

## Heródoto y su tiempo: mito, tragedia y filosofía

Por Juan Pablo Prieto Iommi\*

Con demasiada regularidad acontece que aquellos interesados en el mundo antiguo miran al hombre clásico y sus obras separadas de su contexto, llenando los vacíos con aquello que significa su presente y corriendo el riesgo de hacer el conocimiento del pasado nada más que una halagadora presunción.

El caso del historiador Heródoto de Halicarnaso es particularmente significativo. Admitiendo lo inédito de su trabajo en prosa, la amplitud de su investigación y los reproches que su ausencia de rigor metodológico despertaron en la posteridad, merece sin duda una puesta en contexto que permita comprender y defender en un mismo intento al hombre y su obra.

Para ello, debemos analizar cómo las nuevas expresiones culturales gestadas en el contexto de la Atenas de Pericles ejercieron un reordenamiento de los significados míticos del mundo y propiciaron el origen de una nueva forma de comprender el acaecer humano: la historia. Para ello, examinemos tres coordenadas esenciales: mito, tragedia y sofística.

### 1. El teatro trágico y el mito

La tragedia es *“la ciudad que se hace teatro”*[1] en la medida que los tiranos Pisistrátidas autorizaron al concurso trágico como una forma de desenvolvimiento

cívico al someterla a competencia, elección y debate por parte de la comunidad cívica. En palabras de Werner Jaeger: “Las cortes de los tiranos griegos, al finalizar el periodo arcaico, son algo parecido a las de los primeros Médicis. También ellos concibieron la cultura como algo separado del resto de la vida, como la crema de una alta existencia humana reservada a pocos, y la regalaban enteramente al pueblo que era enteramente ajena a ella”[2]. Pronto, aquél regalo se transformará en una propiedad.

El elemento clave tras la representación teatral es la conciencia trágica, entendida como la íntima comprensión de que el hombre y sus actos no implican una realidad estable, sino un gran enigma por descifrar; una interrogante en torno al lugar del hombre frente a la irremediable fuerza de aquello superior a él, lo sobrenatural, la Fatalidad divina[3]. Sin embargo, esto no basta para definirla. La clave – su eje central- se encuentra en el vano intento por alcanzar el sentido vedado a la comprensión del hombre, una búsqueda tan solo premiada con el sufrimiento, “*el sufrimiento de un alma capaz de sufrir grandemente*”[4]. Se trata, utilizando la metáfora empleada por André-Jean Festugière[5], de un “muro” frente al cual cada trágico griego buscó una “grieta”, una explicación, un consuelo.

El mito, siguiendo a Ernst Cassirer[6] y Gilbert Durand[7], consiste en un conglomerado simbólico de tradiciones trascendentales que, en consonancia con el rito y bajo lecturas condicionantes implícitas o explícitas de una construcción social, reviven y explican un acto, un origen, una comunidad, una naturaleza y/o un acontecer del mundo.

Ahora bien, es imprescindible para comprender a cabalidad este excepcional tipo de expresión cultural, entender sus vasos comunicantes con el mito y la resignificación que adquiere en el teatro trágico. Para ellos, podemos delimitar dos grandes elementos constitutivos:

Primero, el conflicto planteado por la representación se perfila en la mentalidad del espectador teniendo siempre a modo de fondo una formulación mítica previamente conocida. De este modo, Esquilo no necesita contar la historia de su Prometeo encadenado, Sófocles las luchas bajo los muros de Ilión para su Áyax ni Eurípides las desventuras que han conducida a su Medea a Corinto.

Segundo, en cuanto la tragedia hace del mito su materia primaria de trabajo, comparte con este un poder simbólico universal, pero, al mismo tiempo, introduce en aquél simbolismo al ciudadano de la polis y sus profundas problemáticas éticas irresolutas y contingentes. De este modo, la reiteración del símbolo mítico creador, colectivo y atemporal, viene acompañado de la contingencia política del hombre en la historia. En palabras de Carlos Miralles:

*...cuando una materia mitográfica se hace, en virtud de un acto libre de creación, y para un público determinado, tragedia, sucede que es susceptible de interesar al público no solo en virtud de una deseable universalidad (...) sino también en virtud de su vinculación a hechos concretos o generales, sintomáticos, de la historia reciente.[8]*

Admitiendo lo que hemos expuesto en torno a la naturaleza de la tragedia ática y su íntima vinculación con el mito, es necesario ahora determinar cuál es la relación entre Heródoto y este género artístico.

A este respecto se puede atestiguar explícitamente su contacto con el autor trágico ateniense Frínico (540 – 470 a.C.), quien habría puesto en escena una obra sobre la toma de Mileto que causó tal tristeza y desazón que se le multó con mil dracmas[9]. Sin embargo, más relevante fue la influencia proveniente de Esquilo – con quien comparte obviamente un interés hacia las guerras médicas con *Los*

*Persas* y los descubrimientos geográficos en su *Prometeo encadenado*- y más aún de Sófocles, con quien podemos afirmar la existencia de una relación directa con el historiador como lo revela la perdida *Oda a Heródoto* que el trágico escribió a sus 55 años[10].

Ahora bien, en lo tocante a la historia herodoteana propiamente tal, destaca el caso del reinado y caída del rey lidio Creso, donde podemos identificar tres claros elementos trágicos.

Por un lado, desde una perspectiva estructural, el relato del logos lidio remite a una suerte de trilogía trágica al modo de Esquilo, donde las historias de Gíges-Candaules, Atys –Adrastro y Creso-Delfos completarían una suerte de lucha trágica de la monarquía Mérmnada contra el castigo de los dioses presagiada para la cuarta sucesión en el trono[11]. Como afirma Heródoto:

*...la Pitia añadió que los Heráclidas cobrarían venganza en el cuarto descendiente de Gíges. De este vaticinio los lidios y sus reyes no hicieron caso alguno, hasta que, a la postre, se cumplió[12]*

Por otro lado, atendiendo en particular a la historia de Adrastro, el intento del rey lidio por poner a salvo a su hijo del presagio mortal venido en sueños – habría de morir por una punta de hierro- y la consecuente trampa que el destino le juega con la llegada del suplicante Adrastro y su mano homicida, adquieren un paralelo sorprendente con la reacción del Edipo de Sófocles al oráculo que predice el asesinato de su padre y el matrimonio con su madre[13]. Asimismo, Heinrech Stein ha identificado en la disputa entre Creso y su hijo conjugaciones verbales directamente influidas por Sófocles, haciéndose patente una similitud entre esta discusión con la realizada entre Creonte y su hijo Hemón en la obra *Antígona*[14].

Finalmente, atendiendo a la escena de Creso en la pira, se detecta el uso de influencias trágicas en tres puntos. Primero, al dramatizar la escena del rey en la pira, Heródoto elabora una sensación de urgencia temporal característica de la poesía trágica.[15] Segundo, cuando el rey persa Ciro decide en el último momento salvar a Creso del fuego, el historiador jonio utiliza el tiempo con la misma función dramática que en el *Áyax* de Sófocles, cuando Tecmesa y el coro se apresuran a buscar al héroe[16], o en su *Antígona* con la búsqueda del rey Creonte por liberar a la hija de Edipo de su encierro mortal[17]. En tercer lugar, cuando Creso recuerda la lección del ateniense Solón, se encuentran patentes similitudes con el Eteocles de Esquilo, quien recuerda las maldiciones de su padre Edipo poco antes de su muerte contra su hermano en Tebas.[18]

Con esta breve exposición y análisis podemos concluir de manera a priori que la tragedia adquiere su fortaleza y vitalidad simbólicas del mito y que este género está presente con claridad en el relato herodoteano de la historia del reino Lidio y la caída de su último monarca Creso. No es, sin embargo, la única nueva expresión intelectual en el contexto ateniense del siglo V a.C.

## 2. Los sofistas

El origen de estos “maestros de la sabiduría” solo pudo ocurrir en el contexto de una ciudad cosmopolita, abierta a los influjos extranjeros y en donde las leyes e instituciones democráticas daban al hombre en toda su cotidianeidad un papel activo y validado como lo era la Atenas de Pericles.

Estos pensadores, admitiendo que referirnos a ellos como escuela filosófica no está exento de debates, se caracterizaban por un marcado escepticismo hacia la posibilidad del conocimiento absoluto al modo de la filosofía natural presocrática,

entender al acto humano basado únicamente en la experiencia dictada por su utilidad o eficacia y, quizás lo más relevante para nuestro caso, la enseñanza de la Areté[19]. Como afirma Werner Jaeger:

*La educación de los sofistas no surgió únicamente de una necesidad política y práctica. Tomó al estado como término consciente y medida ideal de toda educación (...) La concepción del estado de Pericles, tal como lo expone Tucídides en su oración fúnebre, culmina igualmente en la declaración de que el estado es el educador supremo y halla ejemplarmente cumplida esta misión cultural del estado en la comunidad ateniense.[20]*

Ahora bien, enfocándonos al enlace entre esta “escuela filosófica” y el historiador jonio, debemos concentrarnos en el sofista Protágoras de Abdera (485 – 411 a.C.). Ambos personajes comparten relaciones de tipo social y académicas. Examinemos ambas.

Ambos pensadores fueron integrantes del llamado “círculo de Pericles”. Al dato universalmente admitido que ambos pensadores emprendieron juntos la tarea fundacional de la ciudad Panhelénica de Turios, encomendada por Pericles en el golfo de Tarento en el 443 a.C.[21], se ha planteado que “puesto que Protágoras era una de las mentes dirigentes de la sofística que alcanzó su primer punto álgido justo en el periodo ateniense de Heródoto, ambos personajes debieron de haberse conocido aunque sea de manera superficial”[22].

Sin embargo, la relación de carácter intelectual se puede precisar en dos puntos clave, los cuales, antes que una influencia puntual que indique dirección, primacía y originalidad, reflejan reflexiones y propuestas coetáneas y en igual pie

de retroalimentación, que nos hablan de *“la misma aspiración a la razón y a lo humano que aparece en todas las producciones de este siglo”*[23].

En primer lugar, prestando atención al mito del origen del hombre que Platón pone en boca del sofista de Abdera en su diálogo *“Protágoras”* (320 c – 323 a)[24] se puede descubrir tras este intento explicativo lo que puede llamarse un *“sentido histórico”*, por cuanto el pensador está buscando la respuesta del cómo la humanidad nació, que carece sin embargo de los resultados de una comparación metódica entre hombres, pueblos y costumbres a su disposición y, más importante aún, ubica en su reemplazo una estructura explicativa mítica. Visto así, *“Protágoras no escribe historia por la simple razón de que no puede (...) puede tratar de pensar históricamente, pero no solo debe protegerse a sí mismo contra los prejuicios de su audiencia; carece a su vez de los recursos para escribir historia”*[25] y probablemente no es su prioridad, agregaríamos.

De esta forma, sin abandonar al modo de la tragedia un sustrato mítico simbólico de la realidad, es decir, sin ser histórico en el sentido herodoteano del término, Protágoras nos revela en la adquisición de técnica, sentido moral y justicia, una emancipación del concepto Hesiodico de la edad dorada pasada frente a un presente degenerado y, ayudado por la reflexión presocrática jonia del origen material del mundo, concibe a su propio tiempo y sociedad como algo mejor o al menos *“diferente”* en relación al pasado, lo que asimismo actúa como presupuesto esencial para el afán investigador de la historia humana, al hacer de sus logros un objeto legítimo de estudio, *de historein en cuanto investigación*. Como resume Francoise Hartog:

*“...desde el punto de vista epistemológico, la ιστορίε aparece como el procedimiento que sustituye la visión de origen divino y conduce a una visión limitada, jamás*

*acabada. Se ocupa tan solo de los hombres y sus grandes hazañas en un tiempo que es, asimismo, solo de los hombres. Contra el tiempo que todo lo borra, el historiador pondrá en juego la memoria...”[26]*

En segundo lugar, internándonos ahora en la historiografía propiamente herodoteana, nos encontramos con un símil en cuanto a la posibilidad de la enseñanza y aprendizaje, por parte de cualquier ciudadano de “lo correcto” y “lo acontecido”, y una posición religiosa.

En el libro tercero de sus Historias Heródoto nos relata la usurpación del trono persa tras la muerte de Cambises por el mago Gaumata y la victoria sobre la misma de parte de los siete nobles persas, tras lo cual se inicia un debate en torno al mejor sistema de gobierno que debería adoptarse para el reino a partir de entonces[27]. Lo que resulta relevante, desde nuestro punto de vista de esta narración sobre la cual mucho se ha escrito ya[28], reside en que aquél estudio minucioso de la política, con sus problemas y virtudes en cada opción de gobierno y la posibilidad de hacer de ello un debate retórico que convenza y aleccione, es una herencia directa de la reflexión sofista del poder político de la polis clásica.

El filólogo William K. C. Guthrie afirma, tras establecer el aumento dramático de la actividad legislativa en la polis del siglo V a.C., que “*era difícil creer que las constituciones vinieran del cielo, cuando los propios amigos de uno (o lo que es peor, sus enemigos políticos) formaban parte de las comisiones encargadas de hacerlas*”[29]. Así, se crea un terreno fértil en donde crece una forma de enseñanza de la conversación, la respuesta y la contra-respuesta pública o privada, que expresa finalmente un intento del hombre griego clásico por expresar su palabra y su opinión y hacer de ellas herramientas políticas. De este modo, concordamos con K. G. Waters cuando plantea que la racionalización y humanización de la

especulación política del poder – y su instauración – ya se hallaban en la problematización sofística para cuando Heródoto integra el debate de los persas en su obra histórica y, más aún, da testimonio de ella[30].

Finalmente, en lo relativo a la religión, Protágoras y la sofística en general optaron por un marcado escepticismo. En las palabras del primero:

*Sobre los dioses no puedo tener certeza de que existen ni de que no existen ni tampoco de cómo son en su forma externa. Ya que son muchos los factores que me lo impiden: la imprecisión del asunto así como la brevedad de la vida humana[31]*

Heródoto, en este sentido, refleja en su proemio y a lo largo de su obra una reticencia a tratar los temas divinos y míticos que adquiere una marcada similitud con los sofistas. A este respecto nos dice:

*Lo que me han contado sobre los dioses no quiero referirlo aquí, todo lo más sus nombres, porque, según creo, todos los hombres sabemos más o menos lo mismo sobre los dioses[32]*

Y, en un mismo sentido:

*“Sobre la procedencia de cada uno de los dioses o si todos ellos siempre han existido, los griegos conocen algo, aparte de su aspecto, por así decirlo, solo desde ayer o anteayer.”[33]*

Así, siguiendo a Albert Schlogl, “Heródoto no puede tener dificultad en hacerse dueño de este pensamiento, puesto que fue formado de manera práctica

por los representantes del espíritu jonio [presocráticos] mucho tiempo atrás, antes de que él lo hubiese formulado de forma teórica”[34].

Por lo tanto, atendiendo las interrelaciones sociales e intelectuales expuestas entre la sofística, en particular la de Protágoras, y la obra del historiador jonio, podemos hacerlos a ambos partícipes de un mismo espíritu creativo y racionalizador que se manifiesta en la Atenas del siglo V junto al teatro ático. La sofística tiene a nuestro parecer un valor capital para comprender el significado que la pira de Cresos adquiere en la obra herodoteana, pero trataremos ello más adelante. Queda aún por esbozar el sentido y naturaleza que el trabajo historiográfico adquiere al momento de que Heródoto escribe su obra.

### 3. La Historia

El surgimiento de esta nueva forma de entender la memoria humana, su valor y la forma de estudiarla y exponerla, es parte, junto con el sofismo, la medicina hipocrática y el teatro trágico, de una original manera de acercarse al mundo configurada desde la polis del siglo V a.C. Cada una de estas nuevas expresiones intelectivas de la realidad son herencia directa de los físicos jónicos del siglo VI a.C. –Anaximandro, Tales de Mileto, Heráclito, Hecateo, etc.–, con su creencia de que el mundo visible escondía un orden racional comprensible, la cual, con el mundo de la polis, se complementa con la noción de que las soluciones mitológicas debían tomar un lugar secundario ante las nuevas exigencias que la vida política de la ciudad-estado implicaba.

En el contexto de la polis, la poesía comienza a ceder un lugar a la prosa en favor de la precisión legal, la publicidad legislativa y la indagación judicial. De esta forma, el “cómo”, “quién” y “cuándo” son elevados a la categoría de necesidad

política y, consecuentemente, adoptan una expresión literaria diferenciada pero aún en formación.[35] Un claro ejemplo puede hallarse en la transición en los siglos VII-VI a.C., desde los epinicios y odas de alabanza aristocráticas de un Píndaro o un Baquilides, pasando por las elegías de un Solón preocupado por la justicia y el abuso en la política ciudadana (diké e hybris), hasta los discursos judiciales atenienses emprendidos por Lisias en el siglo V a.C. Así, se nos revela que:

*“El nuevo impulso provino de la polis clásica, y en particular la polis ateniense, en donde por primera vez, al menos en la historia occidental, se introdujo la política como actividad humana y fue elevada al rango de actividad social fundamental. Para ello, una nueva mirada hacia el pasado era necesaria en combinación con el escepticismo y la inquisición de los hechos”*[36]

La obra Herodoteana es parte de esta misma preocupación por racionalizar los hechos humanos y examinar críticamente los testimonios de hombres y dioses. Como la tragedia, comparte “el principio de apasionarse por el comportamiento humano, a riesgo de verse expuestos a las dificultades y a la sinrazón”[37]; de la sofística y Solón, extrae una preocupación para con la enseñanza y exposición del lugar del hombre en política; Ahora bien, la originalidad del historiador jonio, sin embargo, consistió en articular cada una de estas nuevas expresiones humanas y aplicarlas al entendimiento último del conflicto entre griegos y persas, para lo cual acudió a cuantas nociones, fuentes y métodos pudo reunir. Visto así, la labor del “padre de la historia”, si bien influida por un interés racionalista y con pretensiones explícitamente terrenales, no escapa de la herencia y lógica míticas.

Mucho antes de que una prosa de léxico retórico-jurídico y didáctico siquiera se atisbara en el horizonte mental de la sociedad griega, ya existía una

preocupación sobre cómo hacer del pasado, con su masa de información dispersa por décadas, siglos y milenios, comprensible. Para ello, una selección era necesaria en torno a cierto foco o eje explicativo y el mito fue la primera en acudir con una solución simbólica. Tragedia y sofística, como hemos observado, mantuvieron en gran medida aquella solución, extrayendo de ella personajes, relatos y una etiología de la realidad y el mundo. El lenguaje mítico no dejó nunca de implicar nuevos ritos, nuevos dioses y combinar antiguos elementos en formas originales. En palabras de Moses Finley:

*“Para cuando Heródoto se hallaba en su acmé, el pasado distante estaba vivo en las conciencias de los hombres, mucho más incluso que los siglos o generaciones más recientes: Edipo, Agamenón y Teseo eran más reales para los atenienses del siglo quinto que cualquier figura histórica previa salvo Solón, y este fue pronto elevado a la categoría de figura mítica.” [38]*

De este modo, la tarea emprendida por Heródoto era monumental, pues de lo anterior se decantaban tres desafíos formidables: Primero, el número de hechos perdidos u olvidados era enorme y en aumento exponencial; Segundo, el material aún identificable adquiriría un patrón errático que dificultaba sobremanera cualquier intento por ofrecer un relato coherente y fidedigno de los acontecimientos; tercero, de encontrar registros o testigos, existía el permanente riesgo de encontrar los hechos velados por rivalidades familiares, conflictos entre comunidades o regiones, cambios en la relaciones de poder y nuevos valores o creencias; de modo tal que la tradición testimonial era a lo menos sospechosa y sin dudas equívoca.

Estas tres limitaciones, sumadas al recurso mítico, son discernibles en la obra herodoteana, pero la clave para comprender su relación con su contexto histórico y con el mito, está en reconocer que la genialidad subyacente a su trabajo está en el haber identificado las fronteras que su propio método e inquisición del pasado tenían frente a este último. De esta forma, el elemento mítico y religioso no son los protagonistas de la escena en su *Historias*, pero se hallan silenciosas en el fondo bajo los nombres de “lo divino”, otorgando el marco a partir del cual se dibujan los hechos y las orientaciones que el pasado humano discernible por el historiador revelan.

Casos, como la historia de Cleobis y Bitón, demuestran la existencia de meditaciones en torno a la mortalidad e inmortalidad[39], las cuales nos hablan de una reflexión mítica arcaica que el historiador incorpora a su narrativa con total conciencia, “alertando a la audiencia de la naturaleza legendaria del relato que se va a emprender y que despliega sus elementos míticos y rituales para servir tanto a funciones específicas de la narración lidia como sus propósitos más amplios de la historia herodoteana: perpetuar la memoria de las grandes empresas humanas”[40].

#### 4. *En Conclusión*

Por lo tanto, habiendo expuesto todo lo anterior, se debe reconocer la existencia de un sustrato mítico acompañado de nuevas expresiones racionalizadoras del mismo en el contexto ateniense clásico: Tragedia, sofística e historia. La originalidad del historiador jonio debe siempre, por tanto, ser puesta en contexto. Como resume Richard McNeal:

*“Su época estaba lista para la creación de un marco mental histórico. Y, sin embargo, por el hecho de que solo el trabajo de Heródoto sobrevivió íntegro los vaivenes de la historiografía del siglo quinto (salvo Tucídides y fragmentos inconexos de otros escritores), nos creemos capaces de acreditarle a él y nadie más muchas ideas que debieron de ser propiedad común de su época.”[41]*

Solo de este modo es que se podrá reconocer en plenitud lo grandioso y rupturista que su trabajo fue y cómo es que este nunca ha dejado de generar debates y polémicas hasta nuestros días. Es a fin de cuentas uno más de los hijos de aquél siglo dorado ateniense, donde, si bien momentos oscuros y reprochables pueden salir a la luz – al modo de la muerte de Sócrates- su importancia para el despertar del pensamiento crítico occidental es pocas veces cuestionado.

\*\*\*

Juan Pablo Prieto Iommi es Estudiante de Licenciatura en Historia con mención Ciencia Política y Pedagogía en Historia, Geografía y Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.

---

[1] Jaeger, Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Ciudad de México, FCE, 2006, p.23.

[2]Ibíd, p. 219.

[3] Entendemos que la palabra Fatalidad alude más bien al sentido del *Fatum* latino. Por ello, nos remitimos al trabajo de Cornelius Castoriadis donde explica: “...es que la *Moirá* no es en el sentido habitual del término, en el sentido de *fatum*, de una

*predeterminación y de una predestinación absoluta. Pues si la Moira fija límites, dentro de estos límites, en cierto sentido, los humanos deciden libremente. Más precisamente, deciden transgredir o no.”- Castoriadis, Cornelius. Lo que hace a Grecia 1: De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983. Buenos Aires, FCE, 2006, p.134.*

[4] Hamilton, Edith. *El camino de los Griegos*. México D.F. FCE, 1930, p. 214.

[5] Festugière, André-Jean, *La esencia de la tragedia griega*. Barcelona, Ariel Filosofía, p. 19.

[6] Cassirer, Ernst, *Filosofía de las formas simbólicas*. México D.F., FCE. 2003.

[7] Durand, Gilbert, *Las estructuras antropológicas del imaginario*. Madrid. FCE. 2005. Admitimos que, si bien no pertenece en rigor a la clasificación de “simbolista”, Gilbert Durand recupera, con su sistema interpretativo antropológico llamado “Mitocrítica”, una lectura de los mitos que se aleja de los niveles de lectura sincrónicos y diacrónicos, postulando un tercer nivel de índole arquetípico o simbólico. Por lo tanto, la definición “lo simbólico” que Durand construye resulta de suma utilidad y se re-enlaza con las tradiciones simbolistas del mito.

[8] Miralles, Carlos, *Tragedia y política en Esquilo*. Barcelona. Ariel. 1968, p. 36-37.

[9] Heródoto, VI, 21,2.

[10] Lesky, Albin, *Historia de la literatura griega*. Madrid. Gredos. 1989, p. 302.

[11] Chiasson, Charles C., “Herodotus’ use of Attic Tragedy in the Lydian Logos”. *Classical Antiquity*. Vol. 22, N° 1. 2003, p. 30.

[12] Heródoto, I, 13,2.

[13] Chiasson, Charles C., “Herodotus’ use of Attic Tragedy in the Lydian Logos”. *Classical Antiquity*. Vol. 22, N° 1. 2003, p. 9.

[14] Véase Stein, H., *Herodotos, Erstes Heft: Buch 1*. Berlín. Wiedmann. 1901.

[15] Segal, C., “Croesus on the Pyre: Herodotus and Bacchylides.” *Wiener Studien*. Vol. 84, pp. 45-46.

- [16] Sófocles, *Áyax*. Barcelona. Gredos. 2006, pP. 50 (v. 900 y ss.)
- [17] Sófocles, *Antígona*. Barcelona. Gredos. 2006, p. 178 (v. 1095 y ss.)
- [18] Esquilo, *Los siete contra Tebas*. Barcelona. Gredos. 2006, p. 82 (v. 655 y ss.)
- [19] Véase Guthrie, William K.C., *Los filósofos griegos*. Ciudad de México. FCE. 2010, pp. 74-83.
- [20] Jaeger, Werner, *Paideia: Los ideales de la cultura griega*. Ciudad de México. FCE. 2006, p. 293.
- [21] Diodoro de Sicilia, XII, 10 ; Estrabón, VI ; Plutarco, *Vida de Pericles*, 11,5.
- [22] Schlogl, Albert, *Heródoto*. Madrid, Aldebarán Ediciones, S.L., 2000, p. 124-125.
- [23] De Romilly, Jacqueline, *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles*. Barcelona. Seix Barral. 1997, p. 33.
- [24] Sobre el valor de este diálogo platónico como fuente histórica que refleje fidedignamente los planteamientos originales de Protágoras, nos remitimos al artículo de Richard A. McNeal "Protagoras the Historian" (History and Theory, Vol. 25, N° 3. 1986, pp. 299-318) en cuya página 301 resume: "*Platón fue demasiado buen 'historiador', más allá de sus pasiones ideológicas, como para malinterpretar a Protágoras. Así, Guthrie puede afirmar que, en la medida de que todo el mundo conocía los planteamientos de Protágoras, Platón hubiese pasado por necio de haber atribuido ideas erróneas a este sofista.*"
- [25] McNeal, Richard A, "Protagoras the Historian". History and Theory. Vol 25, N° 3. 1986p. 303 y 313.
- [26] Hartog, Françoise, *El espejo de Heródoto*. Buenos Aires. FCE. 2003.p. 19.
- [27] Heródoto, III, 80 y ss.
- [28] Para un detalle acabado de la bibliografía, y debates en torno al debate persa, nos remitimos al pie de nota 391 de la traducción Gredos de Las Historias de Heródoto realizada por Carlos Schrader, Barcelona, 2006. .

- [29] Guthrie, William K.C., *Los filósofos griegos*. Ciudad de México. FCE. 2010, p. 81.
- [30] Waters, K.G., *Heródoto el historiador*. Ciudad de México. FCE. 1996, p. 28.
- [31] Sofistas, Obras. Barcelona. Gredos. 2007.p. 52.
- [32] Heródoto, II, 3.
- [33] Heródoto, II, 53.
- [34] Schlogl, Albert, *Heródoto*. Madrid, Aldebarán Ediciones, S.L.,2000, p.127.
- [35] Véase Waters, K.G., *Heródoto el historiador*. Ciudad de México. FCE. 1996, pp. 21-29.
- [36] Finley, Moses, "Myth, Memory and History". *History and Theory*. Vol. 4, N° 3. 1965, pp. 300.
- [37] De Romilly, Jacqueline, Los grandes sofistas en al Atenas de Pericles. Barcelona. Seix Barral. 1998, p. 32.
- [38] Finley, Moses, "Myth, Memory and History". *History and Theory*. Vol. 4, N° 3. 1965, p. 283.
- [39] Véase Murnaghan, Sheila A., "Maternity and Mortality in Homeric Poetry". *Classical Antiquity*. 11:2. 1992, pp.242-264.
- [40] Chiasson, Charles C., "Myth, Ritual, and Authorial Control in Herodotus' Story of Cleobis and Biton (Hist. 1.31)". *The American Journal of Philology*. Vol. 126, N°.1. 2005, p. 42.
- [41] McNeal, Richard A, "Protágoras de Historian". *History and Theory*. Vol 25, N° 3. 1986, p. 311.

**Para citar este artículo:**

Prieto Iommi, Juan Pablo, "Heródoto y su tiempo: mito, tragedia y filosofía", *Revista Historias del Orbis Terrarum*, Anejos de Estudios Clásicos, Medievales y Renacentistas, ISSN 0718-7246, vol. 5, Santiago, 2013, pp.1-17