

Sobre el discurso de la historia. Por una *episteme* del saber histórico

On the Discourse of History. For an *Episteme* of Historical Knowledge

FRANCISCO SEVILLANO

Universidad de Alicante

fsevillano@ua.es

<https://orcid.org/0000-0001-8550-8978>

RESUMEN

Este artículo revisa el estado del debate teórico sobre el discurso en el trabajo histórico. En la primera parte del estudio, se define la noción de discurso, sobre todo de acuerdo con el llamado «giro lingüístico» desde la década de los sesenta. Particularmente, se exponen los rasgos principales de este enfoque en relación con la disciplina de la historia de acuerdo con los presupuestos narrativistas y antirrealistas de la «nueva filosofía de la historia» y su reformulación por el «giro experiencial». Estos presupuestos son refutados en la segunda parte del artículo, argumentándose acerca del valor cognitivo de la historia ya desde sus orígenes clásicos.

Palabras clave: teoría de la historia, discurso, epistemología, historiografía.

ABSTRACT

This paper takes stock of the theoretical debate on the role of discourse in historical work. In the first part of the study, the notion of discourse is defined under the approach known as «linguistic turn» since the 1960s. In particular, the main features of this approach are described in light of the narrative and anti-realist assumptions of the «new philosophy of history» and their reassessment under the «experiential turn». The second part of the paper refutes these assumptions and argues about the cognitive value of history from its classical origins.

Keywords: theory of history, discourse, epistemology, historiography.

HISTORICA XLV.2 (2021): 125-152 / e-ISSN 2223-375X



<https://doi.org/10.18800/historica.202102.004>

La crítica al racionalismo moderno desde finales de la década de 1960 ocasionó el fin de las certidumbres científicas sobre la verdad y la quiebra de los valores y el ideal de progreso de la cultura occidental, sumiéndola en una crisis de legitimidad en sus presupuestos fundantes. En buena medida, se trató de una crítica al metadiscurso de la ciencia dominante acerca de su propio estatus. La resultante condición del saber en las sociedades más desarrolladas fue calificada, entonces, como «postmoderna». Para el filósofo Jean-François Lyotard, se tiene por tal condición la incredulidad con respecto a los metarrelatos acerca del saber.¹ Esta condición afectó al conjunto de las ciencias sociales y los fundamentos epistemológicos del realismo, asimismo en historia.

Entre la confusión de muchos, abundaron y bulleron nuevas teorías sobre el discurso, caracterizadas sobre todo por la insistencia en su textualidad, pues se insistió en que el discurso consiste en representar el mundo, dotándolo de significado a través del significante. Esta teoría influyó, por supuesto, en la redefinición del estatus de la historia. El retorno de la narrativa, el regreso de la cultura a primer plano y la vuelta del sujeto caracterizaron las nuevas formas de hacer historia.² El resultado de este giro en la disciplina histórica ha sido el rechazo de su carácter referencial y el que se renunciara a las ambiciones científicas y al objetivismo sobre una realidad del pasado independiente de la mente del historiador y sus presupuestos. Quienes se aproximaron, así, a la teoría de la historia, se interrogaron acerca de la narración histórica en relación con su lógica narrativa interna y los diversos contextos en que se produce.³

La idea de este trabajo es que la teoría posmodernista de la historia se resuelve en el ensimismamiento de una actitud solipsista, que niega la posibilidad de conocer la alteridad de la realidad externa a los estados mentales del propio yo, a lo que uno piensa, dice o siente. La crítica a este planteamiento, encerrado en la propia lógica del lenguaje, lleva a

¹ Lyotard 1989: 10.

² Cabe recordar la asunción de algunos de estos planteamientos en el editorial «Histoire et sciences sociales. (*Annales. Economies, sociétés, civilisations* 1988), así como en el editorial «Tentons l'expérience? (*Annales. Economies, sociétés, civilisations* 1989).

³ Dosse 2001: 9.

exponer, en la primera parte del artículo, lo que se entiende por discurso, en particular en relación con la narrativa histórica, precisándose los matices entre las aportaciones de Hayden White a la «nueva filosofía de la historia» y el «giro experiencial» de Frank Ankersmit. En la segunda parte, se refutan estos planteamientos tanto por las propias contradicciones internas de la creencia en la autonomía del texto histórico como por obviar que, en el contexto del pensamiento arcaico griego, el relato en prosa de la *historia* nació con un valor cognitivo sobre lo acaecido en el pasado del hombre, justificándose la verdad en los procedimientos epistemológicos de la investigación del historiador. Se trata, consiguientemente, de un enfoque polémico sobre esta problemática, centrado en la teoría del conocimiento histórico y no en la historiografía ni en la praxis del oficio del historiador.

A PROPÓSITO DEL DISCURSO Y LA NARRACIÓN HISTÓRICA

Hablar de discurso es referirse al acto de construcción del sentido en el proceso de comunicación. La atención al análisis del discurso desde mediados de la década de 1960 se ha de enmarcar en el llamado *linguistic turn* o «giro lingüístico» (denominación acuñada por Gustav Bergman en 1964 y popularizada por Richard Rorty tres años más tarde).⁴ En el análisis semiótico del discurso, se ha analizado su lógica lingüística como enunciado significativo en relación con la realidad de las cosas, indagándose en los principios que estructuran lo narrado. El posestructuralismo es la principal expresión de este enfoque al criticar los presupuestos epistemológicos de la naturaleza referencial de la verdad en la cultura occidental.

En relación con estos presupuestos, Roland Barthes dio un giro interpretativo a la idea de la estabilidad de la estructura; una noción que empleó en el análisis semiológico de las «mitologías» en la vida social. El punto de partida era, según escribió:

⁴ Rorty 1990. En relación con la «filosofía analítica», Rorty destacaba el énfasis en la idea de que los problemas de la filosofía pueden resolverse reformando el lenguaje o comprendiendo mejor su uso.

[...] un sentimiento de impaciencia ante lo «natural» con que la prensa, el arte, el sentido común, encubren permanentemente una realidad que no por ser la que vivimos deja de ser absolutamente histórica: en una palabra, sufría al ver confundida constantemente naturaleza e historia en el relato de nuestra actualidad y quería poner de manifiesto el abuso ideológico que, en mi sentir, se encuentra oculto en la exposición decorativa de lo *evidente-por-sí-mismo*.⁵

La propia noción de mito da cuenta de esas falsas evidencias, entendiendo que el mito es un lenguaje, un habla, un modo de significación que deviene en forma, pues: «Al devenir forma, el sentido aleja su contingencia, se vacía, se empobrece, la historia se evapora, no queda más que la letra. Encontramos aquí una permutación paradójica de las operaciones de lectura, una regresión anormal del sentido a la forma, del significado lingüístico al significante mítico».⁶ Como resultado de tal inflexión, el mito transforma la historia en naturaleza, pues el mito constituye la pérdida de la cualidad histórica de las cosas, que pierden el recuerdo de su construcción, de modo que el mito es un habla despolitizada:

El mundo entra al lenguaje como una relación dialéctica de actividades, de actos humanos; sale del mito como un cuadro armonioso de esencias. Se ha operado una prestidigitación que trastoca lo real, lo vacía de historia y lo llena de naturaleza, despoja de su sentido humano a las cosas de modo tal, que las hace significar que no tienen significado humano. La función del mito es eliminar lo real; es, estrictamente, un derrame incesante, una hemorragia o, si se prefiere, una evaporación, en síntesis, una ausencia sensible.⁷

Este análisis semiológico del mito como discurso destaca su textualidad, es decir, se incide en su dimensión simbólica más amplia, en la que el significante adquiere significados provisionales. Barthes afirmó que no hay diferencias sustanciales entre las reglas de la estructura de la narración histórica y las propias de la ficción. El proceso de dar significación al pasado en el discurso histórico es el que construye el sentido de la historia, pues el historiador no reúne los hechos, sino los significantes

⁵ Barthes 1980: 8.

⁶ Ib.: 209.

⁷ Ib.: 238.

y los relata; es decir, procede a organizarlos para establecer un sentido positivo de la historia. Por su estructura misma, el discurso histórico es, según Barthes, esencialmente elaboración ideológica, más exactamente «imaginario», o lo que es lo mismo, el medio por el que el enunciado de un discurso, como entidad puramente lingüística, sustituye el sujeto de la enunciación, entidad psicológica o ideológica.⁸ De este modo, el hecho no tiene más que una existencia lingüística, aunque el referente sea visto como exterior al discurso. En la historia «objetiva», el *efecto de lo real* es el resultado de la eliminación del significado bajo la apariencia objetiva del referente, que no es más que significante. Barthes afirmaba que «el discurso histórico no es lo real, no hace más que significarlo, no cesando de repetir “ha sucedido”, sin que esta aserción pueda ser nunca otra cosa que el significado de toda narración histórica».⁹ Un análisis que incide en la mencionada inestabilidad del significado en la estructura del discurso, también histórico, principal característica del posestructuralismo.

Estos planteamientos convergieron, en parte, con los presupuestos de la «nueva filosofía de la historia», que destacaron el papel de las convecciones literarias formales y la imaginación en la verosimilitud de la narración histórica. Se opone, así, tanto a la filosofía de la historia tradicional, preocupada por el sentido de la historia universal, como a la disciplina de la historia surgida hacia finales del siglo XIX, centrada en la problemática epistemológica y metodológica de explicación histórica. A finales de la década de 1970, se señaló que la historia estaba sumida en una «crisis», desgajada por la dispersión de concepciones, el desmigajamiento de temas y la falta de un propósito claro. En particular, el renovado cultivo de la narrativa en la historia fue destacado por el historiador Lawrence Stone, pionero en señalar que la «vuelta a la historia narrativa» marcaba el fin de una época; aquella en que se intentó aportar una explicación coherente y científica de lo ocurrido en el pasado en base a modelos deterministas y estructural-funcionalistas, de impronta cuantitativa, pues: «Obligados a

⁸ Ib.: 73.

⁹ Ib.: 74. Véase, asimismo, Lozano 1987: 173-210.

escoger, ya modelos estadísticos y “a priori” del comportamiento humano, ya la inteligencia por observación, experiencia, juicio o intuición, algunos de los “nuevos historiadores” se dejan reducir al segundo modo de interpretación del pasado». ¹⁰ En su opinión, este paso del modo analítico al modo narrativo obedecía a que los historiadores habían cambiado de actitud sobre lo que constituye la materia principal de la historia, cuya importancia proviene de postulados filosóficos previos en cuanto al papel del libre albedrío en la acción recíproca del hombre y las fuerzas de la naturaleza. ¹¹ La confusión ideológica reemplazó al consenso sobre la objetividad, mientras que el resurgimiento de tendencias particularistas fue en detrimento de la visión convergente del pasado, señalándose que varios intelectuales «posmodernos» habían hecho trizas los fundamentos filosóficos de la postura objetivista. ¹²

El enfoque narrativista de la historia fue planteado sobre todo por White, estudioso de la historiografía europea del siglo XIX. ¹³ Al respecto, hay que señalar la tradición de pensamiento en la que se enmarca este enfoque. Se ha puntualizado que es exagerado calificar como «nueva» esta filosofía de la historia, pues la idea del lenguaje en relación con las cambiantes nociones acerca de su carácter referencial y la verdad son parte del transcurso básico de la cultura occidental. ¹⁴ En este sentido, vuelve a destacar la importancia del legado nietzscheano, cuya influencia es central en los presupuestos críticos posmodernos. ¹⁵

Precisamente, White destacó que Nietzsche marcó un punto de inflexión en el pensamiento histórico decimonónico al concebir meta-

¹⁰ Stone 1979: 101-102.

¹¹ Stone 1983: 102.

¹² Novick 1988: 573.

¹³ Como exposición general, véase Tozzi 2009. Para una serie de entrevistas a diferentes historiadores acerca de este giro en la teoría de la historia, véase Domaska 1998.

¹⁴ Kellner 1995: 1.

¹⁵ Tal es el caso de la *Segunda Intempestiva* de Friedrich Nietzsche, publicada en febrero de 1874 con el título *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. Entre 1873 y 1876, publicó cuatro ensayos, que fueron luego recogidos y titulados, conjuntamente, *Consideraciones intempestivas: David Strauss, el confesor y el escritor, Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida, Schopenhauer como educador, y Richard Wagner en Bayreuth*.

fóricamente la historia como arte trágico.¹⁶ Más allá de sus esfuerzos por modelar la narrativa histórica según filosofías especulativas o definir las propiedades lógicas de la narrativa, White dio a la «nueva filosofía de la historia» un programa de investigación que inspiró a un gran número de teóricos de la historia.¹⁷ Según White, su análisis de la estructura profunda de la imaginación histórica de la Europa del siglo XIX intentaba aportar un punto de vista nuevo sobre el debate sobre la naturaleza y la función del conocimiento histórico. Para ello, consideró la obra histórica como «una estructura verbal en forma de discurso en prosa narrativa que dice ser un modelo, o imagen, de estructuras y procesos pasados con el fin de *explicar lo que fueron representándolos*». Es un método formalista, que identifica los componentes estructurales de los relatos históricos que condicionan el contenido.¹⁸

Este autor modeló, así, las formas de narrativa histórica. White fue precisando sus tesis sobre la relación entre discurso narrativo y representación histórica.¹⁹ Afirmó lo problemático que supone para la teoría de la historia que «la narrativa no es meramente una forma discursiva neutra que pueda o no utilizarse para representar los acontecimientos reales en su calidad de procesos de desarrollo; es más bien una forma discursiva que supone determinadas opciones ontológicas y epistemológicas con implicaciones ideológicas e incluso específicamente políticas»²⁰. El discurso narrativo es la materia misma de una concepción mítica de la realidad, un «contenido» conceptual o pseudoconceptual que, cuando se utiliza para representar acontecimientos reales, dota a estos de una coherencia ilusoria y de tipos de significaciones más característicos de la imaginación. Así, se disuelve la distinción entre discursos realistas y ficcionales al subrayarse su común condición de aparatos semiológicos que producen significados mediante la sustitución sistemática de objetos significativos (contenidos conceptuales) por las entidades extradiscursivas

¹⁶ White 1992a: 316 y ss.

¹⁷ Para esta observación, véase Ankersmit 1995: 280-281.

¹⁸ White 1992a: 14.

¹⁹ White 1992b.

²⁰ *Ib.*: 11.

que les sirven de referente.²¹ La narración no es una forma de discurso que pueda llenarse de diversos contenidos, sino que posee ya un contenido previo.²²

La historia, por su parte, pertenece a la categoría del «discurso de lo real», pues su atractivo reside en que hace deseable lo real al imponer, en los acontecimientos que se representan como reales, una coherencia formal a través de la trama narrativa histórica, que es presentada como algo que «se encuentra» en los acontecimientos en vez de plasmado en ellos mediante técnicas narrativas.²³ Se ha señalado que tras los planteamientos textualistas de White subyacen sus puntos de vista morales y políticos, o de forma más precisa, su idea humanista de que los seres humanos deben deshacerse existencialmente de las «cargas de la historia» si quieren contribuir a «un mundo mejor». De hecho, se ha sostenido que esta comprensión de la prosperidad humana inspirada por tal ideal se revela en la confianza de White en las habilidades de los seres humanos para dotar de significados a las realidades «sin sentido» del pasado y el presente; en su imperativo de que los individuos deben desarrollar tales significados para liberarse de las tradiciones, convenciones y otros poderes tiránicos; en su insistencia en que toda interpretación histórica conlleva un juicio moral y una responsabilidad personal. En la línea del pensamiento nitzscheano sobre la historia, su rebelión contra los modos del realismo y su concepción de la narratividad obedecieron a semejante ideal existencial, asumiendo los individuos la responsabilidad de su propia existencia y de trazar el curso de sus vidas.²⁴

En la esfera del narrativismo, hay que situar a Ankersmit, quien ha ido reformulando su pensamiento en torno a las nociones de «interpretación», «representación» y «experiencia» desde sus primeras reflexiones. Este destacó que las narraciones históricas son interpretaciones del pasado, de manera que una interpretación histórica proyecta una estructura sobre el pasado y no la descubre como si existiera en el pasado mismo. Las

²¹ Ib.: 11-12.

²² Ib.: 12-13.

²³ Ib.: 35.

²⁴ Paul 2011: 11.

interpretaciones narrativas se aplican al pasado, pero no corresponden ni se refieren a él, tratándose de metáforas. Así, el análisis histórico se refiere a una interpretación y al debate sobre interpretaciones rivales, de manera que los hechos del pasado pueden ser argumentos a favor o en contra de las interpretaciones narrativas, pero no las determinan, de modo que la lógica narrativa es estrictamente nominalista. La narración histórica, como metáfora, es el origen de un nuevo significado autónomo respecto a la realidad del pasado. El alcance de una narración histórica no se da al considerar solo esa narración, sino cuando se comparan las interpretaciones narrativas con las interpretaciones rivales. Por tanto, la idea histórica nace en el espacio entre interpretaciones narrativas rivales y no puede identificarse con ningún conjunto de interpretaciones específico. La idea histórica está formada por la controversia historiográfica. En última instancia, el debate historiográfico no pretende generar consensos, sino la proliferación de tesis interpretativas.²⁵

En un segundo momento, Ankersmit precisó que, más bien, el historiador «representa» el pasado en lugar de describir o interpretarlo. Puesto que la estética precede a la interpretación y es la base para explicarla, propuso ver la escritura de la historia desde el punto de vista estético.²⁶ Entonces, el escrito histórico poseería la misma opacidad y dimensión de contenido que el arte, debido a la relación entre la visión histórica y el lenguaje que emplea el historiador para expresar esta visión. Asimismo, precisó que, en la visión posmodernista, la evidencia no señala al pasado, sino a otras interpretaciones de este. La evidencia no es una lente de aumento a través de la que se estudia el pasado, sino que guarda más parecido con las pinceladas del pintor para conseguir un efecto deseado; hay que pensar así el pasado más que investigarlo. En relación con el escrito histórico, el significado es más importante que la reconstrucción y la génesis, debiendo los historiadores intentar descubrir el significado de diversos conflictos fundamentales de nuestro pasado al emanciparlos de su carácter de cosas pasadas y demostrar su contemporaneidad.

²⁵ Ankersmit 1983.

²⁶ Ankersmit 1988.

La relación con el pasado y su comprensión tienen una naturaleza metafórica más que literal, como puntualiza Ankersmit: «El posmodernismo no rechaza la historiografía científica, solo llama nuestra atención sobre el círculo vicioso de los modernistas que nos haría creer que nada existe fuera de él. Sin embargo, fuera de él, está todo el dominio del propósito y significado histórico».²⁷

A finales de la década de 1980, la orientación posmodernista de la historiografía había establecido la idea de la opacidad del texto histórico al encerrarse en su propia lógica narrativa de construcción del significado de lo acaecido en el pasado. Puede decirse que esta perspectiva no es más que expresión del «solipsismo semántico», de acuerdo con la temprana tesis de Wittgenstein: «*Los límites de mi lenguaje* significan los límites de mi mundo».²⁸ Entiendo esta equiparación del narrativismo historiográfico a tal expresión de *ego solus ipse*, «solo existo yo», como una reducción al absurdo. Se trata de una paradoja similar a la de los «cerebros en una cubeta» (*brains in a vat*), conforme fue expuesta por Putnam: un cerebro introducido por un científico loco en una cubeta llena de líquido en un laboratorio y conectada a un ordenador, del que recibe sus impulsos, y que nunca ha existido fuera de esta situación de simulación, no puede afirmar que es un cerebro en una cubeta.²⁹

Este límite de no poder interpretar algo que realmente no se conoce muestra que el posmodernismo histórico es una pieza que no encaja en el puzle de la teoría de la historia, por la sencilla razón de que sentencia lo mismo que acuñara Goethe en una de sus máximas: «Escribir la historia es una forma de quitarse de encima el pasado».³⁰ El «exceso» de celo posmoderno en cómo la producción textual produce un efecto de realidad o verosimilitud (al igual que el llamado «efecto realista» en literatura a través de un narrador) llevó a Ankermit a deslizarse fenomenicamente hacia la prevalencia de la autenticidad de la experiencia

²⁷ Ankersmit 1989: 153.

²⁸ Wittgenstein 2003: 111.

²⁹ Putnam 1988: 15-33. Se trata de una exposición de la reformulación que Gilbert Harman hizo de la idea del genio maligno de René Descartes (véase Harman 1973: 5).

³⁰ Goethe 1993: 45.

propia como acto esencial que supera el problema de la relación entre la realidad histórica y su representación en el texto histórico. Así, criticó que el posmodernismo se centra demasiado en la presentación textual sin considerar seriamente los aspectos modernos de la base experimental de lo que expresa y presenta el texto histórico. Por ello, destacó que había que partir de nuestra experiencia del pasado personal conforme a su recopilación nostálgica.³¹ Ankersmit formuló la tesis de que la nostalgia y el recuerdo nostálgico del pasado dan la experiencia más intensa y auténtica de este.³² La experiencia del pasado refleja que el objeto del anhelo nostálgico es inasequible; es decir, lo que se experimenta en la nostalgia no es «el pasado en sí» (como se concibe en el historicismo), sino la *diferencia* o la *distancia* entre el presente y el pasado. La nostalgia nos da la *unidad* del pasado y el presente: para experimentar la diferencia, se necesita la presencia simultánea y paradójica de lo que yace en ambos extremos de la diferencia, tanto el pasado como el presente.³³

De este modo, el «giro hacia la experiencia» desde el ámbito del lenguaje en la práctica y la teoría de la historia establece la siguiente relación: la experiencia nos pone en contacto con el mundo; la conciencia ofrece las representaciones del mundo, tal y como este se muestra en la experiencia; y estas representaciones se dejan, finalmente, expresar con el lenguaje.³⁴ Ankersmit defiende, así, la tesis de que existe una «experiencia intelectual», que es la propia de la experiencia histórica. Esta experiencia del pasado, que adquiere su forma en un movimiento que abarca simultáneamente un descubrimiento y una recuperación del pasado, opera del siguiente modo: en primer lugar, es un *Gestalt-switch*, en el que un presente atemporal se transforma en un mundo que abarca tanto el presente como el pasado. Esto lleva a descubrir el pasado como una realidad que «se desprendió» de un presente atemporal, radicando aquí el componente de la pérdida en la experiencia histórica. Pero al mismo tiempo, esta ofrece la expectativa de una recuperación del pasado mediante la trascendencia de los límites

³¹ Ankersmit 2004: 352-460.

³² Ib.: 381.

³³ Ib.: 387-389.

³⁴ Ankersmit 2007: 23.

entre el pasado y el presente, y ese es el momento de la reunificación o del «amor» en la experiencia histórica. Esta es la confluencia paradójica de la escisión (el dolor y la pérdida) y la reunificación (el amor), sin que ninguno de los dos prevalezca; paradójica unión (la pérdida y el amor) que da su carácter sublime a la experiencia histórica.³⁵ Sin embargo, este «giro experiencial» supone una forma ontológica de solipsismo, el «yo solo tengo experiencias». La tesis de Ankersmit no contempla el contexto, pues no cabe experiencia privada; cualquier objeto de experiencia exige la interacción de varios sujetos relacionados entre sí, al tiempo que la experiencia de un individuo está condicionada por sentimientos e ideas colectivos, que son parte de una cosmovisión más amplia.

LA HISTORIA ES *EPISTEME*

Los presupuestos textualistas del posmodernismo rompieron con las nociones clásicas de conocimiento y discurso en historia. En todo caso, no comprendieron debidamente la concepción original de la palabra *historia*, cuyo pensamiento (*διάνοια*) hacía referencia al acto de conocer, de saber algo como resultado de indagar. El sustantivo griego *ἱστορία* deriva etimológicamente del verbo *οἶδα*, «saber», al haber visto algo (*ὀράω*); de esa raíz, procede *ἴστωρ*, «conocedor», del que a su vez deriva el verbo *ἱστορέω*, «investigar», «indagar». En tal sentido, Heródoto de Halicarnaso expuso, a modo de proemio, cuál era su intención al escribir las *Historias* (*Ἱστορίαι*): «Esta es la exposición de la indagación de Heródoto de Halicarnaso, para que las cosas hechas por el hombre no sean olvidadas en el tiempo, y que las grandes y maravillosas hazañas, algunas realizadas por los helenos, otras por los bárbaros, no pierdan su gloria, incluidas entre otras cuál fue la causa de la guerra entre ellos».³⁶

Heródoto compuso veintiocho relatos en prosa (*λόγοι*), adecuados para su recitación pública, pues viajaba y participaba en concursos públicos.³⁷

³⁵ Ib.: 24-25.

³⁶ Heródoto 2015: I.0.1-5.

³⁷ En la transmisión manuscrita, la obra de Heródoto se dividió en nueve libros, que llevan el nombre de cada una de las musas en el orden que se encuentran mencionadas en Hesíodo: Clío, Euterpe, Talía, Melpómene, Terspsícore, Érato, Polimnia, Urania y

En este sentido, se ha destacado que Heródoto usó la palabra *λόγος* con el mismo sentido que aparece en los cantos de los aedos, lo que es tenido como clave para entender sus *Historias* como una ejecución propia de la elocuencia poética, de convenciones en una dicción oral de prosa, relacionada, pero no derivada, de la poesía de tradiciones orales representada por la *Iliada* homérica. De acuerdo con esta interpretación, *ἀπόδειξις* no significaría «prueba» o «exhibición», sino una «presentación pública» (*performance*), una actuación, un eslabón en una cadena de transmisión oral que comienza con los eventos del pasado y termina con la exposición pública de Heródoto.³⁸ Del mismo modo, se ha señalado que este filósofo fue un continuador del género de la fábula y que usó estrategias orales en su lengua y estilo narrativo, además de inspirarse en la tradición de la lírica arcaica.³⁹ Esta relación con la épica homérica se da igualmente en el propósito de preservar del olvido la gloria de las más grandes hazañas heroicas de helenos y bárbaros, ensalzando su memoria.⁴⁰ Sin embargo, habría que matizar esta tesis, que ha venido remarcando el arcaísmo de Heródoto. Este dice que la obra de su autoría es la *ἀπόδειξις* (variedad dialectal jonia de *ἀπόδειξις*), exposición, de su investigación (*ἱστορίης*)⁴¹. A partir de su origen etimológico y su empleo como acto de declamación oral, el uso de la palabra *apódexis* expresa ahora, unida a *ἱστορία*,

Calíope (1970: 77). La división se atestigua por primera vez en el siglo I a. C. y debe atribuirse a los bibliotecarios alejandrinos del siglo III y II a. C. Sin embargo, los libros no se corresponden con los *lógoi* que el mismo Heródoto menciona cuando retoma la narración principal de cada relato. Véase Aly 1909: 593-594. Véanse, de manera más amplia y detallada, los comentarios y las anotaciones que acompañan al texto griego y su traducción al italiano de los libros de Heródoto 1988-2006, con trad. al inglés de los cuatro primeros libros en Murray y Moreno (2007).

³⁸ Nagy 1987: 175-184.

³⁹ La importancia de los cuentos populares y otros relatos orales en Heródoto ya fue puesta de relieve en Aly 1921. Véase, más recientemente, el balance establecido sobre la oralidad en la narrativa herodotea en Slings (2002: 53-77).

⁴⁰ La continuidad del proemio herodoteo con la épica heroica de la *Iliada* fue destacada en Krischer 1965: 159-167.

⁴¹ Esta «lectura» fue reiterada en Lateiner 1989: 7. Esta forma de interpretar la expresión *ἱστορίης ἀπόδειξις* es matizada; sin embargo, en Bakker (2002: 3-32), se destaca que las *Historias* de Heródoto son una «mixtura entre lo viejo y lo nuevo», donde prevalece el recuerdo del pasado heroico.

una nueva acepción, pues pasa a indicar un proceder cognitivo.⁴² Así, se entiende, más bien, que *apódexis*, derivada etimológicamente de la forma compuesta del prefijo *ἀπό-* (denotando alejamiento) y el sustantivo *δείξις* (del verbo *δείκνυμι*, exponer, demostrar), tiene un valor déictico —valga la redundancia— al señalar la acción de mostrar la validez de algo o probar el indicio de su existencia.

Este lugar de Heródoto entre la tradición y la innovación no es singular, sino propio de un cambio más general en el pensamiento respecto a la tradición. De esta manera, hay que entender la obra de Heródoto como parte del contexto arcaico de la filosofía natural, la sofística y la medicina presocráticas.⁴³ Se trata de priorizar la investigación de «constelaciones», es decir, de analizar la concurrencia de autores diferentes en un espacio acotado de pensamiento común con el fin de desvelar itinerarios de pensamiento a partir de obras, fragmentos y testimonios.⁴⁴ La constelación es, así, una conexión densa de ideas, teoría, problemas y obras que interactúan, y surge cuando varios autores están en estrecha comunicación entre sí. De este modo, pueden tomarse las obras de los «presocráticos» como «objetos culturales» que participaron en la producción de significado de nuevas ideas.

Al respecto, hay que destacar sobre todo la centralidad de los conceptos compartidos en un campo semántico, que en modo alguno son términos unívocos y firmemente establecidos, sino dinámicos en su uso e interrelación. Tal es el caso del término *φύσις*, naturaleza, que ocupó un lugar central en las nuevas formas de pensamiento acerca del cosmos y el hombre. Precisamente, Platón refirió la atracción que un joven Sócrates sintió hacia aquel saber acerca de la «investigación de la naturaleza» (*περὶ φύσεως ἱστορίαν*), aplicado a conocer las causas de las cosas (*εἰδέναι τὰς*

⁴² La idea de que el uso de conceptos comunes a la épica homérica y las *Historias* de Heródoto supone una transformación de su significación en sus formas de articulación puede verse en Berruecos Frank (2015: 115-171).

⁴³ Esta relación fue expuesta ya en Nestle 1908. Véase, más recientemente, Thomas 2000.

⁴⁴ Oncina Coves 2017: 15. Véanse las contribuciones reunidas en Mulsoy y Stamm (2005).

αἰτίας ἐκάστου)⁴⁵. El mismo Heródoto aludió, como ya se ha señalado, que el resultado de la investigación que exponía trataba sobre los sucesos de los hombres (*τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων*), indagando sobre la causa por qué combatían los unos con los otros (*δι' ἣν αἰτίην ἐπολέμησαν ἀλλήλοισι*), en referencia a la responsabilidad o culpabilidad de griegos y persas en el origen de las guerras médicas. Al respecto precisó que se retrotraía en el tiempo a lo que conocía, la figura histórica de Creso, rey de Lidia, quien sometió a tributo a los griegos de Anatolia, iniciando sus *Historias* con el *lógos* lidio.

Heródoto señaló, además, que proseguiría su relato de acuerdo con la cambiante vicisitud humana.⁴⁶ La idea de *τύχη* (*τύχη*), del destino y la fortuna cambiante, permitía entender, así, el tiempo humano y las acciones de los hombres en relación con el orden de la naturaleza.⁴⁷ Ello ocurrió también en la sofística y la medicina hipocrática en cuanto a la relación entre las ideas de *φύσις* y *νόμος*, de naturaleza y costumbre; una cosmovisión que Heródoto compartió, aunque de manera original y propia, como principio causal del devenir individual y humano en general⁴⁸. En este sentido, se ha argumentado que Heródoto proyectó

⁴⁵ Platón 1995: *Phd.* 96a.

⁴⁶ Heródoto 2015: I.6.3-4.

⁴⁷ Sobre la tensión de la experiencia entre la cosmogonía de un tiempo cíclico y el tiempo profano de los hombres, véase Vidal-Naquet 1960.

⁴⁸ Acerca de la contingencia de la vida humana, cuya fortuna es turbada por la envidia y la agitación divina, véase la fábula de Solón y Creso en Heródoto 2015: I.28-33. Sobre el castigo de la *ὑβρις*, propia de la soberbia y las pasiones humanas exageradas, que son contrarias y transgreden las normas de la costumbre, véase el relato sobre el rey lidio Candaules y Giges en *Hdt.* (Heródoto 2015: I, 8-13). Asimismo, hay que citar el comentario de Heródoto (III.38) sobre el porqué enloqueció el rey persa Cambises al burlarse de las costumbres, cuando ocurre más bien que los hombres prefieren siempre los *νόμοι* propios a los de otros, de modo que también Heródoto hizo suya la oda pindárica que comienza fragmentariamente con el trímetro yámbico *Νόμος ὁ πάντων βασιλεύς*, la ley, rey de todos, y cuya estrofa sigue: «de mortales e inmortales, condenando la suma violencia lo guía todo con soberana mano». Se argumenta, así, sobre el poder universal de la costumbre como potencia divina (Píndaro 1975: fr. 162^a). Heródoto atribuía, así, la prosperidad de Grecia, a pesar de su connatural pobreza, a la sabiduría y la costumbre (Heródoto 2015: VII.102.1). Se compartía, como se ha analizado para el caso de las odas corales de Píndaro, una metafísica enraizada en la importancia que

intencionalmente a los persas como el «otro» ideológico respecto a los griegos, en el sentido de que los persas organizaban su sociedad en torno a la «ley de la naturaleza» (*nómos physeos*), mientras que los griegos se regían conforme a la «norma rey» (*nómos basileús*). De este modo, Heródoto entabló una relación dialógica con sus contemporáneos sofistas, atribuyendo sus enseñanzas y métodos a los persas, calificándolos de «persosofistas», de modo que representó a los persas como partidarios y practicantes de las enseñanzas de los sofistas en su papel específico como el «otro» ideológico de los griegos.

El argumento de las *Historias* se construyó sobre la premisa de que la causa de la guerra entre Grecia y Persia radicaba en el antagonismo cultural arraigado en las ideologías en conflicto del «imperio de la ley» y la «ley de la naturaleza»; es decir, entre el primero como principio transmitido en el arcaico *nómos* de Grecia, enraizado en la visión épica de la justicia de Zeus en Homero y Hesíodo, y la «ley de la naturaleza» como principio adoptado por los sofistas más radicales en el debate sobre la *nómos-physis* en relación con la *pólis* ateniense en el siglo V a. C., rechazando Heródoto el relativismo cultural del sofismo.⁴⁹ Más bien, Heródoto compartió la teoría de que la costumbre (*nómos*) puede modificar la naturaleza (*physis*), de manera que los rasgos adquiridos pasan a formar parte de la constitución de los individuos, según fue formulada hacia finales del siglo V a. C. en la medicina hipocrática.⁵⁰

La causa (*αἰτία*) pasó a ser, así, un término empleado en el procedimiento propio también del historiador, y la indagación causal fue la tarea principal que obligó a Heródoto, para ser historiador y no un mero narrador de cuentos, a desarrollar una especie de sistema racional para la conexión de eventos.⁵¹ De acuerdo con la centralidad del principio de causalidad, que define esencialmente qué es la ciencia como forma

la polaridad y la analogía poseían para el pensamiento griego arcaico; véase, al respecto, Hubbard 1985. Véase la tesis de Heinimann 1987.

⁴⁹ Véase Provencal 2015: 2-3.

⁵⁰ *Sobre los aires, aguas y lugares* (López Férez y García Novo 1986: 14). Hay que citar, al respecto, Lateiner 1986.

⁵¹ Immerwahr 1956: 242 y, más ampliamente, Pearson 1952.

de conocimiento de la naturaleza y el hombre, Heródoto subsumió la acción humana, sobre todo la culpabilidad, y su motivación o pretexto (*πρόφασις*) en la idea de equilibrio en la historia como fenómeno regulador mediante el que esta se mantiene constante a través de ciclos de prosperidad y destrucción.⁵² Este planteamiento es parejo de la tesis de que hubo, ya antes de la era cristiana, un régimen propio de experiencia del tiempo en los antiguos griegos, que fue la base de la aparición de la historia como disciplina de conocimiento del pasado.

Esta «historicidad de la justicia» (*δίκη*), como se ha dado en llamar, se movía entre la historicidad de la naturaleza humana, en función de sus actos según respetaran o trasgrediesen el orden, y la historicidad de la fortuna o del destino. La historia era ideada, así, como el justo restablecimiento del equilibrio de acuerdo con un orden.⁵³ En relación con el esclarecimiento de las cosas humanas, Heródoto empleó la palabra *ἀλήθεια*, término compuesto por el prefijo *ἀ-* (sin) y *λήθεια* (*letheia*, ocultar), que dan forma al concepto desocultar la verdad y la realidad frente a la mentira y la apariencia. Arraigada en formas de pensamiento religioso, la palabra *alétheia* adquirió un nuevo sentido en el proceso de transformación del *μῦθος* al *λόγος*; un proceso ambivalente, así, en el uso de *alétheia*, pues aunque opuesta a las concepciones religiosas tradicionales en muchos puntos, también era heredera del pensamiento religioso en determinados aspectos de su problemática, de modo que su sentido continuó enmarcado dentro de las grandes oposiciones establecidas en la cosmovisión religiosa de los griegos.⁵⁴ Se trató de una expresión más del avance tanto en la teoría como en la práctica de la lógica y el método científico. Se trata de los modos de argumentar propios de la lógica informal en el antiguo pensamiento griego mediante la «polaridad» y la «analogía»; es decir, la clasificación o la explicación de los objetos por

⁵² Immerwahr 1956: 250.

⁵³ Véase Darbo-Peschanski 2007. Los presupuestos de este trabajo ya fueron expuestos en Guérin 1934.

⁵⁴ Véase Detienne 1967. Esta interpretación matiza la idea de la derrota del mito por la razón, del *mythos* por el *lógos*, que se consideró una parte central del «milagro griego», según expuso Nestle (1940).

referencia a uno u otros miembros de un par de principios opuestos, mientras que lo característico de la segunda es que una cosa sea explicada por su parecido o su asimilación a alguna otra.⁵⁵

Este modo de proceder para el conocimiento del pasado de los hombres, conforme fue concibiéndose en torno al significado de determinadas palabras, constitutivas de nuevos campos semánticos (*ἱστορία, ἀπόδειξις, τύχη, αἰτία, φύσις* y *νόμος, ἀλήθεια*), acabó dando forma a la disciplina de la historia una generación después. En ese proceso, fue esencial el empleo del lenguaje de la prueba y la evidencia, unido a formas de inferencia usando una variedad de argumentos complejos. Precisamente, Heródoto hizo hincapié en este aspecto, al señalar sus fuentes de información, bien provenientes de un testimonio (*μαρτυρία*) o de otro indicio o prueba (*τεκμήριον*)⁵⁶. Se trataba de la *autopsía* (*αὐτοψία*), ver por uno mismo, término derivado de *αὐτός* (*αὐτός*, uno mismo) y *ὄψις* (*opsis*, vista, ver). Entre otros muchos pasajes, resulta relevante de este proceder en la exposición de sus *Historias* el comentario de Heródoto sobre lo narrado en el *lógos* egipcio: «Hasta ahora, todo lo que he dicho es registro de mi propia autopsia, juicio e investigación. De ahora en adelante daré información sobre las crónicas egipcias, de acuerdo con lo que he escuchado, agregando algo de lo que yo mismo he visto».⁵⁷

Heródoto aplicó su juicio a la verosimilitud de las pruebas que había recogido en su investigación.⁵⁸ En la consolidación del arte de escribir la historia, la evidencia empírica, conforme consideraban también los filósofos presocráticos y la medicina hipocrática, fue destacada por Tucídides, quien escribió (*ζυνέγραψε*) sobre la guerra del Peloponeso desde que estallara entre peloponesios y atenienses.⁵⁹ Ya al tratar la «arqueología» de este conflicto, señaló la dificultad de conocer los sucesos anteriores, si bien afirmó su confianza en las pruebas (*τεκμηρίων*) para valorar aquella

⁵⁵ Véase Lloyd 1966.

⁵⁶ Véase Fehling 1971 y Thomas 1997.

⁵⁷ *Hdt.* II.99.1, según Heródoto 2015.

⁵⁸ *Ib.* II.123.1; IV.195.2 y VII.152.3.

⁵⁹ *Th.* I. 1.1, según Tucídides 1942. Para un detallado comentario de esta y otras afirmaciones de Tucídides comprendidas en I.1-23, véase Hornblower 2003: 3-66.

guerra como las más grande y digna de mención de las ocurridas.⁶⁰ Aun la dificultad de encontrar pruebas dignas de confianza sobre el tiempo más antiguo, Tucídides aseveró que podía confiarse en las conclusiones que había extraído de las pruebas citadas. Al respecto, y en relación con la delimitación del nuevo género narrativo de la historia, expresó la desconfianza en los cantos de los poetas, pues exageraban para engrandecer las cosas del pasado, y las composiciones de los logógrafos, carentes de valor histórico al favorecer lo legendario. Así, destacó el haber procedido de acuerdo con los datos más claros y el haber llegado a conclusiones tan exactas como se podía esperar en asuntos de tal antigüedad.⁶¹

En segundo lugar, a partir de los testimonios sobre los acontecimientos que el historiador debía tomar en consideración con la mayor exactitud posible, Tucídides asumió también los principios de la naciente retórica, sobre todo del género judicial o forense y el género deliberativo, como forma de argumentación a través de la inserción de discursos (*λόγῳ*), según su posible verosimilitud en relación con los acontecimientos.⁶² Como tercer elemento de la historia, Tucídides destacó la explicación causal. En la construcción de la verdad, insistió en rechazar lo legendario en favor de un conocimiento exacto del pasado y de las cosas futuras que, en base al propio carácter humano, presentasen similitudes o analogías con las ocurridas. Su obra era una posesión para siempre y no una pieza para un concurso.⁶³

Tal como los filósofos jonios en relación con el devenir físico de la naturaleza, Tucídides buscó en la acción humana la fuente del movimiento

⁶⁰ Tucídides utilizó la palabra *τεκμήριον* en once ocasiones y *σημεῖον*, diecisiete veces (1942: I. 1.3).

⁶¹ Tucídides 1942: I.20.1. y 21.1. Véase, al respecto, Corcella 2006: 33-56.

⁶² Tucídides 1942: I.22.1. La tesis de la influencia de los discursos de Tucídides en los oradores del siglo IV a. C. fue planteada en Hudson-Willians (1948). La importancia de la selección de las palabras de los discursos por Tucídides como forma de organización de los hechos fue señalada en Kagan (1975). Particularmente, cualquier verosimilitud de las arengas militares en los pasajes de las obras clásicas fue rechazada por Hansen (1993). Acerca de la importancia también del género deliberativo en la obra de Tucídides, véase Iglesias Zoido 1995.

⁶³ Tucídides 1942: I.22.4.

en el mundo real, rechazando lo mitológico y lo religioso como causa de los fenómenos históricos. Al igual que los presocráticos en su campo, concebía la continuación de los fenómenos siguiendo una rigurosa causalidad, por la que cada hecho histórico aparece tanto como el efecto de un hecho como de una cadena de hechos previos y como principio y la causa de una serie de hechos y eventos posteriores. Así, un evento histórico modifica una situación dada entre dos grupos, de tal manera que este cambio en el centro de gravedad hará que un personaje o una comunidad movilice fuerzas para remediar la situación o favorecer sus fines; medidas que darán lugar, a su vez, a decisiones y a planificar cambios que terminen en acciones inmediatas o en prepararse para eventos futuros.⁶⁴

Al respecto, se ha afirmado que Tucídides empleó de manera singular los términos *próphasis* —palabra que adoptó del lenguaje médico— y *aitía* en relación con la interpretación del origen de los hechos humanos.⁶⁵ Aunque la historia de Tucídides supone una visión de los hechos tan firmemente trazada que parece estar orientada, lo es en la medida en que seleccionaba lúcidamente las líneas principales de su exposición y decidía cómo quería hacerlas aparecer. Sin embargo, se ha puntualizado que sería ingenuo pensar que una historia, porque se pueda decir que está orientada, es sesgada o incluso sospechosa de faltar a la verdad; o que, al formularse manejando conscientemente recursos literarios, pierda su valor objetivo. Tucídides construye, sin duda, pero lo que pretende construir es, de hecho, la verdad.⁶⁶ Nadie puede escribir historia sin dar

⁶⁴ Mugler 1951. La interpretación antropológica del principio de causalidad en base a la naturaleza humana ya fue señalada en Müri (1947).

⁶⁵ Tucídides 1942: I.23.6; 118.1 y 146, sobre todo en relación con las causas de la guerra entre atenienses y lacedemonios. Acerca del sentido que Tucídides dio a estos términos, se ha afirmado que lo científicamente objetivo como causa es *αἴτιον*, que significa básicamente «razón». Para Tucídides, la razón puede ser falsa, supuesta o tácita. *Αἴτια* significa responsabilidad, o responsable, o imputación de responsabilidad. Tanto *πρόφασις* como *αἴτια* invariablemente afectan de forma subjetiva a los sentimientos de quienes participan en ellos. Véase Kirkwood 1952.

⁶⁶ Romilly 1990: 7.

su propia interpretación, lo más honesta y reflexiva posible: Tucídides da su propia interpretación.

Según la helenista Jacqueline Worms de Romilly, una de sus principales traductoras al francés, el método de Tucídides consiste en una objetividad dirigida, pues dice las cosas con rigor y da los hechos que le parecen útiles, pero clasifica, subordina y organiza; sin embargo, en estos procesos de ordenamiento, la jerarquía constituye un medio esencial. Las múltiples explicaciones a menudo se dan por yuxtaposición. Así, se observa que, a menudo, una de las dos explicaciones se basa en una regla universal o en un sentimiento esencial, mientras que la otra se refiere a consideraciones de mérito.⁶⁷ Se trata de un movimiento de profundización del pensamiento que da, en una cuidadosa dosificación, prioridad a los rasgos más esenciales.⁶⁸ Tucídides asociaba lo que es dado por las evidencias y lo que es la interpretación de estas.⁶⁹ Además, Romilly destacó que se descubre, en la última parte del siglo V a. C., también en Tucídides, un nuevo uso de un viejo hábito: ahora, las reflexiones generales al hacerse más precisas y al entrar en sistemas de argumentación penetran en el mundo del conocimiento. Así, poseen una función historiográfica precisa, que no cae en la mera retórica.⁷⁰

De este modo, la historia fue singularizada como género creativo por Aristóteles aproximadamente un siglo después de la composición de las *Historias* de Heródoto de Halicarnaso. Aristóteles afirmó, en general, que la poética (*ποιητική*) es en general mimesis (*μίμησις*), o imitación de la acción.⁷¹ Al respecto, destacaba que la diferencia con la historia está en el objeto de la imitación, indicando que el historiador difiere respecto al poeta en que dice lo que ha ocurrido, tratando sobre las cosas particulares:

⁶⁷ Ib.: 41-42.

⁶⁸ Ib.: 44.

⁶⁹ Ib.: 52-53.

⁷⁰ Ib.: 65 y 67. *Cf.*: esta tesis con los enfoques temáticos, lingüísticos y que se centran en la estructura narrativa de la obra de Tucídides, incidiendo en las implicaciones históricas de las técnicas literarias: Rood 1998, cuyo análisis es retomado en Hornblower (2011: 59-99), quien afirmó que, todavía en su infancia, la narrativa se manejaba de manera diferente en los textos históricos y de ficción. Véase, asimismo, Kallet 2001.

⁷¹ Aristóteles 1965: 1447a-1447b.

Lo que ya hemos dicho deja más claro que el objeto de un poeta no es decir lo que realmente sucedió, sino lo que podría suceder y lo que sucedería, ya sea probable o inevitable. La diferencia entre un historiador y un poeta no es que uno escriba en prosa y el otro en verso (de hecho, los escritos de Heródoto podrían ponerse en verso y, sin embargo, seguirían siendo una especie de historia, ya sea escrita en métrica o no). La verdadera diferencia es que uno cuenta lo que pasó y el otro lo que podría pasar. Por eso la poesía es algo más científico y serio que la historia, porque la poesía tiende a dar verdades generales mientras que la historia da hechos particulares. Por «verdad general» me refiero al tipo de cosas que un cierto tipo de hombre hará o dirá, ya sea probable o necesariamente. Eso es lo que apunta la poesía al dar nombre a los personajes. Un «hecho particular» es lo que hizo o qué le ocurrió a Alcibiades.⁷²

CONCLUSIÓN

Los cerebros no están encerrados en cubetas ni genios malignos los confunden. Ni tampoco la experiencia histórica se sustancia meramente en la nostalgia individual de la pérdida de un pasado extraño, que suscita la emoción personal ante lo sublime. No deja de ser una experiencia colectiva, sumida en una común cosmovisión del mundo, en la que se imbrican varias dimensiones de relación con el pasado: semántico, cognitivo, estético, retórico y político; principios estos de sentido histórico que se conjugan en el ámbito común de la «cultura histórica», entendida como articulación práctica y operante de la conciencia histórica en la vida de una sociedad.⁷³

En el contexto de la formación del pensamiento arcaico griego, y de la política de la polis del siglo V a. C., la historia adoptó, como forma de conocimiento del pasado del hombre, unos fundamentos epistemológicos en el horizonte de la conciencia histórica de los griegos, primándose, en la estructura del nuevo relato en prosa, la información y la inferencia racional en el conocimiento de lo sucedido. Así, se estableció un punto de partida epistemológico acerca de la justificación de este conocimiento y un orden prioritario de cuestiones a tratar y comprender, también

⁷² Ib. 1451a-1451b.

⁷³ Véase Rüsen, 1994: 3-26. Hay que citar, asimismo, Rüsen (2013: 66-85); así como Day (2008).

moralmente en aquel contexto. En aquel contexto, el fundamento interpretativo del conocimiento histórico en base a las pruebas, de manera diferente a lo planteado por el textualismo, fue comprender cómo se consideraba que la naturaleza es una fuente de normas para la conducta y la moral humana. Se trató de un acto de proyección desde los valores del orden moral a los hechos del orden natural, en lo que se ha denominado la «falacia naturalista». Como forma de racionalidad humana, esta certidumbre sirvió de sostén a la idea de causalidad y verdad ya en el arcaico pensamiento griego. En el fondo, se encuentra la cosmovisión del orden como hecho real y como ideal.⁷⁴ La exposición de esta concepción interpretativa fue adoptando formas argumentativas tanto como estéticas, como ocurrió con la adopción de la retórica por Tucídides, sobre todo en sus discursos.⁷⁵ Esta directriz en el proceso de argumentación será la privilegiada sobre todo en la recepción del ejemplo de los grandes historiadores griegos por la historiografía romana, principalmente a partir de Cicerón.

BIBLIOGRAFÍA

- Aly, Wolf. 1909. «Ein Beitrag zur Textgeschichte Herodots». *Rheinisches Museum für Philologie*. Número 64: 593-594.
- Aly, Wolf. 1921. *Völkermärchen, Sage und Novelle bei Herodot und seinen Zeitgenossen*. Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Annales. Economies, sociétés, civilisations. 1988. «Histoire et sciences sociales. Un tournant critique?». *Annales. Economies, sociétés, civilisations*. Volumen 43, número 2: 291-293. <https://doi.org/10.1017/S0395264900070050>

⁷⁴ Véase Daston 2020.

⁷⁵ Esta conformidad entre argumentación, persuasión y estética, fundamentada comúnmente en la interpretación, fue calificada *mythistoria* por F. M. Conford. Con ello, afirmó que se refería a la historia moldeada en el molde de una concepción, ya sea artística o filosófica, que, mucho antes de que la obra fuera siquiera contemplada, ya estaba incorporada en la estructura misma de la mente del autor. Según Conford, en todas las épocas la interpretación común del mundo está controlada por algún esquema de presuposiciones indiscutidas e insospechadas y la mente de cualquier individuo, por poco que crea que simpatiza con sus contemporáneos, no es un compartimiento aislado, sino más bien una parte de un continuo, de la atmósfera circundante de su lugar y tiempo. Véase Conford 1907: VIII.

- Annales. Economies, sociétés, civilisations. 1989. «Tentons l'expérience?». *Annales. Economies, sociétés, civilisations*. Volumen 44, número 6: 1317-1323. <https://doi.org/10.1017/S0395264900063083>
- Ankersmit, Franklin R. 1983. *Narrative logic. A semantic analysis of the historian's language*. La Haya: Nijhoff.
- Ankersmit, Franklin R. 1988. «Historical Representation». *History & Theory*. Volumen 27, número 3: 205-228. <https://doi.org/10.2307/2504918>
- Ankersmit, Franklin R. 1989. «Historiography and Postmodernism». *History & Theory*. Volumen 28, número 2: 137-153. <https://doi.org/10.2307/2505032>
- Ankersmit, Franklin R. 1995. «Bibliographical Essay». En Ankersmit, Frank y Hans Kellner (eds.). *A New Philosophy of History*. Chicago: The University of Chicago Press, 278-283.
- Ankersmit, Franklin R. 2004. *Historia y tropología. Ascenso y caída de la metáfora*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Ankersmit, Franklin R. 2007. *La experiencia histórica sublime*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- Aristóteles. 1965. *Aristotelis De Arte Poetica Liber*. En Kassel, Rodolfo (ed.). Oxford: Oxford University Press.
- Bakker, Egbert J. 2002. «The Making of History: Herodotus' Histories Apodexis». En Bakker, Egbert J.; Irene J. F. De Jong y Hans van Wees (eds.). *Brill's Companion to Herodotus*. Leiden: Brill, 1-32. https://doi.org/10.1163/9789004217584_002
- Barthes, Roland. 1967. «Le discours de l'histoire». *Social Science Information*. Volumen 6, número 4: 63-75. <https://doi.org/10.1177/053901846700600404>
- Barthes, Roland. 1980. *Mitologías*. Madrid: Siglo XXI.
- Berruecos Frank, Bernardo. 2015. «Heródoto ἡμερικώτατος. La transformación del léxico homérico en las Historias de Heródoto». *Nova Tellus*. Volumen 32, número 2: 115-171. <https://doi.org/10.19130/iifl.nt.2015.32.2.474>
- Conford, Francis M. 1907. *Thucydides Mythistoricus*. Londres: Edward Arnold. <https://doi.org/10.2307/624460>
- Corcella, Aldo. 2006. «The New Genre and its Boundaries: Poets and Logographers». En Rengakos, Antonios y Antonios Tsakmari (eds.). *Brill's Companion to Thucydides*. Leiden: Brill, 33-56. https://doi.org/10.1163/9789047404842_003
- Darbo-Peschanski, Catherine. 2007. *L'Historia. Commencements grecs*. París: Gallimard.
- Daston, Lorraine. 2020. *Contra la naturaleza*. Barcelona: Herder. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1g4rtxz>
- Day, Mark. 2008. «Our Relations with the Past». *Philosophia*. Volumen 36: 417-427. <https://doi.org/10.1007/s11406-008-9127-7>
- Detienne, Marcel. 1967. *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. París: Maspero.

- Domaska, Ewa. 1998. *Encounters: Philosophy of History after Postmodernism*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- Dosse, François. 2001. *Història. Entre la ciència i el relat*. Valencia: Universitat de València.
- Fehling, Detlev. 1971. *Die Quellenangaben bei Herodot. Studien zur Erzählkunst Herodots*. Berlín: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110841930>
- Goethe, Johann W. 1993. *Máximas y reflexiones*. Barcelona: Edhasa.
- Guérin, Pierre. 1934. *L'idée de justice dans la conception de l'univers chez les premiers philosophes grecs, de Thaïes à Heraclite*. París: Alcan.
- Hansen, Mogens H. 1993. «The Battle Exhortation in Ancient Historiography. Fact or Fiction?». *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*. Volumen 42, número. 2: 161-180.
- Harman, Gilbert. 1973. *Thought*. Princeton: Princeton University Press.
- Heinimann, Felix. 1987. *Nomos und Physis. Herkunft und. Bedeutung einer Antithese im griechische Denken des 5 Jahrhunderts*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Heródoto. 2015. *Herodoti Historiae. Libri I-IV*. En Wilson, Nigel Guy (ed.). Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oseo/instance.00271221>
- Heródoto. 1988-2006. *Le storie*. 9 tomos. Milán: Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore.
- Hesiodo. 1970. *Hesiodi Theogonia opera et dies scvtyvm. Fragmenta Selecta*. En Solmsen, Friedrich (ed.). Oxford: Oxford University Press.
- Hornblower, Simon. 2003. *A Commentary on Thucydides*. Volume I. Books I-III. Oxford: Clarendon Press.
- Hornblower, Tom. 2011. «Narratology and Narrative Techniques in Thucydides». En Hornblower, Tom. *Thucydidean Themes*. Nueva York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:osobl/9780199562336.001.0001>
- Hubbard, Thomas K. 1985. *The Pindaric Mind. A Study of Logical Structure in Early Greek Poetry*. Leiden: Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004328204>
- Hudson-Willians, H. Ll. 1948. «Thucydides, Isocrates, and Rhetorical Method of Composition». *The Classical Quarterly*. Volumen 42, número 3-4: 76-81. <https://doi.org/10.1017/S0009838800025738>
- Iglesias Zoido, Juan Carlos. 1995. *La argumentación en los discursos deliberativos de Tucídides y su relación con la normativa retórica del siglo IV a.C.* Cáceres: Universidad de Extremadura.
- Immerwahr, Henry R. 1956. «Aspects of Historical Causation in Herodotus». *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*. Volumen 87: 241-28. <https://doi.org/10.2307/283883>

- Kagan, Donald. 1975. «The Speeches in Thucydides and the Mytilene Debate». *Yale Classical Studies*. Volumen 24: 71-94. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511933769.006>
- Kallet, Lisa. 2001. *Money, and the Corrosion of the Power in Thucydides. The Sicilian Expedition and Its Aftermath*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520927421>
- Kellner, Hans. 1995. «Introduction: Describing Redescriptions». En Ankersmit, Frank y Hans Kellner (eds.). *A New Philosophy of History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1-19.
- Kirkwood, Gordon M. 1952. «Thucydides' Words for "Cause"». *The American Journal of Philology*. Volumen 73, número. 1: 37-61. <https://doi.org/10.2307/292234>
- Krischer, Tilman. 1965. «Herodots Prooimion». *Hermes*. Volumen 93: 159-167.
- Lateiner, Donald. 1986. «The empirical Element in the Methods of Early Greek Medical Writers and Herodotus: A Shared Epistemological Response». *Antichthon*. Volumen 20: 1-20. <https://doi.org/10.1017/S0066477400003415>
- Lateiner, Donald. 1989. *The Historical Method of Herodotus*. Toronto: University of Toronto Press. <https://doi.org/10.3138/9781442675773>
- Lloyd, Geoffrey Ernest Richard. 1966. *Polarity and Analogy. Two types of argumentation in early Greek thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- López Férrez, Juan Antonio y Elsa García Novo (eds.). 1986. *Tratados hipocráticos II*. Madrid: Gredos.
- Lozano, Jorge. 1987. *El discurso histórico*. Madrid: Alianza Editorial.
- Lyotard, Jean-François. 1989. *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. Madrid: Cátedra.
- Mugler, Charles. 1951. «Sur la méthode de Thucydide». *Bulletin de l'Association Guillaume Budé: Lettres d'humanité*. Número 10: 20-51. <https://doi.org/10.3406/bude.1951.4508>
- Mulsow, Martin y Marcelo Stamm (eds.). 2005. *Konstellationsforschung*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Müri, Walter. 1947. «Beitrag zum Verständnis des Thukydidés». *Museum Helveticum*. Volumen 4, número. 4: 251-275.
- Murray, Oswyn y Alfonso Moreno (eds.). 2007. *A Commentary on Herodotus Books I-IV*. Oxford, Oxford University Press.
- Nagy, Gregory. 1987. «Herodotus the logios». *Arethusa*. Volumen 20, Número 1: 175-184.
- Nestle, Wilhelm. 1908. *Herodots Verständnis zur Philosophie und Sophistik*. Stuttgart: Druck der Stuttgarter Vereinsbuchdruckerei.
- Nestle, Wilhelm. 1940. *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*. Stuttgart: Alfred Kröher.

- Novick, Peter. 1988. *That Noble Dream. The «Objectivity Question» and the American Historical Profession*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511816345>
- Oncina Coves, Faustino. 2017. «Historia conceptual y método de las constelaciones». En Oncina Coves, Faustino (ed.). *Constelaciones*. Valencia: Pre-Textos, 11-29.
- Paul, Herman. 2011. *Hayden White. The Historical Imagination*. Cambridge: Polity Press.
- Pearson, Lionel. 1952. «Prophesis and Aitia». *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*. Volumen 83: 205-223. <https://doi.org/10.2307/283386>
- Píndaro. 1975. *Pindari Carmina cum fragmentis*, ed. de Snell, B. y H. Maehler (eds.). Leipzig: B. G. Teubner.
- Píndaro. 1984. *Obras y fragmentos*. En Ortega, Alfonso (ed.). Madrid: Gredos.
- Platón. 1995. *Platonis Opera. Vol. I: Tetralogiae I-II*. En Duke, E. A.; W. F. Hicken, W. S. M. Nicoll, D. B. Robinson y J. C. G. Strachan (eds.). Oxford: Oxford University Press.
- Provencal, Vernon L. 2015. *Sophist Kings. Persians as Other in Herodotus*. Londres: Bloomsbury.
- Putnam, Hilary. 1988. «Cerebros en una cubeta». En Putnam, Hilary. *Razón, verdad e historia*. Madrid: Tecnos, 15-33.
- Romilly, Jacqueline Worms de. 1990. *La construction de la vérité chez Thucydides*. París, Julliard.
- Rood, Tim. 1998. *Thucydides. Narrative and Explanation*. Oxford: Clarendon Press.
- Rorty, Richard. 1990. *El giro lingüístico*. Barcelona: Paidós, Universidad Autónoma de Barcelona.
- Rüsen, Jörn. 1994. «Was ist Geschichtskultur». En Fußman, Klaus; Theo Grütter y Jörn Rüsen (eds.). *Historische Faszination. Geschichtskultur heute*. Colonia: Böhlau, 3-26.
- Rüsen, Jörn. 2013. *Historik. Theorie der Geschichtswissenschaft*. Colonia: Böhlau. <https://doi.org/10.7788/boehlau.9783412212193>
- Slings, S. R. 2002. «Oral Strategies in the Language of Herodotus». En Bakker, Egbert J.; Irene J. F. de Jong; Hans Wees (eds.). *Brill's Companion to Herodotus*. Leiden: Brill, 53-77. https://doi.org/10.1163/9789004217584_004
- Stone, Lawrence. 1979. «The revival of narrative». *Past & Present*. Número 85: 3-24. <https://doi.org/10.1093/past/85.1.3>
- Stone, Lawrence. 1983. «La historia como narrativa». *Debats*. Número 4: 91-110.
- Thomas, Rosalind. 1997. «Ethnography, Proof and Argument in Herodotus' Histories». *Proceedings of the Cambridge Philological Society*. Número 43: 128-148. <https://doi.org/10.1017/S0068673500002170>

- Thomas, Rosalind. 2000. *Herodotus in Context. Ethnography, Science and the Art of Persuasion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tucidides. 1942. *Thucydidis Historiae, Vol. 1: Tomus Prior*. En Powell, J. H. y Henry Stuart (eds.). Oxford: Oxford University Press.
- Tozzi, Verónica. 2009. *La historia según la nueva filosofía de la historia*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Vidal-Naquet, Pierre. 1960. «Temps des dieux et temps des hommes. Essai sur quelques aspects de l'expérience temporelle chez les Grecs». *Revue de l'histoire des religions*. Volumen 157, número 1: 55-80. <https://doi.org/10.3406/rhr.1960.8998>
- White, Hayden. 1992a. *Metahistoria. La imagen histórica en la Europa del siglo XIX*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- White, Hayden. 1992b. *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*. Barcelona: Paidós.
- Wittgenstein, Ludwig. 2003. *Tractatus lógico-philosophicus*. Madrid: Alianza Editorial. <https://doi.org/10.4324/9780203010341>

Recibido: 4/X/2021

Aceptado: 15/II/2022