

**Universidad de Sevilla 49 - 2018**

*FILOLOGÍA CLÁSICA*

*HISTORIA ANTIGUA*

*ARQUEOLOGÍA CLÁSICA*

**HABIS**

# HABIS

## 49



SEVILLA 2018

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad ni parte de este libro pueden reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación, sin permiso escrito de la Editorial Universidad de Sevilla.

#### **DIRECTORES**

Rocío Carande Herrero y Pilar Pavón Torrejón

#### **CONSEJO DE REDACCIÓN**

Luis Ballesteros Pastor (Universidad de Sevilla, España), José Luis Escacena Carrasco (Universidad de Sevilla, España), José Beltrán Fortes (Universidad de Sevilla, España), Antonio Bravo García (Universidad Complutense, España), Antonio Caballos Rufino (Universidad de Sevilla, España), José María Candáu Morón (Universidad de Sevilla, España), Francisca Chaves Tristán (Universidad de Sevilla, España), Juan Fernández Valverde (Universidad Pablo de Olavide, España), Enrique García Vargas (Universidad de Sevilla, España), Pilar León Alonso (Universidad de Sevilla, España), José María Maestre Maestre (Universidad de Cádiz, España), José Luis Moralejo Álvarez (Universidad de Alcalá, España), Salvador Ordóñez Agulla (Universidad de Sevilla, España), Antonio Ramírez de Verger (Universidad de Huelva, España), José Miguel Serrano Delgado (Universidad de Sevilla, España), José Solís de los Santos (Universidad de Sevilla, España), Francisco Villar Liébana (Universidad de Salamanca, España)

#### **SECRETARIOS**

Francisco José García Fernández y José Miguel Jiménez Delgado

#### **CONSEJO ASESOR**

Rutger J. Allan (Universidad de Amsterdam, Holanda), Manuel Bendala Galán (Universidad Autónoma de Madrid, España), Alberto Bernabé Pajares (Universidad Complutense de Madrid, España), Genaro Chic García (Universidad de Sevilla, España), José Antonio Correa Rodríguez (Universidad de Sevilla, España), Francisco Javier Fernández Nieto (Universidad de Valencia, España), Manuel García Teijeiro (Universidad de Valladolid, España), Juan Gil Fernández (Universidad de Sevilla, España), Luis Gil Fernández (Universidad Complutense, España), Cristóbal González Román (Universidad de Granada, España), Javier de Hoz Bravo (Universidad Complutense, España), Simon J. Keay (Universidad de Southampton, Reino Unido), Peter Kruschwitz (Universidad de Reading, Reino Unido), Francisco J. Lomas Salmonte (Universidad de Cádiz, España), Jesús Luque Moreno (Universidad de Granada, España), José María Luzón Nogué (Universidad Complutense, España), M.ª Cruz Marín Ceballos (Universidad de Sevilla, España), Manuel Pellicer Catalán (†) (Universidad de Sevilla, España), Patrizio Pensabene (Universidad de Roma "La Sapienza", Italia), Miguel Rodríguez-Pantoja Márquez (Universidad de Córdoba, España), Eustaquio Sánchez Salor (Universidad de Extremadura, España), Bartolomé Segura Ramos (Universidad de Sevilla, España), Emilio Suárez de la Torre (Universidad Pompeu Fabra, España), Nicolas Tran (Universidad de Poitiers, Francia)

Este volumen ha sido parcialmente financiado por las Facultades de Filología y Geografía e Historia de la Universidad de Sevilla.

© Editorial Universidad de Sevilla 2018  
c/ Porvenir, 27. 41013 Sevilla  
Teléfonos: 954 48 74 46 - 74 51. Fax: 954 48 74 43  
Correo electrónico: eus4@us.es  
<http://www.editorial.us.es>



Impreso en España-Printed in Spain  
ISSN 0210-7694  
DOI: <http://dx.doi.org/10.12795/Habis>  
Depósito Legal: SE-669-1994  
Maquetación e Impresión: Pinelo Talleres Gráficos, s.l.-Camas. Sevilla

## ÍNDICE

EDUARD CAMPS VIVES. Destino y costumbre en Heródoto: la desgracia de Candaules.....	7
MARÍA DEL PILAR FERNÁNDEZ DEAGUSTINI. Deber hacer, poder hacer: los dilemas de Pelasgo en <i>Suplicantes</i> de Esquilo .....	25
JULIÁN GALLEGO. Filolaconismo y política oligárquica en Atenas a finales del siglo V a. C.....	43
ÁLVARO GÓMEZ PEÑA / JESÚS RODRÍGUEZ MELLADO. Nuevos datos sobre una terracota con forma de cabeza femenina hallada en Rota (Cádiz).....	65
JUAN CARLOS VILLALBA SALÓ. La travesía literaria en la <i>Eneida</i> : <i>Vastum maris aequor arandum</i> ( <i>Aen.</i> 2.780) .....	83
JAVIER DEL HOYO / HELENA LORENZO FERRAGUT. Nuevo <i>kalendarium</i> hallado en <i>Gades</i> .....	99
JOSÉ CARLOS SAQUETE / SANTIAGO GUERRA MILLÁN. Algunas inscripciones inéditas de Medellín (Lusitania) .....	105
ANA LAGUNA DURÁN. Dos nuevas inscripciones de época romana en la muralla de Salamanca.....	119
DAVID GORDILLO SALGUERO. Un pedestal de estatua dedicado a la emperatriz Domicia Longina en <i>Augusta Emerita</i> . Una reinterpretación de <i>EE IX</i> , 64 = <i>ERAE</i> , 553 .....	129
JOSÉ ANTONIO ARTÉS HERNÁNDEZ. Novela de Nino: análisis de cláusulas métricas (Pap. <i>Berol.</i> 6926, PSI 1305) .....	143
FRANCISCO JAVIER FERNÁNDEZ NIETO. Nota complementaria sobre Solino ( <i>Collect.</i> 7.20) y la mención de la isla de Cos .....	155
PETER ROTHENHÖFER. Fragmente von Kaiserinschriften aus <i>Oripippo</i> (Dos Hermanas, Sevilla) .....	165

ALBERTO BOLAÑOS HERRERA. Fragmentos de <i>Carmina Latina epigraphica</i> inéditos de Vienne y Saint-Montan.....	177
RAÚL SERRANO MADROÑAL. Eudocia, hija de Valentiniano III .....	189
JOSÉ CARLOS MARTÍN-IGLESIAS. El <i>Iudicium inter Marcianum et Habentium Episcopos</i> (A. 638): estudio, edición y traducción .....	203
JOAQUÍN PASCUAL BAREA. Ubicación en el valle de Ojén (Cádiz) del <i>Fundus Vrsianus</i> , donde fueron ejecutados los mártires Servando y Germán .....	233
MIRELLA ROMERO RECIO. Algunas interpretaciones sobre la esclavitud antigua en la historiografía decimonónica española .....	251
ÓSCAR LAPEÑA MARCHENA. La Antigüedad ya estaba allí: la dualidad construcción / destrucción en el cine sobre el mundo antiguo.....	271
RESEÑAS.....	291
<p>E. D. Augenti, <i>Il bambino in età romana. Dalla nascita all'adolescenza</i> (Marta Álvaro Bernal) 291 • Veronica Bucciantini, <i>Studio su Nearco di Creta. Dalla descrizione geografica alla narrazione storica</i> (Fátima Aguayo Hidalgo) 293 • M. C. Cardete del Olmo, <i>El dios Pan y los paisajes pánicos: de la figura divina al paisaje religioso</i> (Santiago Montero) 295 • A. Corrales Álvarez, <i>La arquitectura doméstica de Augusta Emerita</i> [Anejos de Archivo Español de Arqueología LXXVI]. (Diego Romero Vera) 298 • D. Dueck (ed.) <i>The Routledge companion to Strabo</i> (Teresita Cano Ricárdez) 300 • A. Eckert, <i>Lucius Cornelius Sulla in der Antiken Erinnerung. Jenner Mörder, der Sich Felix Nannte</i> (Carlos Heredia Chimeno) 304 • W. V. Harris, <i>Roman Power: a Thousand Years of Empire</i> (Javier Herrera Rando) 306 • A. M. Juster, <i>The Elegies of Maximianus. Edited and translated by A. M. Juster; introduction by Michael Roberts</i> (Victoria González-Berdús) 309 • F. Marco Simón, F. Pina Polo, J. Remesal Rodríguez (eds.), <i>Autorretratos. La creación de la imagen personal en la Antigüedad</i> (Salvador Ordóñez Agulla) 311 • M.<sup>a</sup> J. Merchán García, <i>Corpus Signorum Imperii Romani. España: Écija (Provincia de Sevilla. Hispania Ulterior Baetica)</i> (Daniel Becerra Fernández) 315 • M. Th. Raepsaet-Charlier, <i>Clarissima femina. Études d'histoire sociale des femmes de l'élite à Rome. Scripta varia</i> (trabajo reunido y editado por A. Álvarez Melero) (Francisco Cidoncha Redondo) 318 • Gayo Salustio Crispo. <i>Obras</i>, ed. Juan Martos Fernández (Isabel Moreno Ferrero) 321 • M. Romero Recio (coord.), <i>La caída del Imperio Romano. Cuestiones historiográficas</i> (Javier Andreu Pintado) 327 • A. Testa, <i>La religiosità dei Samniti</i> (José Carlos Saquete) 330 • R. Valverde Castro, <i>Los viajes de los reyes visigodos de Toledo (531-711)</i> 332 • L. J. Velázquez, marqués de Valdeflores, <i>Viaje de las antigüedades de España (1752-1765)</i>, edición y estudio por Jorge Maier Allende; catálogo de dibujos y mapas por Carmen Manso Porto (José Beltrán Fortes) 335 • M. M. Winkler, <i>Classical Literature on Screen. Affinities of Imagination</i> (Alejandro Valverde García) 339 •</p>	
MANUEL PELLICER CATALÁN (1926-2018). <i>In Memoriam</i> por ENRIQUE GARCÍA VARGAS .....	343

# DESTINO Y COSTUMBRE EN HERÓDOTO: LA DESGRACIA DE CANDAULES

*Eduard Camps Vives*  
*Universitat Autònoma de Barcelona*  
*eduard.camps@e-campus.uab.cat*

## FATE AND CUSTOM IN HERODOTUS: THE MISFORTUNE OF CANDAULES

RESUMEN: El presente trabajo quiere poner en relieve la importancia de la historia Candaules y Gyges en la obra de Heródoto. Para ello, establecemos nuestro foco en conceptos como el destino o la costumbre (νόμος), y como éstos estructuran un modelo de comprensión histórica ultradeterminada y dependiente de la divinidad.

PALABRAS CLAVE: Heródoto; Candaules; destino; costumbre; divinidad.

ABSTRACT: In this paper, we aim to show the importance of the episode of Candaules and Gyges in the work of Herodotus. So as to reach this goal, we focus on the importance of several concepts like fate or custom (νόμος), and how they conceive an ultra-determined historical understanding model and dependent on the divinity.

KEYWORDS: Herodotus; Candaules; fate; custom; divinity.

RECIBIDO: 25.10.2017. ACEPTADO: 01.02.2018

### 1. INTRODUCCIÓN

A principios del VII a.C. en Lidia gobernaba un monarca llamado Candaules por Heródoto y Mírsilo por los griegos<sup>1</sup>. Según las fuentes de Heródoto, este personaje era hijo de Mirso, soberano de Sardes y descendiente de Alceo, que a su vez era hijo de Heracles y de una esclava del rey Yárdano. Dicho de otra manera,

---

<sup>1</sup> Hdt. 1.7.2. Sobre la problemática asignación del nombre del monarca, véase Evans 2006: 21-26.

Candaules era un Heráclida por el margen de veintidós generaciones<sup>2</sup>. Pero dicho monarca no pasó a los anales de la historia por cómo vivió o gobernó, sino por cómo terminó sus días y la desgracia que le aconteció. Estamos hablando de la trágica historia de Candaules y Giges que nos narra Heródoto<sup>3</sup>.

Nuestra intención es analizar la articulación de conceptos como el *nómos* y el destino en la narración herodotea de Candaules, con el objetivo de poner en relieve la importancia de este pasaje en el conjunto de las *Historias*. Como veremos, en el relato de Candaules y Giges el argumento no se centra en la monarquía o en el poder del monarca. Lo que hace Heródoto es revestir de tragedia un hecho político, buscando establecer en las emociones y la moral un denominador común entre el lidio Candaules y su público heleno<sup>4</sup>.

Por ello, se han observado y analizado algunos conceptos que utiliza Heródoto en la narración de Candaules y Giges; entre ellos cabe destacar: la advertencia que funciona como premonición precedente al desenlace, la pasión amorosa que nubla la razón o la arrogancia que supone el primer paso hacia la ruina del ser humano. Todo ello descansa sobre dos pilares: el destino ineludible y el *nómos*. El primero se establece como eje de causalidad en los personajes herodoteos y nos muestra la intrascendencia de la vida humana frente a lo divino y la muerte. Mientras el *nómos* (νόμος) se plantea como una norma a seguir, siendo la ruptura de la misma lo que lleva a la desgracia; una especie de causalidad fatal a las malas acciones del hombre.

Sin embargo, antes de empezar nuestro análisis sobre el relato de Candaules y Giges es necesario especificar a qué nos referimos cuando hablamos del *nómos*. Tradicionalmente, el *nómos* se ha relacionado con el concepto *phýsis*, puesto que el término *nómos* viene a designar el conjunto de costumbres sociales y leyes que rigen la vida en sociedad<sup>5</sup>, mientras la *phýsis* representa “la naturaleza universal” con sus normas naturales inalterables. Aunque en este estudio no se pueden desarrollar dichas ideas, es necesario apreciar la importancia de esta relación. El *nómos* es un concepto ambivalente que sirve para designar no solo las leyes humanas, sino también las naturales. De esta manera, cuando los *nómoi* humanos son quebrantados o dejan de actuar en sociedad, entran en juego los *nómoi* de la *phýsis* que mediante la acción divina dictaminan el destino del hombre<sup>6</sup>. Es decir, el *nómos* es todo aquello que rige el correcto comportamiento en la vida humana,

<sup>2</sup> Hdt. 1.7. La *interpretatio graeca* es bastante habitual en la obra de Heródoto, que tiende a sincretizar dioses y héroes de diversas culturas de una forma comprensible para el público griego, buscando las diferencias culturales más allá de los dioses; centrándose en las costumbres locales y regionales. Para más información sobre la *intepretatio graeca* en Heródoto, véase Corcella 1984: 69; Mikalson 2003: 167-194; Rood 2006: 296-298; y también Scullion 2006: 192-205.

<sup>3</sup> Hdt. 1.8-13.

<sup>4</sup> Evans 2006: 16; Corcella 1984: 86.

<sup>5</sup> Thomas 2000: 102; Corcella 1984: 90-91;

<sup>6</sup> De Romilly [2001] 2005: 28-3.

una estructura de convenciones sociales que se sustenta en la base de las normas inalterables de la naturaleza.

Volviendo sobre la historia de Candaules y Giges, es digna de mención su gran recepción histórica, y aunque la narración más extensa y relevante es la de Heródoto, la universalidad de la fábula de Candaules permitió su utilización, reelaboración y reinterpretación a muchos más autores. El mismo Platón en la *República*, nos plantea el relato de Candaules y Giges como una metáfora de la corruptibilidad humana<sup>7</sup>. Posteriormente Plutarco utiliza esta historia para demostrar cómo el hombre se vuelve descuidado ante el amor<sup>8</sup>, mientras que Dionisio de Halicarnaso la analiza desde un punto de vista estilístico, ensalzando la capacidad literaria de Heródoto, que hace bello un acto que el propio Dionisio considera como indecente<sup>9</sup>. Sin embargo, la recepción del relato de Candaules y Giges no se limitó a la antigüedad grecorromana, sino que sirvió de inspiración a intelectuales y artistas a lo largo de los tiempos. Por ejemplo, en el siglo XVII, cuando Miguel de Cervantes adaptó esta historia con su novela *El curioso impertinente*. También, a principios del siglo XX, cuando un joven André Gide escribió su drama *Le Roi Candaule*; y estos tan sólo serían algunos ejemplos de los muchos que se podrían presentar.

Esta gran recepción histórica no se ha visto reflejada en el ámbito académico. En este sentido, la bibliografía respecto al relato herodoteo de Candaules y Giges es escasa, y en la mayoría de casos abordada desde la conclusión de Creso y no desde el propio relato. En esta línea se encuentra el clásico comentario histórico de W.W. How y J. Wells *A Commentary on Herodotus* v. I que hace un análisis únicamente histórico del relato, centrándose más en los aspectos internos del mismo. Aunque otros comentarios históricos más recientes, como el de D. Asheri, A. Lloyd, A. Corcella, *Commentary on Herodotus Books I-IV*, vienen a paliar este problema, lo cierto es que este relato nunca ha sido abordado de forma completa. Por ello, queremos poner en relieve la importancia del relato de Candaules y Giges en la obra de Heródoto, puesto que sólo así podremos comprender qué permitió a esta breve narración convertirse en un tema universal.

## 2. LA DESGRACIA DE CANDAULES

Inicialmente, el relato de Candaules y Giges que nos narra Heródoto se nos presenta como una historia en retrospectiva sobre la caída de Creso, con el objetivo de justificar la pérdida del trono de dicho monarca<sup>10</sup>. Sin embargo, Heródoto

<sup>7</sup> Pl. *R.* 359d.

<sup>8</sup> Plu. 4.622e.

<sup>9</sup> D. H. *Comp.* 3.14. Para más información sobre la tradición literaria de Candaules y Giges, véase Flower 1920: 1-37.

<sup>10</sup> Hdt. 1.6-7.1.

no se conforma con una breve narración de los sucesos, sino que decide narrar toda la historia de Candaules y Giges aportando a la misma un carácter de tragedia. De hecho, al inicio de las *Historias*, justo antes de empezar a explicar el relato que nos ocupa, Heródoto ya nos plantea que para él: “el bienestar humano nunca es permanente”<sup>11</sup>. Con esta apreciación, la historia de Candaules y Giges se hace mucho más comprensible, pues no sólo se establece como puente hacia la *miasma*<sup>12</sup> de Creso, sino que también cumpliría la función de ejemplificar la fragilidad de la felicidad humana.

Como iremos viendo, este concepto sobre la fragilidad de la felicidad humana impregna todo el relato lidio, desarrollando un conjunto de figuras literarias para tal fin. Precisamente, la intención de Heródoto es ejemplificar el concepto en el relato Candaules y Giges, con el objetivo desarrollar su propia visión de la felicidad y la desgracia humanas. Una visión que muestra cuando nos introduce a un anacrónico Solón<sup>13</sup> que aconseja al monarca lidio Creso. La intención del soliloquio del sabio heleno es clara, mostrar esos conceptos que anteriormente nos habría ejemplificado en el relato de Candaules y Giges. Por ello, consideramos oportuno empezar por el análisis de este pasaje, porque es aquí donde Heródoto desarrolla en mayor medida sus opiniones. Veamos algunos de los principales conceptos que nos presenta:

“[Dice Solón] Creso, me haces preguntas sobre cuestiones humanas y yo sé que la divinidad es, en todos los órdenes, envidiosa y causa de perturbación (...) Creso, el hombre es pura contingencia. Bien veo que tú eres sumamente rico y rey de muchos súbditos, pero no puedo responderte todavía a la pregunta que me hacías, sin saber antes que has terminado felizmente tu existencia. Porque una persona sumamente rica no es, desde luego, más dichosa que otra que viva al día, a no ser que la fortuna, en medio de su completa felicidad, le acompañe hasta llevar a buen fin su vida. (...) es menester considerar el resultado final de toda situación, pues en realidad la divinidad ha permitido a muchos contemplar la felicidad y, luego, los ha apartado radicalmente de ella”<sup>14</sup> (Hdt. 1.32).

<sup>11</sup> Hdt. 1.5.4.

<sup>12</sup> El concepto de *miasma* suele traducirse como “mancha” o “impureza” provocada por un acto arrogante o impío. Esta *miasma* podía ser heredada por consanguinidad dentro del marco de la familia. Para más información, véase Parker 2003: 252-253; Dodds [1951] 1980: 43-44.

<sup>13</sup> La aparición de la figura del sabio consejero es recurrente en la obra de Heródoto, y responde a un modelo de conocimiento compartido entre la historia y los sofistas. Para Heródoto todo sería un mismo modelo de conocimiento del mundo. La comprensión del historiador como figura separada del conocimiento filosófico es propia de Plutarco, puesto que para Heródoto la sofística era un conocimiento de su tiempo y un modelo de comprensión para su obra. Para más información véase Baraganath 2008: 55-81.

<sup>14</sup> En lo sucesivo se usará la traducción de C. Schrader, *Historia*, (Madrid [1974] 1992).

El primer concepto que podemos observar es la importancia de “la divinidad”, como fuente de la buena ventura de los hombres. De esta manera, Heródoto nos muestra que la felicidad y la fortuna humanas dependen de los designios de “la divinidad”. Una “divinidad” que se muestra activa y cercana a los asuntos humanos, que regala la felicidad, pero es esta misma felicidad la que conduce irremediablemente a la tristeza y la desgracia<sup>15</sup>. Es por esta razón por la que Solón no puede aceptar que Creso sea un hombre feliz o afortunado, puesto que sólo se puede considerar feliz al que muera sin desgracia alguna. Sobre este punto es de especial importancia la frase de Heródoto: “es menester considerar el resultado final de toda situación”<sup>16</sup>. Este apunte hace referencia de forma indirecta al concepto del destino herodoteo, puesto que la muerte sería el punto final del mismo destino. De hecho, posteriormente, Heródoto nos hace una curiosa apreciación sobre la imposibilidad de escapar del destino: “Hasta para un dios resulta imposible evitar la determinación del destino”<sup>17</sup>, estableciendo el destino como ineludible y superior a los dioses.

Otro concepto que podemos observar es la envidia divina (*phthónos*), pues Heródoto ya nos advierte que: “yo sé que la divinidad es, en todos los órdenes, envidiosa y causa de perturbación”<sup>18</sup>. En ningún momento se debería comprender la envidia divina (*phthónos*) en el sentido estricto de la palabra, más bien hace referencia a la capacidad del hombre afortunado de atribuirse prerrogativas divinas, como la felicidad, y con ello molestar a los dioses. Un hecho que nos llevaría a considerar que la felicidad absoluta es únicamente divina, y por tanto, el ser humano no puede invadir esta prerrogativa. Una visión ciertamente trágica, pues asimila que todo mal le debe suceder al hombre, mientras el bien puro sería una porción reservada a los dioses<sup>19</sup>.

Resumiendo, en el anterior pasaje Heródoto nos presenta tres conceptos imprescindibles para comprender la historia de Candaules y Giges: la fortuna humana como dependiente de lo divino, el *phthónos* como envidia divina y el destino como trasfondo ineludible. Ahora, veamos cómo afectan estos conceptos a la historia de Candaules y Giges. Al inicio de la narración, Heródoto nos presenta un Candaules feliz y profundamente enamorado de su mujer, a la que consideraba como la más bella del mundo<sup>20</sup>. Su amor era tal que no podía evitar hablar constantemente de su belleza a su oficial Giges. Como el monarca creía que Giges no llegaba a comprender la magnitud de sus afirmaciones, tramó un plan para que el oficial pudiera ver desnuda a su mujer. El pasaje en cuestión es el siguiente:

<sup>15</sup> Flory 1978: 153-154.

<sup>16</sup> Hdt. 1.32.

<sup>17</sup> Hdt. 1.91.1.

<sup>18</sup> Hdt. 1.32.

<sup>19</sup> Dodds [1951] 1980: 40.

<sup>20</sup> Hdt. 1.8.1.

“Pues bien, resulta que el tal Candaules estaba enamorado de su mujer y, como enamorado, creía firmemente tener la mujer más bella del mundo. (...) Candaules confiaba al tal Giges sus más importantes asuntos y, particularmente, le ponderaba la hermosura de su mujer. Y, al cabo de no mucho tiempo –pues el destino quería que la desgracia alcanzara a Candaules– le dijo a Giges lo siguiente: ‘Giges, como creo que, pese a mis palabras, no estás convencido de la belleza de mi mujer (porque en realidad los hombres desconfían más de sus oídos que de sus ojos), prueba a verla desnuda’. Giges, entonces, exclamó diciendo: ‘Señor, ¿qué insana proposición me haces al sugerirme que vea desnuda a mi señora? Cuando una mujer se despoja de su túnica, con ella se despoja también de su pudor. Hace tiempo que los hombres conformaron las reglas del decoro, reglas que debemos observar; una de ellas estriba en que cada cual se atenga a lo suyo. Además, yo estoy convencido de que ella es la mujer más bella del mundo y te ruego que no me pidas desafueros’”.

(Hdt. 1.8.1-4).

En este breve pasaje podemos observar los mismos conceptos que nos presenta el Solón herodoteo. El primero es la felicidad de Candaules, una felicidad propia del hombre enamorado que cree “tener la mujer más bella del mundo”<sup>21</sup> a su lado, por ello se considera el más dichoso entre los hombres. Pero, como ya hemos dicho, la felicidad es una prerrogativa divina y ésta debía conducirle irremediablemente a la desgracia. El problema es que Candaules insiste en alardear de su mujer con Giges, una actitud que se podría considerar arrogante cuando decide mostrar a su mujer desnuda. Precisamente esto nos lleva al segundo concepto que nos plantea el Solón herodoteo, las acciones arrogantes de Candaules iban a despertar el *phthónos* divino.

Esta arrogancia de Candaules se ve contrapuesta a la prudencia de un Giges que parece ser consciente del peligro que supone romper el *nómos*. Giges es la figura que utiliza Heródoto para formular su advertencia<sup>22</sup>, que en última instancia prefigura el destino de Candaules. Si observamos atentamente las palabras de Giges, podemos establecer una relación causa-efecto, primeramente nos especifica que: “cuando una mujer se despoja de su túnica, con ella se despoja también de su pudor”<sup>23</sup>, pues como nos especificará Heródoto posteriormente, “entre

<sup>21</sup> Hdt. 1.8.1.

<sup>22</sup> La advertencia o consejo antes de un suceso es muy habitual en la obra de Heródoto. Por ello, algunos autores sugieren que la comprensión de la advertencia es el primer paso hacia la acción y el destino del hombre advertido. Es el caso de Richard Lattimore (1939: 24-35), que hace una interesante división entre advertencias con final trágico (“Tragic Warner”) y advertencias que suponen un cambio hacia mejor, normalmente en busca de un resultado práctico derivado de la necesidad (“Practical Warner”). Aunque dicha división queda matizada por el autor, asienta una base de comprensión basada en el consejo o la advertencia, y su correcto o incorrecto seguimiento.

<sup>23</sup> Hdt. 1.8.3.

los lidios –como entre casi todos los bárbaros en general–, ser contemplado desnudo supone una gran vejación”<sup>24</sup>. Sin embargo, quizás la parte más importante del anterior pasaje sea la siguiente: “Hace tiempo que los hombres conformaron las reglas del decoro, reglas que debemos observar”<sup>25</sup>. Dejando a un lado las apreciaciones misóginas del texto<sup>26</sup>, lo que más nos interesa de estos pasajes es que muestran un denominador común, la importancia del correcto seguimiento de la costumbre. Una costumbre que si es quebrantada, conduce irremediamente a un castigo por parte de “la divinidad”.

Respecto a la advertencia de Giges, es necesario apreciar que en ella se anticipan los sucesos que posteriormente acaecerán. Este concepto ya fue valorado en su momento por T. Harrison. Para dicho autor esta característica predictiva de Heródoto no sería un mero recurso narrativo<sup>27</sup>, sino que remitiría al concepto de que ninguna acción humana que se pudiese considerar voluntaria, modificaría el destino ya preestablecido. Es aquí donde podemos observar el tercer concepto que nos plantea el Solón herodoteo, el destino ineludible. Este destino se presentaría de una forma indirecta, mostrando que cualquier acción que se considerase personal formaría parte de un plan divino, que impulsaría al ser humano a tomar unas decisiones u otras<sup>28</sup>. Dicho de otra manera, cuando Candaules decide mostrar la desnudez de su mujer a Giges, no está tomando una decisión meramente personal, desde su inconsciencia está siguiendo el plan divino del destino.

Con ello, no significa que Candaules no disponga de libertad en sus acciones, puesto que el destino del ser humano siempre se relaciona con la muerte del personaje, pero no en el cómo se llega a ella. Ciertamente, la muerte puede ser dictada por la “divinidad”, pero siempre con el objetivo de mantener el equilibrio natural<sup>29</sup>. La opinión de F. Rodríguez Adrados nos puede ser de utilidad para comprender este hecho. Desde su punto de vista, todos los personajes herodoteos responden a un sentido de debilidad y de grandeza de lo humano. Así, el ser humano sería inoperante ante el poderío divino que impone una ley de ciclo y equilibrio, todo ello sin quitar libertad dentro del propio destino<sup>30</sup>. Recordemos el

---

<sup>24</sup> Hdt. 1.10.3.

<sup>25</sup> Hdt. 1.8.4.

<sup>26</sup> Respecto a los conceptos misóginos en la literatura griega del siglo V a. C., véase Zaragoza Gras 2006: 10-32.

<sup>27</sup> La tendencia a prever el final antes de la narración, también ha sido analizada en clave teleológica. Heródoto como narrador conoce el final del relato y con la advertencia de Giges a Cresos, pretende aumentar el dramatismo de los posteriores sucesos, véase Grethlein 2013: 202. Esta pretensión de mantener en tensión al oyente con intención de crear un cierto dramatismo literario, también se podría aducir a una comprensión homérica de estilo, véase Baragwanath 2008: 42-43.

<sup>28</sup> Harrison 2000: 233-234; Asheri 2007: 37.

<sup>29</sup> Este concepto del destino como ente superior al poder de los dioses ya fue apreciado por Walter F. Otto ([1929] 2003: 13), como modelo de conocimiento del hombre heleno arcaico, y que tuvo sus supervivencias en el siglo V a. C., como nos refleja la obra de Heródoto.

<sup>30</sup> Rodríguez Adrados [1974] 1992: 15.

anterior pasaje de Sólon hablando con Creso: “el hombre es pura contingencia”<sup>31</sup> y su fortuna no dependerá de cómo viva en ese momento, sino de cómo el destino quiere que termine su vida.

En resumen, si establecemos que el destino de Candaules era ineludible, se hace evidente que el monarca terminó por convencer a Giges para que acepte su proposición. El plan del monarca era simple: esconder a Giges detrás de la puerta de la habitación y desde allí el oficial podría observar cómo se desvestiría su mujer, esperando a que ella se fuese hacia la cama para salir discretamente sin ser visto<sup>32</sup>. El error de Candaules está en creer que “ella ni siquiera se entere”<sup>33</sup>, pero las cosas no se desarrollaron según el plan del monarca:

“Cuando Candaules consideró que era hora de acostarse, llevó a Giges al dormitorio y, acto seguido, acudió también la mujer; una vez estuvo dentro, y mientras iba dejando sus ropas, Giges pudo contemplarla. Y cuando, al dirigirse la mujer hacia el lecho, quedó a su espalda, salió a hurtadillas de la estancia<sup>34</sup>. La mujer le vio salir, pero, aunque comprendió lo que su marido había hecho, no se puso a gritar por la vergüenza sufrida ni denotó haberse dado cuenta, con el propósito de vengarse de Candaules”. (Hdt. 1.10).

En este pasaje podemos observar la insistencia de Heródoto en remarcar la mala conducta de Candaules con respecto a su mujer, estableciendo por “la vergüenza sufrida”<sup>35</sup> un acto de ruptura de la costumbre, hecho que justificaría los posteriores sucesos. Para comprender este concepto de “la vergüenza sufrida”, es necesario remitirnos a la comprensión griega de culpabilidad y conducta humana. Respecto a este punto es imprescindible la obra de Eric R. Dodds (1951). Según dicho autor, Heródoto como también Píndaro o Sófocles, muestran atisbos de “comprensión arcaica” en su modelo de vergüenza y culpa. Desde su visión, existiría un sentimiento de constante hostilidad divina, no propiamente de

<sup>31</sup> Hdt. 1.32.1.

<sup>32</sup> Hdt. 1.9.

<sup>33</sup> Hdt. 1.9.1

<sup>34</sup> Posiblemente, los lidios, como los persas, eran polígamos y se casaban varias veces para asegurar su descendencia. El mismo Heródoto nos dice: “cada persa tenía varias esposas” (Hdt. I.135), un hecho que también validaría Estrabón: “se casan con muchas mujeres” (Str. 15.3.17). Esto permitiría suponer que cada mujer dispondría de su propio dormitorio. En este caso, Heródoto no nos especifica si se trataba del dormitorio de Candaules, o era el de su mujer, aunque posiblemente se podría suponer que era el del monarca puesto que es la mujer de Candaules la que llega con posterioridad a la estancia. El problema es que los griegos partían de un concepto de monogamia subyacente a su cultura, por lo que tienden a presentar sólo a una de las mujeres del monarca, impidiendo así conocer el modo de vida del conjunto de mujeres de la corte. Véase Llewellyn-Jones 2013: 114-115.

<sup>35</sup> Heródoto adopta un modelo de narrador omnisciente, mostrándose como conocedor del pensamiento interno de la mujer de Candaules. Según Emily Baragwanath (2008: 37) este modelo se correspondería a un estilo narrativo de carácter homérico, planteándose como herencia arcaica en la obra en Heródoto.

los dioses comprensibles, sino de un poder superior, una sabiduría dominante que mantiene al hombre en su condición de pesadumbre mortal<sup>36</sup>. Esta sabiduría dominante es la que regiría el seguimiento del *nómos* y la acción del castigo, mientras a su vez marcaría las pautas del destino. Entonces cabría preguntarnos, ¿qué lleva a Candaules a cometer semejante error? Es evidente que su destino era ineludible, pero ¿qué hace “la divinidad” para que Candaules no vea el gran error que está cometiendo?

Es aquí donde entraría en juego el concepto de *átē* (ἄτη) comprendido como tentación divina. En el modelo arcaico, se suele atribuir la palabra *átē* a una peregrinidad momentánea, una especie de locura pasajera que induce al individuo al error. Un hecho que E. R. Dodds nombra como “intervención psíquica” por parte de un agente “demoníaco” o *daímon* (δαίμων), que modifica la actitud y mente del receptor. Esta *átē* mostraba una funcionalidad externalizadora de la vergüenza del individuo, pues no existe nada más humano que no aceptar el error para atribuirlo a un externo, en este caso a la intervención de un *daímon*<sup>37</sup>. En el período clásico, este modelo de *átē* como externalización de la vergüenza pública, modifica su significado hacia un concepto más similar al castigo divino, que establece la venganza como una prerrogativa de las Erinias y muestra a un nuevo Zeus como personificación de la justicia cósmica<sup>38</sup>.

Si aplicamos el concepto *átē* a la historia de Candaules, podemos observar cómo la actitud del monarca cobra mucho más sentido, puesto que el error de Candaules viene propiciado por un “amor cegador”, que se podría relacionar con la noción arcaica de *átē*. Entendiendo la *átē* como una locura pasajera que impide a Candaules ver que está cometiendo un gran error. Al mismo tiempo, este error es el que induce a su mujer a la venganza. Una venganza más similar a la *átē* clásica, que descendería de los dioses hacia los hombres, normalmente como reacción al *phthónos*<sup>39</sup>. Así, cabría comprender la venganza de los dioses como un catalizador hacia el destino humano<sup>40</sup>, y la *átē* como un medio de justificación personal. De esta manera, cuando la mujer de Candaules decide tomar venganza, no está tomando una elección puramente personal, sin saberlo conecta con el juego del destino, en el cual, ella sólo es una pieza más de la *némesis* (Νέμεσις) divina.

El concepto de *átē* podría parecer que invalida la anterior premisa de la arrogancia y el *phthónos* como impulsores del castigo a Candaules, aunque en un

<sup>36</sup> Dodds [1951] 1980: 40; Harrison 2000: 227-231.

<sup>37</sup> En la cultura arcaica la mayor fuerza moral para el hombre heleno era la opinión pública, creando una tensión en la sociedad que estructuraría un marcado modelo de convenciones sociales. La ruptura de cualquiera de estas convenciones supondría una terrible vergüenza para el individuo y su colectivo familiar. Este marco social fue el que E. R. Dodds designó bajo el nombre de una “cultura de la vergüenza” ([1951] 1980: 30).

<sup>38</sup> Dodds [1951] 1980: 31.

<sup>39</sup> De Romilly 1971: 317.

<sup>40</sup> Griffin 2006: 48.

análisis más profundo podemos observar que dichos conceptos no tienen por qué mostrarse como contradictorios. La *átē* no invalidaría la arrogancia de Candaules, dado que en la justicia helena es la acción la que merece castigo<sup>41</sup>, y la justificación en un “amor cegador” no sería motivo para descartar el *phthónos* como medio redentor. Así, la *átē* se debería comprender como un amor desmedido que nubla la razón de Candaules, y le impide ver que está actuando como un arrogante al mostrar a su mujer desnuda. No obstante, en ningún momento la *átē* se debe comprender como un medio de exculpación, sólo es una formulación literaria con el fin de justificar un acto, que de otra manera sería injustificable para el pensamiento heleno.

Para comprender mejor esta apreciación, podemos observar otros ejemplos de arrogancia y *phthónos* que nos presenta Heródoto. El ejemplo más cercano al de Candaules es el de Jerjes, que cae derrotado frente a los helenos por su arrogancia y desmesura (*hýbris*)<sup>42</sup>. En este caso, es un *daímon* quien engaña a Jerjes en sueños para convencerlo de ir a la guerra contra los helenos, aun cuando su consejero Artábano le había persuadido de lo contrario<sup>43</sup>. Ciertamente en el caso de Jerjes, no encontramos propiamente la acción emocional de la *átē*, pero si la presencia de un *daímon* que prácticamente obliga al monarca a iniciar la guerra. Pero, de la misma manera que la *átē* no exculpa el acto de Candaules, el hecho de que Jerjes no quisiera ir al conflicto no exculpa que actuase como un arrogante durante el mismo, y por ello debería recibir un castigo<sup>44</sup>, en este caso la derrota.

Otro ejemplo de *phthónos* que presenta algunas similitudes con el de Candaules, es el de Cambises. De hecho, la actitud de este personaje en la obra herodotea es la perfecta ejemplificación de un hombre arrogante e impío<sup>45</sup>. Ejemplo de esto, es cuando Cambises entra en el templo egipcio de Menfis y saca los cadáveres de sus tumbas<sup>46</sup>, o cuando hiere el toro que simboliza el dios Apis en el muslo<sup>47</sup>, con esta actitud no está mostrando respeto por las costumbres egipcias. Precisamente por esta ruptura del *nómos*, su destino queda marcado: debía morir hiriéndose en el mismo sitio donde hirió al toro Apis, pues ha despertado el *phthónos* y debe pagar por ello<sup>48</sup>. Esta muerte nos permite observar otro para-

<sup>41</sup> Dodds [1951] 1980: 17.

<sup>42</sup> Hdt. 7.129.

<sup>43</sup> Hdt. 7.12-19.

<sup>44</sup> Para más información sobre la desgracia de Jerjes, véase Echeverría Rey 2009: 45-58.

<sup>45</sup> La presentación de los monarcas persas como locos o megalómanos se podrían interpretar en clave política, dadas las corrientes anti-persas del siglo V a.C. Véase: Hall 1991: 11-16. La obra de Heródoto pretende justificar el conflicto greco-persa, y dada la inmensa propaganda anti-persa de Atenas propia de la época, de la que Heródoto no podía estar totalmente alejado, es bastante plausible considerar estas versiones megalómanas como construcciones culturales de alteridad. Para más información: Soares 2001 y Cardete del Olmo 2011.

<sup>46</sup> Hdt. 3.37.1-2.

<sup>47</sup> Hdt. 3.28-29.

<sup>48</sup> Gould 2003: 301.

lelismo con el relato de Candaules, puesto que el monarca lidio también terminaría por morir en la habitación donde había mostrado a su mujer desnuda. Dejando entrever que para Heródoto toda acción inicial supondría una repercusión igual o similar, siempre con el objetivo de cerrar todos los lazos de culpabilidad y ruptura del *nómos*<sup>49</sup>.

En el caso de Cambises, la motivación que nos presenta Heródoto no es un amor desmedido, según él: “estaba rematadamente loco, pues, de lo contrario, no hubiera pretendido burlarse de cosas sagradas y sancionadas por la costumbre”<sup>50</sup>. Además, en su afán por documentar, Heródoto nos presenta dos relatos sobre la procedencia de la locura de Cambises. El primero sigue las fuentes egipcias, que defendían que Cambises se volvió loco debido a un castigo divino<sup>51</sup> por matar al toro Apis<sup>52</sup>. Aunque la versión que parece convencer más a Heródoto es la que asegura que Cambises padecía la “enfermedad sagrada”<sup>53</sup> (epilepsia) de nacimiento<sup>54</sup>, y era esta la que provocaría su comportamiento errático, de otra forma injustificable para el pensamiento herodoteo. Es evidente que en este caso no estamos ante un error puntual que se puede adjudicar a la *átē* o a la intervención de un *daímon*, como en el caso de Candaules o Jerjes. Cambises no respeta en ningún momento el *nómos*, y por ello, para Heródoto, la única explicación plausible es que debía estar loco o padecer alguna enfermedad. Respecto a la epilepsia, el mismo Heródoto parece dudar de su carácter sacro, “esa que algunos denominan enfermedad sagrada”<sup>55</sup>, un hecho que choca diametralmente con sus opiniones respecto al castigo divino<sup>56</sup>. Sin embargo, y aunque no intervenga ningún ente supraterrrenal, el final de Cambises es el mismo, debía morir para pagar su *hýbris*.

<sup>49</sup> Gould 1989: 65.

<sup>50</sup> Hdt. 3.38.1.

<sup>51</sup> Para algunos autores como Pedro Laín Entralgo (1958: 39-40), durante el período arcaico la enfermedad puede tener vinculaciones directas con la intervención de un *daímon*. Para más información véase Sierra 2015: 48 ss., con bibliografía actualizada.

<sup>52</sup> Hdt. 3.30. En el pensamiento arcaico la locura, o la pérdida momentánea de la cordura, se comprende como una acción de los dioses en la *psyché* del hombre; al igual que una enfermedad, que en ciertos momentos puede ser un castigo peor que la misma muerte. Véase: Parker 1983: 242.

<sup>53</sup> Esta enfermedad era considerada sagrada, al relacionar las convulsiones con una posesión divina. Sobre la opinión hipocrática respecto a la enfermedad sagrada: “Acerca de la enfermedad que llaman sagrada sucede lo siguiente. En nada me parece que sea algo divino ni más sagrada que las otras, sino que tienen naturaleza propia,” (*Morb. Sarc.* 1). Traducción de: C. García Gual, *Tratados hipocráticos* (Madrid 2000).

<sup>54</sup> Hdt. 3.33.

<sup>55</sup> Hdt. 3.33.

<sup>56</sup> Como apunta César Sierra (2012: 388-403), es probable que estas dudas provengan del conocimiento médico de Heródoto, que debió de conocer algunos tratados hipocráticos o algún médico de la época, pues es justo en el siglo V a. C. cuando florecen las investigaciones hipocráticas y el método jonio muestra su incipiente esplendor. Quizás de una forma inconsciente Heródoto nos muestra las dos versiones médicas de su tiempo, la enfermedad por acción divina y la enfermedad según el modelo hipocrático. Dos modelos de comprensión de un mismo hecho, que no necesariamente se tienen que presentar como excluyentes. Para más información, véase Grmek 1989 y también Longrigg 1993.

Había actuado como un arrogante al quebrantar el *nómos*, y le esperaba el mismo destino que a Candaules.

En resumen, no importa si el acto de un personaje es inducido por la *átē*, la intervención de un *daimon* o una enfermedad. Realmente estos conceptos sólo serían las figuras literarias que utiliza Heródoto para dar un contrapunto trágico a sus relatos, y hacerlos más comprensibles para un público heleno habituado a los modelos de la tragedia<sup>57</sup>. El mensaje de fondo es que más allá de ese destino ineludible, existe una causalidad divina a las malas acciones del hombre y toda acción contra ella, supondría una venganza por parte de “la divinidad”. Una venganza divina que se puede manifestar de múltiples maneras, y que en el caso de Candaules, termina por recaer en las manos de un Giges acorralado por la decisión de la mujer de Candaules:

“Giges, de entre los dos caminos que ahora se te ofrecen, te doy a escoger el que prefieras seguir: o bien matas a Candaules y te haces conmigo y con el reino de los lidios, o bien eres tú quien debe morir sin más demora para evitar que, en lo sucesivo, por seguir todas las órdenes de Candaules, veas lo que no debes. Sí, debe morir quien ha tramado ese plan, o tú, que me has visto desnuda y has obrado contra las leyes del decoro”. Por un instante, Giges quedó perplejo ante sus palabras, pero, después, comenzó a suplicarle que no le sumiera en la necesidad de tener que hacer semejante elección. Sin embargo, cómo no logró convencerla, sino que se vio realmente enfrentado a la necesidad de matar a su señor, o de perecer él a manos de otros, optó por conservar la vida. Así que le formuló la siguiente pregunta: “Ya que me obligas –dijo– a matar a mi señor contra mi voluntad, de acuerdo, te escucho; dime como atentaremos contra él”. Ella, entonces, le dijo en respuesta: “La acción tendrá efecto en el mismo lugar en que me exhibió desnuda y el atentado se llevará a cabo cuando duerma”. (Hdt. 1.11.2-5).

Es evidente que en este punto la historia adquiere un cariz de tragedia<sup>58</sup> pues Giges debe elegir entre su vida o la de su valedor, llegando a suplicar por no hacer dicha elección, él es la mano inocente del destino. Sobre este último punto, cabe destacar el hecho de que cuando a Giges se le ofrece la posibilidad de matar a Candaules y establecerse como rey, él no acepta inmediatamente, sino que intenta por todos los medios que la mujer de Candaules cambie de opinión. De esta

<sup>57</sup> Rood 2006: 296.

<sup>58</sup> Según J. Griffin (2006: 49-50), este apunte trágico-moral de Heródoto deriva de su conocimiento de la tragedia ática. A este conocimiento cabría añadir la relación de Heródoto con Sófocles, uno de los tres grandes dramaturgos atenienses. En la obra de Heródoto se encuentran bastantes reminiscencias de las obras de *Edipo rey* y *Antígona*. Además, el mismo Sófocles compuso una oda en su honor. Para más información sobre la relación entre Sófocles y Heródoto, véase Egermann 1965: 244-255.

forma, vemos que para Heródoto el trono de Lidia no es el centro de su argumento, pues parece centrarse más en el sufrimiento de los personajes y en la inviolabilidad del destino.

Finalmente, Giges temeroso de su propia muerte, asesinó a Candaules en el mismo dormitorio, usando un puñal cedido por la esposa de éste<sup>59</sup>. Así es como Giges acabó ocupando el trono, tras desposarse con la viuda de Candaules<sup>60</sup>. Sin embargo, Giges no podía alzarse como rey tan fácilmente. No podemos olvidar que aun viéndose obligado y sin culpa alguna por las acciones de Candaules, Giges había cometido asesinato, por tanto, también había infringido el *nómos* lidio. Para ocupar el trono, Giges necesitaría la aprobación de los dioses, así que decidió consultar al oráculo de Delfos<sup>61</sup>. Este oráculo dictaminaría que Giges sería el rey de los lidios, pero con una condición: “los Heráclidas cobrarían venganza en el cuarto descendiente de Giges”<sup>62</sup>, y precisamente ese descendiente sería Creso, el monarca con el que habla Sólon.

Llegados a este punto, es evidente que Creso es el epílogo del relato de Candaules y Giges. Una conclusión que busca cerrar todos los lazos de culpabilidad establecidos desde el acto de Candaules. Puesto que, cuando Giges asesinó a Candaules, también infringió el *nómos*, pero como su acción era consecuencia de los actos de Candaules y había sido inducido a ello por el *phthónos* divino, los dioses decidieron castigar a su cuarta generación y no al mismo Giges. Así, Creso terminaría por pagar un error del que ni siquiera era conocedor, heredando la culpa por consanguinidad<sup>63</sup>.

En resumen, Heródoto utiliza los relatos de Candaules y Creso como un conjunto unitario, que empieza en el error de Candaules y termina con la “impureza” de Creso. La historia de Candaules se plantea como la justificación a la desgracia de Creso, vinculándose con la importancia de la consanguinidad en el mundo heleno<sup>64</sup>. Desde nuestra perspectiva, lo que pretende Heródoto es mucho más que justificar la posterior desgracia de Creso, busca crear un antecedente donde pueda mostrar la importancia del *nómos*, y la necesidad de seguir los designios de la divinidad. Precisamente, por ello, nos introduce la figura de Solón justo

<sup>59</sup> Hdt. 1.12

<sup>60</sup> El hecho que Giges adquiera el trono tras casarse con la mujer de Candaules, permite suponer un cierto nivel de autoridad de la mujer en la sucesión al trono (matrilinealidad). Podemos establecer un símil con la Persia aqueménida, en la que la mujer del rey disponía de un cierto nivel de responsabilidad real, en tanto que madre y esposa de reyes. Hecho que se puede observar en el reconocimiento de Alejandro a la realeza Sisigambis, mujer de Darío III, y en cómo ésta adquiere responsabilidad de gobierno tras la huida del monarca. Aunque, esta importancia de la mujer en la sucesión real también podría derivar del conocimiento de la tragedia ática de Heródoto, que se puede observar en figuras como la reina Yocasta en *Edipo rey* de Sófocles. Para todo ello, véase Brosius 1996: 29-34.

<sup>61</sup> Hdt. 1.13.1.

<sup>62</sup> Hdt. 1.13.2.

<sup>63</sup> Lloyd 2007: 60.

<sup>64</sup> Dodds [1951] 1980: 44.

después de la historia de Candaules y Giges, y justo antes del relato de Creso, puesto que quiere mostrar al lector (o al oyente) su modelo de comprensión del mundo y la sociedad. En otras palabras, en la historia de Candaules y Giges, Heródoto nos presenta por primera vez su aleccionadora moralidad, con el objetivo de establecer la posición que debía ocupar el hombre en el mundo, ejemplificando las consecuencias de actuar contra de lo establecido<sup>65</sup>.

### 3. CONCLUSIONES

En definitiva, podemos afirmar que en los anteriores pasajes, y de forma más o menos extensible al conjunto de la obra herodotea, existen ciertos patrones de acción humana, destino e intervención divina. Son estos patrones los que permiten al lector comprender el pensamiento de Heródoto, y con ello, la funcionalidad del relato de Candaules en las *Historias*.

El principal patrón que hemos observado es el de una advertencia desoída que llevaría a una falta contra la costumbre, que a su vez supondría un castigo divino para el transgresor. Con ello, defendemos la existencia de una percepción herodotea sobre las costumbres, según la cual existiría un *nómos* universal que iría más allá de las leyes o costumbres locales de un pueblo. Una especie de ley del equilibrio divino, que se mantendría latente hasta que un ser humano infringiría alguna de sus acepciones, siendo los catalizadores habituales las emociones humanas como el miedo, el amor o la soberbia<sup>66</sup>. El miedo que sentía Giges ante la posibilidad de matar a Candaules o el amor desmedido del mismo Candaules hacía su esposa.

El carácter divino de las emociones es un hecho habitual en diversas religiones, si nos basamos en el concepto homérico de *átē*, defendido por E. R. Dodds, podemos observar que ciertas actitudes herodoteas respecto a los actos humanos, presentan características similares a la cultura de la vergüenza. Cuando un hombre actúa en contra del sistema de disposiciones conscientes, está infringiendo el *nómos* y, por ello, siempre intentará externalizar su culpa. En dicho modelo de pensamiento, esta externalización se plantea de la siguiente manera: el hombre pierde el control de su ser y son las emociones, insufladas por los dioses o por un *daímon*, quienes le hacen actuar de forma equivocada<sup>67</sup>. No obstante, es innegable que Heródoto no plantea un modelo totalmente arcaico. Ciertamente, son las emociones las que empujan a hombres como Candaules a cometer errores, pero por otro lado, estos errores siempre son castigados por la divinidad. En este caso la *átē* no se mostraría tanto como un error emocional, sino que pondría más énfasis en el castigo divino, propio de la noción clásica de *átē*. De esta forma, las

<sup>65</sup> Dorati 2000: 85.

<sup>66</sup> Harrison 2000: 240-241.

<sup>67</sup> Dodds [1951] 1980: 30.

emociones serían el contrapunto trágico de la narración, que establece su foco en dos modelos de conclusión: el Destino y el Castigo divino.

Finalmente, podemos resumir el modelo narrativo del relato de Candaules y Gíges en la siguiente relación lógica: advertencia > acto > castigo. Este sería el proceso lógico de Heródoto; la advertencia de Gíges sería un contrapunto trágico, puesto que el devenir es inescrutable, aunque también respondería a un modelo teleológico narrativo. El acto, el error de Candaules de mostrar a su mujer desnuda, se debería comprender como la ruptura del *nómos*, impulsada por la *átē* arcaica. Mientras que el castigo se vincularía tanto con el acto contra el *nómos*, como con el destino como ley de equilibrio. Así, toda acción herodotea estaría ultradeterminada: el ser humano podría tomar decisiones personales, pero dentro del marco de un destino ya preestablecido y con la amenaza latente del *phthónos* divino. En otras palabras, para Heródoto existe una constante presión de la divinidad, que puede ejercer un castigo como fórmula redentora de la culpa, pero al mismo tiempo este modelo de castigo divino sólo es una formulación más hacia la abstracción que supone el destino.

En conclusión, el relato de Candaules nos permite observar la utilización de conceptos como el *nómos*, el *phthónos* o el destino, así como las supervivencias del modelo arcaico en el pensamiento clásico. Por ello, debemos considerar la historia de Candaules y Gíges como la carta de presentación de Heródoto, una primera historia de sus *Historias*, donde poder ejemplificar su moralidad y su comprensión del mundo. Heródoto pudo bien eludir este relato, o presentar a Candaules como un monarca arrogante. Sin embargo, la gran habilidad de Heródoto consiste en conseguir que “resulte mejor oír el relato que ver el suceso”<sup>68</sup>, puesto que su objetivo nunca estuvo en el relato, sino en la moral que se desprende del mismo.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Asheri, Lloyd, Corcella 2007: D. Asheri, A. Lloyd, A. Corcella, *A Commentary on Herodotus Books I-IV* [O. Murray, A. Moreno, (eds.)] (Oxford 2007).
- Baragwanath 2008: E. Baragwanath, *Motivation and narrative in Herodotus* (Oxford 2008).
- Brosius 1996: M. Brosius, *Women in ancient Persia (559-331 BC)* (Oxford 1996).
- Cardete del Olmo 2011: M. C. Cardete del Olmo, “El valor de la propaganda en la construcción del enemigo: Atenas y las guerras médicas”, en J. M. Cortés Copete *et alii* (eds.), *Grecia ante los Imperios: V Reunión de historiadores del mundo griego* (Sevilla 2011) 119-130.
- Corcella 1984: A. Corcella, *Erodoto e l'analogia* (Palermo 1984).

<sup>68</sup> D. H. *Comp.* 3.15.

- De Romilly 1971: J. De Romilly, “La vengeance comme explication historique dans l’œuvre d’Hérodote”, *REG* 84 (1971) 314-337.
- De Romilly [2001] 2005: J. De Romilly, *La legge nel pensiero greco* (Milano 2005).
- Dodds [1951] 1980: E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional* (Madrid 1980).
- Dorati 2000: M. Dorati, *Le Storie di Erodoto: etnografia e racconto* (Pisa-Roma 2000).
- Echeverría Rey 2009: F. Echevarría Rey, “Heródoto y la tragedia de Jerjes: Historia y narrativa trágica”, en J. M. Cortés Copete *et alii* (eds.), *Grecia ante los imperios: V Reunión de historiadores del mundo griego* (Sevilla 2011) 45-58.
- Egermann 1965: F. Egermann, “Herodot und Sophokles” en W. Marg (Hrsg.) *Herodot. Eine Auswahl aus der neueren Forschung* (Darmstadt 1965) 244-255.
- Evans 2006: J. A. Evans, *The beginnings of History. Herodotus and the Persian Wars* (Ontario 2006).
- Flory 1978: S. Flory, “Laughter, tears and wisdom in Herodotus”, *AJPh* 99 (1978) 145-153.
- Flower 1920: K. Flower, “The Literary tradition of Gyges and Candaules”, *AJPh* 41(1) (1920) 1-37.
- Gould 1989: J. Gould, *Herodotus* (New York 1989).
- Gould 2003: J. Gould, “Herodotus and the Resurrection” en P. Derow, R. Parker (eds.), *Herodotus and his World. Essays from conference in memory of George Forrest* (Oxford 2003) 297-203.
- Grethlein 2013: J. Grethlein, *Experience and Teleology in Ancient Historiography: ‘futures past’ from Herodotus to Augustine* (New York 2013).
- Griffin 2006: J. Griffin, “Herodotus and Tragedy”, C. Dewald, J. Marincola (eds.), *The Cambridge companion to Herodotus* (Cambridge 2006) 46-59.
- Grmek 1989: M. D. Grmek, *Diseases in Ancient Greek World* (London 1989).
- Hall 1991: E. Hall, *Inventing the barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy* (New York 1991).
- Harrison 2000: T. Harrison, *Divinity and History. The Religion of Herodotus* (New York 2000).
- Harrison 2003: T. Harrison, “Propechy in reverse? Herodotus and the Origins of the History” en P. Derow, R. Parker (eds.), *Herodotus and his World. Essays from conference in memory of George Forrest* (Oxford 2003) 237-255.
- Lain 1959: P. Lain Entralgo, *La curación por la palabra en la antigüedad clásica* (Madrid 1959).
- Lattimore 1939: R. Lattimore, “The Wise adviser in Herodotus”, *CPh* 34 (1939) 24-35.
- Llewellyn – Jones 2013: Ll. Llewellyn - Jones, *King and Court in Ancient Persia 559 to 331 BCE* (Edinburgh 2013).
- Longrigg 1993: J. Longrigg, *Greek Rational Medicine: Philosophy and Medicine from Alcmaeon to the Alexandrians* (London 1993).

- Mikalson 2003: J. D. Mikalson, *Herodotus and Religion: in the Persian Wars* (Chapel Hill 2003).
- Otto [1929] 2003: W. F. Otto, *Los dioses de Grecia* (Madrid [1929] 2003).
- Parker 2003: R. Parker, *Miasma: Pollution and Purification in early Greek Religion* (Oxford 2003).
- Rodríguez Adrados [1974] 1992: F. Rodríguez Adrados, “Introducción”, *Historia I-II* ([1974] 1992) 7-67.
- Rood 2006: T. Rood, “Herodotus and foreign lands”, C. Dewald, J. Marincola (eds.), *The Cambridge companion to Herodotus* (Cambridge 2006) 290-305.
- Scullion 2006: S. Scullion, “Herodotus and Greek Religion”, C. Dewald, J. Marincola (eds.), *The Cambridge companion to Herodotus* (Cambridge 2006) 192-205.
- Sierra 2012: C. Sierra, “El Heródoto Nosológico”, *REA* 114 (2) (2012) 387-403.
- Sierra 2015: C. Sierra, “Purificadores y médicos: el vínculo entre lo humano y lo divino en la época arcaica y clásica”, *Revista Classica* 28 (1) (2015) 47-71.
- Soares 2001: C. I. Soares, “Tolerância e xenofobia ou a consciência de um universo multicultural nas *Histórias* de Heródoto”, *Humanitas* 53 (2001) 49-82.
- Thomas 2000: R. Thomas, *Herodotus in context. Ethnography, science and the art of persuasion* (Cambridge 2000).
- Zaragoza Gras 2006: J. Zaragoza Gras, “La mujer como sujeto pasivo en la literatura griega” en M. D. Molas Font *et alii* (eds.), *Violencia de género en la Antigüedad* 97 (Madrid 2006) 10-32.

