer fuera de la batalla está tomada de la *Ilíada*: ahora es el grupo el que siente la cólera –extrema, quizá cólera excesiva- cuando un individuo no está donde debería estar, allí en la línea del frente; y más tarde ‘los atenienses’, todo ellos, sentirán *mênis* por ‘los espartanos’, por dejar que la más amplia causa griega caiga (97b.2). Y el objeto ahora de esta cólera espartana, el desafortunado y avergonzado Aristodemo, termina sumergiéndose en la línea de batalla en Platea y queriendo morir ‘a la vista de todos’ (φανερῶς), enloqueciéndose (λυσοῶντα) y abandonando su puesto en la línea (7.231, 9.71.3-4). Esa es una versión (pero con una diferencia, ese furor, ese abandonar el puesto) de las Termópilas y una versión de Aquiles también, aunque en este caso una muerte acarreada por la *mênis* de los otros más que la propia.

Entonces los temas de Homero están ahí, pero ciertamente *con una diferencia*: y no deberíamos hablar simplemente de ‘contrastos’, más bien de más interesantes ‘interacciones’ de los mundos de entonces y de ahora. La *mênis* funciona en forma diferente; quizá el autoconciente juego de roles esté más pronunciado que en Homero, quizá existen diferentes actitudes para detenerse y morir o de huida y vida (uno piensa que huir es mucho menos pensable para Leónidas de lo que es en la misma *Ilíada*);¹⁹ y, una vez que nos encaminamos

¹⁹ El *locus classicus* para esta alabanza de discreción está al comienzo de esta misma secuencia, con Menlao en *Il.* 17.91-105 (ver abajo = Odisea en 11.404-10); y entonces, por supuesto, la huida de Héctor en 22.135-6; en el Libro 17, también 414-9, 556-9; cf. también Píndaro *N.*9.27.

hacia los Libros 8 y 9, también vemos el modo en que la disputa ‘autocentrada’ está suplantando al combate hombre a hombre –‘un empujón de muchas *palabras*’ (ὠθισμὸς λόγων πολλῶν) que toma el lugar del literal gran empujón que da comienzo al combate crucial tanto en Termópilas como en *Ilíada* 17.²⁰

Y todavía más –inmediatamente que uno empieza a presionar en estos contrastes, comienzan a ponerse confusos y a complicarse. El grupo, los espartanos, pueden ser ahora los que sienten *mênis* cuando su hombre los desilusiona: pero tales pensamientos no están tan alejados de la *Ilíada* tampoco. Algo similar, si no tan lleno de cólera, existe en esta misma secuencia, en la indignación que Menelao anticipa si fracasa en rescatar el cadáver del hombre que había combatido por el propio honor de Menelao (*Il.* 17.91-3), y no es difícil encontrar casos en otra parte.²¹ Por cierto, ese sentimiento de furia al fracasar en hacer lo correcto por sus camaradas es precisamente lo que Aquiles, él mismo, viene a pensar sobre su propio comportamiento en 18.98-126. Aquiles allí es también conciente de su lugar en la memoria futura –‘ahora podría ganar buen *kléos*’ (νῦν δὲ κλέος ἐσθλὸν ἄροίμην, 121)- incluso si eso no es la única o principal cosa que lo guía; así también Helena, cuando meditó sobre el destino que los dioses habían planeado para ella (6.357-8, cf.3.126-8). Ella piensa sobre ella misma como objeto de una canción, por supuesto incluyendo las propias canciones de Homero, así como Leónidas está inextricablemente vinculado con el texto de Heródoto que asegurará que su gloria no se desvanezca. Y aquellos aliados que preferirían irse antes que quedarse: ¿son tan diferentes de los griegos que corrieron hacia los barcos en el Libro 2? Como sucede con las disputas gastadas en palabras más que en acciones, y con la furia dirigida a los aliados más que al enemigo – ¿por qué, no es eso central para la *Ilíada*, con la *mênis* solamente redirigida hacia el enemigo una vez

²⁰ ὡσαν δὲ πρότεροι Τρῶες ἐλίκωπας Ἀχαιοῦς *Il.* 17.274; ... καὶ ὑπὲρ τοῦ νέκρου τοῦ λοωνιδέω Περσέων τε καὶ Λακεδαιμονίων ὠθισμὸς ἐγένετο πολλός Hdt. 7.225.1. Antes de Salamina ὠθισμὸς λόγων πολλός de los generales (8.78.1) la ‘escaramuza’ verbal, ἀκροβολισάμεοι, del 8.64.1. Esa misma fórmula se repite antes de Platea, con –nuevamente- el λόγων πολλός ὠθισμὸς de Tegeates y los atenienses en 9.26.1. Y todo se resuelve bien en el día: hay un real empujón, ὠθισμὸς, en Platea. (9.62.2), así como los barcos se enfrentaron muy de cerca uno contra el otro triunfalmente en Salamina. Pero *solamente ahí* se resuelve bien.

²¹ Así, en este episodio, Glaucos simétricamente reprocha a Héctor en 17.140-68. Antes Héctor trató de instigar algo de vergüenza en Paris en 6.521-5; luego e.g. Poseidón en 13.120-2. Y elementos de cólera y vergüenza sustentan varias fases de la *epipoleis* de Agamenón en *Ilíada* 4, especialmente el intercambio con Odiseo y Diomedes en 4.336-421.

que la catástrofe ya ha golpeado? El contraste se vuelve confuso también del lado de Heródoto. Uno al menos de estos altercados de la guerra persa es, precisamente, sobre el honor: la cuestión de quién debería tener el sitio de honor en Platea (9.26). Quizá estos mundos no son realmente tan diferentes después de todo: quizá lo ‘heroico’ siempre ha brillado más fuerte por su compenetración con lo común y lo desordenado y lo humanamente débil.

Lo heroico, lo ‘herodoteo’ y el presente

Permítasenos finalizar explorando cómo una lectura de los ‘ecos’ homéricos puede vincularse con otra línea de investigación, una que mira hacia delante a partir de las acciones, más que para atrás, explorando cuán lejos los eventos del 546 o del 504 o del 480 se desplazaban a lo largo de los mismos versos que aquellos más cercanos al mundo contemporáneo de Heródoto.

Tomen la famosa secuencia del 5.91-3, cuando Soclees de Corinto (si ese es su nombre) habla con los espartanos de restaurar la tiranía en Atenas. Está advertido de que los corintios tendrán un día una causa particular para lamentar el derrocamiento de los Pisistrátidas, cuando les llegue el tiempo de ser castigados por los atenienses (5.93.1): eso seguramente dirige la atención a los hechos muy recientes y los roces que condujeron a la irrupción de la guerra del Peloponeso.²² Entonces también los corintios estaban concentrados en el debate con los espartanos sobre qué hacer con Atenas, aunque los roles habían cambiado y Corinto estaba presionando a favor de la acción más que de contenerse. Esa vez, si podemos confiar en Tucídides, la presión corintia fue más fuerte, con la amenaza de ir hacia otro aliado, el tipo de amenaza que no dejaba a Esparta ninguna elección verdadera (Tuc. 1.72.4). Algo está sucediendo en Heródoto aquí: la dificultad es decir qué. De una forma o de otra, parte del asunto debe ser sugerir cómo muchas de las cosas han cambiado, con esa mudanza del rol corintio. Uno de esos cambios ha sido el estilo del mismo *lógos*, cómo la gente piensa y argumenta –y amenaza.

Pero habíamos tenido ecos homéricos en las amenazas también. Existe un sentimiento homérico para el comienzo, cuando a nadie le gusta lo que los espartanos están diciendo en tanto elevan su amenaza a Atenas, pero Soclees de Corinto es el único en levantarse y decirle a Cleomenes algunas verdades sobre la

²² Ver especialmente Strasburger (1955), Wecowski (1996: 235-58).

corta vista de los espartanos (y, podríamos agregar, orgullo): más bien como todos aquellos silencios homéricos cuando todo, excepto uno, está pasmado o embelesado -la manera, por ejemplo, en que Diomedes habla al comienzo de *Ilíada* 9, cuando el resto todo está en silencio por la explosión de Agamenón, y otra vez simétricamente al final del libro, cuando Odiseo informa sobre el pasado (9.28-30, 693-5). Soclees sabe cómo comenzar una recriminación con estilo también: ἦ δὴ ..., sus primeras palabras, son cuidadosamente épicas en su modalidad.²³ Y aquí también hay una simetría de algún tipo, con la conclusión de Soclees, ‘Convocamos a los dioses griegos para que nos asistan (o ‘contra ti’) y llamamos a testigos, mientras te imploramos que no instales la tiranía en la ciudad. ¿No desistirás entonces, sino que intentarás traer a Hippias de vuelta en contra de la justicia? Estate seguro de que los corintios al menos no lo aprobarán’ (ἴστε ὑμῖν Κορινθίους γε οὐ συναινέοντάς, 92η5). Y no solo los corintios, como la narración esclarece mientras avanza, sino también los otros representantes ‘convocan testigos’ e imploran a los espartanos que no se entrometan en los asuntos internos de otro estado, 93.2.

Háganlo si quieren, espartanos, pero nosotros los corintios no lo aprobaremos: esa es en buena parte la manera en que Hera y Atenea responden a Zeus cuando él piensa en ir contra la opinión pública divina (*Il.* 4.29, 16.443, 22.181) y precisamente así de efectiva. Ahora que Soclees ha ‘hablado libremente’, 93.2, el episodio termina con Cleomenes y los espartanos eligiendo –o sintiendo que no tienen elección sino para- someterse a la opinión pública moral de las otras ciudades, las cuales están ahora comenzando a tener la clase de autoridad y comportamiento que en Homero mostraron hombres individuales y dioses individuales. Todo lo que el desconcertado Hippias puede hacer es cumplir esa profecía –y él es el experto en los oráculos (93.2), por lo cual debería saber– que los corintios, más que ningún otro pueblo, llegarán a añorar a los Pisistrátidas (ἦ μὲν Κορινθίους μάλιστα παντῶν ἐπιποθήσειν Πεισιστρατίδας) cuando llegue para ellos la época de ser castigados por Atenas: rico en resonancias contemporáneas, como hemos visto, pero nuevamente tampoco Homero está lejos y ni el más leve pasaje de Homero en esto. Fue el mismo Aquiles quien supo que llegaría el día en que todos los aqueos lo iban a añorar (ἦ ποτ’ Ἀχιλλῆος ποθὴ ἴξεται υἱᾶς Ἀχαιῶν ἰ σύμπαντας), cuando a muchos les llegara el tiempo de morir a manos de Héctor (*Il.* 1.240-4).

²³ Como advierte Stein. Cf. Denniston (1954: 285).

¿Qué haremos con esto y particularmente con ese claro ‘háganlo si quieren, pero no lo aprobaremos? ¿Es que Zeus realmente puede ir contra la voluntad pública si lo escoge, pero Esparta no puede, y los corintios de Heródoto están precisamente enmascarando un juego de poder tan claramente establecido como el del 432? ¿O es que *era* todavía un asunto de presión ética más que de presión práctica en el 504, y fue desde entonces que el mundo había cambiado? De cualquier modo, el pasado distante es tan estimulante para el pensamiento como el presente inmediato: poniéndolos juntos se promueve la reflexión sobre cómo y cuán lejos y cuándo las cosas habían cambiado. Y –para regresar al punto enunciado en el principio– que también sugiere una manera de leer a Homero, explorando con un Héctor, un Odiseo, incluso un Aquiles, si sus problemas y experiencias son realmente tan lejanas de aquellos que vemos alrededor de nosotros cada día. Pueden ser extremos; pero los extremos suceden. Ciertamente no es realmente demasiado difícil encontrar la tensión propuesta por Vernant de las dos sensibilidades, una por el eterno *kléos* y otra por lo que la comunidad necesita, todo ya presente en la *Ilíada*.

BIBLIOGRAFÍA

- Boedeker, D. (2002) ‘Epic heritage and mythical patterns in Herodotus’, en Bakker–de Jong–van Wees (eds.), *Brill Companion to Herodotus*, Leiden, Boston, and Köln; 97–116.
- Christ, M.R. (1994) ‘Herodotean kings and historical inquiry’, *ClAnt* 13; 167–202.
- Connor, W.R. (1984) *Thucydides*, Princeton.
- Cornford, F.M. (1907) *Thucydides Mythistoricus*, London.
- Denniston, J.D. (1954) *The Greek Particles*, (2nd ed.), Oxford.
- Gould, J. (1989) *Herodotus*, London.
- Graziosi, B. (2002) *Inventing Homer: the Early Reception of Epic*, Cambridge.
- Griffin, J. (1977) ‘The epic cycle and the uniqueness of Homer’, *JHS* 97; 39–53.
- Hornblower, S. (1994) ‘Introduction’, en Hornblower (ed.), *Greek Historiography*, Oxford; 1–72.
- Isager, S. (1998) ‘The pride of Halicarnassus. *Editio princeps* of an inscription from Salmakis’, *ZPE* 123; 1–23.
- Macleod, C.W. (1982) *Homer: Iliad Book XXIV*, Cambridge.
- Munson, R.V. (2001) *Telling Wonders: Ethnographic and Political Discourse in the World of Herodotus*, Michigan.

- Russell, D.A. (1964) *'Longinus': On the Sublime*, Oxford.
- Strasburger, H. (1972), *Homer und die Geschichtsschreibung*, Heidelberg.
- Vernant, J.-P. and Vidal-Naquet, P. (1988) *Myth and Tragedy in Ancient Greece*, tr. J. Lloyd, New York (original francés 1972 and 1986).
- Wecowski, M. (1996) 'Ironie et histoire: le discours de Soclès (Hérodote V 92)', *Anc. Soc.* 27; 205–58.
- West, S.R. (2002) *Demythologisation in Herodotus* (Xenia Toruniensia 6), Torun.
- Woodman, A.J. (1988) *Rhetoric in Classical Historiography*, London & Sydney.