

## **MENSAJES DEL ORÁCULO Y DECISIONES SOBRE LA GUERRA O LA PAZ. HERÓDOTO, *HISTORIAS*, 1.**

**Liliana Berenguer**

Universidad Nacional de San Juan  
lilianab\_06@yahoo.com

### **Resumen**

Nos proponemos analizar un conjunto de pasajes del Libro I de *Historias* de Heródoto en que se narran diversas instancias de consultas al oráculo de Delfos. Seleccionamos entre ellas las reiteradas preguntas que formula el rey Cresos de Lidia acerca de la guerra contra los persas, y sus singulares interpretaciones de las respuestas de la Pitia (1. 46-48, 53-56). Se consideran también episodios similares enmarcados en la digresión acerca de las guerras entre Lacedemonia y Tegea (1. 66-68). Abordamos el corpus desde la perspectiva del análisis del discurso, diferenciando las intencionalidades de los personajes, los grados de explicitación de los enunciados citados por el narrador-historiador y la configuración metafórica de los mensajes oraculares. La particular “lógica” de la palabra divina, que no deja de ocultar la verdad, y la limitación humana en la interpretación, pueden conducir a trágicos malentendidos.

**Palabras clave:** oráculos – guerra – Heródoto.

### **Abstract**

We propose to analyze a set of passages of the book 1 of Herodotus' *Histories* in which diverse instances of consultations to the oracle of Delphi are narrated. We selected the repeated questions formulated by King Croesus of Lydia concerning the war against the Persians, and his unique interpretations of the Pythia's answers (1. 46-48, 53-56). Similar episodes are also considered framed in the digression about the wars

between Lacedaemon and Tegea (1. 66-68). We approach the corpus from the perspective of discourse analysis, differentiating the characters' intentionalities, the level of explicitness of the statements quoted by the narrator-historian and the metaphorical configuration of the oracular messages. The particular "logic" of the divine word, which lingers at obscuring the truth, and the human limitation in interpretation can lead to tragic misunderstandings.

**Keywords:** oracles – war – Herodotus.

## Introducción

Una constante narrativa en *Historias* de Heródoto es la consulta de los poderosos a los oráculos acerca de diversos temas, entre ellos, la suerte en las empresas bélicas. Por ello, el curso de los acontecimientos depende muchas veces de estas interacciones entre reyes y oráculos. Sin embargo, no siempre la voz del dios resulta bien interpretada, lo cual desencadena consecuencias nefastas. Otras veces, los protagonistas del relato realizan una adecuada elucidación de las oblicuas sentencias divinas.

En el Libro 1 una figura descollante es sin duda el rey Cresos de Lidia. El relato de Heródoto lo sitúa como el soberano más destacado de la dinastía mérmnada, el cuarto rey después Gíges. El historiador nos presenta el escalofriante episodio por el cual este Gíges mató al rey Candaules, dando fin así al reinado de los heraclidas en Lidia. Consultado el oráculo, la Pitia legitimó el poder del nuevo rey<sup>1</sup>, advirtiéndole, sin embargo, que la venganza por la muerte del último rey heraclida se produciría durante el reinado del quinto soberano de su linaje. Pero esta advertencia queda en el olvido para reyes y pueblo de la Lidia. Y pareciera que también para el lector este dato pasa a último plano, porque después de un relato pródigo en informaciones, hechos sorprendentes y versiones que divergen entre sí, estas pocas líneas que reportan la amenaza de un castigo resultan fácilmente olvidables. Sin embargo, el anuncio está presente, marcando la incidencia de la

---

<sup>1</sup> Entre las formas de intervención de los oráculos en los estados griegos de la antigüedad, Hernández de la Fuente (2009: 308) puntualiza la función de legitimación del poder político.

divinidad en el destino humano, y cohesionando la narración a través de una lógica causal cargada de trascendencia. Como dice Pelling (2007: 315), en Heródoto “*no podemos* dejar de lado a los dioses, o algo parecido a ellos”.

En este trabajo nos proponemos analizar un conjunto de pasajes del libro mencionado en que se narran diversas instancias de consultas al oráculo de Delfos. Seleccionamos entre ellas las reiteradas preguntas que formula el rey Creso de Lidia acerca de la guerra contra los persas, y sus singulares interpretaciones de las respuestas de la Pitia (1. 46-48, 53-56). Por otra parte, la digresión acerca de las guerras entre Lacedemonia y Tegea (1. 66-68) contiene episodios con estructura similar.

Abordamos el corpus desde la perspectiva del análisis del discurso, diferenciando las intencionalidades con que los personajes apelan a la sabiduría divina, los grados de explicitación de los enunciados citados por el narrador-historiador (estilo directo, indirecto, paráfrasis) y la configuración metafórica de los mensajes oraculares (dominio de origen, dominio destino, según Lakoff y Johnson, 1980). A través del análisis intentamos aproximarnos a la particular “lógica” de la palabra divina, que no deja de ocultar la verdad, y a la limitación humana en la interpretación, que puede conducir a trágicos malentendidos.

### **Creso y su equívoca relación con los oráculos**

La historia del rey Creso se entreteje con la voz de la Pitia. Además de esa amenaza que pesa sobre él por ser el cuarto descendiente de Giges, existen en el relato otras predicciones que impactan trágicamente en su vida: Creso tiene dos hijos varones, y en relación con cada uno se ha pronunciado la divinidad. Uno de ellos, sordomudo, hablará por primera vez en un momento político desgraciado para su padre (1. 85). El segundo hijo, Atis, descollante por su valentía y fuerza, no podrá escapar a la muerte joven, herido involuntariamente por las flechas de un suplicante (1. 34-45). Cuando Creso se repone del duelo por Atis, concibe el deseo de atacar al imperio persa, que por entonces había expandido sus dominios bajo el mando de Ciro (1. 46). En este marco se presentan los tres casos de interacciones con el oráculo que analizaremos a continuación.

## ¿Los oráculos dicen la verdad?

Creso extrema sus precauciones antes de iniciar la guerra y envía embajadas a diferentes oráculos famosos en su tiempo, seis en Grecia: Delfos, Abas (Fócide), Dodona, Anfiarao (Oropo), Trofonio (Beocia) y Bránquidas (Mileto), y uno en Libia. Tiene la osada intención de probar el poder adivinatorio de los oráculos (ἀπεπειρῶτο τῶν μαντείων 1. 46). Para ello diseña un experimento de verificación que consiste por un lado en estipular el momento en el cual las distintas embajadas debían hacer la consulta: el día número cien después de su partida simultánea de Sardes, y por otro lado los enviados deberían formular idéntica pregunta, que en el relato aparece en estilo indirecto: ἐπειρωτῶντας ὃ τι ποιέων τυγχάνοι ὁ Λυδῶν βασιλεὺς Κροῖσος ὁ Ἀλυάττεω (1. 46)<sup>2</sup> (preguntando qué se encontraría haciendo el rey de los lidios, Creso, hijo de Aliates)<sup>3</sup>. El rey había maquinado que en el centésimo día habría de realizar una actividad inusitada, difícil de imaginar, a fin de desafiar la omnisciencia del oráculo: se le ocurrió cortar en trozos una tortuga y un carnero, cocinarlos juntos en un caldero de bronce y cubrirlos también con tapa de bronce. Creso solo puede “evaluar” al oráculo preguntando sobre el presente, sobre un hecho que se encuentra en el “eje de las simultaneidades”.

Heródoto reporta que solo dos de los oráculos acertaron en la respuesta: Delfos y Anfiarao, y únicamente da testimonio de la respuesta de la Pitia. La transcribe textualmente, en verso hexámetro:

[3] οἶδα δ' ἐγὼ ψάμμου τ' ἀριθμὸν καὶ μέτρα θαλάσσης,  
καὶ κωφοῦ συνίημι, καὶ οὐ φωνεῦντος ἀκούω.  
ὁδμή μ' ἐς φρένας ἦλθε κραταιρίνοιο χελώνης  
ἐψομένης ἐν χαλκῷ ἄμ' ἀρνείοισι κρέεσσιν,  
ἦ χαλκὸς μὲν ὑπέστρωται, χαλκὸν δ' ἐπίεσται. (1. 47)

(Yo sé el número de la arena y la medida del mar,  
y al sordomudo entiendo, y al que no habla oigo.  
El olor a las mientes me vino de acorazada tortuga

<sup>2</sup> Se sigue el texto griego de la biblioteca digital Perseus (ver Bibliografía. Fuentes y versiones).

<sup>3</sup> Las traducciones son propias, salvo que se indique lo contrario.

cociéndose en bronce junto con carnes de cordero,  
el bronce fue extendido por debajo de ella y bronce estará por encima.)

Los dos primeros versos de la respuesta parecen contestar a lo no dicho por Creso, a su desconfianza en los vaticinios. En efecto, la primera palabra, οἶδα afirma claramente la sabiduría de la divinidad. Además, se trata de un saber sin límites, que se expresa a través de oxímoros: es capaz de cuantificar lo incontable, como la arena o el mar; puede traspasar las limitaciones de los sentidos humanos: comprender a un sordomudo o escuchar al que no tiene voz. Inclusive el contenido del segundo verso parece una alusión personal a Creso, que tiene un hijo sordomudo. Teñido de la lógica poética, el mensaje se codifica en estructuras morfosintácticas paralelas, unidas por vinculaciones semánticas: ‘arena’/‘mar’; ‘número’/‘medida’; ‘sordomudo’/‘no habla’; ‘comprendo’/‘escucho’. El lenguaje oracular desafía al receptor a realizar un cálculo, extraer una invariante a partir de las variantes dadas. El tiempo verbal es un presente atemporal, gnómico, que acuerda con esa dimensión supra-natural propia del discurso religioso. Los tres últimos versos desarrollan el desciframiento del desafío propuesto por Creso. ‘Tortuga’, ‘carne de cordero’, ‘bronce’, son las palabras clave para reconstruir la insólita actividad de Creso. Se omite, por obvio, el actor humano: se utiliza el menor número de palabras con su máximo potencial significativo (Shaerer, 1958: 232). Basta mencionar las entidades relacionadas por contigüidad en la metonimia contenido/contenedor (‘carne’/‘bronce’) o, más bien, contenido/materia del contenedor. En contraste con el tiempo verbal presente, ahora es utilizado el aoristo ἦλθε, quizá aludiendo al carácter puntual del evento. La isotopía<sup>4</sup> se jalona con el dominio de los sentidos: ahora se agrega el olfato (ὄσμη), el tacto y el gusto (ἐψομένης, κρέεσσιν). Para el dios tampoco existe una limitación a causa del espacio: su percepción olfativa, gustativa, visual, supera las distancias. Esta ruptura de lo ‘normal para la dimensión

---

<sup>4</sup> Se emplea el término en el sentido que discute Rastier (1984: 64) de iteración de unidades lingüísticas (clasemas) en el sintagma. Por ejemplo, en el primer hexámetro, el clasema ‘masa’/‘incontable’ en ‘arena’/‘mar’, frente al clasema opuesto ‘cómputo’ en ‘número’/‘medida’.

humana' es una de las conjeturas que el receptor debe realizar para tener conciencia de las posibilidades ilimitadas de la divinidad.

### **¿Conviene o no conviene hacer la guerra?**

Después de ejecutada esta prueba, Cresos ha logrado identificar los oráculos que conocen la verdad, y a ellos envía una gran cantidad de regalos para obtener su buena disposición. Heródoto realiza una extensa y detallada enumeración de los regalos (1. 51-52) con los que el soberano licio intenta halagar a la divinidad para que se manifieste mediante la revelación: *do ut dicas* (Hernández de la Fuente, 2015: 81). Con los regalos, los enviados llevan la primera pregunta, esta vez una pregunta referida al futuro: si convenía emprender la guerra (*στρατεύειν*) contra los persas. En la narración, la pregunta se expresa dos veces en estilo indirecto: la primera en la voz del narrador, la segunda, en la de un mensajero que llega hasta el santuario. Heródoto informa sobre los dos vaticinios, coincidentes entre sí:

[3] οἱ μὲν ταῦτα ἐπειρώτων, τῶν δὲ μαντηῶν ἀμφοτέρων ἐς τὸ αὐτὸ αἰ γινῶμαι συνέδραμον, προλέγουσαι Κροίσῳ, ἣν στρατεύηται ἐπὶ Πέρσας, μεγάλην ἀρχὴν μιν καταλύσειν· τοὺς δὲ Ἑλλήνων δυνατωτάτους συνεβούλευόν οἱ ἐξευρόντα φίλους προσθέσθαι. (1.53,3)

(Después de haber preguntado esto, los dictámenes de ambos oráculos concurren en lo mismo: prediciendo a Cresos, que si guerrea contra los persas, destruirá un gran imperio: y le recomendaba que detectando a los más poderosos entre los helenos, los buscara como amigos.)

Cuando Cresos se entera de los vaticinios, se alegra sobremanera: *ὑπερήσθη* (se alegró más allá de la medida). Es importante la carga de intensidad que el prefijo *ὑπέρ* (sobre) agrega al verbo: alude a la desmesura del personaje, que lo obnubila para entender esos mensajes encriptados. ¿Por qué se regocija tanto el rey? Porque interpreta sin dudas que su campaña militar será exitosa. No percibe la ambigüedad de la expresión indefinida *μεγάλην ἀρχήν* que puede entrañar más de un referente específico (Persia, Lidia, Media, etc.). Justamente así refutará la

Pitia sus reproches en el capítulo 91, cuando su derrota ya está consumada: lo sabio de su parte hubiera sido mandar a preguntar si se trataba del imperio de Ciro o del suyo. Pero esa duda no cabe en el apresuramiento y la ambición de poder de Creso. Su obsesiva ambición de conquistar Persia, por un lado, le hace considerar solo una de las posibles interpretaciones (Flores de Tejada, 2012: 105). Por otro lado, una especie de falta de autoestima le impide reconocer al suyo como un gran imperio. Presume que sus regalos costosos al dios profético le permitirán comprar buenos augurios y contrae una especie de manía de consultar constantemente a los oráculos. Entusiasmado por la respuesta obtenida acerca de la guerra, realiza una tercera consulta.

### ¿Cuánto durará el imperio?

Excitado por el sentido que atribuía al mensaje formula a Delfos otra pregunta: si su monarquía sería duradera: εἴ οἱ πολυχρόνιος ἔσται ἡ μοναρχίη (1. 55). La respuesta pítica se expresa otra vez en versos, en estilo directo:

ἀλλ' ὅταν ἡμίονος βασιλεὺς Μήδοισι γένηται,  
καὶ τότε, Λυδὲ ποδαβρέ, πολυψήφιδα παρ' Ἑρμον  
φεύγειν μηδὲ μένειν μηδ' αἰδεῖσθαι κακός εἶναι. (1. 55, 2)

(Pues, cuando un mulo llegue a ser rey de los medos,  
entonces, lidio de pies ligeros, junto al Hermo de muchas piedras  
huye y no te quedas ni te avergüences de ser cobarde.)

Creso se siente aún más feliz con esta respuesta, el historiador explica las causas psicológicas de su reacción (confiado en que nunca reinaría entre los medos un mulo en lugar de un hombre y que, por lo tanto, ni él ni sus descendientes cesarían jamás en el poder)<sup>5</sup>. El rey lidio no puede desentrañar el contenido metafórico del vaticinio.

Desde la teoría de la metáfora desarrollada por el cognitivismo lingüístico, la “esencia de la metáfora es entender y experimentar un tipo de cosa en términos de otra” (Lakoff & Johnson, 1991: 41). En la metáfora

---

<sup>5</sup> Traducción de Lida (1985: 55).

conceptual juegan dos dominios: un dominio origen, aquel que presta sus conceptos, y un dominio destino: aquel sobre el cual se proyectan los conceptos. En la respuesta de la Pitia, el dominio de origen es el mundo animal, y el dominio destino el humano. Bien sabemos que en la cultura griega son innumerables las asociaciones analógicas entre hombres y animales. La voz del oráculo juega con la motivación semántica de la palabra griega ἡμίονος, formada por el prefijo *hemi* (mitad), y el lexema *ónos* (asno). La arbitrariedad del signo se atenúa aquí porque al nombrar al animal se evoca también a sus progenitores, pertenecientes a distintas especies. La Pitia, en el capítulo 91, ya citado, actúa como exégeta de sus propios vaticinios y conduce a Crespo a realizar la anagnórisis (συνέγνω) acerca de sus acciones fallidas (τὴν ἀμαρτάδα): ‘‘Tampoco entendió lo que le dijo Loxias acerca del mulo la última vez que lo consultó, pues ese mulo era cabalmente Ciro; el cual nació de padres de diferente nación, siendo su madre una meda, hija del rey de los medos, Astiages, y su padre, persa, súbdito de aquellos, y un hombre que siendo en todo inferior, casó con su señora<sup>6</sup>.’’

El dios escamotea información, y lo hace recurriendo en este caso a una expresión metafórica. Parafraseando a Schaerer (1958: 232), diríamos que este escamoteo, esta ambigüedad fundamental se manifiesta a través del equívoco y el enigma. El dios habla de manera que salvaguarde su prestigio sin comprometer su responsabilidad, quiere que la libertad y la responsabilidad de decidir sigan estando en el hombre. La boca divina entrega algo de su saber pero se guarda una parte no menor, de manera que se salvaguarde la asimetría entre el dios y el hombre. El saber confiere poder, y la divinidad no lo resigna sino cuando los hechos están consumados. La narración se impregna de esta profunda ideología del autor, que dispone entre sus fuentes de información también de la voz divina, dando una espesura de trascendencia a los hechos vividos por seres singulares.

---

<sup>6</sup> Traducción de Lida (1985: 55).

### **Los lacedemonios ganan la guerra gracias al oráculo (1. 65-68)**

Dentro del mismo logo lidio, protagonizado por Creso, aparece una digresión bastante extensa que funciona como reporte de la situación política de Esparta, en guerra contra su vecina aldea Tegea, por el mismo tiempo en que Creso planeaba atacar a los persas. Durante la guerra contra Tegea los espartanos consultan varias veces a Delfos movidos por la ambición de anexionar a sus vecinos. Heródoto manifiesta casi como al pasar su evaluación acerca de la actitud de este pueblo griego que había prosperado considerablemente después de las reformas de Licurgo. Sin embargo -dice el autor- “ya no les bastó quedarse en sosiego, sino que presumiendo ser mejores que los árcades” (1. 66, 1), interrogaron a la Pitia para poder conquistar Arcadia. Delfos solo les concedió Tegea, pero durante mucho tiempo los ataques de Esparta no resultaron exitosos y consultaron nuevamente al oráculo.

#### **¿Qué hacer para ganar la guerra?**

Esa fue la pregunta que plantearon los enviados a Delfos. La respuesta de la Pitia fue muy breve. El par discursivo se reproduce en el discurso como cita indirecta, subordinado al punto de vista del narrador.

[2] ἐπειδὴ αἰεὶ τῷ πολέμῳ ἔσσοῦντο ὑπὸ Τεγεητέων,  
πέμψαντες θεοπρόπους ἐς Δελφοὺς ἐπειρώτων τίνα ἂν θεῶν  
ἰλασάμενοι κατύπερθε τῷ πολέμῳ Τεγεητέων γενοίαιτο. ἢ δὲ  
Πυθίῃ σφι ἔχρησε τὰ Ὀρέστω τοῦ Ἀγαμέμνονος ὅστέα  
ἐπαγαγομένους (1. 67,2)

(Ya que siempre en la guerra eran derrotados por los tegeatas, enviando comisionados a Delfos preguntaban a cuál de los dioses acogerse para llegar a ser superiores a los tegeatas en la guerra. La Pitia les respondió que recobrando los huesos de Orestes, hijo de Agamenón.)

#### **¿En qué lugar yace Orestes?**

La respuesta del oráculo deja atónitos a los consultantes, por lo que vuelven a preguntar: ὥς δὲ ἀνευρεῖν οὐκ οἶοί τε ἐγίνοντο τὴν θήκην τοῦ Ὀρέστω ἔπεμπον αὐτίς τὴν ἐς θεὸν ἐπειρησομένους

τὸν χῶρον ἐν τῷ κέοιτο Ὀρέστης. (1. 67, 3) (Como no llegaban a encontrar la tumba de Orestes, enviaban nuevamente a la divinidad para que preguntaran en qué lugar yacía Orestes). La respuesta es esta vez más extensa, aunque llena de oscuridad.

εἰρωτῶσι δὲ ταῦτα τοῖσι θεοπρόποισι λέγει ἡ Πυθίη τάδε,  
ἔστι τις Ἀρκαδίας Τεγέη λευρῶ ἐνὶ χῶρῳ,  
ἔνθ' ἄνεμοι πνεῖουσι δῶα κρατερῆς ὑπ' ἀνάγκης,  
καὶ τύπος ἀντίτυπος, καὶ πῆμ' ἐπὶ πῆματι κεῖται.  
ἔνθ' Ἀγαμεμνονίδην κατέχει φυσίζοος αἴα,  
τὸν σὺ κομισσάμενος Τεγέης ἐπιτάρροθος ἔσση. (1. 67, 3-4)

(A los mensajeros que preguntaron dice la Pitia esto:  
Está Tegea de Arcadia en un lugar despejado,  
donde dos vientos soplan por fuerte necesidad,  
y golpe contragolpe, y el daño está sobre el daño.  
Allí al Agamemnónida cubre fecunda tierra,  
si tú lo recobras, señor de Tegea serás.)

Los espartanos se quedan tan absortos como antes respecto del lugar. Hasta que Licas, un exsoldado de los beneméritos (τῶν ἀγαθοεργῶν, 1. 67) encuentra la explicación, favorecido por su fortuna y su ingenio (συντυχίῃ χρησάμενος καὶ σοφίῃ, 1. 67). Durante una tregua de la guerra, Licas recorre Tegea y entra al taller de un herrero. No es casual que se trate de un taller de un artesano metalúrgico, oficio ligado a la sabiduría subterránea. El mito paradigmático de Hefesto, el dios herrero, quien tuvo que pasar un largo periodo en una gruta subterránea para adquirir su sapiencia (Hernández de la Fuente, 2015: 84) nos remite a los orígenes ctónicos de la adivinación presentes en el espacio sagrado de Delfos. El herrero de Tegea devela a Licas su secreto acerca de un hallazgo extraordinario en el patio de su casa, donde encontró 'enterrado' un enorme ataúd con un cadáver, al que por respeto volvió a cubrir.

Licas no es un hombre con poder político, pero tiene la serenidad espiritual para descubrir (ἀνεῦρε, 1. 68) el enigma que encierran las palabras oblicuas de la Pitia. Medita, se detiene en su mente (ἐννώσας) para considerar el mensaje hasta que puede reunir los indicios, lanzarlos

conjuntamente, (συν-εβάλλετο)<sup>7</sup>, con-jeturar en un todo coherente, dotado de sentido. Heródoto describe este proceso mental de Licas, que encontró (εὔρισκε) analogías (τι εικάζων), entre dos dominios de la realidad:

τοῦ χαλκῆος δύο ὀρέων φύσας τοὺς ἀνέμους εὔρισκε  
ἔοντας, τὸν δὲ ἄκμονα καὶ τὴν σφύραν τὸν τε τύπον καὶ τὸν  
ἀντίτυπον, τὸν δὲ ἐξελαυνόμενον σίδηρον τὸ πῆμα ἐπὶ  
πήματι κείμενον, κατὰ τοιόνδε τι εικάζων, ὡς ἐπὶ κακῶ  
ἀνθρώπου σίδηρος ἀνεύρηται. (I. 68, 4).

(... encontró que los fuelles del herrero eran los dos vientos, y el yunque y el martillo, el golpe y el contragolpe, y el hierro forjado, la pena yaciendo sobre pena, según cierta semejanza, porque el hierro ha sido descubierto para mal del hombre.)

Con la recuperación de los huesos de Orestes, los espartanos comienzan a aventajar a los tegeatas. Sin embargo, en el interior del enigma hay un mensaje en contra de la guerra: el hierro genera un cúmulo de pesares para el hombre.

Nuevamente, la boca divina recurre al discurso metafórico. Sobre la base de una proyección basada en la semejanza, el dominio de origen se traslada al dominio de destino: la naturaleza –dominio de origen– (vientos, golpes, daño), se conecta con el dominio referido a la actividad del herrero (aire de los fuelles, yunque, martillo, hierro), que marca indirectamente el sitio buscado.

Para finalizar el análisis, es interesante marcar cierta recurrencia en cuanto al estilo de cita de los cinco intercambios seleccionados. En todos los casos la pregunta del consultante está en estilo indirecto, subordinada a la voz del narrador o del enviado. Siguiendo los desarrollos de Sanders & Redeker (1996) en este modo de cita accedemos al espacio mental del personaje (Creso o los lacedemonios) a partir de una voz citante que lo retoma y lo transforma, presentando el contenido desde su propia perspectiva. En cambio la respuesta divina está a veces integrada al discurso del narrador (dos casos) y otras (tres ocurrencias) aparece en

---

<sup>7</sup> En latín *con-iectura* (de *con*: conjuntamente y *iacere*: lanzar), español: ‘con-jetura’.

estilo directo, expresada además en versos. La cita directa involucra un traslado completo del centro deíctico (personal, espacial, temporal) del discurso. El acceso a los referentes de la citación se provee solo dentro del nuevo espacio incrustado, relativamente inaccesible al narrador. La representación del material citado está limitada al personaje, –para este corpus, el dios– cuya subjetividad puede expresarse completamente (Sanders & Redeker, 1996: 296), desde el momento en que se simula la entonación, el registro y la afectividad del dicente citado. Teniendo en cuenta la singularidad de los intercambios discursivos seleccionados, es significativo que se elija mayoritariamente reproducir la voz divina como inaccesible, difícilmente transformable al centro deíctico del narrador. Es que en ella el significante adquiere una espesura trascendente, y todas las pistas de la secuencia fónica son indicios importantes para calcular el sentido.

## Conclusiones

La brillante lingüista argentina Erica García propuso que la comunicación humana es un acto de fe<sup>8</sup>. La decisiva necesidad de contexto, la ambigüedad intrínseca de las expresiones lingüísticas, la incidencia de las intenciones y perspectivas de los interlocutores, exigen una complicada actividad inferencial de los usuarios del lenguaje a fin de lograr un acuerdo con los demás. ¿Qué resta decir para el caso extraordinario en que el hombre pretende comunicarse con la divinidad? Las dificultades se ven multiplicadas. El dios retiene voluntariamente información, utiliza un lenguaje intermedio “entre la palabra y el silencio, entre la develación y el secreto, el mismo lenguaje propio de lo religioso, que es misterio, es decir, luminosidad oscura” (Schaerer, 1958: 232)<sup>9</sup>. Para descifrar ese misterio, para lograr articular el cielo y la tierra, es necesario estar dispuesto a abrir los sentidos y escuchar lo no dicho, o lo que no es grato escuchar. Creso tiene una obsesión, no escucha la voz del otro, mantiene una hipótesis fija en su interpretación. No aprende nada de su encuentro con Solón. Le interesa demasiado la riqueza, el

---

<sup>8</sup> Seminario sobre variación y cambio lingüístico dictado en San Juan, Argentina, en 1994.

<sup>9</sup> Traducción propia.

poder, y eso es motivo de su inseguridad e inquietud. El humilde y reposado Licas, en cambio, percibe lo no dicho, es calmo, se da tiempo para ensamblar las piezas del rompecabezas y prestar así un servicio a su patria. Como dice Schaerer, las respuestas de Apolo son en realidad preguntas, y esta paradoja de la respuesta interrogativa es un síntoma de la ambigüedad de las relaciones entre dioses y hombres. Una ambigüedad que, varios siglos después de Homero, sigue organizando el cosmos de Heródoto.

## BIBLIOGRAFÍA

Flores de Tejada, E. (2012). Heródoto y la justicia divina. En Flores de Tejada, E. (ed.). *La justicia, pasión y reflexión en la Grecia Clásica* (pp. 93-112). San Juan: EFFHA.

Hernández de la Fuente, D. (2009). Oráculo y ley. Una aproximación a la influencia política de la adivinación en la Antigüedad. *Espacio, Tiempo y Forma. Serie II, Historia Antigua*, t. 22, UNED, pp. 299-309.

----- (2015). Adivinación ctónica y adivinación apolínea: sobre la evolución del discurso y del espacio sacro en la mántica griega. En Martínez García, O. & Montero, M. eds. *Adivinos, magos, brujas y astrólogos. Aspectos populares de las religiones del Mundo Antiguo* (pp.79-102). Madrid: Delegación de la Sociedad Española de Estudios Clásicos.

Lakoff, G. & Johnson, M. [1980] (1991). *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra.

Legrand, B. (1964). (ed.). Hérodote. *Histoires. Livre I*. Paris: Les Belles Lettres.

Lida, M. R. (1985). (trad.). Heródoto. *Los nueve libros de la Historia*. Buenos Aires: Hyspamérica.

Pelling, Ch. (2007). Homero y Heródoto. En González de Tobia, A. M. (ed.). *Lenguaje, discurso y civilización. De Grecia a la Modernidad*. La Plata: Universidad de La Plata, pp.307-327.

Perseus Digital Library. Herodotus. *The Histories*. Recuperado de <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>

Rastier, F. (1984). El desarrollo del concepto de isotopía. *Semiosis*, 12-13, 59-107. Recuperado de <http://cdigital.uv.mx/bitstream/123456789/6279/2/19841213P59.pdf>.

Sanders, J. & Redeker, G. (1996). Perspective and the representation of speech and thought in narrative discourse. En G. Fauconnier & E. Sweetser (eds.). *Spaces, worlds and grammar*. Chicago: University of Chicago Press, pp. 290-317.

Liliana Berenguer

Schaerer, R. (1958). *L'homme antique et la structure du monde interieur. D'Homère à Socrate*. Paris: Payot.