

EL SILENCIO HERODOTEY Y LOS PROCESOS DE ASÉBEIA EN ÉPOCA DE PERICLES

JOSÉ ANTONIO GARCÍA GONZÁLEZ

RESUMEN

La publicación y finalización de la obra de Heródoto, tal y como se ha conservado, se produce durante los primeros años de la guerra del Peloponeso. En esta época se desarrollan una serie de procesos de *asébeia* cuyo móvil último parece ser político, y en los que se ven implicados un grupo de personalidades del pensamiento y de la cultura, ligados de alguna manera a Pericles y al círculo intelectual que se había forjado en torno a él. La sospechosa actitud de Heródoto, que silencia o muestra una excesiva prudencia al hablar de temas religiosos y nombrar a los pensadores jonios relacionados con este círculo intelectual ateniense, al que él mismo pertenece, permite plantear el interrogante de si existe alguna relación entre esta postura herodotea y los procesos de *asébeia*, que justifiquen, en cierta manera, esa autocensura de nuestro autor.

ABSTRACT

The publication and finalization of the work of Herodotus, as it has been conserved, takes place during the first years of the war of Peloponeso. During this period takes place a series of *asébeia* processes whose ultimate motive seems to be political, and where are implied a series of personalities takes place a one thought and culture, tied somehow to Pericles and the intellectual circle, forged around him. Herodotus suspicious attitude, silencing and evidencing an excessive wisdom when speaking about religious topics and naming the Ionic thinkers, related with this Athenian intellectual circle, to the one that belongs, allows to ask the question about the existence of some kinds of relationship between this herodotean point of view and the *asébeia* processes, justifying in a certain way, that autocensorship related to the author.

A lo largo de la obra de Heródoto nos encontramos con que el autor trata con reserva determinados temas, evita hablar de ellos, e incluso omite deliberadamente determinadas informaciones.

Esta actitud la vemos muy presente cuando surge el tema religioso. Heródoto procura evitar el tema religioso, no se pronuncia sobre él, ni nos manifiesta cuál es su posicionamiento. No cabe duda de que Heródoto es una

persona religiosa y que, pese a que comparte las nuevas ideas presentes en el pensamiento jonio, no por ello deja de serlo. Él es muy respetuoso con la religión tradicional, tanto griega como bárbara. Ahora bien, en ningún momento nos manifiesta abiertamente cuáles son sus creencias. Es más, nos advierte que no quiere hablar de cuestiones divinas en su obra, pues ello no entra dentro de su objetivo, y si en algún momento dice algo en este sentido es por extrema necesidad:

Ahora bien, si yo explicara el motivo por el que se les conceptúa con carácter sagrado, acabaría hablando de cuestiones divinas, temas que yo expresamente evito tener que sacar a colación, pues lo que haya podido decir en relación con ellos, lo he dicho por una insoslayable necesidad (II, 65)¹.

Estas reservas ante las cuestiones divinas y sagradas son puestas de manifiesto en diversas fases de su obra², pero sobre todo, y más explícitamente en II, 3, 2:

Ahora bien, las informaciones que escuché relativas a los dioses, no estoy dispuesto a contarlas, con la única salvedad de sus nombres, pues creo que todos los hombres tienen similares nociones sobre ellos; y lo que mencione sobre el particular, lo haré por necesidades del relato.

También observamos que son raras las referencias explícitas a los filósofos, mencionando por su nombre sólo a Tales y Pitágoras. Sin embargo, él tiene muy presente a otros filósofos y sus teorías, no ofreciendo dudas dicho conocimiento³. Por razones que no están muy claras, Heródoto desconfía de identificar al defensor de cualquier teoría filosófica y calla deliberadamente su nombre. Es más, cuando él menciona al filósofo por su nombre no nos muestra sus enseñanzas, y cuando nos habla de sus enseñanzas oculta su nombre. Así, nos presenta a Tales y a Pitágoras como dos personajes anecdóticos en lugar de reconocidos creadores de doctrinas filosóficas. Heródoto no menciona a Tales por sus teorías físicas (II, 20, 2), sin embargo sí nos transmite el papel que ocupa como sabio, y nos presenta sus logros como astrónomo (I, 74), como ingeniero (I, 75, 3) y como estrategia militar y político (I, 170). A Pitágoras lo menciona junto a Salmoxis (IV, 95). También nos habla de los ritos y creencias pitagóricas (II, 37, 5; 81; 123), pero no nos dice nada de su cosmología mate-

1. Trad. SCHRADER, C. *Heródoto. Historia I-II*, Madrid 1984.

2. Hdt. II, 46, 2; 47, 2; 61, 1; 81, 2; 132, 2; 170, 1; 171, 1.

3. Anaxágoras en II, 22; Anaximandro en II, 109 y V, 49; Jenófanes en II, 12; Heráclito en I, 8, 2; Empédocles en II, 123; Medicina hipocrática en III, 33.

mática. En el caso de la doctrina de la trasmigración de las almas, cuyo origen establece en Egipto, nos expone dicha teoría, y nos manifiesta:

Hay algunos griegos –unos antes, otros después- que han adoptado esta teoría como si fuese suya propia; y aunque yo sé sus nombres, no voy a citarlos (II, 123,3).

Planteadas estas cuestiones, surge necesariamente la pregunta ¿A qué se debe este silencio herodoteo? ¿Por qué Heródoto calla y evita pronunciarse sobre estos temas? ¿Acaso es peligroso tratar este tipo de cosas?

Responder a estas cuestiones, y otras más que sobre el tema pueden plantarse, no es tarea fácil. En este trabajo vamos a intentar acercarnos a estas cuestiones y, para ello, vamos a situarnos en la época de Heródoto y en el ambiente en que se movió.

La fecha de composición de la obra herodotea es un tema no resuelto, y probablemente no llegue a tener una respuesta firme. Unido al tema de la fecha está la cuestión del proceso de composición. Sobre este problema se han planteado diferentes hipótesis y soluciones, estando el debate aún abierto⁴. Pero, pese a ello, parece que se está de acuerdo en que la obra, tal como la encontramos, es fruto de una reelaboración final llevada a cabo por su autor, cuya muerte hay que fijarla con posterioridad al 430. Esta reelaboración final de la obra se habría llevado a cabo bien en Turios, bien en Atenas, aunque cabe la posibilidad de que se hubiese iniciado en Turios y se hubiese terminado en Atenas⁵.

4. De entre toda la bibliografía sobre el tema destacamos: CAGNAZI, S. "Tabola dei 28 logoi di Heródoto", *Hermes* 103, 1975, 385-423; DREWS, R. "Herodotus' other logoi", *AJPh* 91, 1970, 181-91; EVANS, J.A.S., *Herodotus, Explore of the Past*, New Jersey 1991; FLORY, S. *The archaic smile of Herodotus*, Detroit 1987; FRITZ, K. VON "Herodotus and the growth of Greek Historiography", *TAPhA* 67, 1936, 315-39; GENTILI B. Y CERRI G. *Le teorie del discorso storico nel pensiero greco e la storiografía romana arcaica*, Roma 1975; HOW, W.W Y WELLS, J. *A comentary on Herodotus*, Oxford 1964; IMMERWAHR, H.R. *Form and Thought in Herodotus*, Cleveland 1986; JACOBY, F. *Herodotus von Halikarnassos*, RE supl. II, 1913, 205-520; LANG, T. *Herodoteans Narrative and Discourse*, Cambridge 1984; LATEINER, D. *The historical metod of Herodotus*, Toronto 1989; LESKY, A. *Historia de la literatura griega*, Madrid 1968; MOMIGLIANO, A. *La historiografía griega*, Barcelona 1984; POHLENZ, M. *Herodot, der erste Geschichtschreiber des Abendlandes*, Leipzig 1937; THOMAS, R. *Literacy and Orality in Ancient Greece*, Cambridge 1992; WATERS, K.H. *Heródoto el historiador: sus problemas, métodos y originalidad*, México 1990.
5. Para WELLS (op. cit.), la revisión final de la obra se habría producido en Atenas durante los primeros años de la guerra del Peloponeso y, si bien no descarta que esta revisión se hubiese iniciado ya en Turios, no habría dudas de que a partir del 430 Heródoto está en Atenas. Ya en el siglo pasado Bauer y Kirchhoff habían defendido una postura parecida. Para Fornara (*Herodotus. An interpretative essay*, 1971, Oxford, 75-91; "Evidence for the date of Herodotus

En cualquier caso, la obra final, tal como la dejó Heródoto (esté o no acabada⁶), la encontramos en Atenas durante el desarrollo de la Guerra del Peloponeso, cuando la época de Pericles había tocado ya su fin⁷.

Esta época final de Pericles, y los años que siguieron, es una época difícil, con un ambiente prebélico y bélico por un lado, y con una gran tensión política en la ciudad por otro. En este clima hemos de llamar la atención sobre una serie de hechos muy particulares: los procesos de impiedad llevados a cabo contra Anaxágoras, contra Apasia y contra Fidias; procesos que van unidos, sobre todo el primero, con el decreto de Diopites. Pero los intentos de coartar la libertad de expresión no eran nada nuevo, ni en Atenas, ni en el mundo griego.

¿Cuál era el panorama en este sentido?

Si bien en la Atenas del siglo V hemos de hablar de *parresía*, de libertad de palabra, siendo posiblemente éste uno de los motivos que la hicieron convertirse en centro intelectual del mundo griego, hemos de tener presente que, pese a esa "libertad de palabra", hubo intentos de coartar y limitar esta *parresía* tanto a nivel literario y público como, y sobre todo, en el ámbito religioso. Esta actitud de coartar la *parresía* se intensificará en estos momentos de crisis y de guerra. No obstante, hemos de señalar que, mientras en lo religioso la *parresía* se veía censurada, en lo político y literario no tuvieron mucho éxito tales intentos de censura⁸. Recordemos que para la sociedad ateniense la *parresía* cómica era necesaria para descubrir los vicios públicos y advertir a la ciudad sobre los males que de ellos pudieran derivarse⁹.

Desde tiempos muy remotos hubo en Atenas procesos de *asébeia*, concepto amplio y vago que se suele traducir al castellano por el término "impie-

Publication", *Journal of Hellenic Studies* XCI, 1971, 25-34), la obra se habría publicado con posterioridad al 424, y conllevaría que Heródoto habría estado en Atenas durante estos años, donde daría forma final a su obra, si bien ello no descarta que pudiera viajar de nuevo a Turios, o bien a Pella en Macedonia, y morir allí. Algo más prudentes en cuanto a la fecha son Evans ("Herodotus' publication date", *Athenaeum* XLVII, 1979, 145-9) y Sansone ("The date of Herodotus Publication", *Illinois Classical Studies* X, 1985, 1-9). En contra de esta postura tenemos a otros autores para los cuales Heródoto tras su marcha a Turios, hacia el 443, no habría vuelto a Atenas y habría terminado su obra allí, en Turios (RODRÍGUEZ ADRADOS, F. *Historia I-II, Introducción*, Madrid 1983, 21; SCHLÖGL, A. *Heródoto*, Madrid 2000, 17). Ante la complejidad del tema, y la falta de datos concluyentes otros autores prefieren no pronunciarse (LESKY, op.cit. 336; WATTERS, op.cit. 10).

6. HERINGTON, J. "The closure of Herodotus Histories" *I.C.S.* XVI, 1991, 149-60.

7. Téngase en cuenta las referencias que hace Aristófanes en *Acarnienses* 87-85, 92, y 523-9.

8. LESKY, A. *Op.cit.*, 449.

9. FINLEY, M.I. "Censura nell'antichità clásica", *Befalgor* XXXII, 1977, 605-22; GIL, L., *Censura en el mundo antiguo*, Madrid 1985, 53.

dad”¹⁰. Dentro de este concepto entran los delitos de sacrilegio, violación de reglamentos religiosos, el atentado contra personajes religiosos, la brujería, la hechicería, y las doctrinas que, por las circunstancias que fuesen, eran consideradas impías¹¹. El tribunal encargado de los juicios era el Areópago, oscilando las penas entre multas, destierro y la muerte.

En los textos legales encontramos tres tipos de impiedad¹². El decreto de Diopites (432) define dos delitos diferentes: no creer en los dioses y enseñar sobre las cosas celestes; a ello hay que añadir la prohibición de introducir nuevos cultos sin estar autorizados por el pueblo. Junto a estos delitos, encontramos otros procesos abiertos por otros motivos y probablemente condenados en función de la ley no escrita: son infracciones rituales y faltas cometidas contra la dignidad del culto (Esquilo, Onomácrita, Eurípides...), si bien estas faltas son castigadas de manera más severa entre los sacerdotes y miembros del culto que en el caso de los particulares.

La piedad consiste para los griegos en una serie de comportamientos que interesan los objetos más dispares: los ritos, los dioses o la muerte, pero también a la familia y a la ciudad. La impiedad consistiría en una ausencia o una alteración de estos sentimientos fundamentales; las conductas son impías porque ellas manifiestan o revelan una tal perversión. Así la impiedad reside esencialmente en una disposición íntima. Múltiples indicios revelan, por tanto, que la impiedad de los gestos incumbe a la intención que los inspira. Los reglamentos más precisos especifican que la infracción ritual es punible en la medida en que ésta es deliberada. Recordemos que Esquilo es acusado de impiedad por revelar misterios, y que se defiende en base a su ignorancia, a la ausencia de intencionalidad.

Con todo, en líneas generales, la democracia ateniense fue relativamente tolerante en el campo religioso¹³. Así, en numerosas escenas representadas en la comedia, atestiguamos una notable libertad de pensamiento respecto a la tradición mitológica, en el modo de presentar cada dios y sus atributos¹⁴. La libertad religiosa era también amplia para los extranjeros residentes en el Ática, a los cuales se les permitía adorar libremente a su propia divinidad. La introducción de cultos extranjeros, que debía contar con la autorización del Estado, según algunos estudiosos¹⁵ era probablemente tolerada, siempre y cuan-

10. GIL, L., *Op. cit.* 54.

11. DERENNE, E. *Les procès d'impieété*, Paris 1930.

12. RUDHARDT, J. “La définition du délit d'impieété d'après la législation attique”, *M.H.* 17, 1960, 87-105.

13. MARASCO, G. “I processi d'empieéta nella democrazia ateniese”, *Atene e Roma* 21, 1976, 113-31.

14. Véase por ejemplo a Aristófanes en *Au.* 1561 y ss; *Pax.* 192 y ss, 402 y ss; *Ra.* 484.

15. RUDHARDT, J. *Op.cit.* 92.

do no comportase acto de sacrilegio contra la ciudad y no fuera pretexto para ceremonias mágicas.

La ciudad, encargada de mantener, vigilar y proteger el culto, castigaba las infracciones rituales y las ofensas contra los objetos de culto. Recordemos que el politeísmo griego no es una religión revelada; nace del pueblo y se desarrolla de manera natural. Estado y religión aparecen unidos, siendo el Estado el encargado de mantener y defender la religión de los ancestros¹⁶; y esto es así debido a que religión y moral forman un todo, a que la religión es la base de la moral. Por ello, el Estado debe de velar por la religión, pues, sea cual sea la impiedad, ésta atenta contra la ciudad en sus principios religiosos, poniendo en peligro su existencia. Así vemos cómo la justicia ateniense defendía con gran celo el culto de los Misterios de Eleusis.

A todo lo dicho hay que sumar un nuevo e importante factor. En este período una nueva cultura, sustentada en el pensamiento científico, se estaba difundiendo desde Jonia en Atenas. Ello como consecuencia de factores económicos y políticos pero, sobre todo, por la contribución de Pericles, quien quería convertir a Atenas en el centro espiritual de Grecia como símbolo y, al mismo tiempo, justificación de su política imperialista¹⁷.

Todavía la difusión de la especulación filosófica en Atenas estaba limitada a algunos círculos, mientras que encontraba notable resistencia en la masa del pueblo, que respondía a la crisis espiritual interesándose por los cultos místicos y adoptando, en general, una religiosidad supersticiosa. El pueblo, que conservaba en gran medida la confianza en la adivinación, debía de considerar con hostilidad la explicación científica de Anaxágoras que contradecía la interpretación sobrenatural de los fenómenos físicos. La hostilidad de la masa, en su confrontación con las tendencias del nuevo pensamiento, se agudizó en la atmósfera de inseguridad y superstición causada por la preocupación política y económica en los momentos previos a la guerra del Peloponeso¹⁸. Una situación similar se debió de dar hacia el 416-5, cuando el proceso de Protágoras y en vísperas de la expedición a Sicilia¹⁹. En general, esta situación se puede hacer extensiva al tercio final de este siglo.

16. BLÁZQUEZ, J.M. Y MARTÍNEZ-PINNA, J. *Historia de las religiones antiguas*, Madrid 1999, 297 y ss; PUECH, H-C. *Las religiones antiguas III*, Madrid 1994, 281 y ss.

17. Atenas se había convertido en el centro intelectual de Grecia gracias a figuras como Anaxágoras, Aristófanes, Arquelao, Esquilo, Eurípides, Gorgias, Fidias, Heródoto, Hípias de Elis, Hipódamo de Mileto, Metón, Píndaro, Protágoras, Sócrates, Sófocles y Tucídides entre otros. Tucídides (II, 41) hace decir a Pericles que Atenas es "la escuela de Grecia".

18. DODDS, E.R. *Los griegos y lo irracional*, Madrid, 1982.

19. PLÁCIDO, D. *La sociedad ateniense. La evolución social en Atenas durante la guerra del Peloponeso*, Barcelona 1997, 86.

Pero detrás de estos procesos se suele descubrir también un importante componente político y personal. Así, ya desde la Antigüedad, Plutarco es partidario de la justificación del proceso contra Anaxágoras como consecuencia de un ataque dirigido por la oposición contra Pericles, y no era el único caso²⁰. La esfera religiosa era el punto en el cual Pericles era vulnerable y sus adversarios, conscientes de esta vía de acoso, no dudaron en utilizarla cuando las circunstancias lo permitieron²¹. También detrás de los casos de Protágoras y Alcibíades, incluso del mismo Sócrates, parece haber un componente político²².

Pero, en realidad ¿Cuáles fueron los casos que hubo de coartación de la libertad, hablemos tanto de *asébeia* como de censura, en la época que nos ocupa?

Realmente, los primeros casos hemos de buscarlo en los siglos anteriores. El primer ejemplo de censura "literaria"²³ se encuentra en Sición con Clístenes (siglo VII a.C.), tirano por entonces de la ciudad, y la supresión de las competiciones de rapsodos homéricos, quizás debido a la exaltación del ideal aristocrático que se realizaba en este tipo de composiciones (Hdt. V, 67-68). En general, los tiranos practicaron no sólo la censura, sino también el destierro y el asesinato, contra todos aquellos que atentasen contra su persona o su política, pese a que muchos de ellos tuvieron una actitud muy positiva hacia la cultura y las artes. Heródoto es consciente de esta actitud, como nos manifiesta en los casos de Clístenes (V, 67-68), Polícrates (II, 44), Periandro (III, 48), Cipselo (V, 92, 2) ó Trasíbulo (V, 92, 2)²⁴.

Otro caso muy significativo de la época arcaica sobre las implicaciones políticas de la filosofía lo vemos con Pitágoras y el pitagorismo, tanto en Samos²⁵ como en Crotona y Metaponto²⁶. También Arquíloco fue objetivo de las persecuciones por sus manifestaciones y escritos²⁷, siendo expulsado de

20. Plutarco (*Per.* 32), nos habla, además de la acusación contra Anaxágoras, de los procesos contra Aspasia y Fidiás. Para Plutarco, estas acusaciones son, en realidad, ataques encubiertos contra Pericles.

21. Tucídides, I, 126-7.

22. Sócrates, amigo del mismo Alcibíades, aparece relacionado también con Critias y Cármides; se opuso a los demócratas en el caso de las Arginusas (Guthrie, *Los filósofos presocráticos* III, 366). Pese a la acusación de irreligiosidad y perversión de la juventud, parece que se escondía un resentimiento por haber sido el maestro de Alcibíades y Critias. Con posterioridad a su muerte Esquines llamará la atención en éste sentido (*In Timarch.* 173).

23. GIL, L. *Op. cit.* 36.

24. El propio Heródoto, cuando joven, se vio obligado a emigrar de Halicarnaso por su manifiesta oposición al tirano Ligdamis (WATTERS, *op.cit.* 10; LESKY, *op. cit.* 335).

25. Porfirio, *Vit. Pyth.*, 9.

26. D.L., VIII, 39-40; Porfirio, *Vit. Pyth.*, 54-5; GUTHRIE, K.R.W., *Los filósofos presocráticos* I, Madrid, 1984, 117 y ss.

27. RODRÍGUEZ ADRADOS, F. *Líricos griegos* I, 1959, 32; fr. 12.

Esparta, como cuenta Plutarco²⁸, y es muy probable que sus escritos fuesen prohibidos²⁹. En Esparta, tras la reforma atribuida a Licurgo, y tras la segunda guerra mesenia, hubo un cierre de mentalidad y aferramiento hacia unos valores aristocráticos y religiosos, fijados por la ley, que trajo como consecuencia que se prohibieran las representaciones teatrales, la enseñanza de la filosofía y de la retórica, prohibiéndose todo lo que atentase, en general, contra las leyes de la *andreía* o del valor. Asimismo, la censura del Estado no solo afectó a la poesía, sino también a la música, arte al cual habían sido muy aficionados³⁰.

En Atenas, Hiparco, al igual que Pisístrato, dispensó un decidido apoyo a la religión de Dionisó. En su corte se encontraba Onomácrita, a quien se le atribuye una edición de Homero y la responsabilidad de un cierto número de interpolaciones³¹, algunas inspiradas por el tirano, y otras de su propia iniciativa. También realizó una adición, por su cuenta, en una antigua colección de oráculos atribuida a Museo, hecho que le valió el ser desterrado de Atenas por Hiparco³².

Pero en Atenas debemos retrotraernos hasta Sólon para encontrar señales de este tipo de situaciones. Según cuenta Plutarco³³, Solón hubo de fingirse loco para recitar en público una elegía en la que incitaba al pueblo a la reconquista de Salamina, ocupada por los megarenses; se había prohibido hablar del asunto bajo pena de muerte. El propio Solón promulgó una ley en la que se prohibía hablar mal de los muertos y de los vivos en los templos, en los tribunales, en las oficinas de los magistrados y durante la celebración de espectáculos públicos³⁴. Pero esta ley cayó en desuso en Atenas al desarrollarse la comedia antigua. No obstante, basándose en la antigua ley de Solón, a lo largo del siglo V hubo repetidos intentos de poner coto a las licencias de las representaciones cómicas. En el arcontado de Moríquides (440) se aprobó una ley que prohibía hacer escarnio de nadie por su nombre en la escena. Esta ley fue derogada en el arcontado de Eutímenes (437). Otro proyecto de ley similar fue presentado por Antímaco con anterioridad al 427. También se habla de un decreto parecido atribuido a un tal Siracosio y anterior al 414³⁵.

En el 493 se representó la *Toma de Mileto* de Frínico, apoyado quizás por Temístocles en su intento de llamar la atención sobre el peligro persa. Tras la

28. Plutarco, *Ons. Lac.* 34, 239.

29. LESKY, A. *Op. cit.* 136; GIL, L. *Op. cit.* 45.

30. Plutarco, *Ins. Lac.* 237 a; *De mus.* 19; Gil, L., *op. cit.* 47.

31. D.L. I, Solón, 3; Estrabón, IX, 394; Plutarco, *Theas.* 20. Véase también GIL, L. *Op. cit.* 37.

32. Hdt, VII, 6.

33. Plutarco, *Sol.* 8.

34. Plutarco, *Sol.* 76.

35. Aristófanes, *Scholia in Acarnienses*, 67; *Las Aves*, 1297. Cf. también LESKY, A. *Op. cit.* 449.

representación el poeta fue castigado con una multa a causa de la fuerte impresión que produjo en el pueblo ateniense³⁶. Parece que, como consecuencia de ello, los trágicos no se atrevieron a tocar ningún tema contemporáneo, como no fuera el de la victoria gloriosa de Salamina, tratado a la vez por Frínico y Esquilo.

El propio Esquilo se vio envuelto también en acusaciones de *asébeia*³⁷. Todo indica que fue acusado de haber revelado los misterios de Eleusis en una de sus tragedias, pero fue absuelto debido a la falta de intencionalidad, fruto de su ignorancia sobre el tema³⁸.

En 432 se aprueba el decreto de Diopites, por el cual “debían de ser denunciados quienes no creyeran en las cosas divinas o dieran explicaciones sobre los fenómenos celestes”³⁹. Los enemigos de Pericles, con el fin de desacreditarlo, iniciaron procesos escandalosos contra los más allegados a su persona. La oposición había empezado a ganar fuerza, a lo que se unía el regreso de Tucídides del ostracismo en el 433. Incluso en su propio partido el grupo radical dirigido por Cleón se había levantado contra él. Pero pese a ello, sus adversarios políticos no se atrevían a atentar directamente contra Pericles, por lo que se dedicaron a socavar su entorno personal⁴⁰. Así, Fidias, Aspasia y Anaxágoras fueron acusados de impiedad.

A Fidias se le acusó de haber sustraído una parte del oro necesario para la realización de la estatua de Atenea Partenos, y de haber colocado su imagen y la de Pericles en las escenas mitológicas del Partenón⁴¹. El resultado del proceso es dudoso, pero se habla de condena. Según Plutarco, habría muerto en la cárcel en Atenas; según Aristófanes y Filócoro, habría sido condenado al exilio en el 438-7 y se habría retirado a Elis, donde moriría hacia el 432⁴². Algunos autores modernos creen que Fidias, condenado por impiedad en el 433-2, habría muerto en el exilio en Elis (entre el 430 y 420), después de que sus enemigos hubiesen provocado un segundo proceso relativo, esta vez, a la estatua de Zeus en Olimpia. Según otros, el escultor se habría retirado a Elis hacia el 438-7 y habría vuelto a Atenas en el 432, donde habría sido acusado y condenado, muriendo en prisión⁴³.

36. Hdt. VI, 21.

37. Aristóteles, *EN*, 1111 a.

38. LESKY, A. *Op. cit.* 269.

39. Plutarco, *Per.*, 32; DERENNE, E. *op.cit.* 18y ss; MARASCO, G. *Op. cit.* 116.

40. RUDHARDT, J., *op.cit.* 87-105; MARASCO, *op.cit.* 113-31; DERENNE, E. *op.cit.* 12-41;

GIL, L. *Op.cit.* 55 y ss; BOWRA, C.M. *La Atenas de Pericles*, Madrid 1970, 164 y ss.

41. Plutarco, *Per.*, 31.

42. Plutarco, *Per.*, 31; Aristófanes, *Pax*, 605; Filócoro, schol.

43. BOWRA, C.M. *Op.cit.* 164-5; DERENNE, E. *Op.cit.* 18-9.

Sabemos que el poeta Hermipo acusó a Aspasia de impiedad, pero las fuentes no nos permiten precisar la gravedad del caso. Ella se salvó gracias a la intervención de Pericles, que debió de utilizar toda su influencia⁴⁴.

Anaxágoras (nacido hacia el 500)⁴⁵ pasaría en Atenas una gran parte de su vida, unos treinta años⁴⁶. No hay dudas de que Pericles mantuvo una gran amistad con Anaxágoras, siendo éste su maestro y consejero⁴⁷. Platón explica el talento político y oratorio de Pericles, en gran parte, debido al conocimiento científico que había adquirido gracias a su relación con Anaxágoras⁴⁸. Pero Pericles no manifestaba públicamente que conociera o admitiera las teorías astronómicas o meteorológicas de Anaxágoras⁴⁹.

En Atenas el pueblo no estaba preparado para acoger a un hombre cuyas hipótesis sobre los fenómenos meteorológicos y astronómicos diferían de las creencias religiosas establecidas⁵⁰. Pero, incluso dentro del círculo de relaciones en torno a Pericles pudo tener Anaxágoras enemigos. Pericles, pese a la influencia que pudiera recibir no sólo de Anaxágoras, sino de otros representantes del pensamiento jonio y de los sofistas, mantenía aún en consideración a los partidarios de las creencias antiguas⁵¹. Él recibía también los servicios de un adivino llamado Lampón, que participó en la fundación de Turios en el 443⁵². Plutarco⁵³ nos cuenta las diferentes actitudes de Lampón y Anaxágoras, justificando cierta rivalidad entre ambos.

En estos años, tenemos en Atenas a un adivino y creasmólogo, llamado Diopites, muy en boga, semejante a Lampón, y según los cómicos⁵⁴ un poco desequilibrado. Sabemos que ejercía de creasmólogo: gentes que conocían una vasta colección de oráculos, los debatían y los interpretaban. Era un fanático y,

44. Plutarco, *Per.*, 32; Ateneo XIII, 589e; Aristófanes, *Éq.*, 969 y sch.

45. D.L., II, 7.

46. Para la figura de Anaxágoras véase a GUTHRIE, W.K.C. *Historia de la filosofía griega* II, Madrid 1993; NESTLE, W. *Historia del espíritu griego desde Homero a Luciano*, Barcelona 1975; EGGERS LAN et alii, *Los filósofos presocráticos* II, Madrid 1994; ZÉLLER, E. Y MONDOLFO, R. *La filosofía dei greci nel suo sviluppo storico*, Bolonia 1932; CAPELLE, W. *Historia de la filosofía griega*, Madrid 1992; y KIRK G.S. y RAVEN, J.E. *Los filósofos presocráticos*, Madrid 1974.

47. DE SANCTIS, G. *Atthis, storia della repubblica ateniese dalle origini alla età di Pericle*, Roma 1898 (1975), 531; VANOYEKE, V. *Pericles*, Madrid 2000, 30-4.

48. Platón, *Phdr.*, 269e.

49. BOWRA, C.M. *Op. cit.* 177 y 187.

50. Plutarco, *Ni.* 23.

51. PLÁCIDO, D., *La sociedad ateniense. La evolución social en Atenas durante la guerra del Peloponeso*, Madrid 1997, 205.

52. Aristófanes, *Un.*, 332; Diodoro, XII, 10, 4; Plutarco, *Rei. publ. ger. praec.*, 15, 812 d

53. Plutarco, *Per.*, 6.

54. Aristófanes, *Éq.*, 1085 y schol; V, 380 y schol; *Au.*, 988 y schol.

dado su trabajo, debía luchar por la conservación de las antiguas creencias. La manera natural de querer explicar el mundo de Anaxágoras comprometía gravemente la adivinación, por lo que, para las gentes como Diopites y Lampón, Anaxágoras era un adversario. Por otro lado, Diopites aparece en la opinión política como hostil a Pericles. Es probable que el adivino fuese un instrumento del partido conservador para disimular sus acciones políticas. El decreto de Diopites⁵⁵, cuya finalidad era legalizar las acciones contra Anaxágoras para atacar a Pericles, fue un arma formidable para coartar la libertad de magisterio de sofistas y filósofos.

El decreto que permitía la persecución de lo ateos, no era más que la expresión de la más elemental sabiduría de las gentes, en su gran mayoría aún ingenua y firmemente atada a las viejas creencias. Sin ofender a la divinidad se podía declarar que el mundo tiene su origen en una sustancia primera o en un grupo de sustancias primitivas. Pero no es lo mismo cuando se trata de fenómenos celestes, de relámpagos, truenos, por ejemplo, cuando se les atribuyen causas naturales o cuando se sostiene que los cuerpos celestes están compuestos de sustancias naturales. El astrónomo fue inmediatamente acusado de impiedad por haber osado decir que “el sol era una piedra incandescente, más grande que el Peloponeso, y que la luna era de tierra”⁵⁶. Los acusadores habían buscado el detalle más propio que chocase con las creencias religiosas del pueblo; detalle que obtendrían de las teorías de Anaxágoras expuestas extensamente de modo oral y en sus libros⁵⁷. Esta acusación debió de excitar a un pueblo altamente sensibilizado por el panorama prebélico y la crisis política interna en que se hallaba. Es interesante señalar que Anaxágoras es acusado por sus afirmaciones científicas, y no por cuestiones religiosas directas, como ateísmo o negación de la divinidad⁵⁸.

Los antiguos no se ponen de acuerdo sobre la designación del nombre del acusador: Soción hace acusador a Cleón, mientras que para Sátiro el acusador

55. Plutarco, *Per.* 32.

56. Plutarco, *Ni.*, 23; D.L. II, 8-14; Jenofonte, *Mem.* IV, 7, 6-7; Aecio II, 20, 6.

57. Platón, *Apol.*, 26d-e.

58. Algunos autores como Capelle y Nestle, opinaban que Anaxágoras se vería envuelto en polémicas contra las concepciones religiosas de su tiempo (Aristófanes, *Nubes* 398-402; Luciano, *Tim.* V, 10, y *I. Conf.*, 16). Sin embargo, Derenne (*op.cit* 25) señala que Anaxágoras no es llamado nunca ateo por los antiguos (sólo es calificado de ateo por un autor cristiano, Ireneo II, 14,2), posiblemente porque nada en sus libros podía justificar este epíteto. Ellos consideraron sus obras como puramente científicas. Los fragmentos conservados no portan ningún trazo de polémica contra las creencias religiosas populares. Sandvoss (SANDVOSS, E. “Asebie und Atheismus im klassischen Zeitalter der griechischen Polis”, *Saeculum* IXX, 1968, 312-29) llama también la atención sobre la cuestión, remarcando el hecho de que no fue acusado de ateísmo, sólo de agnosticismo.

habría sido Tucídides, el adversario político de Pericles⁵⁹. La datación del proceso nos la proporciona Apolodoro⁶⁰, quien fija su nacimiento hacia el 500, y su muerte hacia el 428-7⁶¹. Plutarco y Diodoro están de acuerdo en colocar el proceso poco antes del inicio de la guerra del Peloponeso (entre el 432 y el 430)⁶².

El caso de Diógenes de Apolonia es bastante confuso. Tenemos sólo el testimonio de Demetrio de Falero que en la *Apología de Sócrates* nos dice que, debido a la envidia, Diógenes corrió en Atenas grave peligro, lo que hace pensar en un proceso de impiedad⁶³. Sobre la verosimilitud de esta anécdota se observan posiciones encontradas. Mientras que Gomperz y Burnet la consideran posible, otros autores piensan que se trata de una nota referente a Anaxágoras⁶⁴. Parece que algo tuvo que haber contra él, lo cual sería posible dada su proximidad y relación con Anaxágoras.

Diógenes, contemporáneo de Anaxágoras, posiblemente procedía de Frigia, y su madurez puede ubicarse entre el 440-430, extendiéndose su actividad, al menos, hasta el 423⁶⁵. Sus obras eran conocidas en Atenas, y se ha conjeturado que era médico por los datos fisiológicos y opiniones sobre diagnosis que aparecen entre sus doxógrafos. En general, su concepción del mundo está muy influenciada por Anaxímenes, Leucipo y, sobre todo, Anaxágoras⁶⁶.

Algo más precisa es la información que posemos sobre el caso de Eurípides. Tampoco él se vio libre de los procesos de *asébeia*. De hecho, en vida no gozó de muy buena imagen ante el público, sólo después de muerto se convertiría en el poeta preferido⁶⁷. Según Sátiro⁶⁸, la acusación de impiedad fue formulada por Cleón, quien le acusaría de ateísmo, probablemente debido a la postura crítica ante los mitos y los dioses, de los que a veces nos da una imagen desencantada. Hemos de tener en cuenta, como afirma Lesky⁶⁹, que esta información nos es transmitida por Sátiro, cuya credibilidad deja mucho que desear. Pero, independientemente de que aceptemos o no su testimonio, no parece que

59. D.L. II, *Anax.* 6-8. Véase también Cicerón, *Tusc.* I, 43, 104.

60. D.L., II, 7.

61. EGGERS LAN. C. et alii, *Los filósofos presocráticos* II, Madrid 1979, 304; DERENNE *op.cit.* 30 y ss; GUTHRIE, W.K.C. II, *Op.cit.* 323 y 331.

62. Plutarco, *Per.* 32; Diodoro, XII, 38 y ss.

63. D.L. IX, *Digo. Apoll.*, 1.

64. EGGERS LAN. C. et alii, *Los filósofos presocráticos* III, Madrid 1986, 24.

65. GUTHRIE II, W.K.C. *Op.cit.* 369 y ss.

66. Simplicio, *Phys.* 25, 1 A 5.

67. En vida sólo obtuvo el primer premio en el agón en cuatro ocasiones, muy poco si se considera que compuso coros para 22 tetralogías (Cf. LESKY, A. *op.cit.* 391), y si se compara con los 18 primeros premios de Sófocles.

68. Sátiro, *Vit. Eur.*

69. LESKY, A. *Op.cit.* 391.

haya dudas de que hubo un intento de acusación. Así, Aristóteles alude a un proceso del poeta contra Higienón a propósito de un cambio de bienes (*antídosis*) con ocasión de un servicio público (*leitourgía*) en el que se habrían visto implicadas las inculpaciones de ateísmo contra el poeta.

Aristóteles parece relacionar esta acusación con la representación de la obra de Eurípides llamada *Hipólito*. Sabemos que hubo dos obras con este título⁷⁰: la que conservamos, que fue representada en el 428, con la que obtuvo el primer premio⁷¹, y otra obra que sería anterior a ésta en unos años y que fue muy criticada, produciendo un gran escándalo en Atenas por su contenido, al presentar una versión desenfrenada de los amores de Fedra. Es muy probable que Aristóteles se refiera a esta primera versión del mito. La fecha de su representación no es segura. Sólo sabemos que es anterior, en pocos años, al 428 y que, según los críticos, por el estilo está relacionada con *Medea*, representada en el 431. Parece probable que fuese llevada a escena en los últimos años de la década de los treinta⁷².

Sea como fuere Eurípides debió de salir absuelto a tenor de la continuidad de su labor. Es llamativo que poco después realizase una segunda versión del mito, con la que obtuvo el primer premio en el certamen, lo que nos lleva a pensar que las modificaciones y rectificaciones debieron de ser importantes. Hemos de tener presente que si bien Eurípides nunca ocupó cargos de relevancia en la ciudad, y se mantuvo apartado de la política, sin embargo sí frecuentaba los círculos intelectuales de Atenas, y estuvo relacionado con Anaxágoras y Protágoras y, en general, con los sofistas y filósofos de la época⁷³.

También Aristófanes, hacia el 426 se vio envuelto en un asunto similar. En su obra *Los babilonios*, con la que obtuvo el primer premio, atacaba la política de Cleón, el cual le acusó ante el consejo de haber ultrajado a los magistrados y de presentar los defectos de la ciudad ante un público no ateniense, acusación que lo convirtió desde entonces en el blanco de las críticas de Aristófanes. A esta acusación hace referencia en *Los acarnienses* (377, 500, 630). No sabemos cuál fue el resultado de este proceso, ni poseemos más detalles, que los que nos da el propio autor en sus obras.

Hacia el 416-5 Protágoras publica una obra titulada *Perí Theôn*⁷⁴. Previamente a ello parece que hizo una lectura pública de su obra en la casa de Eurípides⁷⁵. Protágoras no hace profesión de ateísmo, sino de agnosticismo; él

70. MEDINA GONZÁLEZ A. y LÓPEZ FÉREZ, J.A. *Eurípides I*, Barcelona 2000, 174.

71. LESKY, A. *Op.cit.* 399.

72. Esta obra está fechada en el 434, siguiendo las interpretaciones que se hacen del eclipse de luna de Séneca (Fedra, 788). Cf. LESKY, A. *Op.cit.* 399.

73. GARCÍA GUAL, C. *Eurípides I, Introducción*, Barcelona 2000; LESKY, A. *Op.cit.* 389 y ss.

74. DERENNE, E. *Op.cit.* 48; GUTHRIE, W.K.C. *op.cit.* III, 232.

75. D.L., IX, *Prot.*, 1 y 2.

proclama solamente la imposibilidad de llegar a un conocimiento racional y científico de la existencia de los dioses⁷⁶. No se confiesa ateo, pero el inicio de su obra podría afectar al sentimiento religioso de los atenienses. Hemos de tener en cuenta que Protágoras se interesaba también por las ciencias naturales, al menos así lo percibían tanto Cicerón como Plutarco⁷⁷.

Detrás de los acusadores se encontraba Pitodoro⁷⁸, un rico aristócrata, que se mostraba fiel defensor de las creencias ancestrales, y que se sentiría incómodo con las opiniones democráticas de Protágoras, bien conocidas por todos⁷⁹. Esto ocurriría hacia el 416-15⁸⁰. Recordemos que Protágoras estaba bien relacionado con Alcibíades, estando también vinculado al partido democrático. Protágoras fue, además de amigo de Pericles, el educador de sus hijos⁸¹. Por otro lado, existía un fuerte enfrentamiento político entre la oligarquía, representada por Nicias, y los populares, representados por Alcibíades, enfrentamiento que se acentuó en las vísperas de la expedición a Sicilia. En estos momentos, se produce la mutilación de los Hermes⁸², suceso en el que los opositores políticos de Alcibíades querían implicarlo, acusándolo de atentar no sólo contra la religión estatal, sino contra la propia democracia. Estos acontecimientos conmovieron la opinión pública, agudizando su rechazo hacia las nuevas ideas. Pero contra Alcibíades, debido a su fama y al apoyo militar con que contaba, siendo uno de los generales de las tropas navales dispuestas a partir contra Sicilia, no se atrevieron a actuar en ese momento, posponiendo el juicio para su vuelta, si bien, una vez que había partido la flota, se le condenó a pena de muerte⁸³. Plutarco, Cicerón, Filóstrato y Diógenes Laercio, entre otros, mantienen la tesis de que Protágoras fue condenado al exilio⁸⁴. Por el contrario, Sexto Empírico y Josefo defienden que fue condenado a muerte⁸⁵. Sea cual sea la condena, se fugó o se embarcó hacia Sicilia, muriendo en el naufr-

76. Para Protágoras, además de la bibliografía citada en nota 46, véase: PLÁCIDO, D., "El pensamiento de Protágoras y la Atenas de Pericles", *HAnt.* 3, 1973, 29-68; del mismo autor "La condena de Protágoras en la historia de Atenas", *Gerión* 6, 1988, 21-37; ROMILLY, J. *Les grandes sophistes dans l'Athènes de Pericles*. Paris 1988.

77. Cicerón, *orat.* III, 32, 128; Plutarco, *Ni.*, 23.

78. D.L., IX, *Prot.*, 2.

79. Aristóteles (D.L., IX, *Prot.*, 3) menciona como acusador a Evatlo, un alumno del propio Protágoras. Esta tesis no es muy aceptada.

80. DERENNE, E. (*op.cit* 51), siguiendo a Gomperz, basándose en los datos del *Protágoras* de Platón (317e), ha fijado la fecha del proceso en el 416-5. Apolodoro fijaba su vida entre el 483-2 y 414-3.

81. O'SULLIVAN, N., "Pericles and Protágoras", *Grece and Roma* XLII, 1995, 15-23.

82. Tucídides, VI, 27.

83. Plutarco, *Alc.* 22.

84. Plut. *Ni.*, 23; Cicerón, *N.D.* I, 24, 63; Filostrato, *V. sof.*, I, 10; D.L. IX, 52 *Prot.* 1.

85. Sexto Empírico IX, 55; Josefo, *adv.Ap.* II, 37.

gio. Pero los atenienses no se limitaron a condenar a Protágoras al exilio o a muerte; ordenaron también, por decreto, reunir en el ágora todas sus obras, incluidos los ejemplares en manos privadas, y quemarlas⁸⁶.

Muy poco tiempo después del proceso contra Protágoras se produjo el proceso contra Diágoras de Melos, conocido como poeta y filósofo ateo⁸⁷. Los atenienses le acusaron de impiedad, poniendo precio a su cabeza⁸⁸.

Estos procedimientos no fueron una cosa aislada. No fueron muchos, pero localizados en su mayoría en una época muy concreta: la guerra del Peloponeso. Tienen en común el hecho de que se inician por cuestiones religiosas: revelación de misterios, atentados contra la religión tradicional, pensamientos o actitudes hostiles a las concepciones tradicionales, o asuntos relacionados con el culto. En general, se recurre a un componente religioso para iniciar el proceso. Sin embargo, no parece que éste sea el motivo único que los justifique. Pues ¿Cómo se explica que, existiendo filósofos y meteorólogos como Hipón de Regio, declarado ateo, que vive en Atenas hacia el 422, no fuese acusado por nadie? Hipón negaba la existencia de los dioses, y sostenía que nada fuera de la materia podía existir⁸⁹. Tampoco Arquelao, filósofo ateniense de la época, discípulo y seguidor de Anaxágoras, fue acusado por sus ideas, pese a seguir a su maestro en las concepciones físicas y cosmológicas⁹⁰. Podemos nombrar también a Demócrito, que pasó desapercibido en Atenas, no así sus teorías, pese a que sus conocimientos siguen la misma línea que Anaxágoras. También a Enópides de Quíos, entre otros.

Si bien se recurre a la justificación religiosa, detrás de ello se vislumbran motivos políticos y sociales. Así, como ya hemos apuntado anteriormente, detrás de los procesos contra Anaxágoras, Aspasia y Fidias, parece estar la figura de Pericles. Ya desde la Antigüedad se veía en estos procesos un ataque contra el estadista. Junto a los componentes políticos y religiosos, hemos de llamar la atención sobre la mentalidad de la época: como ha señalado Dodds, versión corroborada por las fuentes, la sociedad ateniense manifestó un cierto rechazo hacia el pensamiento jonio, debido a que la concepción del mundo que se desprende de sus teorías choca frontalmente contra la visión tradicional. Este pensamiento racionalista que desde Jonia ha invadido la Grecia continental es aún demasiado novedoso e incomprensible para la mayoría de los ciudadanos atenienses, muy apegados aún a las concepciones tradicionales. Así, en el proceso de Anaxágoras podemos vislumbrar, en realidad, un doble carácter: polí-

86. D.L., IX, 52.

87. GUTHRIE, W.K.C. *Los filósofos presocráticos* III, Madrid 1988, 234; DERENNE, E. *Op.cit.* 57 y ss.

88. Aristófanos, *Au.*, 1071.

89. GUTHRIE, W.K.C. II, *Op.cit.* 362; DERENNE, E. *op.cit.* 259.

90. GUTHRIE, W.K.C. II, *Op.cit.* 346.

tico, en cuanto a los móviles de sus acusadores, y religioso porque la mayoría de los atenienses y de los jueces no han visto en este proceso más que la represión de un delito religioso. La causa determinante, si podemos hablar así, es política, pero las causas profundas son religiosas, pues es la reacción contra la ciencia jonia la que ha permitido a los enemigos de Pericles acusar y condenar a Anaxágoras.

Por último, no hemos de olvidar las cuestiones personales que se pueden descubrir detrás de cada proceso. En Grecia, la falta de un ministerio fiscal hacía necesario que la iniciativa en los procesos de impiedad la tomaran los ciudadanos, quienes de forma personal denuncian el caso impulsados por móviles personales o políticos. Así, volviendo al caso de Anaxágoras, podemos considerar como éste no debió mantener buenas relaciones con adivinos como Lampón y el propio Diopites, con quienes chocaba en la corte de Pericles, tanto a un nivel ideológico y científico, como política y profesionalmente. Algo parecido se puede decir con respecto a Alcibíades y sus enemigos. En todo caso, para iniciar un proceso había que pensarlo bastante bien, y tener las cosas muy claras, pues la legislación ateniense condenaba a una multa de 1000 dracmas a todo acusador imprudente que no reuniera a favor de su causa un quinto de los votos⁹¹. Esta medida cohibiría la iniciativa de la gente a levantar acusaciones alegremente.

En suma, es la conjunción de motivos religiosos y políticos en esta sociedad reticente a las nuevas ideas, en un enrarecido ambiente bélico, a lo que se unen motivos de tipo personal, la que lleva a que se inicien este tipo de procesos contra determinadas personas. Como hemos visto, las razones puramente religiosas, por sí solas, raramente llevan a una denuncia, si bien, sólo ellas pueden justificar el inicio de este tipo de procedimientos. Por contra, tanto las motivaciones personales como políticas son incapaces por sí mismas de iniciar estos procesos, y se ven obligadas a buscar un fondo religioso para justificar su acción.

Tras analizar el panorama intelectual y social en que culminó la composición de la obra de Heródoto, volvemos a la pregunta ¿Tenía Heródoto razones para hablar con reserva o, incluso, silenciar estos temas?.

No cabe dudas de que a Heródoto hemos de incluirlo dentro del círculo intelectual que, desde mediados del siglo V, se forma en Atenas en torno a la figura de Pericles⁹². Tampoco parecen existir dudas sobre su relación con

91. Derenne ve en esta ley la justificación de por qué el número de procesos de impiedad fue tan escaso (*Op.cit.* 244).

92. FOWLER, L.R., "Herodotos and his contemporaries", *Journal of Hellenic Studies* 116, 1996, 62-87; HUBEŇAK, F., "Pericles y la sociedad de su época", *Memorias de Historia Antigua* XVII, 1997, 9-53; OSTWALD, M., "Herodotus and Athens", *I.C.S.* XVI, 1991, 137-48; STELLA, L.A., "Heródoto ed Atene I", *Atene e Roma*, 1935, 272-81; "Heródoto ed Atene II", *Atene e Roma*, 1936, 73-100.

Protágoras, Eurípides, Sófocles, Anaxágoras y otros miembros de este ambiente cultural. Se ha hablado y criticado, en épocas posteriores, la actitud filoateniense, pro-alcmeónida, y filobárbara de Heródoto. Su actitud filoateniense⁹³, pese a que pueda ser discutible en el detalle, no debió de producirle ningún prejuicio en la ciudad⁹⁴. Heródoto muestra a lo largo de su obra una clara simpatía por los Alcmeónidas (VI, 125), a quienes llega a defender de la acusación de medismo (VI, 121-124), y a quienes considera como verdaderos libertadores de Atenas de la tiranía (VI, 123). Unida a esta inclinación por los Alcmeónidas podría verse también una cierta afinidad hacia Pericles⁹⁵. En cuanto a la acusación con que la Antigüedad señaló a Heródoto, considerándolo filobárbaro, debido al tratamiento condescendiente que Heródoto hace de los pueblos no griegos⁹⁶, debemos pensar que tal actitud no debía de tener muy buena acogida en la época; de hecho, podía ser peligroso el que a alguien se le acusase de medismo. Si a ello agregamos el contenido científico, cosmológico, y las concepciones y críticas religiosas que, pese a su discreción, se encuentran en su obra, habría que considerar como posibilidad que Heródoto considerase tener razones suficientes para estar preocupado por el tema. Anaxágoras, Fidias, Diágoras, Eurípides, Aspasia y, posiblemente, también Diógenes, se vieron envueltos en poco tiempo en acusaciones fundamentadas en motivos religiosos y de pensamiento, y con el trasfondo político de Pericles. Heródoto mantenía estrecha relación con estos personajes, con quienes compartía algo más que la amistad y el pensamiento político. El historiador entra de lleno dentro de esta corriente de pensamiento racionalista, conocida como pensamiento jonio. Si a ello sumamos el clima social de rechazo o crítica hacia este tipo de conocimiento y planteamiento intelectual, creemos que Heródoto podía sentir la necesidad de omitir algunos temas. Hay indicios suficientes para pensar que Heródoto se autocensura por miedo a represalias contra él. Nos resistimos a creer que, después de narrar y divagar en su obra sobre todo tipo de cuestiones, sin importarle mucho interrumpir el hilo de la narración o, incluso, contar todas las versiones que él ha llegado a conocer sobre determinados asuntos, nuestro autor se niegue a hablar sobre determinados temas reli-

93. EVANS J.A.S., "Herodotus and Athens; the evidence of the encomium", *A.C.* XLVIII, 1979, 112-8. DEMAND, N. "Herodotus' encomium of Athens: science or rhetoric?", *AJPh* 108, 1987, 746-58.

94. La crítica como filoateniense se fundamenta en el papel que Heródoto concede a Atenas en el transcurso de las guerras médicas, haciéndola responsable, en suma medida, de la libertad de la Hélade frente al bárbaro (Hdt. VII, 139).

95. CIMINO, G., "El problema dei nothoi e il filopericleismo in Hdt I, 173", *ASNP* VI, 1976, 9-14.

96. *Sobre la malignidad de Heródoto*, obra atribuido a Plutarco, pero cuya paternidad está puesta en duda (WATTERS, K.H. *Op.cit.* 111).

giosos y, sin ninguna razón que lo justifique, se guarde para sí informaciones de interés. Es más, él apunta indirectamente hacia los motivos que le hacen callar, aunque no los evidencia.

En esta tesitura, el miedo a represalias, a verse acusado como Anaxágoras o Eurípides, podría ser una razón viable que justificase su autocensura.