

RESPONSABILIDAD, JUSTICIA Y LEY EN HERÓDOTO

En el breve, pero admirable prólogo con que Heródoto inicia su obra, manifiesta el autor el propósito que le indujo a escribirla: «He aquí la exposición de las investigaciones de Heródoto de Halicarnaso, para que no desaparezca con el tiempo la memoria de los hechos de los hombres ni queden sin gloria las grandes y admirables hazañas realizadas así por griegos como por bárbaros; y entre otras cosas las causas por las cuales guerrearón entre sí.»

Desde el primer momento aparece, pues, una preocupación por indagar las causas del acontecer histórico. Ahora bien; ¿qué entiende Heródoto por causa? Precisamente el más serio ataque que se ha formulado contra el historiador es su debilidad por buscar la real relación de los acontecimientos, el confundir la mera ocasión y la verdadera causa. Como dice bien Erik Wolf,¹ no se trata aquí ni de los fundamentos reales y materiales, ni de una legitimación ética, ni tampoco de las primeras causas filosóficas, sino simplemente de la conexión histórica. Es decir, cómo se pasa de un hecho histórico a otro, evitando el narrar sólo historias incoherentes.

Establecido así el propósito de su investigación, Heródoto dispone de dos teorías para explicar la causa histórica: la que ha sido llamada de *cherchez la femme* y la teoría de la lucha entre el Oriente y el Occidente.² La primera, personal y romántica; la segunda, regional y racial.

En cuanto a la primera, poco crédito le merece. Sin querer afirmar que los raptos de Io, Europa, Medea y Helena sucedieron como los cuentan o de otro modo, trae a colación la opinión de los doctos persas, para quienes «el raptar mujeres es fechoría de hombres injustos, pero el tomar con empeño la venganza de los raptos es de insensatos, pues es evidente que si ellas no quisieran no serían raptadas» (I, 4).

Expuesta la inutilidad de esta teoría pasa a ocuparse el autor de las causas de la lucha entre Oriente y Occidente. Su cultura universal, como consecuencia de los extensos viajes a una gran parte del mundo entonces conocido, le capacitó para comprender que las grandes hazañas no eran monopolio de los griegos, sino que cada pueblo tiene sus virtudes y vicios y sus costumbres. Por ello, consciente de la importancia histórica de los pueblos orientales, busca la primera «causa» de la colisión entre Oriente y Occidente y la encuentra en los hechos de Creso, rey de Lidia, que «fue el primero en iniciar actos ofensivos contra los griegos» (I, 5).

¹ *Griechisches Rechtsdenken*, Frankfurt am Main. Klosterman, 1956, pág. 25.

² JOHN L. MYRES: *Herodotus, father of history*. Oxford, Clarendon Press, 1953, página 135.

Creso es el primer héroe que aparece en la historia de Heródoto. La influencia que ejerció la tragedia en el historiador explica su interés por los héroes.³ A lo largo de su extensa obra van surgiendo estos hombres extraordinarios que luchan con su destino y sucumben: el citado Creso, Ciro, Cambises, Polícrates, Darío, Cleomenes, Jerjes, Mardonio son ejemplos bien elocuentes. A la tragedia se debe también que no fuera ajeno Heródoto al problema de la responsabilidad. ¿Queda algo a la iniciativa humana o son los hombres juguete del destino inevitable? ¿Puede hablarse en la obra de Heródoto de responsabilidad?

Antes de responder a estas preguntas son necesarias dos observaciones. En primer lugar no encontramos en Heródoto una terminología exacta: no sólo, como los pensadores de la Grecia arcaica, tiene su propio vocabulario, derivado del lenguaje común, sino que los términos son imprecisos y no concuerdan. Por otra parte, situado en un momento crucial para la historia del pensamiento griego, entre la libre enseñanza jónica y la cultura ática de fondo aún teologal se debate Heródoto entre estas dos tendencias y sus huellas se acusan en la dualidad conceptual del autor. De un lado aparecen ciertas creencias en un orden inmutable de la naturaleza y destino humanos, y de otro se encuentran también alusiones a la iniciativa y responsabilidad humanas.⁴

Heródoto, como Homero, hace intervenir a los dioses en los asuntos humanos. Ellos indican a menudo su voluntad por medio de oráculos y sueños, a través de profetas y visiones de todas clases. Pero también se manifiesta lo que ha sido llamado «la racionalización del mito»,⁵ cuyo fundamento hay que buscarlo en el sano juicio de una comprensión humana de la naturaleza. Así, por ejemplo, en la aclaración de la leyenda de los escitas, en cuyo país el aire quedaba lleno de plumas y que Heródoto interpreta como alusión a las frecuentes nevadas (IV, 31); o bien cuando los tesalios le dicen que el barranco de Tempe es obra de Posidón, que el autor más bien atribuye a sacudida sísmica (VII, 129).

Sin embargo, se nota ya con respecto a Homero un gran progreso. No sólo no hay *Διὸς βουλῆ* detrás de las guerras contra los persas, como la hay en la *Iliada* y la *Odisea*, sino que también intenta buscar Heródoto una participación humana en los acontecimientos. Frente al verso homérico, «¿cuál de los dioses promovió entre ellos la contienda para que pelearan?» (Il. I, 8) está la pregunta de Ciro a Creso: «¿Cuál

³ La estancia de Heródoto en Atenas debió de influir profundamente tanto en su manera de pensar cuanto en la propia técnica literaria, en la composición de los episodios y situaciones.

⁴ Después de la batalla de Salamina, con el propósito de encontrar un asilo en Persia en caso necesario, Temístocles dice a los atenienses: «Cuanto ha ocurrido no es obra nuestra, sino de los dioses y los héroes, que no han permitido que un solo hombre reine sobre Asia y Europa, un hombre impío y criminal que haciendo el mismo caso de las cosas sagradas y profanas abatió y quemó las imágenes de los dioses y llegó hasta a fustigar y echar cepos al mar» (VIII, 109). Añade el autor a continuación que estas palabras de Temístocles eran «engañosas», pero que convencieron a los atenienses.

⁵ I, 122; II, 57; III, 18, 85; IX, 74. A veces la explicación religiosa y la racional de un hecho aparecen juntas. Tal es el caso de la locura de Cambises, que puede atribuirse a un castigo por haber maltratado la estatua del dios egipcio Apis o bien a una enfermedad grave, la epilepsia, a la que «algunos llaman mal sagrado» (III, 33).

de los hombres te indujo a invadir mi imperio y a hacerte enemigo mío en vez de amigo?» (I, 87). Y si bien al principio atribuye la culpa al dios de los griegos, después de la respuesta de la Pitia a los lidios reconoce Creso que «la falta era suya y no del dios». ⁶

He aquí, pues, que en el centro de Heródoto hallamos el hombre, este ser que es pura contingencia o vicisitud: *πᾶν ἐστὶ ἀνθρώπος συμφορά* (I, 32). Nada hay estable en los asuntos humanos, sino que existe «una rueda que gira y no deja que siempre sean felices las mismas personas» (I, 207). Ahora bien; en medio de esta nota común que caracteriza al género humano establece el autor como rasgo individual la habilidad en tomar la iniciativa, en alterar y dominar las circunstancias. ⁷ La palabra más usada para indicar esta actividad es *ἀρχή*, tomada del lenguaje común, que nunca perdió su sentido originario de iniciativa, de ocasión para el ejercicio de las facultades humanas en los negocios políticos o de dominio territorial. ⁸ En varias ocasiones pone Heródoto a sus personajes en la alternativa de tener que intervenir para decidir una situación de importancia. De ellas merecen destacarse dos. Ambas se refieren a políticos atenienses. Esto no es de extrañar, pues si bien el autor ha sentido placer en la descripción de hombres y acontecimientos no sólo helénicos, sino también «bárbaros», con todo ha pensado como griego, y en este baluarte de la libertad que es Atenas ha encontrado motivo para la libre iniciativa humana.

Antes de la batalla de Maratón las opiniones de los generales atenienses estaban divididas, y Milcíades, uno de los estrategos, dirigiéndose a Calímaco, que era el polemarca, le dice (VI, 109): «De ti depende ahora, Calímaco, el esclavizar a Atenas o hacerla libre y dejar un recuerdo en la futura memoria de los hombres como no han dejado ni siquiera Harmodio y Aristogitón. Pues hoy se encuentran los atenienses en el momento de mayor peligro desde que la ciudad existe: si bajan la cabeza ante los medos, no hay duda de cuál será su suerte, entregados al poder de Hípias; y en cambio, si vence esta ciudad, se verá en condiciones de convertirse en la primera de la Hélade. ¿Cómo es posible que esto suceda, y por qué te corresponde a ti la decisión en este asunto? Voy en seguida a explicártelo. Nuestros estrategos son diez y están divididos en dos bandos: unos aconsejan que se dé batalla y otros que no. Pues bien; si no trabamos combate temo que se forme una gran facción que conmueva los espíritus de los atenienses y les induzca a simpatizar con el medo. Pero si combatimos antes de que se dejen corromper ciertos atenienses, y si los dioses se mantienen imparciales, podemos muy bien salir vencedores. De modo que todo está en tu mano, de ti depende todo.» ⁹ Calímaco era libre, y con su voto se decidió la asamblea por la batalla, que terminó con la victoria de Atenas. Lo que importaba era la razonada decisión y la voluntad de un solo hombre.

⁶ I, 91: Ὁ δὲ ἀκούσας συνέγνω ἑωυτοῦ εἶναι τὴν ἀμάρταν καὶ οὐ τοῦ θεοῦ.

⁷ JOHN L. MYRES, ob. cit., pág. 53.

⁸ Tal, por ejemplo, Deyoces, fundador del imperio medo. Deseoso de poder y ambicionando el mando, obtiene libertad de acción y puede imponer su querer a sus súbditos (I, 96; cf. también IV, 60; V, 82; VIII, 84).

⁹ Trad. de M. FERNÁNDEZ GALIANO, *Heródoto. Nueva versión directa*. Barcelona, Editorial Labor, 1951, págs. 151-2.

También en Salamina (VIII, 60), Temístocles se dirige a Euribíades, almirante de la flota, y le dice: «Está en tu poder salvar Grecia si me obedeces y permaneces aquí para librar el combate naval en vez de dar crédito a las razones de éstos y conducir las naves al istmo. Escúchame y sopesa ambas opiniones.» Después de exponer los dos pareceres termina Temístocles: «Por lo general, los hombres que aconsejan decisiones razonables tienen buen éxito; no así los que forman insensatos proyectos; ni la divinidad se coloca del lado de ellos.»

Ahora bien; toda iniciativa humana libremente emprendida lleva consigo responsabilidad. La palabra griega correspondiente es αἰτιά, vocablo rico en significados. Los filósofos presocráticos y los físicos la empleaban para indicar las diversas causas con las cuales querían explicar su concepto del mundo, ya se tratara de las causas naturales, como Anaxágoras, o de la causa universal, como Parménides, o de los átomos de Leucipo y Demócrito. Para Heródoto, en cambio, tiene αἰτία más bien un sentido judicial de responsabilidad.¹⁰ Una persona es αἰτιος cuando se puede exigir de él una indemnización por algún daño realizado a otro. Así Adastro, que mata sin saberlo a Atis, hijo de Creso, en la caza del jabalí, se ofrece voluntariamente para sufrir el castigo. Pero Creso se compadece, no sólo porque ha obrado sin culpa (ἀέκων) y él mismo se ha entregado, sino porque estima que allí se oculta la divinidad: «No eres tú la causa de esta desgracia mía, a no ser en cuanto fuiste involuntario ejecutor, sino probablemente un dios» (I, 45). Puesto que en Heródoto cada destino ocurre con la intervención divina (θεῖω) la correspondiente αἰτία del acontecimiento histórico es sustraída al libre albedrío humano. Así todo el mundo puede soportar el destino, pero no ser propiamente responsable.

Heródoto se esfuerza por penetrar en la providencia de este destino y señalar sus rasgos esenciales. Sin duda, la nota más acusada es la necesidad de adherirse a la justicia para evitar la enemistad de los dioses. La divinidad protege la justicia. Los dioses se sirven de leyes justas e imponen castigos. Para Heródoto la conciliación entre δίκη y ἀδικία es entendida metafísicamente: ha de efectuarse. El oráculo establece la regla: «Ningún hombre injusto dejará de sufrir el castigo.»¹¹ De una manera que recuerda el punto de vista de Solón, la δίκη gobierna en la historia.¹²

Esta palabra adquiere en Heródoto una amplia y múltiple significación. Según Wolf,¹³ se encuentra empleada en cuatro acepciones:

1.ª La que corresponde a cada uno según su carácter, y que él, como δίκη suya, debe exigir o conceder y otorgar a los otros y que puede variar en circunstancias semejantes entre persas, medos y griegos (I, 3, 89; VII, 3).

¹⁰ I, 45; II, 91; III, 59; V, 70, 106; VI, 155; VIII, 99.

¹¹ V, 56: Οὐδεὶς ἀνθρώπων ἀδικῶν τισὶν οὐκ ἀποτίσι.

¹² Frente a esta idea de la divinidad que protege el derecho y la justicia se encuentra en Heródoto la teoría de la envidia de los dioses. «Lo divino, nos dice, es causa de confusión» (I, 32). Este punto de vista es una herencia de la mentalidad primitiva y sirve para explicar la concepción de que la excesiva prosperidad y la insolencia (ὑβρίεις) humanas atraen sobre el culpable y sus descendientes, la desgracia. Véase sobre ello: Carlo del Grande: *Hybris. Colpa e castigo nell'espressione poetica e letteraria degli scrittori della Grecia antica*. Napoli, 1947.

¹³ Ob. cit., págs. 41-2.

2.^a La que tiene por fundamento un νόμος γεγραμμένος para ser exigida: comprende las indemnizaciones, expiaciones, satisfacciones, etc. (III, 53; VI, 42; IX, 94).

3.^a La que garantiza la vida social desde antiguo sagrada: el derecho de familia, el derecho del huésped, el derecho de los dioses. Aquí lo justo será uno con lo sagrado y es concebido como norma obligatoria para toda la humanidad (I, 90; II, 169; V, 75).

4.^a Finalmente es δίκαιος también lo legal en un sentido general de justicia (o equidad), y corresponde a la esperanza social entre los helenos (II, 160; 177; VIII, 142).

Heródoto dedica páginas brillantes al desarrollo del sentido general de δίκη. Pues aquí aparece el contraste entre la esclavitud en que viven los «bárbaros» y la libertad que para los griegos es condición esencial de vida. Los más justos entre los hombres son los que luchan por la libertad; los más injustos los que dejan avasallar la patria (VII, 51).

Nos parece oportuno, en confirmación de esta doctrina de Heródoto, traducir el siguiente capítulo: «Atenas estaba, pues, en plena prosperidad. Es evidente que la excelencia de la igualdad de derechos se manifiesta no en un caso sólo, sino de una manera general. Pues los atenienses, gobernados por tiranos, no eran superiores en la guerra a ninguno de los pueblos que habitan a su alrededor; mas liberados de ellos llegaron a ser los primeros con mucho. Así, pues, está claro que en la esclavitud se comportaban voluntariamente como esclavos, pensando que trabajaban para un señor, mientras que libres cada uno tenía interés en cumplir celosamente su tarea.» (VII, 78.)

Esto nos lleva de la mano a tratar de la esencia y contenido del νόμος en Heródoto. El sentido de esta palabra es discutido y varió con el tiempo. De la primitiva acepción de manera de vivir de algún grupo humano pasó a significar la norma obligatoria por la tendencia humana a identificar lo que se hace con lo que debe hacerse.¹⁴ Pero las investigaciones hechas por Heródoto en la mitad del siglo V le habían demostrado que lo que era obligatorio y sagrado entre algunos pueblos era detestado por otros, y que existían νόμος de lidios, persas, escitas, libios, tracios, espartanos, etc. Con todo, la constatación de este relativismo histórico no indica mengua de la validez obligatoria de los νόμος y el respeto a ellos de parte de todos. Sólo un «loco» como Cambises puede hacer burla de cosas santas y consagradas por la costumbre (III, 81). Al contrario, se impone la necesidad histórica de ordenaciones fijas de la vida que garanticen la seguridad y la paz.

Cuanto más vigorosas sean las ordenaciones tanto más fuerte y segura se encontrará la ciudad. Por ello los espartanos están en condiciones de hacer frente al numeroso ejército de los persas, porque como dice Demarato a Jerjes «(los espartanos) son libres, pero no del todo, pues tienen un señor, la ley, a la cual temen más que los tuyos a ti» (VIII, 104). Frente a la arbitrariedad de tirano se alza como baluarte el νόμος que garantiza a todos el orden social. Porque para Heródoto el poder

¹⁴ J. WALTER JONES, *The law and legal theory of the greeks*: Oxford, Clarendon Press, 1956, pág. 34.

político tiene su razón de ser no en la voluntad ética del legislador (Solón), ni en el contenido filosófico del νόμος (Sócrates), sino en su función sociológica, en la seguridad de la sociedad sólidamente establecida. Por ello a Heródoto no tanto le interesa la valoración ética cuanto el empleo y resultado efectivos de las leyes. La influencia de los sofistas es aquí manifiesta. En este sentido escribe Sinclair: «Una vez más Heródoto parece mantenerse de un pie sobre el terreno político de las guerras médicas, y del otro sobre los críticos y escépticos de su tiempo. Pues si los griegos de la liberación saludaban al Nomos como su carta, que garantizaba su libertad contra el arbitrio de un déspota y la vida social desordenada que esto imponía, una nueva generación subía y empezaba a darse cuenta que el Nomos podía ser una tiranía, una serie de costumbres y de convenciones impuestas a los hombres y a las que no todos deseaban conformarse.»¹⁵

Uno de los grandes resultados de la victoria sobre los persas fue el derecho a tener sus propias leyes y la posibilidad para cada ciudad de tener su propia constitución. Estas teorías dominan en los pensadores políticos griegos contemporáneos de Heródoto y no es de extrañar que también él haya dedicado algunos capítulos de su historia a esta cuestión. A esta finalidad responde el relato sobre el mejor tipo de constitución que encontramos en el libro III (c. 80-4). Se trata de una deliberación de los jefes persas acerca de la forma de gobierno a adoptar, después que destronaron al Mago usurpador en 522 a. de J. C. Otanes, Megabixo y Darío defienden cada uno, respectivamente, una de las principales formas de gobierno: democracia, aristocracia, monarquía. Ha sido objeto de discusión si estos discursos tuvieron realmente lugar o si son invención del autor.¹⁶ Lo que sí parece cierto es que nos encontramos en un círculo de pensamientos propiamente helénicos.

Heródoto renuncia a la afirmación de una forma de πολιτεία, pues las ciudades no sólo son diferentes unas de otras, sino que además cambian en el curso de la historia. En realidad, cada una debería elegir la forma de constitución según el momento histórico. A pesar de ello no puede fingir el autor sus simpatías. Enemigo de la tiranía y la opresión, sostiene las ventajas de la libertad e igualdad con acentos cálidos. Los mejores elogios los pone en boca de Otanes: «El gobierno del pueblo lleva, en primer lugar, el más bello de todos los nombres: isonomía.¹⁷ Después el monarca nada hace de lo siguiente: obtener las magistraturas por sorteo; dar cuenta de la autoridad que ejerce; someter al pueblo todas las deliberaciones. Opino, pues, que renunciemos a la monarquía y que elevemos el pueblo al poder, ya que en el pueblo residen todas las cosas.» Frente a esta argumentación, Megabixo opone una tesis utilitarista y Darío defiende la monarquía como régimen inevitable por degeneración de la democracia.

En un punto, sin embargo, coinciden Darío y Otanes: en la necesidad de con-

¹⁵ T. A. SINCLAIR, *Histoire de la pensée politique grecque*. Paris, Payot, 1953, pág. 47.

¹⁶ Para este problema puede verse. PH. E. LEGRAND, *Hérodote, Histoires*, Livre III. Paris, Les Belles Lettres, 1958, pág. 106 y sigs.

¹⁷ Es decir «igualdad de derechos civiles y políticos». Aunque Heródoto conoce la palabra democracia (VI, 43), en esta ocasión no la cita, pues todavía no era corrientemente empleada. Expresaban también aspectos diversos la isonomía, la isegoría, la isocracia.

servar las instituciones de los antepasados cuando éstas son sólidas. Es que a Heródoto no le interesan ni las tesis revolucionarias ni las ideologías políticas reformistas. Lo que le interesa al historiador es el mantenimiento del orden, la paz,¹⁸ la seguridad, la igualdad de todos ante la ley, citada y corroborada por la asamblea popular y los tribunales.

Por todo lo que antecede concluiremos diciendo que Heródoto no sólo debe figurar en los albores de la historiografía, sino que también tiene derecho a ocupar un lugar destacado en la historia del pensamiento político y jurídico griegos.¹⁹

JULIO PALLÍ BONET

¹⁸ I, 87: Dice Cresos a Ciro: «Nadie es tan necio que prefiera la guerra a la paz; pues en la paz los hijos entierran a sus padres y en la guerra los padres a los hijos.» También cf. VIII, 3.

¹⁹ Recordemos una vez más la frase de Cicerón: *De legibus*, I, 1, 5: apud Herodotem, patrem historiae.