

## TRADICION E INNOVACION EN HERODOTO

*Mercedes Vilchez*

En la obra de Heródoto se dan diversas posiciones éticas, algunas incluso contradictorias internamente con relación a un mismo tema, como es el actuar con engaño, lo que constituye el objeto de este trabajo.

El pensamiento de Heródoto, como el de todo escritor y aun el de todo hombre, no es absolutamente unitario en lo que a criterios de ética se refiere, como indica la convivencia que aquí vamos a analizar de diversas posiciones de juicio sobre una forma de actuar unitaria. En la estructura que constituye las concepciones ideológicas de un autor, como en la de una época determinada, esa disconformidad de que hablo obedece a la total ausencia de cortes netos en la historia del pensamiento. Así, en el sistema de ideas de Heródoto hay restos de otro sistema anterior, ideas morales heredadas de la época arcaica en confluencia y a veces en polémica con las que se van creando en el siglo V, en su primera mitad. Y lo que es igualmente importante: temas que el autor desplaza, marginándolos de su foco de interés pero sin negarles la pervivencia.

El tema del engaño, además, como forma de actuar moralmente neutra, es de raigambre arcaica y estrechamente vinculado al mito, al cuento popular y a la leyenda heroica a la que Heródoto da forma de leyenda histórica. Se trata, pues, de una temática básica que, nacida en el seno de concepciones prerracionales o premorales, pervive integrada en formas de pensamiento más complejas y de signo incluso contrario a aquellas en que surgió. Factor éste que juega

un papel importante a la hora de dilucidar el panorama extraordinariamente confuso que presenta la obra del historiador, la diversidad misma de los datos que hay en ella y la frecuente ausencia de juicio sobre ellos.

También hay que contar con una característica inherente al género literario historia: su carácter narrativo, y, en cuanto tal, neutro moralmente. Con esto quiero anticipar que las no coincidencias de juicios sobre hechos idénticos que nos sorprenden en la obra de Heródoto, no significan incoherencia de pensamiento, ni tampoco ausencia de criterios éticos propios, sino que se trata de parcelas en las que el escritor no ha superpuesto dichos criterios al carácter neutro de la pura narración: sencillamente son casos en que el autor no enjuicia los hechos, sólo se limita a describirlos.

He aquí el contenido de nuestro trabajo y el punto de vista con que lo efectuamos. Resta establecer algunas precisiones acerca de lo que consideramos nivel de pensamiento en Heródoto. Este, en lo que toca al engaño, aunque no uniforme, desde luego, es coherente; pero no se le puede definir como premoral, o como tradicional, o como sofístico. El sistema ideológico del historiador, tanto al condenar moralmente determinados temas de engaño, como al admirar otros, considerándolos exponente de sabiduría, refleja un pensamiento no uniforme. Abarca éste desde posiciones totalmente tradicionales —algunas de ellas nacidas en el seno de la ética agonal— hasta otras, absolutamente moralistas, de raíz racional —surgidas a lo largo de la época arcaica en los círculos exentos de la ética agonal y especialmente en el de los presocráticos—, hasta aquellas que indican racionalismo laico que se puede calificar de ideas sofísticas, pero no de inmoralismo sofístico. Esta vertiente racional del pensamiento de Heródoto, que apenas ha sido objeto de atención, me parece en cambio bastante importante. Queremos analizar en qué forma y hasta qué punto se halla enlazada con su admiración por la sabiduría-engaño, y también las diferencias existentes entre dicha admiración y todo lo que sea susceptible de calificarse de inmoralismo.

## 1. EL ENGAÑO MORALMENTE CENSURADO.

1a. En la obra de Heródoto son objeto de censura moral determinados temas de engaño, sancionados ya en la épica homérica

y que se conservan dentro de nuevos sistemas de pensamiento, unos sin sufrir alteración, con nuevos desarrollos otros. Estos temas —la mentira en labios del juez, el perjurio y la traición— sólo revelan la pervivencia de unos criterios de valor moral, conquista de la época arcaica, en el pensamiento de Heródoto e integran, por tanto, la vertiente más tradicional del mismo.

La mentira en labios del juez es una violación de la «justicia» —δικη— como ya en Homero.<sup>1</sup> Heródoto llama «injusta» a la «justicia» dictada por un juez, cuando ella no va unida a la verdad<sup>2</sup> —δικην ἄδικον ἐδίκασε.

En el mismo sentido, al referirse a la contestación de los jueces reales a la pregunta de Cambises sobre si había «ley» —νόμος— que permitiera el incesto, dice que su respuesta fue de acuerdo «con la justicia y con la propia seguridad» —δικαία και ἀσφαλέα—, pasaje<sup>3</sup> en que está bien claro que la contestación de los jueces no viola la «justicia» —δικη— precisamente porque responde a la verdad, en cuanto realidad objetiva.

El perjurio es, de igual modo, una transgresión de la justicia y una impiedad castigada por los dioses. El pasaje en que se toca dicho tema se refiere concretamente a la devolución de un depósito.<sup>4</sup> La transgresión de la justicia que supone el perjurio, tiene acentos marcadamente religiosos, como ya los tenía también en Homero;<sup>5</sup> acentos religiosos igualmente arcaicos en Heródoto, donde se dice que el perjurio atrae sobre su familia, como castigo divino, la destrucción; y, en cambio, el que es leal al juramento, ve prosperar su casa. La razón fundamental por la que se ha de evitar el perjurio, sigue siendo en Heródoto, como lo era en Homero, la de que la divinidad niega su protección al perjurio y por consecuencia su fortuna no será próspera.

La traición, ruptura de un compromiso, o proceder con engaño con individuos pertenecientes a determinadas esferas de relaciones humanas, se califica de «injusticia» —ἀδικία—. Pero la posición de Heródoto respecto a la traición es algo más compleja y conviene de-

1. *Il.* XVI, 384 ss.; XVIII, 508 ss.; XXIII, 542 ss.

2. Heródoto V, 25.

3. Heródoto III, 31.

4. Heródoto VI, 96.

5. *Il.* III, 276 ss.; IV, 165 ss., 235 ss.; XIX, 258 ss.

dícarle una mayor atención. En efecto, censura moralmente, como transgresión de la justicia, la traición a la esfera familiar, al huésped y a la patria.

En la épica, la traición, al contrario que el perjurio o la mentira en un proceso legal, implica una sanción de orden social, no religioso. En Heródoto es concebida como acción que viola *δίκη* con acentos marcadamente religiosos: es «impiedad» en aquellos casos en que se trata de traición a personas unidas por vínculos de sangre. Así, el asesinato con engaño de que Cambises hace víctima a su hermano, se califica de *ἔργον κακόν*, de impía la forma en que murió, *ἀνοσίῳ μύρῳ*,<sup>6</sup> el proyecto de hacer matar a una hija con engaño se llama igualmente «acción impía» —*ἔργον οὐκ ὀσίον*<sup>7</sup>—. La traición comporta también acentos religiosos marcados, cuando ella va dirigida contra un huésped; al robo y rapto de Paris se califica reiterada y alternativamente de «injusticia» —*ἀδικίη*— y de «acción impía» —*ἔργον ἀνόσιον*<sup>8</sup>—. Estas son justamente dos de las esferas de relaciones humanas en las que, desde época más antigua, se sanciona la traición o el proceder con falsedad. Con ello quiero decir que, a los usos más antiguos de *δίκη* —no traicionar a la familia, ni al huésped—, va unido especialmente, en Heródoto, el concepto de «impiedad» con una segunda peculiaridad: que el crimen cometido en una persona de la misma sangre, tiende a considerarse más «impiedad» que «injusticia», mientras que al atentado contra un huésped se aplican indistintamente ambos conceptos.

Volviendo de nuevo a la épica, el concepto de traición a la patria no se halla en los poemas homéricos; se trata de un concepto surgido en época posterior, dentro del marco histórico de la *pólis*, y que se desarrolla sobre todo a partir del siglo VII a. J.C. en poetas como Tirteo, o en aquellos que viven en las ciudades jonias, en su conciencia de unidad, frente a los embates de los imperios asiáticos. Heródoto juzga la traición a la patria de *ἀδικίη* en un lugar especialmente relevante:<sup>9</sup> se trata del pasaje en que Artabano advierte a Jerjes del peligro que suponen los jonios en la escuadra persa, basándose en la idea de que un hombre «justo» —*δίκαιος*—

6. Heródoto III, 30 y 65.

7. Heródoto IV, 154.

8. Heródoto II, 113-15.

9. Heródoto VII, 51.

no traiciona a su madre patria. Pero esta transgresión de *δίκη* no tiene los ecos religiosos que veíamos líneas arriba, tiene la traición a los vínculos familiares o al huésped. En otras ocasiones<sup>10</sup> en que se dice igualmente que la traición a la patria es injusticia, se precisa que la injusticia en este caso consiste en no tener la reverencia debida —*αἰδέομαι*— a la comunidad de creencias y hábitos religiosos, y en no respetar la igualdad de sangre, de habla y de carácter y costumbres.<sup>11</sup> En otros pasajes Heródoto no califica la traición a la patria de *ἀδικίη* concretamente, pero en cambio aplica al que hace defección en una batalla y al que en ella traiciona a un aliado, el concepto de *κακός*,<sup>12</sup> el de *οὐκ χρηστός* al que falta a los deberes patrios haciendo defección de la liga contra el persa.<sup>13</sup> Forma de actuar «vergonzosa» —*αἰσχρά*— es el que un pueblo griego entable negociaciones con los persas;<sup>14</sup> del proyecto de traicionar a la patria por «interés» personal —*κέρδος*— se dice que es una resolución «no sana».<sup>15</sup>

En resumen: al traidor a la patria o a un aliado se aplican los conceptos *κακός*, *οὐκ χρηστός*, y a la acción se la llama *αἰσχρά*; pero no en todos los casos se trata de un empleo de estos términos con un valor moral absoluto. La aplicación del concepto *κακός* al traidor en una batalla en VI, 14 y VI, 15, conserva el valor premoral de cobarde, al que se opone en el mismo contexto el término *ἀγαθός* para designar al que actúa valientemente. En cambio, la utilización del término *χρηστός* en VI, 13 comporta valor moral, como también el término *αἰσχρόν* en VII, 152.

En otro lugar,<sup>16</sup> Heródoto dice que la deserción en una batalla es objeto de «reproche» —*ὄνειδος*— y de «deshonra» —*ἀτιμίη*— para el desertor. En este caso, la censura de la traición a los deberes patrios sigue en la línea de la moral tradicional, no del moralismo absoluto. Pues si bien es cierto que se condena la violación de una norma de conducta, no es sólo por la validez intrínseca de dicha norma, independientemente del éxito o fracaso que, respe-

10. Heródoto IX, 7 y VIII, 144.

11. Heródoto VIII, 144.

12. Heródoto VI, 14 y 15.

13. Heródoto VI, 13.

14. Heródoto VII, 152.

15. Heródoto VI, 100.

16. Heródoto VII, 231.

tándola o no, reporte respectivamente. Va unida la idea de que la traición a la patria es un proceder cobarde, objeto de reprobación social, o sea, proporciona mala fama. En el mismo sentido de la moral tradicional se aplica el concepto ἀγαθός a quien antepone sus deberes patrios a la propia libertad y vida,<sup>17</sup> de él dice el historiador que, «con justicia» —δικαίως—, su acción es objeto de elogio, y que es hombre «digno de la mayor alabanza» —ἄξιος ἐπαίνου μεγάλου.

1b. El hecho de que Heródoto sea harto indulgente<sup>18</sup> con la utilización del engaño y de que su posición con relación a él sea por lo general neutra o admirativa, como veremos más adelante, no es una realidad de suficiente fuerza para juzgar la obra y el pensamiento del historiador en bloque, sin reparar en la existencia de otros criterios confluyentes con lo que se viene llamando «no moralismo» de Heródoto. En su obra se halla el tema de la alabanza de la lealtad y proceder veraz con determinadas personas, incluidas en las esferas de la familia,<sup>19</sup> el huésped, el benefactor o el amigo.<sup>20</sup> Es este contenido, tema que halla amplio desarrollo en la lírica arcaica y en la tragedia del siglo V. Se trata de una concepción tradicional,<sup>21</sup> presente en el pensamiento de Heródoto; pero a la que él confiere un énfasis mucho menor del que le confieren poetas como Teognis o Píndaro, siendo su posición, en cambio, muy próxima a la de Esquilo; coincidencia nada extraña, ya que en el pensamiento de ambos, lo relevante es la relación de unos individuos con otros en la vida cívica, con la consiguiente relegación a término secundario de las esferas más o menos privadas. La exigencia del proceder veraz, en estos casos, sigue siendo la pervivencia de una concepción tradicional, que afecta a esferas muy reducidas.

Hay otros puntos de vista que son indicio de una mayor moralización. No se trata simplemente de la exigencia de proceder con

---

17. Heródoto VII, 107.

18. Cf. sobre la indulgencia de Heródoto acerca del engaño: Legrand, Ph.-E., *Hérodote*, Les Belles Lettres, París, 1155, pp. 119, 122, 124-5.

19. Heródoto V, 39.

20. Heródoto VII, 10, 46, 101, 209, 235, 237; VIII, 27 ss., 68, 140, etc.

21. Cf. sobre la gratitud debida al amigo, idea tradicional, en Pearson, L., *Popular ethics in ancient Greece*, Stanford, 1962, cp. V.

sinceridad con individuos relacionados por un cierto tipo de vínculos y por el hecho del respeto debido a ellos.

Antes de proseguir es conveniente aclarar que, en el único pasaje<sup>22</sup> en que el hecho mismo de mentir se califica de «vergonzoso» —*αἰσχρόν*—, Heródoto no expone sus propios criterios morales, ni siquiera creo que el historiador alabe o deje de hacerlo las costumbres persas, que describe, como tantas otras veces, en el papel de narrador, como constata<sup>23</sup> que en la educación de los niños persas se les enseña tres cosas solamente: «montar a caballo, disparar el arco y decir la verdad».

Más que alabar la veracidad de los persas, Heródoto la refiere anecdóticamente, ya que es indudable que para el pensamiento griego, desde la época arcaica hasta Platón, tanto para el hombre normal, como para el tradicionalista y el inmoralista, había de ser un dato que causara extrañeza que el νόμος del pueblo persa considerara «mentir» la cosa más vergonzosa.<sup>24</sup>

Dejando aparte este caso concreto que no considero significativo, en la obra de Heródoto se expresa la idea de que es «justo» proceder con veracidad en un sentido más general, de respeto a la igualdad humana. También es «justo» que el hombre a quien se pide un consejo, diga la verdad, independientemente del propio provecho y de lo que sea más grato de oír a quien pide el consejo. Es un punto de vista que rebasa la fidelidad tradicional por una parte, y que, por otra, presenta una primera impresión de contradicción con la admiración de Heródoto por la sabiduría, aun cuando ella incluya el engaño útil. Con relación a estas concepciones moralistas que se hallan en su obra confluyendo con otras, premorales o tradicionales, es importante la identificación de la «verdad» con «el ser» en diversos pasajes;<sup>25</sup> así como la de la «justicia» —*δικη*— con «el ser» y la «verdad»,<sup>26</sup> igual que en Parménides. Es importante la identificación entre «el ser» y «la verdad», y a su vez entre *δικη* y «el ser» y «la verdad», porque refleja la influencia de los filósofos jonios del siglo VI a. J.C., de quienes deriva el concepto

22. Heródoto I, 33.

23. Heródoto I, 36.

24. Un punto de vista semejante en Legrand, *op. cit.*, pp. 124-5.

25. Heródoto I, 30, 96 y 116.

26. Heródoto I, 97.

de verdad como una nueva categoría universal con valor moral individual.

En Heráclito, fragmento B 112, se dice que la «sophrosyne» es la mayor «virtud» —ἀρετή— y la «sabiduría, decir la verdad», conceptos que representan la práctica y el respeto de la razón —λόγος— que tiene una base comunitaria. Sólo en este ámbito ideológico es posible situar las posiciones de máxima moralización que adopta Heródoto con relación a la veracidad del que da un consejo; y en el mismo ámbito se halla la razón que explica el que se sostenga que es δίκη el mantener las promesas y que comportarse sin doblez es prueba de δικαιοσύνη,<sup>27</sup> en la medida en que tales formas de proceder suponen llevar a la vida práctica de las relaciones humanas, el respeto a la igualdad básica de todos los hombres. Si Heráclito sostiene que «la sabiduría es decir la verdad»,<sup>28</sup> en Heródoto es δίκη que el hombre a quien se pide consejo por su sabiduría, conteste de acuerdo con la verdad, o sea, no falsee la realidad, sea ella objetiva o subjetiva.

Es significativa esta relación entre sabiduría y verdad que, por demás, se establece siempre al referirse al «consejero inteligente»: <sup>29</sup> Artabano expone a Jerjes su pensamiento verdadero <sup>30</sup> y Demarato manifiesta reiteradamente la idea de que el hombre a quien se pide un consejo, debe evitar que se le sorprenda mintiendo. <sup>31</sup>

Se establece una diferencia entre decir la verdad, aunque no sea grata, o falsear la realidad para agradar. Es «justo» —δικαιον— ser leal en el consejo dado a quien lo pide. <sup>32</sup> Artemisia <sup>33</sup> considera δικαιον que una persona que sobresale por su «capacidad de juicio» —γνώμη— manifieste la verdad de su pensamiento. En el mismo sentido se sostiene <sup>34</sup> que el hombre que en toda situación dice la verdad a quien le consulta, sin falsearla por envidia o por propio

27. Heródoto VII, 52 y 164.

28. Heracl. B. 112.

29. Cf. sobre el consejero inteligente, el estudio de Lattimore, R., «The wise adviser in Herodotus», *CPh* 34, 1939, pp. 24 ss.

30. Heródoto VII, 46.

31. Heródoto VII, 209.

32. Heródoto VII, 235.

33. Heródoto VIII, 68.

34. Heródoto VII, 237.



interés, posee la máxima «virtud» —ἀρετή—, y del consejero veraz se dice que es ἀγαθός.<sup>35</sup> La «justicia» —δίκη—, además de exigir la veracidad del hombre sabio, exige también mantener una promesa:<sup>36</sup> de los jonios, que no se dejaron sobornar por los escitas, se dice que dieron prueba de su «sentido de la justicia y fidelidad»<sup>37</sup> —δικαιοσύνην καὶ πιστότητα—. Darío considera a quien es fiel a lo prometido «el hombre más justo de todos» —πάντων ἀνδρῶν δικαιοτάτων<sup>38</sup>—. De Cadmo, que por respeto a la igualdad humana y las obligaciones por ella exigidas, renuncia a la tiranía,<sup>39</sup> Heródoto opina que dio muestra nada pequeña de justicia al cumplir fielmente un cometido, sin buscar el menor provecho propio, habiéndole sido posible.<sup>40</sup>

Por el contrario es «injusticia» —ἀδικίη— calumniar a otros hombres, aunque sean enemigos:<sup>41</sup> «tanto el que calumnia a quien, no estando presente no puede responder, como el que da crédito a la calumnia sin tener conocimiento certero, cometen una injusticia; y el calumniado es víctima de ella».

## 2. POSICIÓN NEUTRA CON RELACIÓN AL ENGAÑO Y POSICIÓN ADMIRATIVA EN CUANTO EXPONENTE DE SABIDURÍA.

La posición habitual en la obra de Heródoto, con relación a la utilización del engaño, es la ausencia de enjuiciamiento moral; otras veces es el reconocimiento expreso de que la acción engañosa es producto de la inteligencia. En principio, este panorama parece susceptible de una síntesis bastante clara: se trata de una posición que no enjuicia moralmente el engaño, y que en muchos casos lo entiende como exponente de sagacidad.

No obstante, establecer una clasificación tan simplista, sólo sería repetir, con otras palabras, la teoría archiconocida del no moralismo de Heródoto con relación al engaño útil.<sup>42</sup> Concepción que no

35. Heródoto VII, 234.

36. Heródoto V, 84.

37. Heródoto VII, 84.

38. Heródoto VI, 24.

39. Sobre la crítica de la tiranía en Heródoto, Pohlenz, *Herodot.*, Leipzig, 1937, pp. 203 ss.

40. Heródoto VII, 64.

41. Heródoto VII, 10.

42. Cf. Legrand, *op. cit.*, pág. 122, acerca de la posición de Heródoto sobre el engaño útil.

43. Sobre la teoría del premoralismo de Heródoto, explicado por el origen jonio de su

deja de ser insuficiente, ya que de nuevo ahora se trataría de volver a juzgar en bloque el pensamiento del historiador sobre hechos que son múltiples y muy diversos los unos de los otros. Ante todo, lo que uno encuentra es una serie de problemas, suscitados por la diversidad misma de los datos y por la frecuente ausencia de juicio sobre ellos. Tras la posición neutra sobre el engaño, que refleja su obra, es difícil precisar en qué consiste exactamente el nivel de pensamiento del propio autor, y si él es coherente, o reflejo sólo de posiciones heredadas de procedencia diversa. Creo que sí existe un nivel de ideas coherentes en Heródoto con relación al tema del engaño; pero el definirlo de un solo trazo o como premoralismo determinado por los orígenes jonios de su pensamiento,<sup>43</sup> o como sabiduría tradicional, o como influencia sofística, es simplificar lo que no es tan unilateral y separar concepciones que en Heródoto, de hecho, no pueden separarse.

Los datos mismos presentan un panorama complejo, vario y contradictorio a veces. Interpretando dichos datos a nivel de obra literaria —que se trate de historia es de importancia decisiva— y a nivel de las propias concepciones del autor —para lo que partimos de los casos en que su juicio es expreso y claro— se llega a la certeza de que si existe una posición coherente, personal en Heródoto con relación a la utilización del engaño, y que ella tiene una vertiente hacia el premoralismo —sabiduría, astucia tradicional— y otra hacia un racionalismo humano —ideas sofísticas si así se quieren llamar— que, ciertamente, llevan a un ambiente muy lejano del tradicionalismo; racionalismo de Heródoto que ha sido objeto de escasa atención,<sup>44</sup> en gracia a la concedida a otros aspectos del pensamiento del historiador.<sup>45</sup>

Hay casos en que el juicio de Heródoto en relación a la utiliza-

---

pensamiento, al que se superpone una concepción moralizada, cf. Stoessl, F., «Herodotus Humanität», *Gymnasium* 66, 1959, pág. 479.

44. Escasa importancia se ha venido confiriendo a este racionalismo del pensamiento de Heródoto, salvo Hellmann, F., «Herodot», *Das neue Bild der Antike*, I, Leipzig, 1942, pp. 246 ss., y Legrand, *op. cit.*, pp. 124 ss.

45. Son abundantes, en cambio, los estudios realizados sobre las posiciones racionales de Heródoto en lo relativo al mito y a las fuentes sobre las que trabaja: cf. Stoessl, F., *op. cit.*; Latte, «Die Anfänge der griechischen Geschichtschreibung», *Histoire et historiens dans l'Antiquité Entretiens*, Fundación Hardt, IV, 1958, pp. 12 ss.; Pearson, L., «Credulity and Scepticism in Herodotus», *Tapha* 72, 1941, pp. 335-355; Rose, H. J., «Some Herodotean rationalisms», *C.Q.* 34, 1940, pp. 78-84.

ción del engaño no deja lugar a dudas: cuando por ejemplo manifiesta que es exponente de «sabiduría» —σοφίη—. Entre estos casos claros se incluyen diversidad de actuaciones, entre otras: las artimañas del hijo del ingeniero de Rampsiquito en provecho propio,<sup>46</sup> la astucia de Alejandro de Macedonia para vengarse de los embajadores persas,<sup>47</sup> la del caballerizo de Darío,<sup>48</sup> la habilidad de Fanés, mercenario que hace defección de las tropas de Amasis;<sup>49</sup> de los trucos de Pisístrato, Ciro, etc., para hacerse con el poder político.<sup>50</sup>

Saliendo de la más estrecha literalidad: la existencia de unos contextos concretos en los que se establece relación entre el concepto σοφίη y determinadas acciones que suponen engaño; se encuentra uno con un segundo panorama más amplio; el tipo humano al que Heródoto llama «sabio» —σοφός—. Lo son Darío, Amasis, Histieo, Aristágoras, Gelón y por supuesto Temístocles, pero no sólo este último. Este tipo humano, al que se confiere mayor o menor relevancia, según sea griego o no, obtenga éxito o fracase, responde a una igualdad sustancial de naturaleza: es el hombre que, apoyándose en su facultad racional, ensaya la conformación del acontecer histórico.

Todos ellos no vacilan en utilizar el engaño, cuando es necesario o útil para obtener el éxito; pero no en todos los contextos se relaciona la acción engañosa y el concepto σοφίη, lo que, no obstante, no quiere decir que no se considere exponente de ella.

O sea, el engaño siempre que se actualiza en un contexto amplio de inteligencia, se admira igualmente.

Así pues, se admira expresamente, siempre que está en relación con el sustantivo «sabiduría» —σοφίη— o con el adjetivo «sabio» —σοφός—, la única diferencia radica en que la relación entre engaño y σοφίη se da en el mismo contexto, y la relación entre engaño y «hombre sabio» —άνήρ σοφός— se establece a distancia.

De otra parte, hay una serie amplísima de acciones que incluyen el engaño no relacionadas expresamente con los conceptos σοφίη o σοφός.

46. Heródoto II, 121.

47. Heródoto VI, 19 y 21.

48. Heródoto III, 85 y 86.

49. Heródoto III, 4.

50. Heródoto I, 63 y 125.

El problema se plantea al considerar la diversidad de temas de engaño que quedan incluidos en esta zona; y no sólo esto, sino la forma diferente en que opera Heródoto con relación a unos y otros. Se trata, en suma, siempre de la utilización del engaño en vez de la fuerza, para obtener la salvación en una situación peligrosa, para obtener una ventaja a nivel individual o general; a veces, el objetivo que con el engaño se persigue es la venganza personal, que implica en ocasiones incluso la traición a determinadas esferas de relaciones humanas, o la traición política.

Incluso tratándose de acciones idénticas, que tienden a un mismo objetivo, o están determinadas por la misma causa, Heródoto opera sobre la temática en forma diferente, en el sentido de que, mientras deja en plano secundario a unos, a otros les confiere relevancia.

De ello resulta que, al lado de posiciones neutras muy claras, queda una zona restringida ciertamente, que para nosotros es oscura y difícil de interpretar. Por ejemplo: en V, 12-3, se narra el ardid de que se valen dos hermanos peones con Darío, en función del «interés» —*κέρδος*— a nivel individual; y en VI, 126, Heródoto refiere el proceder astuto de Alcmeón con Creso para llevarse la mayor cantidad de dinero posible; el engaño está igualmente en función del *κέρδος* personal. En uno y otro caso se trata de la utilización del engaño que obtiene éxito, pero en el primero de ellos Heródoto no le confiere relevancia, es secundario; y en el segundo, a la habilidad de Alcmeón se confiere valor relevante, hay simpatía y admiración.

Como este último ejemplo, queda otra serie de ellos: entre otros, la política de engaño de Milciades para tomar el Quersoneso y para apoderarse de Lemnos,<sup>51</sup> la política de engaño a Esparta, e incluso el soborno de la pitia por parte de los Alcmeónidas para instaurar la democracia en Atenas.<sup>52</sup> Y en una línea similar se encuentra el tema del engaño, cuando está en relación con «el consejero práctico» —Creso, Zopiro, Megabizo, etc.—, como lo llama Lattimore.<sup>53</sup>

Me refiero a las ocasiones en que, de la prudencia de estos per-

51. Heródoto VI, 39 y 139-40.

52. Heródoto VI, 63.

53. Cf. *op. cit.*, pp. 26-28.

sonajes, parte la idea de servirse del engaño para conseguir un objetivo a nivel general, cuando la fuerza ha fracasado, y con él se obtiene éxito.

No se trata ahora de que Heródoto confiera relevancia a la acción misma que supone engaño, sino fundamentalmente que la idea de actuar con engaño pertenece a individuos que sí tienen carácter y desempeñan papel relevante por su sabiduría.

Hay, por tanto, una serie de temas, no relacionados expresamente con los conceptos «sabiduría» —σοφία— ni «sabio» —σοφός— pero a los que se confiere una relevancia que los sitúa dentro de la obra de Heródoto en un plano distinto a aquel otro en que se hallan los engaños sobre los que se adopta una posición claramente neutra.

Creo que esta zona oscura sólo es interpretable al compararla, por una parte, con aquellos engaños que se consideran expresamente exponente de σοφία, y, por otra, con aquellos sobre los que la posición es claramente neutra.

Antes de puntualizar más, es preciso hacer una observación acerca de la posición neutra. Hay ausencia de enjuiciamiento, como veremos más tarde con detalle, cuando con el engaño se obtiene éxito, cuando no se considera producto de la σοφία —o sea, la sabiduría tradicional o la puramente racional no es cualidad distintiva en el personaje que utiliza el engaño; o bien se entrecruzan otros puntos de vista o móviles que, al polarizar la atención del autor, son más relevantes— y también en los casos en que Heródoto se muestra única y exclusivamente narrador y describe hechos solo, de fuentes diversas la mayoría de las veces, sin dar relevancia a lo narrado.

De la comparación de la serie de temas que integran una zona no clara, con aquellos perfectamente definidos, deduzco que no existe posición neutra como puede parecer a primera vista, con relación a toda acción engañosa que no se vincule tácitamente con los conceptos «sabiduría» —σοφία— o «sabio» —σοφός—, sino que estos casos, en principio dudosos, se consideran en la obra de Heródoto exponente de inteligencia y objeto de admiración por tanto. En la obra de Heródoto, las posiciones neutra y admirativa sobre el engaño son realizaciones de contexto.

La posición admirativa la determina que el engaño se actualice en un contexto de σοφία. Ahora bien, ese contexto de «sabiduría»

puede expresarse no sólo por medio de connotaciones lexicales —relación con los conceptos σοφίη o σοφός—, sino también por la relevancia conferida por el autor a una acción o al personaje que la pone en práctica. Sobre todo ello volveremos más adelante.

Se sostuvo antes que Heródoto tiene un juicio propio y coherente con relación al engaño, pese al panorama vario e incluso contradictorio que su obra presenta; y que sólo se puede precisar en qué consiste su criterio, interpretando los datos que la obra aporta en dos niveles: el de género literario en que se insertan, y el de pensamiento de autor.

Pasamos ahora a precisar más la anticipada afirmación.

El punto de partida se halla en la existencia de una base o substrato tradicional de concepciones premorales, base que es común a Heródoto, la épica, los líricos, la tragedia y la comedia. Dichas concepciones premorales se vierten a través de diversas formas de expresión: el mito, la leyenda heroica y la narrativa popular.<sup>54</sup> Que en el género épico tienda el mito y la leyenda a depurarse de los temas de engaño, como luego la tragedia que la hereda, mientras que ellos se desarrollan ampliamente en la narrativa popular, y luego en la comedia, no quiere decir que su origen no sea el mismo: responden a un ámbito básico de concepciones premorales en el que nace tanto lo uno como lo otro.

Tanto queda reflejada en la historia de Heródoto la leyenda heroica en su forma leyenda histórica —Giges, Amasis, etc.— como el cuento popular —el hijo del ingeniero de Rampsiquito, etc.—, y sin diferencias fundamentales en lo que a la utilización del engaño respecta.

De acuerdo con el substrato básico, de ideas premorales, el engaño es un medio tan legítimo como otro cualquiera para obtener un objetivo. El engaño útil que proporciona «una ventaja» —κέρδος— es lo tradicional, de él se sirve el poderoso para imponer su fuerza y el débil para burlar la fuerza del poderoso. Heródoto, al recoger temáticas de procedencia diversa en su obra, en el estado más complejo, refleja el punto de partida básico, que es complejo.

La base premoral pervive con abundancia y diversidad de ma-

---

54. Sobre la narrativa popular en la leyenda histórica de Heródoto, cf. Trenkner, S., *The Greek novella in the classical period*, Cambridge, 1958, pp. 2-4 y 24; también Rose, *op. cit.*, pág. 78.

tices en la obra del historiador, y es sobre ella sobre la que opera, en cuanto es historiador y pensador. Son los dos niveles de que hablaba arriba.

Un historiador no siempre juzga aquello que describe, y por esto, posiciones distintas a veces con relación a un mismo hecho, no significan contradicción de criterio, sino ausencia de toma de posición. Ello determina que, con relación al engaño, un número considerable de posiciones neutras respondan a que Heródoto narra simplemente, sin conferir al hecho relevancia de ningún tipo, sobre todo cuando no se trata de la historia de Grecia,<sup>55</sup> pero también cuando de ella se trata.

El condicionamiento impuesto por el género y las características del mismo es un primer factor con el que hay que contar para ver que el hecho de que Heródoto no enjuicie muchas acciones de engaño que, incluso a veces, tienen por objetivo crímenes injustificados, y ni siquiera subordine a una esfera moralizada el elemento arcaico, sólo indica que el historiador es en ese contexto concreto narrador, y nada más. Pero la ausencia de posición no puede tergiversarse para interpretarla como amoralismo por parte de Heródoto, o indulgencia, o admiración sobre todo tipo de engaño, sea cual sea.

Dejando aparte los lugares en que los temas de engaño perviven, sin que Heródoto opere con el substrato heredado, reelaborándolo en función de la expresión de criterios propios, pasemos a aquellos en que superpone un segundo nivel. La mayoría de los temas de engaño que perviven en la obra de Heródoto tienen su raíz en el seno de las ideas premorales, de que se ha venido hablando; son temas arcaicos. Entre otros se pueden señalar: el mensaje oculto, el tema de Zopiro haciéndose pasar por desertor, está en relación con la tradición sobre la entrada de Odiseo en Troya, recogida en la tragedia y en la comedia; el tema del truco y no la violencia para obtener la victoria sobre el enemigo, tan frecuente en Heródoto, es el mismo de la historia del caballo de madera que hace posible la toma de Troya; el de la venganza por engaño, cuando se trata

---

55. Nuestra opinión no está en contra de tesis como la de Hellmann, *op. cit.*, pág. 246, acerca de la imparcialidad de Heródoto; pero sí creemos que sus posiciones ideológicas donde se manifiestan con nitidez es al tratar la historia de Grecia.

de luchar con enemigos superiores en número y poder, es un tema común incluso con la épica homérica; el tema del héroe salvado por engaño de la muerte y vencedor de su adversario por engaño —Ciro— es el mismo de la leyenda de Orestes.

Heródoto actúa sobre la tradición en el sentido de que su admiración por el engaño está determinada exclusivamente por su admiración por la inteligencia. Así, adopta posición neutra respecto a algunos temas heredados, en los que el engaño no es exponente de σοφία, o con él no se obtiene éxito.

El sistema ideológico del historiador muestra una primera coherencia: su admiración por el engaño está en función de su admiración por la inteligencia.

La inteligencia que admira no es unitaria. Es sabiduría tradicional unas veces —Creso, Harpago, Democedes, etc.—, y sabiduría racional otras. De esta última, Temístocles es el más claro exponente, pero sus antecesores son los tiranos griegos, y la misma concepción de sabiduría se proyecta a veces al pasado.

Que la admiración por la sabiduría racional del hombre que logra éxito gracias a su capacidad intelectual, indique o se pueda calificar de ideas sofísticas, no quiere decir que su posición con relación al engaño útil sea de origen sofístico.

Las ideas sofísticas de Heródoto<sup>56</sup> se manifiestan en la fase de su pensamiento que expresa fe y admiración por la razón humana, como motor de la historia, independiente de concepciones religiosas; en racionalismo, pero no en inmoralismo.

La posición de Heródoto al admirar el engaño es de origen tradicional, no innovadora; lo que no impide que su admiración por el engaño se extienda a contextos de sabiduría racional que, de hecho, está muy lejos de la sabiduría tradicional, pero igualmente lejos de la inmoralista.

Heródoto piensa que un hombre inteligente, en un momento determinado, no experimenta escrúpulos en utilizar el engaño para asegurar el triunfo de una idea; éxito que, por otra parte, también lo es personal. Si admira la sabiduría-engaño es solamente en la medida en que cree que el engaño es a veces un medio mejor o el

---

56. Cf. Dihle, A., «Herodot und die Sophistik», *Philologus* 106, 1962, pp. 207 ss.



único de obtener éxito, y que, en algunas ocasiones, es un lujo demasiado grande la verdad.

Que admire a Clístenes que, con una política de engaño, consiguió la instauración de la democracia en Atenas, o a Temístocles, a cuya inteligencia, en un momento determinado, Atenas debió la libertad y la victoria contra una política de agresión imperialista,<sup>57</sup> indudablemente no es una anomalía por su parte; había de ser opinión participada, en ese momento, no sólo por el hombre del pueblo, sino también por los moralistas.

En Heródoto se halla también la idea de que el hombre inteligente, cuya sabiduría incluye el engaño, puede utilizar una parte de ella en beneficio propio, y que puede convertirse en hombre peligroso si se produce una ruptura entre los intereses colectivos y los privados.

Se halla la idea, pero no la crítica. La realidad es que Heródoto no plantea el problema que aún no se ha planteado en la vida social y política griega.

La mentira necesaria o útil al servicio de la inteligencia es admirada. Pero en ningún caso se erige la utilización del engaño en sistema viable para defender posiciones inmoralistas a nivel personal, ni colectivo, que con otros medios no serían defendibles. No es la mentira al servicio de intereses individuales o políticos que van acompañados de la ruptura de las normas de conducta comunitarias.

2a. Hablaba antes de la existencia de una posición claramente neutra sobre el engaño, que adopta Heródoto, cuando se conserva un tema tradicional, con carácter narrativo, sin que el autor lo utilice en ningún sentido para expresar ideas propias, o bien cuando el engaño no se actualiza en un contexto de sabiduría.

Estos temas de engaño, que constituyen elementos situados entre paréntesis, irrelevantes, son muy numerosos.

No es nuestro intento, en modo alguno, hacer una descripción exhaustiva de todos ellos, sino únicamente ejemplificar la idea sostenida en páginas anteriores sobre la existencia de una posición

---

57. Cf. Schmid, *Gesch. der griech. Literatur*, I, 2, pág. 597, sobre la aversión de Heródoto hacia la política imperialista.

claramente neutra, utilizando para ello una serie limitada de datos concretos, que se estiman suficientes para poner de manifiesto la posición de conjunto.

El asesinato de Candaules por obra de Giges, con engaño;<sup>58</sup> el engaño de Harpago con relación a Astiages, para no cumplir él mismo la orden de matar a Ciro;<sup>59</sup> el truco del intercambio de niños que llevan a cabo Mitrídates y su mujer, y es causa de la salvación de Ciro;<sup>60</sup> el engaño de Astiages a Harpago para vengarse de su desobediencia; el ardid de la reina Nicrotis para tomar venganza de los asesinos de su hermano.<sup>61</sup> Heródoto<sup>62</sup> recoge una tradición que explica la rivalidad entre corintios y samios, basada en una trampa tendida por los segundos a los primeros; en otro lugar,<sup>63</sup> narra una leyenda que circula sobre la astucia de Polícrates, que consiguió que los lacedemonios levantaran el sitio de Samos, comprándolos con dinero acuñado por él; recoge la leyenda según la cual Arión se sirve del engaño y la astucia para quitar la mujer a su mejor amigo;<sup>64</sup> describe la artimaña del mago Esmerdis para usurpar el poder a Cambises;<sup>65</sup> la postura de mentira, condicionada por el temor de Prejaspes.<sup>66</sup> Diversas utilizaciones de astucia de los escitas para defenderse de Darío sin presentar batalla,<sup>67</sup> e igualmente con los jonios que custodian el puente de barcas que haría posible la retirada de Darío;<sup>68</sup> la artimaña del disfraz de las mujeres minias para salvar a sus maridos de la muerte;<sup>69</sup> incluso el engaño que supone la traición a la patria, por deseos de venganza personal,<sup>70</sup> y el que es violación de un pacto político.<sup>71</sup>

Sobre hechos en sí diversos, como son los señalados, la posición de Heródoto es la misma ausencia de enjuiciamiento. Esta ausen-

---

58. Heródoto I, 8-13.

59. Heródoto I, 108-10.

60. Heródoto I, 112-16.

61. Heródoto II, 100.

62. Heródoto III, 48.

63. Heródoto III, 56.

64. Heródoto VI, 62-6.

65. Heródoto III, 61-3.

66. Heródoto III, 66.

67. Heródoto IV, 130-33.

68. Heródoto IV, 136.

69. Heródoto IV, 146.

70. Heródoto V, 33.

71. Heródoto III, 147.

cia de toma de posición, por parte del historiador, no significa amoralismo.

En todos estos casos se trata de la pervivencia de un substrato básico en la obra de Heródoto, con relación al cual el autor no ha superpuesto un nivel de pensamiento propio.

2b. Heródoto relaciona una serie de acciones que comportan engaño, con el sustantivo σοφίη o con el adjetivo σοφός.

Veamos la índole de los procederes que se estiman dentro de esa categoría.

Las artimañas del hijo del ingeniero de Rampsiquito son producto de su σοφίη, πολυφροσύνη y τόλμη, que resultan premiadas por el rey con la mano de su hija, por considerarlo «el más inteligente de los hombres» —ὡς πλεῖστα ἐπισταμένω ἀνθρώπων<sup>72</sup>—. Es un tema procedente de la narrativa popular; la sabiduría —engaño de que se habla en esa historia, es tradicional, de raíz premoral.

Se califica de proyecto «muy inteligente» —βουλήν σοφωτάτην— al engaño tramado por Pisístrato para recuperar el poder en Atenas;<sup>73</sup> al tiempo que, en otro lugar,<sup>74</sup> Heródoto opone, llamándolo «artificio muy burdo» —πρῆγμα εὐηθέστατον—, o sea, no producto de la sabiduría, al intento de hacer creer a los atenienses que la propia diosa Atenea manifestaba su voluntad de que el poder recayera en Pisístrato.

El engaño que ingenia Ciro para inducir a los persas a rebelarse contra los medos:<sup>75</sup> la carta inventada por él, según la cual les hace creer que Astiages le ha nombrado general de los persas, se juzga de «forma de proceder la más inteligente» —τροπός σοφώτατος—. De un soldado de Halicarnaso, Fanes, que sirve como oficial en la tropa extranjera de Amasis y se pasa al persa por causa de algún motivo de resentimiento contra él, Heródoto habla en términos elogiosos;<sup>76</sup> este hombre consigue burlar al enviado de Amasis con la misión de impedir su salida de Egipto, mediante el truco de emborrachar a los soldados que lo acompañan; artimaña

72. Heródoto II, 121.

73. Heródoto I, 63.

74. Heródoto I, 60.

75. Heródoto I, 125.

76. Heródoto III, 4.

que es la misma de que se sirve el hijo del ingeniero de Rampsiquito para rescatar el cadáver de su hermano y que él mismo considera la acción «más inteligente» de su vida. Heródoto dice que supo frustrar el intento del enviado del rey «porque le era superior en sabiduría» —σοφίη γὰρ μιν περιῆλθε ὁ Φάνης—; es ella la que convierte en histórica la personalidad de un desertor.

Pero también se dedica especial atención a la sabiduría-engaño anónima.<sup>77</sup> Así, la del focense que sugiere a sus compatriotas, en su lucha con los tesalios, la doble estratagema: de recubrir con yeso a los guerreros más valientes para infundir una primera reacción de temor en la infantería enemiga, que situara la superioridad numérica en inferioridad de condiciones; y la de abrir una zanja, metiendo en ella cántaros, recubierta luego a nivel del resto del terreno, en la que quedara inutilizada la caballería de los tesalios. Se dice que es una idea producto de la inteligencia —ἕστος σοφίζεταιαι... τοιόνδε—. Es σοφίη la forma de proceder de Alejandro de Macedonia,<sup>78</sup> al sobornar a Bubastis para que no hiciera indagaciones sobre el paradero de los persas que él había matado.

Se admira como ἀνὴρ σοφός a Ebares, el caballero de Darío, gracias a cuya astucia éste llegó a rey de los persas. Su truco es, se dice también expresamente, propio de un hombre que tiene σοφίη.<sup>79</sup>

Mucho más interesante, a mi modo de ver, es el tipo humano que en juicio de Heródoto es ἀνὴρ σοφός, su forma de proceder ante determinadas situaciones, el ideal que refleja.

El hombre inteligente por excelencia, según las afirmaciones del historiador, es Temístobles, de quien dice que «era el más sabio de todos los griegos».

Su sabiduría constituye una facultad innata, no adquirida por enseñanza; y se caracteriza porque el hombre que la posee concibe la historia y la vida en general como un acontecer que él mismo moldea con su propia razón. Temístocles utiliza su inteligencia al servicio de los intereses colectivos, que en este momento son: la consecución del éxito de los griegos sobre los persas, y el predom-

77. Heródoto VIII, 27-8.

78. Heródoto V, 19-21.

79. Heródoto III, 85.

minio de Atenas sobre las ciudades griegas; pero al mismo tiempo de la búsqueda del éxito puramente personal.

No se trata de un amoralismo de principio, en el sentido del individuo que antepone en toda circunstancia su propio éxito al colectivo y subordina el segundo al primero. Que dado el momento en que se produzca una contradicción entre los intereses comunes y los propios, un hombre como Temístocles pueda constituir un peligro por causa de su misma inteligencia, lo vislumbra Heródoto, pero él no lo plantea como problema; su atención se polariza sobre lo útil de su sabiduría en un momento determinado para la comunidad de los griegos, y en cuanto lo es, no se juzga mal que ese hombre exija que le sea reconocida, y que persiga un éxito individual proporcionado a ella.

La sabiduría que encarna Temístocles incluye el engaño, con enemigos y amigos, si él es necesario o simplemente útil para el éxito, sea el colectivo o individual.

Heródoto lo describe como el consejero inteligente ya antes del comienzo de la guerra: es suya la idea de convertir a Atenas en una potencia marítima;<sup>80</sup> en el momento de caos, temor y duda entre entregarse al persa o hacerle frente; la figura humana que en el general ateniense se dibuja con marcada fuerza, la revela Heródoto como el político inteligente, que es conocedor del carácter de su pueblo y del cúmulo de tradiciones prerracionales que es inherente a él, con las que no se puede romper, pero sí reinterpretar de acuerdo con un planteamiento racional —pienso en la explicación que da de la contestación desesperanzadora del Oráculo de Delfos sobre la campaña, para impulsar a la lucha al pueblo ateniense y librarlo del temor.<sup>81</sup>

Es el político que exige, en un momento decisivo, que se confiera gran margen de fe a él y sus proyectos.<sup>82</sup> Al consejero inteligente se alía el hombre de acción, que sabe que siempre, cuando todos los cálculos racionales se han consultado, queda un margen de inseguridad, pese al que hay que actuar. En el diálogo con Euribiades y el general corintio,<sup>83</sup> Temístocles sostiene que «los que en los jue-

80. Heródoto VII, 144.

81. Heródoto VII, 143.

82. Heródoto VIII, 19.

83. Heródoto VIII, 59.

gos se quedan atrás no obtienen la corona de la victoria». En lo relativo a la idea de dar batalla naval en Salamina, contra el criterio de los generales, Heródoto sostiene <sup>84</sup> que, junto a otros argumentos del propio Temístocles, dicha idea y las inteligentes razones que la determinan no son originales del general ateniense, sino que él utiliza, como si fuera propio, un punto de vista ajeno que esgrime como suyo porque es sensato. Nada de extraño tiene este proceder, ni en discordancia con el tipo de sabiduría que Heródoto refleja en Temístocles.

Su forma de proceder incluye el que actúe en muchas ocasiones por cuenta propia, sin hacer partícipes; o más aún, ocultando los medios de que se sirve, a los otros generales griegos. En esa línea de conducta se hallan las utilizaciones del engaño útil: cuyo objetivo es a veces el éxito de los griegos frente al persa; como es el artificio de que se vale para procurar eliminar del ejército enemigo las naves jonias, <sup>85</sup> artificio que, según Heródoto, ofrecía una doble posibilidad de éxito: o conseguir la desertión de los jonios del ejército de Jerjes, o hacerlos sospechosos a los ojos del rey. La estrategia de mandar al ejército persa un emisario de confianza, portador del falso mensaje, en el que se hace pasar por traidor a los griegos, <sup>86</sup> engaño que está condicionado por las indecisiones y pareceres discordes de los generales griegos. En otras ocasiones, <sup>87</sup> tras la victoria sobre el persa, el engaño está al servicio de una política imperialista, a cuya idea se sacrifican todos los medios.

Temístocles no vacila en dejarse sobornar por los habitantes de Eubea <sup>88</sup> por la suma de treinta talentos; sobornando y engañando a su vez a los otros generales con una pequeña parte de la suma recibida.

Heródoto dice <sup>89</sup> que, después de la derrota de Jerjes, Temístocles intentó granjearse la buena voluntad del rey. En el texto <sup>90</sup> del mensaje que el historiador cita como del general ateniense, éste se presenta como el único que ha convencido a los griegos de dejar

---

84. Heródoto VIII, 57 y 58.

85. Heródoto VIII, 22.

86. Heródoto VIII, 75.

87. Heródoto VIII, 111-12.

88. Heródoto VIII, 4-5.

89. Heródoto VIII, 109-10.

90. Heródoto VIII, 110.

libre la retirada al ejército persa, llamándose a sí mismo «el hombre más destacado e inteligente de todos los aliados» —*άνηρ δὲ τῶν συμμάχων πάντων ἄριστος καὶ σοφώτατος*.

Ello es cierto. Por su inteligencia, los atenienses siguieron sus consejos. Pero no es un traidor a su patria la figura que Heródoto presenta. Se dice que sus intenciones eran las de cortar la retirada al ejército persa, a lo que encuentra la oposición de los demás aliados, a quienes no consigue convencer; sólo entonces cambia de parecer para evitar que los atenienses, solos, se lancen a una acción que no ofrece posibilidades de éxito. Lo que realmente hace es, una vez adoptada una postura, utilizarla para obtener ventaja de ella en dos sentidos.

La sabiduría-engaño de Temístocles es una especie de potenciación de la trayectoria que la historia de Atenas va a seguir en otro momento, pero nada más.

Heródoto no plantea un problema que aún no ha surgido; ni la *σοφία* que incluye el engaño útil en busca del éxito colectivo aliado al individual que el historiador admira en Temístocles, es la sabiduría del político inmoralista.

Se repite reiteradamente que fue el hombre más inteligente de su tiempo, y la reiterada afirmación no es por cierto casual.

Es la opinión de todos los atenienses, que lo admiran porque había demostrado su superioridad en muchas ocasiones.

Heródoto constata que no se le concedió el máximo premio al honor a Temístocles, por envidia —*φθόνος*—, pero que su fama era reconocida por todos los griegos. En Lacedemonia se le reconoce el hombre que había mostrado mayor sabiduría y destreza política.<sup>91</sup>

La sabiduría, incluyendo incluso el engaño útil que admira Heródoto, es la del hombre que, apoyado en su capacidad racional, intenta la conformación del acontecer histórico, y el prototipo de ella es indudablemente Temístocles.

Pero en la misma línea se hallan otros tipos humanos en la concepción del historiador. Pueden ocupar un papel menos relevante —ésto sólo lo determina el contexto histórico en que está anclado cada uno—, pero poseen una igualdad básica de naturaleza.

---

91. Heródoto VIII, 124.

Estos personajes a los que Heródoto confiere la posesión de esa sabiduría racional, innata, de los que se dice expresamente que son σοφοί, son: Pisístrato, Histieo y Arístagoras; pero también se proyecta ese concepto de σοφίη a políticos del pasado, a Deioces, Darío, Amasis.

Todos ellos se sirven del engaño para obtener un objetivo, de interés colectivo o personal, o bien ambas cosas al tiempo.

Pisístrato es el representante, como los demás tiranos, de una línea de pensamiento político que se sigue en Temístocles. Heródoto dice de él que, por deseo de obtener el poder, utilizó medios de engaño reiteradamente con éxito.<sup>92</sup>

La posición del historiador resulta coherente, sobre todo si tenemos en cuenta otras opiniones acerca de él: los atenienses le concedieron la guardia personal que pedía porque se había distinguido por «insignes acciones —μεγάλα ἔργα— antes».<sup>93</sup> De él se opina bien, porque cuando obtuvo el poder, ni cambió las magistraturas vigentes, ni las leyes, y dice en suma que actuó καλῶς τε καὶ εὖ. Una concepción similar se proyecta sobre la σοφίη de Deioces, que unió a todos los pueblos bajo su poder, creando el imperio de los medos.<sup>94</sup> Pera llevar a cabo el proyecto se sirvió de la astucia. Heródoto dice de él que actuó movido por su deseo de poder, pero instauró un régimen de vida más justo.

Amasis pertenece al mismo tipo humano, que utiliza el engaño cuando es útil, al servicio del triunfo de una idea que comporta valores positivos en sí. Es por la σοφίη y γνωμοσύνη de Amasis por lo que supo ganarse a los egipcios;<sup>95</sup> gracias a su «carácter» —τρόπος— estimaron justo servirle, a pesar de no ser de origen noble. La sabiduría de que es exponente Darío, pertenece a la misma concepción racional del hombre ante la vida, «inteligencia» —σοφίη— y no «fuerza» —βίη— necesita la política a veces, sostiene en un caso concreto<sup>96</sup> en que ese proceder con sabiduría supone la utilización del engaño. Su forma de obtener el poder está en la misma línea,<sup>97</sup> y no menos el honor rendido por el rey a la

92. Heródoto I, 59, 60 y 63.

93. Heródoto I, 59.

94. Heródoto I, 96-100.

95. Heródoto II, 172 ss.

96. Heródoto III, 127.

97. Heródoto III, 85-6.



inteligencia-engaño, según muestra la anécdota recogida por Heródoto<sup>98</sup> de que, una vez en el poder, mandó erigir un monumento que dejara constancia de la ἀρετή de su caballerizo y su caballo, a quienes debía el trono de Persia. Es precisamente a Darío a quien Heródoto atribuye el pasaje que se conoce como «apología de la mentira».<sup>99</sup> Que no es tal apología, hablando en términos exactos. Más bien es la declaración del valor neutro del engaño desde el punto de vista de las categorías morales; cosa que, sin lugar a dudas, es bastante más interesante.

El texto dice exactamente:

ἔνθα γάρ τι δεῖ ψεύδος λέγεσθαι, λεγέσθω. τοῦ γὰρ αὐτοῦ γλιχόμεθα οἱ τε ψευδόμενοι καὶ οἱ τῇ ἀληθείῃ διαχρεώμενοι. οἱ μὲν γε ψεύδονται ἑπεάν τι μέλλωσι τοῖσι ψεύδεσι πείσαντες κερδήσεσθαι, οἱ δ' ἀληθίζονται ἵνα τι τῇ ἀληθείῃ ἐπισπάσωνται κέρδος.

«En lo que es preciso decir una mentira, dígase. Pues, tanto los que mienten como los que dicen la verdad tienden a un mismo fin: los que mienten lo hacen cuando esperan, persuadiendo con sus engaños, obtener éxito; y los que dicen la verdad, igualmente para con la verdad obtener éxito.»

La utilización de la mentira adquiere carácter neutro, en función del criterio agonal del éxito. Es una vieja idea griega que, resulta revitalizada, al actualizarla en un nuevo contexto, ahora genuino del siglo V y de signo muy moderno: la valoración de la capacidad racional del hombre.

Es Histieo en la obra del historiador un personaje especialmente interesante; para Heródoto,<sup>100</sup> también él, es ἀνὴρ σοφός. Su vacilación entre mantenerse fiel a Darío, o no, en la campaña contra los escitas, es ambigua en principio, hasta que se da cuenta de cuál es el partido más conveniente. Entonces esgrime sus dotes naturales, para hacer triunfar su propio criterio.<sup>101</sup> Se expresa la idea<sup>102</sup> de que Histieo, como hombre inteligente, puede ser peligroso, precisamente por serlo. Su personalidad es similar a la

98. Heródoto III, 88.

99. Heródoto III, 71-2.

100. Heródoto V, 23-4.

101. Heródoto IV, 139-42.

102. Heródoto V, 23.

de Temístocles en muchos aspectos. De ello es prueba clara el diálogo sostenido con Darío,<sup>103</sup> en el que se muestra como el hombre que sabe jugar con un argumento desfavorable hasta volverlo en beneficio propio, sin escrúpulos. Se sirve del truco del mensaje oculto<sup>104</sup> para ponerse en contacto con Aristágoras. Al verse en situación difícil, emplea una doble táctica: deja burlado a Artafernes por una parte y por otra miente y exagera a los jónios para alarmarlos e incitarlos a la sublevación.<sup>105</sup> No deja de ser interesante la creencia de Heródoto<sup>106</sup> sobre la valoración que Darío hacía de Histieo, pese a su traición, por estimar en más que nada su inteligencia.

Aristágoras, aunque Heródoto no lo ve con simpatía,<sup>107</sup> lo califica al igual de ἀνὴρ σοφός y manifiesta su extrañeza<sup>108</sup> de que «siendo sabio» cometiera el error de no mentir cuando el éxito dependía de ello. Se refiere al hecho de que Aristágoras dijo la verdad de la distancia que separaba la costa de Jónia de Persia a Cleómenes, lo que se considera un fallo, ya que en sus circunstancias era necesario no decir la realidad.

Se juzga natural<sup>109</sup> que no escatimara artimañas de todo tipo para convencer al rey de Esparta, y que mintiera y exagerara ante la Asamblea de Atenas<sup>110</sup> «como hombre que se halla en apuros», dice exactamente Heródoto.

Todavía quedan otras figuras, cuya personalidad resulta a Heródoto atrayente por su sabiduría-engaño. Si bien, ahora, el contexto de sabiduría no viene dado por connotaciones lexicales, sino por la relevancia conferida al personaje o a la acción que, con engaño, consigue su finalidad.

Entre las figuras relevantes que utilizan el engaño para esquivar un peligro o para obtener un objetivo, coronado con el éxito, está Polícrates, de quien Heródoto narra el truco de que se sirvió para verse libre de los ciudadanos peligrosos a su polí-

---

103. Heródoto V, 106-7.

104. Heródoto V, 35.

105. Heródoto VI, 1-4.

106. Heródoto VI, 30.

107. Heródoto V, 124.

108. Heródoto V, 50.

109. Heródoto V, 49-51.

110. Heródoto V, 97.

tica, enviándolos a Cambises, quien le había pedido socorro en la armada contra Egipto.<sup>111</sup> De Gelón<sup>112</sup> que, obtuvo el poder por engaños, se describe su inteligente artimaña de buen político con relación a griegos y persas.

Milciades, de quien Heródoto cree injusto que se creyera que sostuvo relaciones con el persa, muestra su sagacidad en el engaño por el que consigue hacerse dueño del Quersoneso, y el artificio gracias al cual los atenienses se apoderaron de Lemnos.<sup>113</sup>

Heródoto manifiesta más o menos claramente su admiración por Clístenes. De él dice<sup>114</sup> que fue el espartano que sobornó al Oráculo de Delfos para que respondiera a los espartanos, siempre que fueran a consultarlo, que la voluntad de los dioses era que liberasen a Atenas. Expresa más claramente su admiración al sostener<sup>115</sup> que fueron los Alcmeónidas, gracias a su política de engaño, los que libraron a Atenas de la tiranía.

En otro lugar,<sup>116</sup> se habla de Cleómenes, que también sobornó a la pitia de Delfos; pero Cleómenes es juzgado mal por Heródoto: su objetivo era levantar una calumnia movido por deseo de venganza personal; en cambio, se elogia a Clístenes, ya que su engaño fue el medio de instaurar la democracia en Atenas.

La otra serie de personajes relevantes, a los que, en una u otra forma, va ligado el engaño útil que obtiene éxito, es el consejero práctico,<sup>117</sup> el hombre que busca la salida de una situación difícil, y ello a través de la astucia en general: Harpago sugiere el truco de los camellos a Ciro en la batalla de Sardes; Cresos propone a Ciro la trampa que coge por sorpresa a los masagetas; Zopiro es la causa por la que Darío consigue la rendición de Babilonia por engaño; Gobrias sugiere a Darío el doble engaño para con los escitas y para con los persas inútiles, que hace posible la retirada de Europa del ejército persa; Megabizo, de quien se dice que mostró ser hombre capaz de prever el futuro, es quien aconseja

111. Heródoto III, 44.

112. Heródoto VII, 155 y 163-64.

113. Heródoto VI, 39 y 139-40.

114. Heródoto V, 63.

115. Heródoto V, 123.

116. Heródoto VI, 62 ss.

117. Cf. sobre la importancia de este tipo humano en la obra de Heródoto, Lattimore, *op. cit.*, pp. 26 ss.

a Darío que aleje a Histieo de Jonia, impidiéndole la libertad de acción, mediante el truco de llamarle a la corte en calidad de privado.<sup>118</sup>

No sólo el hombre que busca la salida a una situación difícil, obteniendo con el engaño el éxito a nivel general, sino también el engaño en beneficio puramente individual. Heródoto celebra la sabiduría de Artemisia,<sup>119</sup> a pesar de considerar *κακόν* la forma como logró salvarse en Salamina, hundiendo una nave persa. Dibuja con rasgos marcados<sup>120</sup> a un medo de Crotona, llamado Democedes, por sus múltiples ardides. En la misma línea se halla la figura de Alcmeón,<sup>121</sup> cuya sagacidad con Cresos para llevarse la mayor cantidad de dinero posible, nos es descrita con evidente simpatía.

Hasta aquí se han venido analizando las diferentes posiciones que Heródoto adopta con relación a una misma modalidad de acción.

Este análisis concreto no ha podido menos de llevarnos al encuentro de la problemática, más compleja, del autor en torno al hombre mismo.

La imagen que de éste presenta tampoco es unitaria. En parte, es el individuo que adopta una conducta mimética, arraigada a estructuras puramente tradicionales. Estas reconocen derecho de legitimidad al arma de la mentira, siempre que se trate de hacer valer los intereses del «propio yo»; exceptuando tan sólo ámbitos reducidos que tienden a ampliarse. Pero una nueva imagen del hombre viene a desplazar a la primera, asimilándosela a su vez. Esta presupone una doble actitud: la búsqueda de definiciones de valor universal, la fijación de categorías éticas autónomas, la crítica o aceptación de las normas de conducta por su valer intrínseco, lo que lleva a criterios éticos absolutos.

Y, simultáneamente, el relativismo práctico que lógicamente ha de acompañar a la toma de conciencia de que los criterios morales los crea el hombre mismo, y por tanto están sometidos a las contingencias de la historicidad.

Así pues, en el sistema ideológico de Heródoto converge, con una

118. Heródoto I, 80; II, 206; III, 153; V, 134 y 33-34.

119. Heródoto VII, 87-8.

120. Heródoto III, 129-37.

121. Heródoto VI, 125.

vertiente típicamente conservadora, esta otra de signo innovador.

El cauce innovador comprende a su vez dos posiciones que internamente son contradictorias, pero a las que no se hace entrar en conflicto dialéctico. Me refiero a la doble relación entre *sabiduría y verdad*, por una parte, y, por otra, entre *sabiduría y engaño*.

Al lado de criterios éticos sobre el engaño que indican un moralismo absoluto, se ha visto la admiración por él, en la medida en que es índice de su admiración, por la sabiduría del hombre que moldea el acontecer histórico, guiado por su facultad racional innata.

Esta vertiente del pensamiento de Heródoto, de índole sofística, se entrecruza con ideas tradicionales o premorales, con fuertes influencias recíprocas.