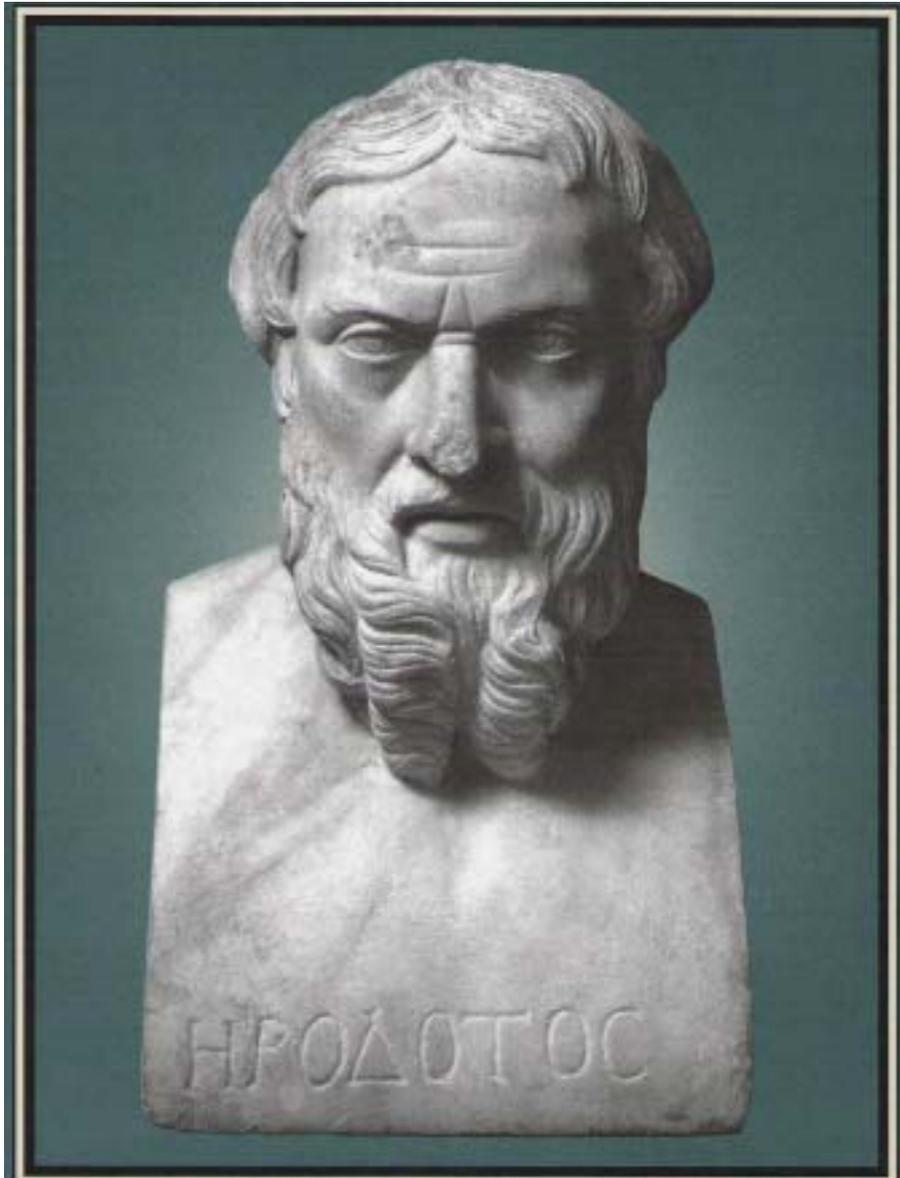


*LA RELIGIÓN EN EL IMPERIO PERSA
Y EN LA GRECIA CLÁSICA
A TRAVÉS DE LA OBRA DE HERÓDOTO*



Antonio Penadés

Septiembre de 2006

1. INTRODUCCIÓN A LA FIGURA DE HERÓDOTO Y CONTEXTUALIZACIÓN HISTÓRICA

Heródoto nació en 484 antes de nuestra era en Halicarnaso, colonia doria sita en la región de Caria, al suroeste de Anatolia. Su personalidad observadora e inquieta determinó su vida de principio a fin. Siendo joven, se vio obligado a marchar desterrado a la isla de Samos por su oposición a Ligdamis, tirano de Halicarnaso favorable a los persas. Años después, Heródoto se dedicó a viajar a lo largo y ancho del mundo conocido, recorriendo, según se desprende de sus escritos, Egipto, Fenicia, Asia Menor y numerosas ciudades griegas.

Hacia el 447 a.C. se instaló en Atenas, centro cultural del mundo griego, donde leía en público sus “crónicas” de viajes y donde obtuvo la amistad de algunos de sus ciudadanos más distinguidos, entre ellos Sófocles, Protágoras y Pericles. En el 443 a.C., contando por tanto 41 años, y debido a una serie de circunstancias, Heródoto marchó a la colonia panhelénica de Turios. Esta ciudad fue fundada por iniciativa de Pericles en el sur de Italia, en el mismo lugar donde estuvo la destruida Sibaris, y es muy probable que en ella Heródoto se dedicara a completar su gran obra sobre la base de las experiencias acumuladas a lo largo de su intensa vida.

La obra de Heródoto es una de las composiciones literarias más leídas durante el transcurso de la historia de la Humanidad. Su título deriva del término griego *istorín* (‘investigación’, ‘búsqueda’), en el sentido de que lo que el autor muestra es la plasmación de los datos acumulados en sus numerosas y heterogéneas investigaciones. Dicho título le fue impuesto en el S. II a.C. por Aristarco de Samotracia, director de la Biblioteca de Alejandría, quien procedió también a la división de la monolítica obra en nueve volúmenes. Los cinco primeros sirven de introducción y contextualización de las Guerras Médicas y tratan sobre las costumbres, leyendas, historia y tradiciones de los pueblos del mundo antiguo, especialmente los lidios, escitas, medas, persas, asirios, babilonios y egipcios. Los cuatro últimos libros, por su parte, versan sobre los conflictos armados entre las poleis griegas y el Imperio persa.

Las fuentes usadas son, en su mayoría, de carácter oral –conversaciones con los habitantes de las ciudades que visitaba–, pero también utilizó Heródoto su propia observación, inscripciones que iba descubriendo y documentos administrativos. Para la interpretación de estas inscripciones y documentos –principalmente jeroglíficos egipcios y textos cuneiformes orientales– supo recurrir a la ayuda de terceros, como por ejemplo sacerdotes o funcionarios.

El transcurso de los acontecimientos en la *Historia* se presenta como un movimiento inexorable hacia un terrible enfrentamiento entre Persia y Grecia, consideradas, respectivamente, los centros de las civilizaciones oriental y occidental. Para comprender la grandiosidad y la trascendencia de las Guerras Médicas, lo que supone el verdadero propósito de Heródoto, hay que remontarse a mediados del siglo VI antes de nuestra era. En ese momento aparece en Oriente una potencia con una fuerza expansiva inusitada, el Imperio persa, que en menos de cincuenta años se extendió desde el río Indo hasta el Mediterráneo.

Ciro II el Grande, quien reinó entre los años 559 y 528 a.C., realizó una formidable campaña contra todos los pueblos de su alrededor, sometiéndolos a su Imperio y pasándolos a gobernar en forma de satrapías. Los tres grandes pueblos de Oriente Próximo –lidios, babilonios y egipcios– formaron una coalición para detener este avance, pero en el 547 a.C. un fulgurante ataque persa concluyó con la conquista de Sardes, la capital de Lidia, pasando su rey Creso a ser prisionero y consejero de Ciro.

Tras la caída de Lidia, las ciudades griegas del Asia Menor se vieron abocadas a la guerra. Los habitantes de Teos y de Focea emigraron en masa, los primeros a Tracia y los segundos hacia el Mediterráneo Occidental –fundando Alalia en Córcega, Massalia (actual Marsella) y, posteriormente, Emporion (Ampurias) en Iberia–, pero las demás ciudades jónicas intentaron resistir la invasión. Hacia el 540 a.C. la mayoría de ellas pasaron a formar parte del Imperio Persa y a depender del sátrapa de la zona. Todo esto desembocó en una pérdida de libertades individuales y en una grave crisis para las ciudades jónicas, ya que con la incorporación de las ciudades fenicias al Imperio persa, las grandes caravanas que comerciaban entre Asia y el Mediterráneo se dirigieron con preferencia a Biblos, Sidón y Tiro en lugar de utilizar los puertos del mar Egeo.

Este descontento político y económico fue la causa inmediata de que en el año 499 a.C. estallara una sublevación de las ciudades jónicas lideradas por Mileto y auxiliadas por Atenas y Eretria. Esta revuelta, inicialmente exitosa, fue cruelmente aplastada por el rey Darío en 493 a.C. y constituyó el desencadenante de las Guerras Médicas. Como es sabido, las principales batallas que se libraron fueron la de Maratón (490 a.C.) y, diez años más tarde, las del paso de las Termópilas – la única en que se impusieron los persas, aunque con un inmenso número de bajas–, y las contiendas de Artemison, Salamina, Platea y Micala.

La segunda mitad del siglo V, periodo en que Heródoto vivió su madurez, fue una época de intensa controversia religiosa entre las élites de las *poleis* griegas, principalmente en Atenas. Los planteamientos tradicionales comenzaron a ponerse en cuestión ante el avance de las ciencias naturales y de las ideas sofisticadas nacidas en las ciudades jonias del Asia Menor, planteamientos que se estaban introduciendo progresivamente en la Grecia continental. La tensión entre la comprensión del mundo basada en la religión y aquella establecida sobre principios científicos degeneró en una campaña hostil contra los pensadores sospechosos de atentar contra la piedad debida a los dioses, siendo Anaxágoras y Sócrates sus principales víctimas. Heródoto no fue ajeno a esta controversia pero no se vio directamente afectado, ya que aunque su obra reúne algunos planteamientos sofisticados y relativistas, su sincero respeto hacia los dioses y sus inclinaciones políticas le convierten en el máximo representante, junto a Sófocles, de la llamada “democracia religiosa”.

2. LA RELIGIÓN EN LA *HISTORIA* DE HERÓDOTO

La obra de Heródoto es considerada por algunos estudiosos del tema que nos ocupa¹ como la mejor fuente antigua para el conocimiento de las prácticas religiosas en el periodo clásico. En distintos pasajes de su *Historia* se describen las creencias de los griegos y de los persas, sus oraciones, sus sacrificios, sus diversas técnicas de adivinación, etc., de modo que la obra entera constituye un escenario privilegiado para acercarnos a las relaciones de los hombres con las divinidades en las dos grandes civilizaciones de la época. Obviamente, nos encontramos con una limitación por la circunstancia de que todo este material proviene de un solo autor, pero esta desventaja se diluye en cierta medida por el hecho de que, como hemos visto, Heródoto es un griego muy poco usual: su erudición, su cosmopolitismo y, sobre todo, la constatación de que sus escritos no tratan de ensalzar o desvirtuar ninguna de las sociedades que describe ni ninguno de

¹ Probablemente, la investigación más exhaustiva al respecto está contenida en la obra de JON D. MIKALSON *Herodotus and Religion in the Persian Wars*. University of North Carolina Press. 2003.

sus elementos imprime a su obra una mayor dosis de objetividad. Su nula pretensión de convencer o de inculcar a sus lectores o a sus oyentes ideas de tipo político o religioso se demuestra en el hecho de que, a lo largo de su obra, Heródoto menciona sesenta y cinco veces cosas que ni cree ni pone en duda sino que simplemente ha oído; en sesenta y tres ocasiones cuenta diferentes noticias sobre un mismo suceso; noventa y nueve veces pone en duda lo que cuenta, y cuarenta y una se muestra decididamente incrédulo.

Es esencial tener presente el siguiente punto de partida: Heródoto es un hombre tradicional en su concepción de la religión y de los dioses. Su mentalidad abierta, tolerante y cosmopolita en relación con las cuestiones sociales se complementa con una visión estrictamente conservadora respecto a lo suprahumano. Uno de los rasgos más característicos de su pensamiento es la combinación de la valoración del esfuerzo de los hombres con la atribución a los dioses del éxito o fracaso de sus acciones.

Según su planteamiento, la intervención divina en los asuntos humanos suele responder a un castigo a la injusticia, aunque en ocasiones simplemente puede ser una acción premoral e inexplicable que hay que acatar. Heródoto tiene en común con la Tragedia –sobre todo, con el pensamiento de Sófocles– su voluntad de explicar desde un plano divino todo el acontecer humano, pero con esta actitud no anula la responsabilidad del hombre. De hecho, el valor y la inteligencia del individuo se subrayan continuamente como elementos de los que depende el transcurso de su vida. Encontramos así una evidente evolución respecto a la relación dioses-hombres que desprendían los textos homéricos, donde todos los actos humanos estaban predeterminados por alguna divinidad.

Heródoto comienza su *Historia* exponiendo su programa: “contar las hazañas de griegos y bárbaros, a fin de que no queden sin gloria e investigar la causa de por qué lucharon entre sí unos contra otros¹”. El de Halicarnaso es consciente de que la memoria no es el instrumento idóneo para preservar los datos históricos y, por ello, pretende fijar por escrito los resultados de sus investigaciones –quizás, para que la historiografía deje de “fluir”, en el sentido que dio Heráclito a este término–. En definitiva, para que ésta permanezca siempre e “impedir que el tiempo borre la memoria de la historia de la humanidad”.

En este aspecto, Homero queda rebasado: se trata de celebrar hazañas, pero también de investigar motivos. Heródoto no ignora causas pragmáticas, pero busca continuamente otras más profundas, como el castigo de la injusticia y la igualación mediante “la ley del ciclo”: desde el comienzo de su obra, hace hincapié en que lo único que no varía en el devenir de todos los pueblos es la incertidumbre sobre qué puede depararles el futuro, apoyándose para ello en ejemplos como el de Creso, quien, de reinar sobre una de las regiones más poderosas del mundo –Lidia– y declarar públicamente que era el hombre más feliz sobre la tierra², pasó en unos años a quedarse sin nada tras perder a su hijo más querido, su reino y su inmensa fortuna. La derrota del fastuoso Imperio persa en su guerra contra los griegos constituye otro ejemplo de que aquellos pueblos que aparcen la *areté* (concepto que comprende la virtud en el ámbito amplio de la palabra) y, por tanto, optan por la *hybris* (el exceso, la soberbia, la desmesura) suelen acabar sucumbiendo, lo cual parece ser un aviso para los atenienses por su afán imperialista en los años previos al inicio de la Guerra del Peloponeso.

En Sardes, capital de Lidia, ubica Heródoto un episodio con tintes religiosos que, según él, fomentaría el enfrentamiento entre griegos y persas. En 498 a.C. arriban al puerto de Éfeso una pequeña flota de veinte naves atenienses y cinco eturias, convocadas por Aristágoras, el tirano de

¹ Hdt. I, 1.

² I, 30 y ss.

Samos, para ayudar a la rebelión de las ciudades jonias contra la amenaza persa. De este modo, se nos cuenta cómo los jonios atacaron Sardes, que unos cincuenta años antes había sido anexionado al Imperio persa¹. Los jonios arrasaron la capital lidia y quemaron su templo dedicado a la diosa Cibele, lo que indignó sobremanera al rey persa Darío. Antes de este episodio, Darío ni siquiera sabía de la existencia de los atenienses, pero a partir de entonces no cesó en su empeño de atacar su ciudad para saquearla y quemar sus templos² (algo que no lograría él mismo, pero sí su hijo Jerjes):

Al enterarse, la primera palabra en que prorrumpió el rey Darío fue preguntar quiénes eran aquellos atenienses, y oída la respuesta, pidió al punto su arco, tomóle en sus manos, puso en él una flecha y disparándola hacia el cielo: -«Dame, oh Zeus, dijo al soltarla, que pueda yo vengarme de los Atenienses.» Y dicho esto, dio orden a uno de sus criados que de allí en adelante, al irse a sentar a la mesa, siempre por tres veces se repitiera este aviso: Señor, acordaos de los Atenienses.

Durante la narración del transcurso de las guerras médicas, Heródoto hace mención a todo tipo de prácticas religiosas por parte de griegos y persas: la construcción de un templo en Atenas dedicado a Pan por su ayuda en la batalla de Maratón³, libaciones a Poseidón en Artemision⁴, un sacrificio a los doce dioses en el altar de Atenas⁵, sacrificios a los vientos⁶, las suntuosas exequias que dedica Jerjes al héroe Artaqueo tras su muerte en Acanto⁷, etc. Heródoto sólo relata este tipo de ritos cuando son extraordinarios por alguna razón, normalmente cuando quiere resaltar un acontecimiento a partir del cual se instaura un nuevo culto local, lo que refleja en cierta medida la frecuencia con la que estas prácticas se realizaban.

A Heródoto le interesa sobre todo los sucesos de los hombres. Los protagonistas de su obra son el pueblo griego y el hombre en general. Los dioses, a diferencia de Homero, no están presentes en su obra de forma personal y directa, pero la influencia de la religión en su obra es enorme. Una muestra de la incidencia del elemento religioso en el transcurso de las guerras médicas la encontramos en el famoso pasaje⁸ en que los atenienses envían a Fidípides para solicitar ayuda a los espartanos ante la llegada de los persas a la playa de Maratón, encontrándose con que éstos aplazaron su ayuda alegando motivos religiosos:

Despachado, pues, Fidípides por los generales, y haciendo el viaje en que dijo habersele aparecido el dios Pan, llegó a Esparta el segundo día de su partida, y presentándose luego a los magistrados, hablóles de esta suerte: -«Sabed, Lacedemonios, que los Atenienses os piden que les socorráis, no permitiendo que su ciudad, la más antigua entre las griegas, sea por unos hombres bárbaros reducida a la esclavitud; tanto más, cuando Eretria ha sido tomada al presente y la Grecia cuenta ya de menos una de sus primeras ciudades.» Así dio Fidípides el recado que traía: los Lacedemonios querían de veras enviar socorro a los de Atenas, pero les era por de pronto imposible si querían faltar a sus leyes; pues siendo aquel el día noveno del mes, dijeron no poder salir de la empresa, por no estar todavía en el plenilunio, y con esto dilataron hasta él la salida.

¹ V, 100-102.

² V, 105.

³ VI, 105.

⁴ VII, 191-192.

⁵ VI, 108.

⁶ VII, 178.

⁷ VI, 105.

⁸ VI, 106-107.

Cuando los espartanos llegaron a Maratón, el tercer día después del plenilunio, no pudieron hacer sino felicitar a los atenienses por su victoria. Diez años más tarde, en agosto de 480 a.C., las fiestas carneas constituyeron asimismo el motivo para que los espartanos enviaran solamente trescientos hombres a las Termópilas¹.

Entre las técnicas de adivinación que describe Heródoto, las más frecuentes son los sueños, los presagios y los oráculos. Estos instrumentos proceden de las creencias religiosas populares y sirven a uno y otro bando para extraer información valiosa para el devenir de los enfrentamientos entre ambos. El hecho de que alguien no tenga en cuenta el mensaje transmitido por los dioses suele suponer el desencadenante de una tragedia.

Los sueños equivalen a manifestaciones de la divinidad acerca de sucesos decisivos, y suelen estar unidos a la revelación de un destino trágico. En la *Historia* se mencionan dieciocho sueños, de los cuales doce corresponden a persas y lidios, uno a un etíope, uno a un egipcio y cuatro a griegos. La explicación a este desequilibrio la encontramos en el hecho de que los dioses persas no son antropomórficos (por tanto, no tienen forma, voz ni oráculos), por lo que el sueño se constituye en un instrumento idóneo de comunicación con la divinidad. Entre ellos, es famoso el sueño que fuerza a Jerjes a emprender su expedición hacia Grecia después de que el rey hubiese concluido que ésta no convenía a los intereses de su pueblo²:

Otra vez en la noche próxima aconteció a Jerjes en cama aquel mismo sueño, hablándole en estos términos: -«Vos, hijo de Darío, parece que habéis retirado ya la orden dada para la jornada de los Persas, no contando más con mis palabras que si nadie os las hubiera dicho. Pues ahora os aseguro, y de ello no dudéis, que si luego no emprendéis la expedición, os va a suceder en castigo que tan en breve como habéis llegado a ser un grande y poderoso soberano, vendréis a parar en hombre humilde y despreciable.»
Confuso y aturdido Jerjes con la visión, salta el punto de la cama y envía un recado a Artabano llamándole a toda prisa, a quien luego de llegado habló en esta forma: -«Visto has, Artabano, cómo yo, aunque llevado de un ímpetu repentino hubiese correspondido a un buen consejo con un ultraje temerario y necio, no dejé pasar con todo mucho tiempo sin que arrepentido te diera la debida satisfacción, resuelto a seguir tu aviso y parecer. ¿Crearás ahora lo que voy a decirte? Quiero y no puedo darte gusto en ello. ¡Cosa singular! después de mudar de opinión, estando ya resuelto a todo lo contrario, vínome un sueño que de ningún modo aprobaba mi última resolución; y lo peor es que entre iras y amenazas acaba de desaparecer ahora mismo. »

Los presagios son muy frecuentes en la obra de Heródoto y de tipos muy variados: calderos que hierven espontáneamente³, lluvia en la seca Tebas de Egipto⁴, terremotos como los de Egina⁵ y Delos⁶, etc. Como si se tratara del *daimon* que Sócrates afirmaba que habitaba en su interior, estos presagios no sirven para actuar de una determinada manera, sino para prevenir de que no se debe emprender alguna acción. No tener en cuenta un presagio es siempre la antesala de un desastre, y esto es algo que los griegos parecían tener siempre presente, pero, por el contrario, los persas cometieron varias imprudencias que les supuso un alto coste. Un ejemplo lo encontramos en el momento crítico en que el ejército de Jerjes ha finalizado la travesía de los puentes tendidos sobre el Helesponto para cruzar a Europa, acción que Heródoto contempla como el primer intento

¹ VII, 206.

² VII, 14-15.

³ I, 59.

⁴ III, 10.

⁵ V, 82-88.

⁶ VI, 97-98.

humano de unir dos continentes. Esto no sólo supone un enorme desafío hacia los dioses por parte de Jerjes, sino que el rey persa se permite ignorar el clarísimo aviso que aquéllos le envían¹:

Pasado ya todo el ejército, al ir a emprender la marcha, sucedióles un portento considerable, si bien en nada lo estimó Jerjes, y eso siendo de suyo de muy interpretación. El caso fue que de una yegua le nació una liebre, se ve cuán natural era la conjetura de que en efecto conduciría Jerjes su armada contra la Grecia con gran magnificencia y jactancia, pero que volvería pavoroso al mismo sitio y huyendo más que de paso de su ruina.

En cuanto a los oráculos, la obra de Heródoto nos presta una inestimable ayuda para conocer su funcionamiento y su importancia en las tomas de decisiones trascendentales. Un ejemplo famoso lo encontramos en aquel pasaje en que los atenienses preguntaron al dios de Delfos cómo defenderse ante la inminente amenaza persa². La pitia les devolvió un mensaje que hacía referencia a un “muro de madera” y los griegos, totalmente desorientados, salvaron sus vidas gracias a que el hábil Temístocles supo interpretar correctamente el significado: había que huir de Atenas, abandonar la ciudad y los campos, y concentrar todos los esfuerzos en una contienda naval –la gloriosa batalla de Salamina–. Encontramos otro caso paradigmático en la consulta del rey lidio Creso para ayudarlo a decidir si atacar o no al rey persa Ciro³. La pitia contestó que si Creso atacaba a los persas, acabaría con un gran imperio. La conocida ambigüedad de los oráculos fue en este caso demoledora, pues el imperio que quedó destruido tras el ataque fue el de Lidia. Y es que el exceso de confianza en las facultades propias para interpretar los oráculos es una fuente de catástrofe similar a la desconfianza en ellos. Por otra parte, el tratar de huir de sus efectos no sirve de nada, como cuando Creso trata de salvar la vida de su más querido hijo a pesar de que el dios de Delfos le había anunciado que moriría en un accidente.

Por otra parte, encontramos también en la *Historia* algunos prodigios, como el que narra el parto de una de las mulas del bagaje de Zópiro, general de Darío, lo que es interpretado como una señal de los dioses indicando que la ciudad de Babilonia puede ser tomada por los persas. Otro famoso prodigio es el que presenciaron las tropas de Jerjes cuando alcanzaron la Acrópolis de Atenas y devastaron sus templos⁴:

Hay en la Acrópolis un templo de Erecteo, de cuyo héroe se dice que fue hijo de la tierra, y en el templo hay un olivo y un mar o pozo de agua marina, los que son monumentos de la contienda que entre sí tuvieron Poseidón y Atenea sobre la tutela del país, según lo cuentan los atenienses. Sucedió, pues, que dicho olivo quedó abrasado juntamente con los demás del templo en el incendio de los bárbaros. ¡Cosa singular! un día después del incendio, cuando los atenienses por orden del rey subieron al templo para hacer los sacrificios, vieron que del tronco del olivo había ya retoñado un vástago largo de un codo.

El rebrote del olivo sagrado representa, claro está, el eventual renacimiento de Atenas. Jerjes había destruido los templos y, por ende, mató a los suplicantes que se habían refugiado en el templo de Atenea. La persona que se erige en suplicante pasa a ser propiedad del dios en cuyo templo se refugia, por lo que el rey persa comete una impiedad y una ofensa imperdonables.

¹ VII, 57.

² VII, 143 y ss.

³ I, 53.

⁴ VIII, 55.

La concepción más general entre los planteamientos religiosos de Heródoto es la de que la divinidad castiga la injusticia. Junto a ella encontramos la envidia de los dioses –celos, más bien–, que abate a los más altos y que es concebida también como un ciclo (prosperidad y ruina alternativa de las cosas humanas). No hay, pues, una interpretación única desde el punto de vista moral. Cuando un dios en particular o los dioses en general intervienen en la vida humana y en la historia, lo hacen bien por protección a la justicia o bien por celos, intervención que conduce a nivelar grandes desigualdades.

Resulta muy esclarecedor comparar la cuestión religiosa en la obra de Heródoto y en la de Homero para ver la enorme evolución habida en el hombre griego desde la época arcaica hasta la clásica. Recordemos que la sociedad que nos retrata la *Ilíada* y la *Odisea* desconoce la individualidad, la libertad y, por tanto, la responsabilidad de cada hombre. Éste no tenía que hacer frente a la angustia que produce el hecho de tener que elegir, por lo que un cierto sentido de seguridad debió de acompañar a los hombres, pues todas sus decisiones dependían de la voluntad de los dioses y, por tanto, no les era posible elegir de forma errónea. El hombre homérico vive preso de la voluntad de los dioses en un mundo en el que no le es dado decidir por él mismo ni siquiera en ámbitos banales de su vida cotidiana. Sin embargo, no se plantea otra cosa; acepta que está en manos de su destino e anhela que éste le procure fama, pues lo único que le puede crear angustia es el honor, la opinión que los demás tendrán de sus acciones.

En Heródoto, sin embargo, es clara la existencia de la conciencia humana, lo que representa un cambio esencial en la visión que el hombre clásico tenía del mundo y, por otra parte, debió crear una cierta indefensión en él. El hombre es consciente de que es un individuo dotado de un alto grado de autonomía y de que las decisiones que adopte afectarán al transcurso de su vida y de la de las personas que de él dependen. Esta desaparición de la tutela de los dioses varió durante los siglos VI y V a. C. la esencia del hombre griego: algunos se refugiaron en una religiosidad honda, buscando en ella consuelo a ese vértigo hacia lo que pudiera deparar tanto el porvenir como la vida en el más allá; otros intentaron obtener las respuestas trascendentales en el plano racional, sobre todo en la filosofía y en la primera sofística; finalmente, la mayoría de los griegos en época clásica encontraron una posición de equilibrio, un camino intermedio entre ambas posturas.

A la vez, la condición humana en Heródoto es de cierto desvalimiento ante los dioses. A éstos les duele el éxito rotundo en los hombres y evitan, por tanto, toda felicidad perdurable que haga que alguno de ellos crea, aunque sólo sea en sueños, que puede romper sus barreras y remontar el vuelo hacia territorios vedados a los seres inmortales. En cierto modo, los dioses se vuelven envidiosos –*phthoneroí*– y actúan contundentemente para devolver a cada uno a su sitio. Están en permanente estado de alerta, fijándose especialmente en aquellos hombres o pueblos que superan el sentimiento de *amechanía* (impotencia, imposibilidad): entonces el *phthonos* (envidia, celos) se apodera de los dioses. Dicho de otro modo, el éxito del hombre no es malo en sí mismo, pero cuando genera autocomplacencia le hace abandonar la *sophrosýne* (medida, equilibrio moral) y le puede conducir a la *hybris*. Es entonces cuando los dioses sienten *phthonos* y reaccionan con contundencia al estimar que el individuo o la sociedad en cuestión ha transgredido el límite establecido para los humanos. Para Heródoto, esta reacción de los dioses ante este tipo de situaciones constituye el motor de la historia¹.

La evolución entre la concepción homérica del mundo y la retratada por Heródoto se produjo durante la época arcaica. El planteamiento del hombre como un ser desvalido, agobiado por el poder de unos dioses celosos de su despertar y reacios a relajar su omnímoda tutela fue penetrando paulatinamente en la sociedad griega en los siglos VII y VI a.C. Los hombres empezaron a

¹ La conversación descrita por Heródoto en I. 28 y ss. entre Creso, rey de Lidia, y Solón, el legislador y poeta ateniense del S. VI a. C. retrata esta concepción.

preguntarse por las razones de ese sufrimiento y, aunque no siempre encontraron una respuesta tranquilizadora, acabaron por aceptarlo como algo natural. La idea dramática de que el ser humano merece sufrir acabó siendo aceptada, en la certeza de que hay algo en él, en su proceder o en su naturaleza, que le hace merecedor de ello. El sentimiento de culpa fue arrinconando poco a poco al viejo sentimiento de vergüenza que había caracterizado al hombre homérico y se instaló en la sensibilidad humana, constituyéndose en una tradición posteriormente recogida y desarrollada con amplitud por el cristianismo.

Es importante resaltar que Heródoto –a diferencia de Homero– habla normalmente de “dios” o de “los dioses” más que de divinidades concretas, y mantiene una tendencia a considerar la unidad de todo lo divino. Por otra parte, en ocasiones habla de “moira” (destino), lo que viene a subrayar esa indeterminación de la potencia superior. Por ejemplo, la desgracia de Creso se atribuye ya a “lo divino”, ya a la “moira”; en otra ocasión, se dice que Apolo no pudo convencer a las Moiras¹, lo que quiere decir que son éstas y no un dios en particular las que representan aquí la esfera superior de la divinidad.

Consecuencia ineludible del nacimiento de la individualidad y de la libertad personal en época arcaica fue el desarrollo de una justicia que impidiera que desajustes excesivos en la sociedad a causa de comportamientos indebidos. Los dioses aparecieron entonces como vigías de esta nueva justicia –algo ineludible en una sociedad religiosa como la griega–, pero apareció un problema añadido: los hombres podían tener la impresión de que ésta no funcionaba correctamente, pues era evidente que numerosos delincuentes y causantes de fechorías no eran fulminados por el rayo de Zeus, sino que, por el contrario, vivían en la prosperidad. A causa de esto, se fue estructurando una idea que habría de resultar decisiva para el desarrollo de la religión en todo Occidente: la necesidad de prolongar los límites del castigo más allá de la vida humana. El mensaje de que el malvado no podría escapar a su castigo después de la muerte fue una puerta para que posteriormente el cristianismo desarrollara la justicia en el más allá y la idea del infierno. Los griegos antiguos no llegaron a crear esta figura, pero sí la concepción de que la culpa se hereda y también, por tanto, el castigo. En época arcaica el individuo no es todavía el centro del sistema, sino la familia, el clan, y un descendiente –incluso lejano– de un hombre que ha actuado más allá de los límites establecidos por la justicia y por los dioses puede perfectamente verse afectado por el castigo que debió haber recibido su antepasado. En la obra de Heródoto, el ejemplo más paradigmático de esta idea lo encontramos en el caso de Candaules y Creso, quien cinco generaciones después recibe el castigo correspondiente a los excesos cometidos por aquél.

A lo largo de su obra, Heródoto combina referencias antropomórficas de los dioses con otras que no lo son. Cuando lo hace, atribuye por lo general las intervenciones divinas a los celos o a la envidia sobre los hombres que sobrepasan sus límites²; por el contrario, cuando adopta un punto de vista no antropomórfico, suele hablar del tema del ciclo como elemento motor de la historia³, interpretando la justicia como una nivelación o igualación fomentada por los dioses. Sin embargo, el relato de la intervención divina no excluye que Heródoto investigue constantemente la responsabilidad humana y resalte su vigencia cuando alude a la *hybris* que comete aquel que pretende detentar un poder superior al que corresponde a los hombres. Encontramos claros ejemplos en los castigos de los dioses por agresiones contra otros pueblos –caso de los jonios en su exaltada rebelión contra los persas o de Jerjes en su invasión a Grecia– o por transgresiones de las normas tradicionales –caso de Candaules, asesino de su propio rey–. La formulación definitiva de

¹ I, 91, en el pasaje en el que se trata de cómo lo dispuesto por el destino no pueden evitarlo los dioses mismos y se narra cómo Creso paga el delito que cometió su quinto abuelo, Candaules.

² Por ejemplo, las palabras de Creso en I, 32: “lo divino es celoso y confuso”.

³ En I, 207 se utiliza el concepto de la “fortuna”.

esta tesis es la que le es transmitida a Hiparco a través de un sueño¹: “ningún hombre que obre la injusticia dejará de recibir el castigo”.

Esta concepción de Heródoto se complementa con un rasgo fatídico en el sentido de que una vez el proceso histórico se pone en marcha, no hay forma de detenerlo con medios humanos ni se prevé el perdón de dios. Es imposible para un hombre salvar a otro de lo que ha de sucederle, dice el egipcio Amasis previendo el triste fin de Creso²; un sueño amenaza a Artabano por querer evitar la derrota de Jerjes³, ante lo cual desiste; en otra escena de alta emotividad, el gran Jerjes llora ante el pensamiento de la brevedad de la vida y la gloria humanas cuando contempla a todo su ejército reunido y preparado para cruzar el Helesponto⁴.

Como consecuencia de todo esto, en ocasiones se rompe la unidad entre acción divina y humana y se afirma claramente la falta de responsabilidad del hombre. Cuando Adresto mata involuntariamente al hijo de Creso en un accidente de caza –muerte que, como antes comentamos, había sido anunciada por un oráculo–, el rey lidio perdona al homicida diciendo que sólo el dios ha actuado en realidad⁵. Otras veces, al igual que en las obras de Sófocles, nos encontramos ante una especie de responsabilidad incompleta: Jerjes quiere desistir de su expedición a Grecia, pero un sueño no le deja⁶. Candaules comete un acto contrario a todo decoro del que derivará su muerte, pero Heródoto explica el acaecimiento de ésta con la expresión “debía sucederle un mal a Candaules⁷”.

Sin embargo, cuando Heródoto muestra toda la riqueza de sus planteamientos trascendentales es cuando da un paso más y concibe la posibilidad de ciertos desajustes en la interacción entre el plano divino y el humano. Es la voluntad divina o “el ciclo” lo que se impone, de acuerdo con las normas generales sobre el castigo o premio de las acciones de los hombres o sobre las alternativas de la fortuna, pero la existencia humana es compleja y, por tanto, se puede intentar rectificar esta dinámica. Este descubrimiento de la autonomía del hombre, al menos ocasional, y el deseo de corregir la marcha ineluctable del acontecer, se refleja en Heródoto con frecuencia de una forma racional y laica. Hay en su obra una serie de pasajes en los que el autor se despreocupa del tema del poderío divino y de la impotencia humana para elogiar la acción del hombre que logra el éxito a través de su inteligencia o de su astucia. El tradicionalismo de Heródoto, evidente cuando afirma que “las mejores normas de conducta han sido halladas desde antiguo por los hombres⁸” o cuando incluye en la crítica de la tiranía que ésta “altera las normas tradicionales⁹”, no impide su admiración por una sabiduría acompañada por el éxito. Y aunque se ha tratado en numerosos estudios el racionalismo herodóteo en lo relativo a su tratamiento de los mitos y de las fuentes, son escasas las alusiones a este otro racionalismo que ensaya por primera vez la concepción de un acontecer conformado por el hombre y por su facultad racional.

En este sentido, vemos que Temístocles es para Heródoto la personificación misma de la “sabiduría”, concepto amplio que incluye incluso el engaño. Esto no contradice el tema del poder divino, sino que ambos se complementan, como se muestra en el pasaje en que Temístocles afirma

¹ V, 55.

² III, 43.

³ VII, 17.

⁴ VII, 44.

⁵ I, 45.

⁶ VII, 12 ss.

⁷ I, 8.

⁸ I, 4.

⁹ III, 80.

que los dioses no suelen ponerse del lado del hombre que no obra sabiamente¹. Otro personaje cuya sabiduría elogia Heródoto es la reina Artemisa de Halicarnaso, de la que admira sus consejos a Jerjes y cómo logró salvarse en la batalla de Salamina hundiendo una nave aliada persa para despistar a los trirremes griegos que la tenían acorralada². Es llamativa también la historia de Ramsínito, el ladrón que después de una serie de hábiles peripecias es premiado con el matrimonio con la hija del rey de Egipto³.

Esta faceta racionalista debe atribuirse en parte a los orígenes jonios del pensamiento de Heródoto y a las ideas sofísticas con las que éste se encontró en las últimas etapas de su vida. La personificación del ideal de la sabiduría en Temístocles y en la ciudad de Atenas contribuye a la idea, apuntada por algunos estudiosos del tema, de la interrelación entre el pensamiento heródotoiano y el de la primera sofística, movimiento que elevó el racionalismo a su culminación.

Lattimore⁴ refleja en uno de sus artículos cuán característico es en la *Historia* de Heródoto la figura del “practical adviser” o consejero que busca salida a las situaciones difíciles a las que se enfrentan reyes y estrategos: Harpago⁵, Creso⁶, Hecateo⁷, Trasíbulo⁸, etc. Tanta es la utilidad que Heródoto encuentra en esta figura que crea asimismo el personaje del “tragic warner” o avisador del infortunio (por ejemplo, Solón o Artabano), reflejándose entonces perfectamente cómo para él existe una enorme diferencia entre las decisiones basadas en motivos primarios poco elaborados, que son las que suelen adoptar los reyes y jefes políticos, y la acción impulsada conforme a un plan racional, que es generalmente coronada por el éxito. La excepción a esta dicotomía la encontramos en Temístocles, quien posee a la vez la sabiduría y el mando de Atenas.

Como hemos visto, Heródoto parte de la llamada “democracia religiosa”. Al tiempo que logra en su obra un alto nivel de moralización, alcanza posiciones democráticas avanzadas centradas en la idea de la igualdad, que para él es la suma justicia. Hay en ello cierto parentesco con el pensamiento sofístico. También las coincidencias con Pericles eran muchas, y por ello es posible que ambos alcanzaran algún tipo de colaboración. El cantor de las guerras médicas quiere unir y no dividir a los griegos, y por ello destaca sus puntos comunes más que sus diferencias. Esta posición panhelénica constituyó otro lazo que le unió con los sofistas y con Pericles, quien por su parte debió realizar esfuerzos por acercarse a la ideología tradicional no radical que encarnaba el de Halicarnaso. Eso sí, en ninguna manera compartía Heródoto la trayectoria imperialista de la democracia ateniense: recordemos que las grandes concentraciones de poder le inspiraban desconfianza por considerarlas peligrosas en cuanto a que degeneran en *hybris*, y por lo tanto él debía pensar que, tal y como había sucedido en el pasado con otros imperios, el de Atenas se vería afectado por la ley del ciclo y, por tanto, sería castigado por los dioses. En efecto, la desastrosa expedición a Sicilia y la caída de Atenas en la guerra del Peloponeso llegaron poco después de la muerte de Heródoto.

Por otra parte, para comprender bien la esfera religiosa de Heródoto es preciso resaltar que aunque hoy nos resulta obvio que los griegos de la época clásica poseían una cultura y una religión común que los distinguía del resto de pueblos, en el siglo V a.C. la conciencia de esta identidad era aún

¹ VIII, 60: ...“el buen éxito es fruto de un buen consejo, mientras que ni Dios mismo quiere prosperar las humanas empresas que no nacen de una prudente deliberación”.

² VIII, 87.

³ II, 121.

⁴ L. Lattimore, “The wise adviser in Herodotus”, CPh, 34, 1939. p. 24 ss.

⁵ I, 80, 123.

⁶ I, 88-89, 155, 207.

⁷ V, 36, 125.

⁸ V, 92.

incipiente. De hecho, en los poemas homéricos, escritos tres siglos antes, no se utilizan términos para denominar a los griegos y a los no-griegos. En la *Iliada* solamente se hace una escueta referencia a la diferencia lingüística entre los contendientes, en un punto en el que Homero se refiere a los guerreros procedentes de la región de Caria como *barbarophonoi* (“no hablantes de griego”). Sin embargo, Homero ignora la barrera lingüística en el desarrollo de la guerra de Troya –Aquiles y Príamo, por ejemplo, no necesitan intérpretes para conversar entre sí– y retrata a los troyanos con religión y cultura idénticas a las de los aqueos, de manera que tanto unos como otros adoran a los mismos dioses y realizan los mismos ritos al enterrar a sus muertos.

Después de Homero –o, más bien, después de la época que narra Homero– los griegos tomaron un creciente contacto con pueblos extranjeros a través de los comerciantes, los colonos y los mercenarios, por lo que las diferencias religiosas y culturales comenzaron a ponerse de relieve entre la población helena. No será hasta el siglo sexto cuando se populariza la palabra *barbaros* como una versión corta del término homérico *barbarophonoi*, al tiempo que el término *hellenes* se generaliza para fundir en una sola palabra a los griegos, hasta entonces divididos en jonios, dorios y eolios.

De este modo, vemos que los términos “heleno” y “bárbaro” habían sido difundidos poco antes de la llegada de las invasiones persas. Las Guerras Médicas contribuyeron a potenciar la carga moral asociada a estas palabras: una vez que los griegos hicieron frente a los extranjeros a vida o muerte y consiguieron vencerlos, comenzaron a utilizar el término *barbaroi* no sólo como poseedores de una lengua distinta, sino como sinónimo de pueblo natural y culturalmente inferior a los helenos.

Aunque Heródoto escribe la crónica de unas guerras que sirven a los griegos como constatación de su superioridad sobre los no-griegos, en todo momento muestra un exquisito respeto hacia todos aquellos pueblos que describe. Esta actitud de consideración hacia los otros constituye un hecho inédito, algo desconocido para sus coetáneos y nunca repetido en las épocas clásica o helenística. A lo largo de su obra, sólo en dos ocasiones utiliza Heródoto la palabra *barbaros* con una connotación negativa, y se puede afirmar que ambas están suficientemente justificadas: la primera de ellas se produce cuando narra la exaltada reacción de Jerjes en el pasaje en que el rey persa, en su marcha hacia el continente europeo, insulta y golpea al mar por la dificultad que encuentra en su primer intento de tender un puente formado por naves para que su ejército cruce el Helesponto. Heródoto considera un acto de *hybris* tanto el hecho de intentar unir artificialmente dos continentes que los dioses han querido que estuvieran separados como el actuar ofensivamente hacia el mar, por lo que tacha las palabras de Jerjes como “insensatas y bárbaras¹”. La segunda situación de rechazo aparece cuando, tras la narración de la heroica batalla de las Termópilas y la victoria final de los persas, se describe cómo Jerjes maltrata el cadáver del rey espartano Leónidas². En ambas situaciones, y solamente en estas, Heródoto utiliza el adjetivo “bárbaro” como compendio de aquellas cualidades que los griegos consideran aborrecedoras.

La marcha del cruel rey persa Cambises, hijo de Ciro, sobre Egipto y Nubia otorga a Heródoto la oportunidad de dedicar su libro II a las costumbres, la biología, la historia y las cuestiones religiosas de la que es, para él, una tierra milagrosa. Heródoto investiga intensamente una cultura que le causa una honda impresión y que, recordémoslo, dista tanto de su tiempo como el mundo clásico del nuestro. La construcción de las pirámides de Gizeh, por ejemplo, precedieron a los acontecimientos narrados en las *Historias* en más de veinte siglos. Su visita a Egipto marcó profundamente a Heródoto. En este país encontró no sólo una antiquísima sociedad, sino unos hombres volcados a la piedad y al misticismo, “los más extraordinariamente devotos a sus dioses de toda la Humanidad”.

¹ VII, 34-35.

² IX, 78.

Heródoto afirma en el libro II de la *Historia* que algunos de los elementos esenciales de la religión griega fueron absorbidos de Egipto. Considera que los pelasgos –pueblos que habitaban el territorio griego antes de la llegada de los indoeuropeos– oraban y realizaban sacrificios a deidades a las que se referían con el término genérico de dioses (*theoí*). Debido a la influencia de los egipcios a causa de los intercambios comerciales, los pelasgos comenzaron a dirigirse a sus divinidades utilizando los nombres de los dioses que se veneraban en Egipto. Más tarde, cuando los aqueos expulsaron a los pelasgos –o, más bien, los asimilaron–, se impregnaron de su religión, lo que explica, según Heródoto, que muchos de los dioses del Olimpo provengan de divinidades egipcias: así, Amón se transformó con el paso del tiempo en Zeus, Isis en Deméter, Horus en Apolo, Osiris en Dioniso, Ptah en Hefesto, Bubastis en Artemisa, etc. Posteriormente, los griegos otorgaron a sus dioses los altares, templos, festivales, procesiones y demás elementos de culto, y en el siglo VIII a. C., cuando Hesiodo y Homero dieron a los dioses sus genealogías, epítetos, apariencias, oficios y dotes artísticas, la religión griega quedó plenamente configurada e instituida.

De este modo, el origen de los dioses griegos y de algunos ritos religiosos, tan importantes en la vida cotidiana de los griegos, son para Heródoto una aportación de la cultura egipcia. Además, deja entrever en sus escritos la opinión de que los dioses son un producto del hombre, una creación cultural. Cada sociedad, según él, cree en sus dioses en función de la religión que sus antepasados han establecido, y cada una de estas creaciones culturales o religiones contienen numerosas interconexiones entre sí. Aunque, como hemos visto, Heródoto es un hombre devoto hacia sus dioses, considera a la religión griega como una más entre todas las creaciones culturales establecidas por los hombres, y piensa, por tanto, que ninguna religión es inferior a otra y que todas merecen el mismo respeto.

La exposición de estas ideas constituye un acto extremadamente aventurado en una época en que “la caza de brujas” desatada en Atenas contra los sofistas y los defensores de ideas consideradas impías se encontraba en su apogeo. Defender, por ejemplo, que los dioses del Olimpo provenían de una sociedad no-griega –la egipcia–, suponía una actitud especialmente arriesgada. Cinco siglos después, Plutarco objetó en su obra *Sobre la maldad de Heródoto* que éste había socavado con estas teorías lo más esencial de la cultura griega.

En definitiva, y para terminar, debemos resaltar que indudablemente Heródoto era un hombre con profundas convicciones religiosas y que su obra constituye una fuente extraordinaria para conocer numerosos aspectos relacionados con esta materia. A partir de esta religiosidad, refleja en su obra un admirable interés por todo lo humano desde una perspectiva libre y cosmopolita. Bajo el manto de la antigua religión, Heródoto se abre a toda curiosidad o novedad, hasta el extremo de que en ocasiones presenta puntos de vista estrictamente humanistas e incluso laicos, atribuyendo, en parte, la marcha de la historia al valor y a la inteligencia de sus actores. Incluso la astucia o el engaño, como hemos comentado, son elementos perfectamente válidos, de manera que, cuando es necesario, el fin justifica los medios¹. El resultado es una mezcla de teologismo y moralismo, por un lado, y de sabiduría acompañada en ocasiones de una cierta “listeza inmoral” muy generalizada en Grecia antigua (recuérdese los admirados modos de proceder de Odiseo o de Orestes). Heródoto, representante de la “democracia religiosa”, es un hombre con unos horizontes y unas experiencias vitales impresionantes que le conducen a relativizar las cosas y a compartir con los primeros sofistas algunos conceptos esenciales como el de la igualdad humana y la primacía de la razón. Su magnífica obra constituye una fuente excepcional para conocer, entre otros muchos aspectos, cómo vivían la religión los dirigentes, ciudadanos y súbditos de las dos grandes civilizaciones del periodo clásico.

¹ Uno de los mejores ejemplos lo encontramos en III, 85 y ss., en el pasaje en que se narra la maquinación del caballero Ebares para que el caballo de Darío fuera el primero en relinchar al romper el alba, motivo por el que éste fue proclamado rey.

3. BIBLIOGRAFÍA

- BOWRA, C.M., *La Atenas de Pericles*. Alianza, 1974.
- BENGTSON, Hermann, *Griegos y persas. El mundo mediterráneo en la edad antigua*. Siglo Veintiuno, 2002.
- CARTLEDGE, Paul. *Los griegos*. Crítica, 2001.
- CERAM, C. W., *Dioses, tumbas y sabios*. Destino, 2001.
- DETIENNE, Marcel, *Apolo con el cuchillo en la mano*. Akal, 2001.
- DE STE. CROIX, G. E., *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*. Crítica, 1998.
- ESQUILO, *Los persas*. Gredos, 2000.
- ESCOHOTADO, Antonio, *De physis a polis. La evolución del pensamiento filosófico griego desde Tales a Sócrates*. Anagrama, 1975.
- FLACELIÈRE, Robert. *La vida cotidiana en Grecia en el siglo de Pericles*. Temas de hoy, 1993.
- GARCÍA GUAL, Carlos, *Mitos, viajes, héroes*. Taurus, 1996.
- GLOTZ, G., *La ciudad griega*. Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana, 1957.
- GRAVES, Robert, *Los mitos griegos* (2 vols.). Alianza, 2001.
- GREEN, Peter, *The greco-persian wars*. University of California Press, 1997.
- GUZMÁN GUERRA, A., GÓMEZ ESPELOSÍN, F., GUZMÁN GÁRATE, I., *Grecia, Mito y Memoria*. Alianza, 2005.
- HERÓDOTO, *Los nueve libros de la Historia* (Libros I-IV y V-IX). Iberia. 1955.
- *Historia* (5 tomos, el primero con Introducción de F. Rodríguez Adrados). Biblioteca Clásica Gredos, 1977.
- HARTOG, François, *El espejo de Heródoto*. Fondo de Cultura Económica, 2003.
- *Memoria de Ulises. Relatos sobre la frontera en la antigua Grecia*. Fondo de Cultura Económica, 1999
- HIGNETT, C., *Xerxes' invasion of Greece*. Oxford University Press, 1963.
- JAEGER, Werner, *Paideia, los Ideales de la cultura griega*. Fondo de Cultura Económica. 1948.
- KAPUSCINSKI, Ryszard, *Viajes con Heródoto*. Anagrama, 2006.
- KÖHLMEIER, Michael, *Breviario de mitología clásica (I, II y III)*, Edhasa, 2000.
- LACARRIÈRE, Jacques, *Heródoto y el descubrimiento de la tierra*. Espasa-Calpe, 1973.
- LLEDÓ, Emilio, *El surco del tiempo*. Crítica, 1992.
- *El Epicureísmo*. Taurus, 1995.
- MIKALSON, Jon D., *Herodotus and Religion in the Persian Wars*. University of North Carolina Press. 2003.
- MOMIGLIANO, Arnaldo, *La sabiduría de los bárbaros. Los límites de la helenización*. Fondo de cultura económica. 1988.
- MYRES, John L., *Herodotus, father of History*. Oxford University Press, 1953.
- PICAZO, M., *Griegos y persas en el Egeo*. Akal. 1989.
- PLÁCIDO, Domingo, *La sociedad ateniense. La evolución social en Atenas durante la guerra del*

Peloponeso. Crítica, 1997.

RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco, *Ilustración y política en la Grecia Clásica*. Revista de Occidente. 1966.

ROMM, James, *Herodotus*. Yale University Press. 1998.

- *Herodotus on the war for Greek freedom*. Hackett, 2003.

SCHLÖGL, Albert, *Heródoto*. Alderabán. 2000.

SELINCOURT DE, Aubrey, *The world of Herodotus*, Phoenix Press, 1962.

SOUVIRÓN, Bernardo, *Hijos de Homero*, Alianza, 2006.

THOMPSON, Norma, *Herodotus and the origins of the political community*, Yale University Press, 1996.

THOMAS, Rosalind, *Herodotus in context. Ethnography, Science and the Art of Persuasion*. Cambridge University Press. 2002.

TOVAR, Antonio, *Vida de Sócrates*. Alianza, 1984.

RAHNER, Hugo, *Mitos griegos en interpretación cristiana*. Herder, 2003.

VANDENBERG, Philipp, *El secreto de los oráculos*. Destino, 1991.

VERNANT, Jean-Pierre, *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*. Paidós, 2001.

VERNANT, Jean-Pierre y otros, *El hombre griego*. Alianza, 1995.

VERNANT, Jean-Pierre y VIDAL-NAQUET, Pierre, *Mito y tragedia en la Grecia antigua* (2 vols.). Paidós, 2002.

VIDAL-NAQUET, Pierre, *El mundo de Homero*. Península, 2002.

WATERS, K.H., *Heródoto el historiador. Sus problemas, métodos y originalidad*. Fondo de Cultura Económica, 1990.