



TESIS DOCTORAL
2014

EL CRITIAS DE PLATÓN
Un mundo mítico para una irrealizable épica del Bien.

Tomás Morales Caturla
Diplomado en Profesorado de EGB (Ciencias Sociales), Licenciado en Historia, Licenciado en Filosofía

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA

Director: Dr. Salvador Mas Torres



DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA

EL CRITIAS DE PLATÓN
Un mundo mítico para una irrealizable épica del Bien.

Tomás Morales Caturla
Diplomado en Profesorado de EGB (Ciencias Sociales), Licenciado en Historia, Licenciado en Filosofía

Director: Dr. Salvador Mas Torres

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	7
PRIMERA PARTE	17-179
1, EL CRITIAS DESDE LA BIOGRAFÍA PLATÓNICA	18-35
1.- Datación dramática	19
2.- Datación biográfica	20
2.1.- Platón frente a Critias	22
2.2.- Platón frente a pitagóricos y egipcios	23
2.3.- Platón frente a los dionisios	25
2.4.- Platón frente a Jenofonte. Fijación de la estructura del relato	26
2.5.- El Critias en a su coyuntura histórica	29
2.6.- Post scríptum	33
2, SISTEMA POLÌTICO-SOCIAL DE LA ATLÁNTIDA	35-65
1.- Definición del sistema político	37
2.- Estadios de evolución política	47
2.1.- Preestadio. Condicionamiento geográfico y población atlante autóctona.	47
2.2.- Estadio I. Atlantismo ideal.	51
2.3.- Estadio II. Imperialismo atlante.	53
2.4.- Estadio III. Retorno a la naturaleza divina	60
3.- Estructura social	62
3, SISTEMA POLÌTICO-SOCIAL DE LOS ESTADOS TUTELADOS POR ATENEA Y HEFESTO	65-93
1.- Definición del sistema político-social de Atenas	66
1.1.- Realeza mítica-tradicional ateniense	67
1.2.- Guerreros guardianes o guardianes auxiliares	72
1.3.- Verdaderos agricultores y artesanos	75
1.4.- Atenas y el resto del mundo mítico	78
2.- El modelo político del Egipto mítico	83
4, TRAYECTOS DEL LÓGOS MÍTICO AL LÓGOS ÉPICO	93-134
1.- <i>Lógos</i> como discurso sobre el mito ciudadano de la República	102
2.- <i>Lógos</i> como discurso sobre <i>érgon</i>	110
3.- <i>Lógos</i> como argumento sobre praxis	117

4.- Identidad <i>prāxis/érgon</i>	118
5.- <i>Lógos</i> verdadero sobre <i>praxis</i> /mito de la <i>República</i>	121
6.- El relato probable sobre el devenir	127
7.- La épica final	129
5, TIEMPO CÍCLICO Y TIEMPO HISTÓRICO	135-178
1.- El mundo se regenera : ciclos catastróficos	138
2.- Cronología y duración del ciclo:	144
3.- Hacia una <i>ιστορία</i> del alma	150
SEGUNDA PARTE	179-311
1, TRANSMISIÓN: ORALIDAD Y MEMORIA ESCRITURAL	180-218
1.- Desde la desaparición de las dos civilizaciones paradigmáticas hasta Solón	181
2.- De Solón a Critias el Viejo	191
3.- De Critias el Viejo a Critias el Tirano	197
4.- De Critias el Tirano a dialogantes	198
5.- Del diálogo platónico al lector ateniense	211
2, ¿URBANISMO COSMOLÓGICO O COSMOS ANÍMICO?	219-270
1.- Atlántida. estructura reticular de la llanura	220
1.1.- Plano urbano de la capital atlante	230
1.1.1.- Colina primigenia	230
1.1.2.- Anillos circulares	231
1.1.3.- Muralla	233
1.1.4.- Urbanismo anillar	237
1.1.5.- Canales	243
1.2.- Origen y significado del urbanismo atlante	245
1.2.1.- Fuentes históricas	245
1.2.2.- Cosmología	252
1.2.3.- Numerología	259
1.2.4.- El significado del urbanismo atlante	261
2- Atenas evocada. Acrópolis y ciudad	264
3, SACRIFICIO DE RENOVACIÓN MONÁRQUICA	271-298
1.- Dioses y hombres	272
2.- Hefesto y Atenea en un mundo de guardianes	283
3.- Poseidón atlantizado	286

4.- El sacrificio atlante o la construcción del alma monárquica	288
4.1.- Desarrollo del ritual.	290
4.1.1.- Selección de la víctima	290
4.1.2.- Captura de la víctima sacrificial	291
4.1.3.- El escenario de celebración	294
4.1.4.- Degollación de la víctima	294
4.1.5.- Holocausto y Libación	294
4.1.6.- Juramento	295
4.1.7.- Bebida y primera ofrenda	296
4.1.8.- Juicio colegiado nocturno y ofrenda final	296
4, IMPERIALISMO ATLANTE, DOMINANCIÓN ATENIENSE, PASIVIDAD EGIPCIA	299-310
1.- Expansión territorial atlante	300
2.- Dominación ateniense	307
3.- Pasividad egipcia	310
EPÍLOGO: LA TRILOGÍA, UNIDAD Y FRACASO	311-351
1.- El relato soloniano y el cosmológico: el <i>Timeo</i>	312
2.- El argumento épico: el <i>Critias</i>	321
2.1.- Cómo acaba fracasando	328
3.- La acción épica: el inexistente <i>Hermócrates</i>	340
4.- Las <i>Leyes</i> y la trilogía	342
CONCLUSIONES	353-363
BIBLIOGRAFÍA	364-383
Ediciones	364
Traducciones y comentarios	364
Estudios de interpretación de la trilogía	365
Estudios generales	372
APÉNDICES	384-425
Apéndice 1: <i>Recuerdos de Sócrates</i>	385
Apéndice 2 : los números pitagóricos	390
Apéndice 3 : sacrificio del toro	395
Apéndice 4 : ejércitos míticos	414

LISTA DE FIGURAS Y TABLAS

Plano de la capital atlante	227
Proyecto atlante y poseidoniano de ubicación de la capital atlante	229
Plano del subsuelo de la capital atlante	232
Tabla de los dioses mesopotámicos y sus símbolos	247
El universo según los babilonios	248
Representaciones de la Torre de Babel	251
Plano cosmológico de la capital atlante	254
Estructura del universo según el <i>Timeo</i>	256
Tabla de la cadena de la vida según el <i>Timeo</i>	274
Tabla de la aportación de efectivos de los distritos atlantes	305
Tabla de la aportación de efectivos de los distritos beocios	306
Tabla de la aportación de efectivos comparado con Beocia	306
Plano de Magnesia	348
Representaciones de la caza del toro de Heracles	397
Representaciones de la caza del toro de Teseo	398
Tabla de los efectivos del ejército atlante	421
Tabla de los efectivos de los ejércitos ateniense y espartano en la guerra del Peloponeso	422
Tabla de los efectivos del ejército de Ciro	422
Tabla de los efectivos del ejército de Jerjes	422

INTRODUCCIÓN

Platón despliega en un banquete de tres discursos su propuesta de recuperación de la verdadera ciudadanía, aquella que espera en el fondo del alma ateniense bajo la forma del guardián filósofo. Para su recuperación Sócrates propondrá construir una épica y designará a sus tres relatores: Timeo de Locros iniciará el viaje persuasivo pretendiendo demostrar que se trata de una historia cuyo sentido viene desde el fundamento cosmológico de la vida, no pudiendo resolverlo más que mediante un entramado donde la literatura y el mito juegan a constituirse en probabilidades, puertas abiertas a una razonabilidad que se escapa constantemente; Critias intentará desplegar en la historia el argumento de ese relato fundacional, pero con su fracaso Hermócrates ni siquiera tendrá oportunidad de tener su espacio, huérfano de contenidos suficientemente admisibles. La historia de este fracaso constituye un todo inseparable cuya comprensión intento aquí a través del análisis del *Critias*. La lectura unitaria de la trilogía únicamente es abordable desde un estudio en profundidad de este diálogo que al mismo tiempo evite una perspectiva mediatizada por su supuesta función de mero relato ejemplificador del discurso cosmológico, un mero prólogo para el discurso de Timeo, y por su estado inacabado¹. Considerar ambos aspectos en su verdadera dimensión e intencionalidad nos permitirá entender las relaciones y dependencias establecidas entre los tres diálogos y abrirnos a una nueva lectura².

El *Critias* nos ofrece el sentido argumental que recorre y unifica la trilogía, la construcción de una épica del Bien, una épica tramada para educar a un nuevo ciudadano que pudiera afrontar la crisis de la *pólis*, tanto desde el punto de vista social como religioso o político. No puede entenderse como una serie dependiente del *Timeo*, sino como un relato que se va dotando de sentido a partir de tres aportaciones discursivas interrelacionadas³.

¹ De hecho, los pocos intentos que se han propuesto no han llegado a aportar nuevos significados, sino más bien a reforzar los ya existentes. Estas falsas concepciones vienen de lejos: «Pocos comentaristas consumen mucho tiempo en la historia maravillosa de la Atlántida y un historiador de carácter general debe resistir con toda seguridad la tentación de consumirlo», Guthrie, 1992 [1978], T. V., págs. 262-263. «El *Critias* no requiere una especial consideración», Taylor, 2001 [1926], pág. 461.

² R. Adrados (1997, pág. 38), o Welliver (1977, pág. 2), llegan a afirmar que la mayoría de los autores se han limitado a estudiar la parte cosmológica, despreciando la trilogía como un todo, pero ellos mismos tampoco llegan a hacerlo. Más recientemente, Broadie (2012, págs 115-173) mantiene que el *Timeo-Critias* desde el principio fue planeado como un conjunto unitario (pero no incluye al *Hermócrates* en ese proyecto, del que dice que únicamente podemos adivinar su naturaleza, sin ir más allá).

³ Lo más admitido es que el *Timeo* se ocupa del todo universal y el *Critias* es la encarnación histórica efectiva de un Estado ideal. Otros lo ven más en función de un punto de vista formal, como un himno, como un encomio a los dioses, un agon entre rapsodas (Nagy, 1992). Una de las últimas aportaciones, (Regali, 2012), define el *Timeo* desde la *retardation*, un mecanismo utilizado por la épica que consiste en el aplazamiento de un hecho anunciado mediante la ocurrencia de otro en dirección contraria o hacia el

El relato del mundo mítico presentado en el *Critias* no constituye un simple hecho fabular destinado a ejemplificar el mito de la *República*, sino que pretende fundamentar y legitimar un nuevo hombre, no solo construyéndole una nueva historia, sino un modelo del cómo hacer actual la maximidad de su ser. Se trata de un mito que descubre, recuerda, la existencia de un tiempo verdadero. El mito verosímil del *Timeo* pretendería hacer accesible al *lógos* narrativo una verdad que recorre toda la cadena de la vida desde la Idea a las figuras elementales que constituyen la materia. El *Hermócrates* nos situaría en un mito como narración épica, en cuanto que detalla un hecho bélico, su escenificación y el modo de comportarse militarmente de un guardián filósofo. De esta forma, el mito permite que el *lógos* encuentre plenamente su verdad, no lo ilustra únicamente. La ciudad ideal de la *República* es calificada como un mito, pero como nos descubrirá *Critias* (lo que sin saberlo hacía Sócrates en el momento de su escritura), era un acto de *anámnesis*: vaciaba lo que su alma contenía, el mundo verdadero del ateniense. Los tres modos míticos que emergen en cada uno de los diálogos: el histórico, el verosímil y el heroico, constituyen el armazón discursivo de la trilogía. Este trabajo se centra en el primero de ellos y hace emerger los otros dos.

Leer el *Critias* supone ingresar en un concreto momento histórico de Atenas, a través de la visión de un filósofo en la última etapa de su vida. Por ello afronto en el primer capítulo un recorrido por la biografía de Platón con el fin de extraer todos los elementos que permitan fundamentar en el plano biográfico e histórico la escritura del diálogo. Un diálogo no solo es un entramado discursivo agonístico, sino que también es el resultado de un recorrido biográfico personal y una respuesta a un presente histórico político. El cruzamiento de esos mundos, individual, colectivo y dramático, se recorre, se aprehende, a través de una textualidad específica. No se trata de aportar datos biográficos a modo de introducción para una lectura dialógica separada posterior, sino de entender que la trilogía surge como una necesidad de la concepción de la ciudad ideal platónica y del estado de esa búsqueda en un momento concreto de su trayectoria de pensamiento. Coyunturalmente hablando, es especialmente significativo el hecho de que este diálogo surja a partir de la posición adoptada por Platón frente al resto de escuelas filosóficas ante la situación de crisis generada por el expansionismo de Filipo y la crisis de la *pólis* de la

pasado. El *Timeo* cumpliría una función suspensiva de la narración del enfrentamiento entre las dos potencias, con el fin de introducir un cierto grado de suspense y de expectación (págs. 85-86, 93), que recoge la idea de Nagy de que lo inacabado del *Critias* es intencionado para introducir un efecto de suspense en la trilogía.

segunda mitad del siglo IV. Nunca se han señalado las similitudes estructurales y de contenido entre los *Recuerdos* de Jenofonte y el *Critias*, y es precisamente su posicionamiento frente a este autor lo que acabará de definir su proyecto.

Analizo los sistemas gubernativos y sociales de las tres culturas que centralizan el discurso critiano en el siguiente capítulo y nos muestran la concepción platónica de cómo la evolución de lo anímico, o el modo de construir las decisiones racionales, corre paralela a la construcción de la constitución política de una ciudad. En este sentido apporto dos elementos nuevos. No estamos ante una construcción dualista, sino global. Desde Vidal Naquet se ha establecido como una idea no cuestionada en la bibliografía moderna que el *Critias* nos presenta únicamente el enfrentamiento de dos mundos dispares, filosófica y políticamente. Atlántida y Atenas vendrían a significar dos ámbitos conceptuales en permanente enfrentamiento en el sistema platónico. Pero como el mismo autor citado reconoce⁴ esta idea no es más que una actualización de la interpretación que el neoplatónico Proclo hizo del *Timeo*, basada en un sistema de oposiciones muy pitagórico: el Uno y la Díada, lo Mismo y lo Otro, el Movimiento y el Reposo, el Límite y lo Ilimitado. Una vez analizado en toda su complejidad las raíces históricas de cada una de las culturas que aparecen en el diálogo (Atenas, Atlántida, Egipto, Grecia, resto del mundo) es innegable el carácter mundial que pretendía dar Platón a su escenario mítico. Todas estas culturas deben situarse al mismo nivel, ya que ofrecen modos diferentes de interpretar el mensaje divino de los dioses platónicos, que no es más que el contenido de la *República*. El mensaje que cada dios ha comunicado a sus pupilos es uniforme, pues todos ellos pertenecen al mundo divino platónico, donde las divinidades no pueden ser otra cosa que buenas y transmisoras del contenido del mundo de las Ideas. Pero cada cultura, colectivamente, decide un modo de situarse ante ello. Los atlantes desarrollarán un proceso continuo de alejamiento, mientras que egipcios y atenienses permanecerán estables y el resto de ciudades griegas desistirán de realizar un proyecto autónomo.

El proceso de evolución del Estado atlante se valora normalmente en función del paso hacia la degeneración. Lo que importa en mayor medida a la bibliografía es describirla antes que indagarla procesualmente. Por ello he analizado el mundo atlante en función de tres estadios: el ideal, el degenerado y el de regeneración. Este último prácticamente inexistente para los comentaristas, ya que al poner todo el énfasis en el dualismo, olvidan

⁴ 2006, pág. 61.

que el objetivo platónico era proporcionar mecanismos para la superación del estadio degradado.

Al analizar a continuación el sistema político del territorio de influencia de Atena-Hefesto se descubre que uno de los grandes ausentes de los estudios del diálogo es Egipto. En todos ellos aparece únicamente como el transmisor de la historia ancestral, pero no se analiza su participación protagonista en el mundo mítico. Egipto constituye un elemento fundamental para poder entender el propósito platónico de ofrecer las diferentes vías posibles de acercamiento al ideal político. No solo ha conservado los documentos escritos sobre la Atenas originaria, sino que también ha preservado una estructura social que viene de aquel tiempo, lo que convierte al mundo egipcio en una realidad derivada de la herencia divina y, por tanto, en un modelo que debe leerse al mismo nivel que el resto de Estados míticos. Esta consideración de análisis global nos lleva a una nueva temática: el sistema de equilibrio establecido entre las diferentes culturas constituyentes de ese mundo, que completa el sistema armónico integral. A la armonía cosmológica, le sucede la del individuo, la de la ciudad y la intercultural.

Uno de los temas que ha suscitado mayor controversia es el estatuto de verdad del relato. Propongo analizarlo desde su objetivo final y sus trayectos a través de su recorrido dialógico discursivo. Para que el mito propuesto en el *Critias* se convierta en un *lógos* que transforme el alma individual tiene que instalarse racionalmente, imponerse sobre cualquier otro, y ello únicamente puede conseguirse como discurso verdadero y fascinador. ¿Qué verdad construye Platón para convencer al lector? Propone una nueva épica. Sustituir a Homero como fundamento básico de la educación ciudadana, lo que implica destronar todo su mundo heroico, social, político, religioso. Para ello necesita edificar una verdad, desde lo cosmológico (*Timeo*) hasta lo fáctico (*Hermócrates*), que no ofrezca fisuras. El *Critias* aportará una verdad épica renovada como método persuasivo que llama a la autoctonía, al orgullo de lo ateniense desde el armazón mítico, a los elementos tradicionales renovados, pues en ellos se encuentra el medio más eficaz de llegar al ciudadano común. En el análisis del diálogo se descubrirá que esa verdad no se encuentra tanto en la credibilidad de los personajes que la transmiten o en las pruebas documentales de los hechos, cuanto en la demostración de que la *anámnēsis* es la verdadera ruta hacia la razón profunda de lo ateniense, y ello solo se consigue mediante la facticidad y la mitologización que aporta la épica, debidamente transformada por el

platonismo. Leerla y memorizarla supondría un auténtico acto de conocimiento, leer directamente en el interior del alma ateniense.

Existe una reflexión sobre el tiempo que recorre la trilogía en tres horizontes diferentes: *Timeo* lo define como imagen móvil de la eternidad, *Critias* describe el proceso histórico, *Hermócrates* narra un acontecimiento episódico. La propuesta platónica del *Critias*, mediante la presentación de los diferentes ciclos catastróficos y sus consecuencias en el devenir humano, pretende preguntar al alma ateniense sobre su propio origen y, al mismo tiempo, sobre sus posibilidades de futuro. Una vez demostrado que tanto el mito como el *lógos* son verdaderos y ambos pertenecen al acervo común de la ecúmene, conocer cada uno de los comportamientos de esas civilizaciones y su posicionamiento o distanciamiento con respecto al ideal nos sitúa ante la posibilidad de aprehenderlo, recuperarlo. Lo que en este capítulo llamo *historia psychēs* no es más que un modo de revelar la pretensión platónica de autoindagación en el tiempo. A Platón no le interesaba la historia de acuerdo con los modelos tucidídeo o herodóteo, y menos homérico, sino que quería proponer un instrumento para ver directamente la verdadera posibilidad de ser del alma. Si el ateniense se autorreconocía en el *Critias*, la verdad del *Timeo* y el *Hermócrates* surgirían como una derivación lógica.

Una de las cuestiones que mayor número de teorías ha ocasionado sobre este diálogo ha sido su final inacabado. La novedad de mi propuesta reside, precisamente, en entenderlo no tanto como una insuficiencia o una privación del relato en sí, sino como la formulación de una nueva pregunta: ¿es posible enseñar lo que es en sí mediante un procedimiento divulgador? ¿No descubre aquí Platón que la mentira noble de la *República* es imposible y que la única vía es la dialógica? Porque enseñar la filosofía platónica es posible, pero el problema es a quién. En el *Menón* había pretendido demostrar que un esclavo podía aprenderla o recuperarla a partir de un diálogo individualizado y dirigido dialécticamente. Pero cuando el dialogante es una ciudad en su conjunto y los maestros su colectivo dirigente, Platón concluirá que la tarea se hace imposible, porque su instrumento, la épica, es insuficiente, porque no es posible realizar el paso de la homérica a la platónica sin perder en el camino la esencialidad de la segunda.

En la segunda parte del estudio pretendo descifrar todo ese sistema de referencias que ensambló Platón para componer el paisaje, los personajes y las culturas míticas y, en suma, la credibilidad del relato. El *Critias* es un conglomerado de elementos cuyo sentido

se encuentra inserto en el conjunto de la obra platónica y cuyo mundo de referencias y simbolismos es amplísimo. Por ello es necesaria una descripción pormenorizada de lo que realmente es ese tiempo mítico que Platón pretendía representar ante los ojos del lector⁵. Sin ese encuentro con la descripción del escenario sería imposible entender a sus actores y a sus objetivos. Muchos comentaristas han pretendido encontrar una única fuente para toda esa construcción escénica. Unos ven un plagio de Heródoto, otros se dirigen a la Guerra del Peloponeso o a las guerras Médicas, otros acaban en el mundo minoico. Sin embargo, el mundo mítico está construido a partir de un conglomerado referencial. En la Atlántida se concentran elementos de toda la ecúmene. La Atenas ideal, por el contrario, se ciñe a la *pólis* de la *República*. Egipto es una mixtura entre platonismo y herodoteísmo. Es cierto que Heródoto es una de las fuentes principales, pero a ella podemos añadir Eudoxo, Tucídides, Jenofonte, la literatura lírica y épica, las cosmogonías tradicionales, la literatura de viajes, el pitagorismo..., las autorreferencias. Cuando se construye un relato mítico, cualquier elemento que nos remita y envuelva en un mundo nuevo, pero verosímil, es potencialmente válido. A estos elementos habría que añadir la propia experiencia de Platón (por ejemplo, sus viajes a Siracusa) y, por encima de todo, su propia imaginación (para recrear, por ejemplo, un templo lujoso y desmesurado basta añadir adjetivos a los que él mismo podía ver en Atenas).

Que la veracidad del relato descansa sobre el prestigio de los personajes es un tópico en la bibliografía sobre el diálogo. Ahora bien, si se analizan cada uno de ellos tanto en su presentación platónica como en su imagen histórica, obtenemos una visión que deja al desnudo el fuerte componente discursivo que los define. En realidad, son una fusión entre ambos mundos, por lo que el componente final es un híbrido que llama tanto a lo creíble como a lo ficcional. Timeo es un filósofo pitagórico reconvertido a la cosmología y la numerología platonizadas; Critias un tirano, que demuestra a Sócrates la existencia de un Estado platónico; Solón un político modelo de eticidad y sabiduría que toma el papel de un ingenuo presocrático ante el sacerdote egipcio; y Hermócrates, un general vencedor del imperialismo ateniense durante la Guerra del Peloponeso. En esa ambivalencia entre platonismo e imagen colectiva, los personajes asumen las contradicciones del mismo relato y también expresan su imposibilidad.

⁵ Para completar la descripción del mundo mítico remito a mi artículo sobre el tema de la geografía idealizada y sus diferentes modelos en las tres culturas protagonistas (Morales, 2013).

Otro de los debates que se han entablado en la bibliografía se ha centrado en determinar el género del diálogo. Por su utilización como fuente argumental para la utopía política a partir del Renacimiento, el primer género que se le adjudicó fue este, y a partir de ahí han sido innumerables. Pero lo importante en este caso no es determinar un género que no tiene sentido en el hacer y el pensar literario antiguo, sino redefinir el sentido del diálogo platónico en el marco del engarce de tres relatos narrativos. A través del diálogo los personajes construyen el sentido de la trilogía y afloran las contradicciones y las imposibilidades del proyecto platónico. Otra vez aquí Platón intenta un nuevo modo de escritura, la épica filosófica, viniendo a señalar una vez más la necesidad de explorar diferentes fórmulas de persuasión, lo que constituye el modo constante de actuar de Platón en toda su obra⁶. Únicamente el diálogo es la forma de escritura que permite la autocrítica, el descubrimiento de sus propias imposibilidades y debilidades, y Platón nos lo deja bien claro al plantear un proyecto que no acaba.

Hay tres aspectos de la civilización atlante en los que Platón se recrea descriptivamente: el sacrificio del toro, el urbanismo de la capital y el de su fuerza militar. Si bien sobre el primero se han dado estudios más detallados, sobre el segundo no se ha encontrado una explicación que inserte esa estructura ficticia en el marco de la trilogía y lo incruste en el contenido del *Timeo*, y del tercero no se ha hecho una reflexión sobre el sentido y la función del militarismo en la evolución de la ciudad. ¿Qué une ese esfuerzo descriptivo? ¿Qué nos dice sobre el modelo de idealidad política? La no consideración de estos temas como un elemento más del conglomerado filosófico que conforma la trilogía impide ahondar en su interpretación. Tampoco se ha entendido que la diversidad geográfica y cultural de las fuentes que utiliza Platón para construir esos tres escenarios está expresando el hecho global de su visión política.

En el estudio del sacrificio del toro atlante no busco únicamente el hallazgo de sus fuentes, sino mostrar el carácter abierto, global, de los elementos rituales que lo configuran, pues a través de ellos se mostrará la personalidad del rey-sacerdote atlante, pieza esencial para comprender dos de los componentes básicos del régimen político de la isla: el

⁶ En el *Menéxeno*, imita un discurso fúnebre; en *Leyes* construye un discurso legalista; en *Banquete*, inaugura el género simposiaco; el mito como recurso constante en multitud de diálogos... El *Menéxeno* ha sido tomado como un precedente del relato mítico atlante. Ahora bien, el proyecto platónico conlleva una intención más constructiva. El *Menéxeno* es una representación en clave irónica de una ideología patrioterica, a partir de la parodia del típico discurso fúnebre por los caídos en la guerra. Si en el *Critias* hubiera querido citar paródicamente las Guerras Médicas o la Guerra del Peloponeso lo habría hecho directamente como lo hace en aquel diálogo. Pero lo que le interesa es descifrar la dinámica anímica más que criticar unos hechos concretos.

personalismo y la teatralización (exteriorización)⁷. El rey es un actor que se vincula con sus ciudadanos y con lo religioso a través de la escenificación y el ritual. Los atlantes han abandonado la racionalidad dialéctica como medio de dotarse de lo divino. El rey escenifica su poder y se aferra a lo religioso como fundamento de su autoridad. La filosofía desaparece de su horizonte.

¿Por qué Platón trazó con esa minuciosidad cartográfico-mítica el plano urbano de la capital atlante? ¿Cuál es el eje filosófico que unifica semejante dibujo? Las aproximaciones que se han hecho⁸ no son más que meras descripciones matemáticas o de búsqueda de sus fuentes, que no indagan en la relación que existe entre esa geometría y lo anímico. Platón propone aquí una ejemplificación de las relaciones entre el número ideal cosmológico y la cifra, en el sentido que debe tener la proporción armónica en la vida de los ciudadanos. La traslación al plano de la estructura planetaria implica una concepción meramente utilitarista y materialista de cómo el sujeto puede alcanzar la armonía, no mediante la interiorización epistémica de la proporcionalidad matemática, sino mediante su conversión en cálculo aritmético

Las relaciones entre los tres Estados y sus modos de afrontar su posición en el mundo mítico nos introducen en el concepto de orden, de proporción, que ha de presidir el universo político-sensible. Si el Demiurgo introduce armonía en el Mundo, ahora tiene que ser el hombre el que sea capaz de generarla en su espacio más propio y establecer un sistema de vínculos que genere estabilidad y permanencia. Atlantes, egipcios, atenienses y el resto de ciudades griegas buscan, cada uno a su modo, la mejor aproximación hacia el ideal de la *República*. Únicamente dejando que cada Estado realice su vía política podría llegarse a un mundo más unificado en el ideal, mediante la voluntariedad y la imitación. Los atenienses han conseguido esa excelencia y ellos garantizarán la existencia de toda la diversidad. Ellos impiden y niegan el imperialismo y, por tanto, la uniformidad realizada por la fuerza militar masiva, desproporcionada. Si el Estado es una construcción derivada del mundo anímico, las relaciones entre los Estados del mundo mítico deben estar presididas por lo dialógico, que constituye la forma fundamental de cómo el alma se construye racionalmente.

⁷ Vincent (1940) lo define como un sacrificio de comunión para la preparación de una ordalía (institución esta muy rara en Grecia). Sargent (2006) afirma que todos los elementos del sacrificio existían en la época de Platón, haciendo una exhaustiva relación de los mismos, pero sin ensamblarlos con la trilogía ni el sistema platónico.

⁸ Friedländer (1989), Brumbaugh (1986).

Precisamente dedico el último capítulo al análisis del mundo militar de ambas potencias. Mientras la bibliografía o lo elude o simplemente lo transcribe, lo importante radica en determinar la significación y la función del militarismo en la configuración de las dos sociedades, atlante y ateniense. En ambas el guerrero forma un todo con la constitución política, pero mientras en la primera constituye un instrumento de expansión, en la segunda es un modo de autodefensa. En la primera se recurre a la leva, mientras en la segunda la *paideía* discrimina las especializaciones que cada ciudadano debe aportar al Estado. Ahora bien, ni Atlántida ni Atenas son sociedades militarizadas.

De acuerdo con esta perspectiva que he esbozado en sus líneas generales, el *Critias* emerge como un elemento fundamental para entender el porqué de sus últimos diálogos, y cómo Platón en su vejez entendía cuál era la función del filósofo y de la filosofía en la situación crítica que sufría la *pólis*. En este momento histórico, dialógico y vital presenta su propuesta con el fin de que pudiera servir como instrumento para establecer un nexo dinámico y perdurable entre ciudadanía y filosofía, la única forma de alcanzar la idealidad política.

PRIMERA PARTE

*1, EL CRITIAS DESDE LA BIOGRAFÍA
PLATÓNICA*

En el *Critias* Platón realiza también una mirada hacia el pasado, el suyo y el mítico, proponiendo al mismo tiempo el cómo del futuro de los atenienses. Critias le llevó a experimentar una de las experiencias más decepcionantes de su vida, de la que el *Critias* es una ironización. Su dialogante y su tío, ahora reinterpretados, le proveen del vínculo entre contemporaneidad y pasado, presente y mito, entre cuyos cauces se va escribiendo el contenido del diálogo⁹.

1.- DATACION DRAMÁTICA¹⁰

¿En qué momento temporal se incluyen a sí mismos los dialogantes? La conversación del *Timeo* se produce el día después de que se reunieran en casa de Sócrates, donde este les habría hablado sobre la mejor organización política. Sócrates, en un primer momento (17a), hace notar que la ausencia de uno de los reunidos es debida a una enfermedad. Inmediatamente después (17c) solicita un resumen de lo dicho allí, cuyo contenido nos remite a lo expresado en la *República*. Precisamente ayer también, después de esa reunión y en el camino a casa de Critias, cuando se retiraban para dormir, este le cuenta a Hermócrates la historia de la Atlántida (20c). Cuando acaba de contarla al día siguiente, momento en que tiene lugar el *Timeo*, vuelve a recordar que ayer hablaron de «la república y de sus hombres» (25e) y cómo estuvo después toda la noche intentando recordar los detalles de la historia para poder narrarla mejor (26a). Al día siguiente por la mañana temprano se la refiere a Timeo y Hermócrates como ejercicio recordatorio (26c) para poder encarar mejor el encargo de sustituir a los atenienses de la historia soloniana por los ciudadanos de la *República*, cosa que hará en el *Critias* sin interrupción e inmediatamente después de que Timeo refiera su discurso acerca del universo y el hombre. Al comienzo del *Critias* el mismo Timeo cede la palabra a Critias (106a), apareciendo una última referencia al «ayer» cuando se trató el tema de los guardianes (110d). Todo transcurre en dos días. En el «ayer» se produce la conversación en casa de Sócrates, el regreso a casa de Critias, momento en que este le cuenta a Timeo y

⁹ Salvo indicación en contra, la traducción del *Timeo* y del *Critias* que utilizaré a lo largo del estudio es la de Fco. Lisi para la ed. Gredos, 1992, vol. VI de las obras completas de Platón. Cuando anoto entre paréntesis el significado de la palabra griega, no pretendo rectificar la traducción, sino completar sus sentidos con otros también pertenecientes a su campo semántico.

¹⁰ Eggers (2005), pág. 30, propone 430-420 a. C., aunque afirma que pudo ser cualquier momento después de la muerte de Sócrates; Serrano/Díaz (2012), pág. XXVI, propone el 435-430 a. C., aunque afirman que puede estar fuera de la intencionalidad platónica el fijar una fecha concreta. Brisson (1992), pág. 72, propone el 430-425 a. C. Ahora bien, considero que buscar una fecha dramática es una tarea que carece de sentido. Los personajes no están vinculados por su cronología, sino por su simbolismo histórico y de pensamiento.

Hermócrates la historia, y la reconstrucción que por la noche hace Critias a solas en su casa¹¹. En el «hoy» se produce por la mañana temprano el momento en el que Critias cuenta a Timeo y Hermócrates la historia completa que había trabajado durante la noche, y posteriormente el relato de Timeo, seguido del de Critias donde traslada los guardianes filósofos a la Atenas ideal.

La cuestión que se ha planteado en la bibliografía es si efectivamente el resumen que realiza Sócrates sobre la conversación que tuvieron en su casa en realidad hace referencia al diálogo de la *República* o a otra conversación no escrita, previa al *Timeo*, lo que rompería la sucesión de los dos días, no solo temporal sino significativamente. Y se plantea por el hecho de que en dicho resumen parece no aludir a los libros centrales de la *República*. ¿Por qué tenía Sócrates que referirse a todos y cada uno de los temas de la *República* necesariamente? De hecho, el lector no necesitaba esa cita erudita. El relato por sí mismo contiene todos los elementos políticos y míticos implícitos en la *República*, y su mensaje educador basta por sí mismo sin que añadiera nada el reconocer su procedencia textual, pues el objetivo era precisamente intentar estimular la mente no formada filosóficamente a través de una historia que imitara los modelos del género épico leídos platónicamente. La temporalidad dramática, por tanto, encaja perfectamente en esos dos días continuados¹².

¹¹ En la «trilogía» *Teeteto-Sofista-Político* también utiliza el enlace del «ayer» para unirlos temáticamente. El final del primero de ellos remite al día siguiente para continuar la conversación ya que Sócrates ha de acudir al Pórtico del Rey para responder a la acusación de Meleto (210d). El *Sofista* se abre, «según habíamos acordado ayer» (216a), con los mismos personajes más otro venido de Elea, probablemente, introducido por Platón para expresar su reconocimiento a la escuela de Parménides. El *Político* se presenta como una continuación sin interrupción, un cambio de tema, pasando, simplemente, a analizar ahora la figura del político y del filósofo, tal como habían acordado al comienzo del *Sofista* (217a). Tejera (1996), págs. 25-29, realiza una interpretación literal del ayer, para demostrar su tesis de que el *Timeo* no es una consecuencia de la *República*.

¹² Los que no creen que el resumen del *Timeo* haga referencia al diálogo de la *República* han creado, siguiendo a Proclo, un día intermedio. Este lo solucionaba asignándole el día 19 de Targelion al discurso de Sócrates en la *República* y el día 20 del mismo mes para el *Timeo*, sin tener en cuenta que entre uno y otro, Bendidea y Panatenea, había varios meses de diferencia (Clay, 1997, pág. 50, n.3. Para una bibliografía sobre el tema ver Ausland, 2000, pág. 196). T.H. Martin (1841), vol. I, pág. 1, coloca un día más. El 19 para los hechos narrados en la *República*, el 20 se la contaría a Critias, Timeo, Hermócrates y el Ausente, y el 21 sería el diálogo del *Timeo*. Friedländer (1976), pág. 357, Tejera (1996) y Clay, *op. cit.*, no llegan a tanto, pero siguen sin creer que el resumen del *Timeo* haga referencia a la *República*. Ryle mantiene que haría referencia a una versión anterior a la *República*, una *proto-República*, con personajes diferentes y en forma discursiva (citado en J. Vives, *Timeu. Critias*. Barcelona, 2000, pág.11). Cornford (1937), pág. 4-5, con más sensatez, afirma que todas estas especulaciones son infundadas y que el resumen no ha omitido nada importante para el relato del *Timeo-Critias*. Le hubiera sido muy fácil a Platón fechar la conversación previa al *Timeo* en la Bendidea para así igualarla a la de la *República*. La lectura literal del contenido textual de los diálogos, una forma interpretativa que practican muchos platonistas, tiene aquí un ejemplo. En cuanto al espacio dramático-escénico se recrean dos ubicaciones. En la *República* Sócrates había ido, probablemente, a primera hora de la tarde a ver los actos religiosos en honor de la diosa Bendis. Al regresar de nuevo a la ciudad desde el Pireo, Polemarco le aborda y le propone ir a su casa, situada en ese barrio

La *República* no escenifica una conversación de diferentes personajes que intervienen presencialmente, sino que Sócrates actúa de narrador, contando unos hechos que tuvieron lugar, precisamente, en un «ayer» cuando bajó al Pireo, junto a Glaucón, hijo de Aristón, para hacer una plegaria a la diosa Bendis (327a). No sabemos a quién cuenta el diálogo, pero al final del mismo, una vez ha acabado el mito de Er (621c-d), se dirige en el «hoy» a un vosotros indefinido, los lectores, los ciudadanos atenienses a los que desea educar y ofrecer su idealidad, y lo hace a través de una conversación que tuvo lugar en un «ayer». Al dirigirse al ciudadano ateniense no necesita un interlocutor identificable. Al afrontar la escritura de la trilogía Platón persigue un objetivo político más concreto. Sócrates les repite a los cuatro personajes los contenidos de aquel diálogo en una conversación en su casa por razones mucho más sencillas: desea retomar las ideas que había escrito hacía muchos años, desea decir que siguen vigentes, que se puede leer de nuevo aquel diálogo, pero abriéndolo a la posibilidad de su realización práctica. Platón quiere afirmar que su guardián filósofo es la mejor alternativa en el contexto histórico en el que se encuentra Grecia (la amenaza de Filipo y la 3ª Guerra Sagrada ponen en cuestión el sistema mismo de la ciudad-Estado).

2.- DATACION BIOGRÁFICA

Las ayudas más importante para datar el diálogo provienen, por un lado, de la comparación de su contenido con el resto de escuelas retóricas del momento que se enfrentan a problemas similares, ofreciendo soluciones paralelas o complementarias; y, por otro lado, del análisis de las actividades de Platón en la vida política. El problema que se planteaba a mediados del siglo IV era la búsqueda de una potencia unificadora de Grecia, dados los diferentes fracasos hegemónicos de Esparta, Beocia y Atenas, y que al mismo tiempo ofreciera un sistema político nuevo como marco posible para las nuevas exigencias sociales del momento. Algunos optaron por propuestas teóricas que miraban hacia modelos basados en personalidades relevantes del pasado idealizadas (Solón, Clístenes, Licurgo, Hierón, Agesilao), otros por la búsqueda de un gobernante paradigmático real, como Filipo, que ya se estaba ofreciendo para esa tarea. Alguno

portuario, para dialogar junto con otro grupo de invitados hasta la noche, momento en el que irían a ver la carrera de caballos con antorchas en honor de la diosa mencionada (328a-b). Por el contrario, en el *Timeo* Sócrates nos dice que ese ayer había tenido lugar en su casa y que ahora la conversación tendrá lugar en casa de Critias (17a).

miraba hacia la interioridad, para rescatar una memoria mítica de ciudadano ideal (Platón pretende hacer ver que en el alma ateniense se encontraba escondido e inactivo el guardián filósofo, dispuesto a manifestarse).

2.1.- PLATÓN FRENTE A CRITIAS

Hay en el *Timeo-Critias* una reflexión sobre la experiencia política de Platón y sobre la figura de su pariente Critias. Hay una escritura anti-Critias y un querer decir que Critias desaprovechó una oportunidad para construir una nueva concepción del Estado, que degeneró en un régimen personalista basado en el miedo. Y existe una necesidad de decir toda su frustración política, ya en su vejez y ante la imposibilidad de ver soluciones ejecutivas directas (un nuevo Critias, Filipo, estaba llamando a la puerta). Esta es una época marcada por dos hechos que van a influir decisivamente en las ideas de Platón: el fracaso de los Treinta Tiranos y la muerte de Sócrates.

En el 404 Platón tenía veintitrés años. En ese mismo año se produjo la llamada revolución oligárquica, consecuencia de la derrota ateniense en la guerra del Peloponeso. Los treinta magistrados instalados en el poder por influencia espartana pertenecían a la facción de los oligarcas moderados (entre ellos, Critias, tío de Platón) y llevaron a cabo una fortísima represión contra los demócratas y contra todos los ciudadanos opuestos al régimen. Según Aristóteles «no respetaban a ninguno de los ciudadanos, y mataban a los que sobresalían por su hacienda, su linaje o su dignidad, para liberarse del miedo y por querer arrebatarles sus bienes. Y en breve tiempo mataron no menos de mil quinientos»¹³. Critias y los demás tiranos hubieran necesitado en ese momento de herramientas filosóficas, de una interioridad que tomara como modelo conceptos ético políticos virtuosos, de una mirada directa hacia su alma, para poder establecer un gobierno justo, por lo que Platón, ahora en su vejez, le hace depositario de esa herramienta, en el momento de la escritura del *Critias*, cuando es Filipo el que amenaza de nuevo a Atenas.

¹³ *Const. At.* 35, 3. Afianzaron su poder mediante con otras medidas: instalaron una guarnición de espartanos en la misma Acrópolis, con lo que Esparta pasaría a controlar militarmente el régimen; elaboraron una lista de 3000 ciudadanos que serían los únicos que gozarían de todos los derechos políticos; promulgaron una ley por la que cualquiera de los Treinta podía condenar a muerte o confiscar los bienes, sin juicio previo, a cualquier ciudadano no inscrito entre los 3000; procesaron y confiscaron los bienes de muchos metecos.

Muerto Sócrates (399 a.C.), Platón decidió abandonar Atenas. Huir, probablemente, no solo de una amenaza real hacia él y los demás discípulos socráticos, sino también guiado por un deseo de distanciarse, de buscar nuevos lugares donde continuar la labor formativa iniciada por su maestro y de llenar de alguna otra manera el vacío moral en el que, a su modo de ver, se había sumido el mundo ateniense, y también por la frustración ante la actuación de Esparta que después de la guerra del Peloponeso ejercerá un poder despótico en toda Grecia. Ni Esparta ni Atenas podían acoger a un hombre que había perdido sus raíces políticas, era como si le obligaran a buscar un nuevo nacimiento, una nueva regeneración integral de sí mismo. Había asistido a un continuo cambio de regímenes, desde el sistema democrático, pasando por la tiranía en sus formas espartana y ateniense, a la oligarquía, y ninguno de ellos le había ofrecido un espacio para poder integrarse en la vida política. En la trilogía resumirá su negación de todo ese mundo, como si al final de su vida cerrara (en falso, de una forma mítico-teórica) el capítulo inconcluso de sus primeras experiencias políticas. El par Critias-Sócrates representaba para Platón lo mejor y lo peor de dos modelos de ciudadanía.

2.2.- PLATÓN FRENTE A PITAGÓRICOS Y EGIPCIOS

Las fuentes antiguas adjudican a Platón una época fuera de Atenas (cuando debería haberse dedicado a cumplir sus obligaciones militares), una serie de viajes muy bien engarzados para presentar diferentes facetas de un aprendizaje que completará su formación filosófica, en la que se unen los tópicos del momento junto con datos biográficos probablemente reales. Italia y Egipto son las dos paradas que nos ayudarán a enfocar la construcción de la trilogía.

Peregrinar a Egipto constituía uno de los viajes obligados de la *paideía* filosófica griega¹⁴, puesto que para los griegos poseía un nivel civilizador y artístico muy superior a todo lo conocido en la ecúmene. Las fuentes que poseemos sobre el viaje arrancan con Cicerón y continúan con Estrabón, D. Laercio y Olimpiodoro, todos ellos situados entre el s. II al IV d.C., recogiendo, por tanto, tradiciones muy posteriores a su muerte y que hay que enmarcar en el mundo helenístico y las corrientes neoplatónicas. Sostienen que estuvo en Heliópolis con Eudoxo para oír las lecciones de los sacerdotes, y que ambos habían

¹⁴ Un resumen de este tipo de viaje y de la fascinación de lo egipcio en Gómez Espelosín y Pérez Largacha (1997).

permanecido en este país por espacio de trece años¹⁵ (aunque el periodo formativo adjudicado a Platón, desde el 399 al 387, suma doce años y Eudoxo fue a Egipto en torno al 373)¹⁶. Cicerón y Olimpiodoro insisten en que Platón fue a Egipto a estudiar y aprender de los sacerdotes, señalando el primero que el viaje fue después de la muerte de Sócrates, mientras que el segundo no ofrece ninguna referencia temporal. Plutarco añade que Solón estuvo en Heliópolis con Psenopis y en Sais con Sonquis, «que eran los sacerdotes más ilustrados», y que fue este último el que le narró la historia de la Atlántida «según cuenta Platón»¹⁷.

Preguntémonos ahora por Eudoxo. D. Laercio refiere que estuvo en Heliópolis con un sacerdote llamado Iconufi¹⁸, lo que parece cierto, pues en sus fragmentos menciona las diferentes reglas de los sacerdotes de esa ciudad y otros lugares respecto al uso del vino, información que no aparece en ningún otro autor. Plutarco, también cuenta que «recibió enseñanzas de Conufis de Menfis»¹⁹, ciudad sede del festival de Sed (referente necesario para entender la renovación monárquica atlante). Aristóteles ingresará en la Academia «tempori eudoxi», lo que nos lleva a considerar la importancia de su posición y la influencia de sus conocimientos. Eudoxo fue un informador directo sobre Egipto, lo que junto con otros tópicos presentes en la historiografía, hizo forjar a Platón un país mítico cuya función será el exponente de la constatación de la permanencia de lo humano a través de la historia y, por tanto, de la posibilidad de indagar en lo originario.

Después de Egipto las fuentes indican que estuvo en Italia y que los personajes supuestamente visitados por Platón fueron todos pitagóricos: Filolao, Éurito, Arquitas de

¹⁵ Estrabón XVII I, 29.

¹⁶ D. Laercio añade que estuvo con Eurípides para oír a los adivinos y que después no pudo ir a Oriente, pues se lo impidieron las guerras de Asia. Lo que también es falso, pues el trágico murió en el 406 en Macedonia.

¹⁷ Plutarco, *Solón* XXVI, 1.

¹⁸ Diógenes Laercio VIII 86-91. Teniendo en cuenta que el faraón egipcio reinó del 378 al 361, Merlan (1965, pág. 99) establece que la estancia en Egipto sería del 373 al 371. Aunque esta fecha hay que precisarla, pues una vez concluida la paz del Rey, Persia tuvo el camino expedito para atacar Egipto, cosa que lleva a cabo Artajerjes II en el año 373 (la primera dominación persa de este país había tenido lugar del 525 al 405) con un ejército al mando del sátrapa Farnabazo y el ateniense Ifícrates enviado por Atenas (Diodoro XV 29,4). Tras varios intentos, centrados en las ciudades de Mendes y Pelusium en el delta del Nilo, Nectanebo I, utilizando un sistema defensivo de canales y trincheras, obligó a los invasores a retirarse. Dado que en los años siguientes tiene lugar la rebelión de los sátrapas, los persas no intentaron de nuevo la conquista hasta Artajerjes III en el 350 que igualmente fracasó (la segunda dominación persa llegaría en el 343 y duraría hasta el 332). Por todo ello, la visita de Eudoxo habría que situarla en una fecha posterior al intento de Artajerjes II, cuando las relaciones con los griegos se normalizaron.

¹⁹ *Isis y Osiris* 354E.

Tarento y Timeo de Locros²⁰. Del primero tomó su cosmología como base para el urbanismo atlante, y el último será uno de los dialogantes de la trilogía. Arquitas fue también un notable matemático y político que, como dice Guthrie, muy bien pudo inspirar a Platón para su definición de los guardianes filósofos²¹, y que intentó utilizar el número como medio de ordenación de las relaciones proporcionadas y justas entre los ciudadanos (cosa de la que los atlantes harán una mala imitación). Precisamente, la fusión de política y mundo sensible o política y mundo anímico marcará las diferencias entre las culturas o personalidades que Platón pondrá en juego en su relato épico.

2.3.- PLATÓN FRENTE A LOS DIONISIOS

A partir de un eje imaginario que comenzara en Tirrenia (límite máximo de conquista del expansionismo atlante) y que se prolongara hacia el Mediterráneo nos encontraríamos con Sicilia, punto culminante de la experiencia política de Platón, frontera entre la práctica y la fabulación filosófica que marcará profundamente su biografía y le hará caminar hacia entornos míticos (*Timeo-Critias-Leyes*), desde el hombre que creía en lo posible (*República*)²², y que fracasará una y otra vez en su puesta en práctica.

Tres serán los viajes que Platón emprenderá a Sicilia. Y serán dos los déspotas «atlantes» que se negarán a convertirse al platonismo. En el momento de su primera llegada a Sicilia (388-387 a. C.) Dionisio I había implantado un gobierno tiránico basado en el apoyo de las tropas mercenarias (*Carta VII*, 348a)²³. Siracusa recibirá a un Platón que buscaba

²⁰ Diógenes Laercio III 6; Olimpiodoro 193; Cicerón, *Rep.* I 10, 16. Filolao y Eurito (Guthrie, 1991, t. I, sobre Filolao y Arquitas, págs. 312–319; sobre Eurito, págs. 262-264) fueron dos filósofos pitagóricos, maestro y discípulo, que tras las revueltas contra esta escuela que se dieron en el sur de Italia en torno al 454, se establecieron en Tebas donde transmitieron sus ideas a Simmias y Cebes (*Fedón* 61e), ambos presentes en la muerte de Sócrates (*Fedón* 59e). Sobre Arquitas sabemos que fue un gran general y político que se compara con Pericles. Como militar no fue derrotado nunca y como político favoreció la constitución democrática (Guthrie, 1991, t.I, pág. 316). De las palabras de Demóstenes parece deducirse que Arquitas fue, antes de ser hombre de Estado, discípulo de Platón: «Arquitas administró con tanto acierto y humanidad la ciudad de Tarento después de haberse convertido en señor de ella, que la memoria de su nombre se extendió a toda la humanidad; y él que en principio era despreciado como consecuencia de haber tenido trato con Platón en calidad de discípulo, realizó tan gran progreso» (*Discurso sobre el amor* 46).

²¹ Guthrie, 1991, t.I, pág. 316.

²² Una visión general del debate sobre la cronología absoluta, en la introducción a la edición de Gredos a cargo de Conrado Eggers, págs. 13-17. Probablemente ya hacia el 390 a. C. había compuesto Platón algunos libros de su *República* (la publicación duraría hasta el 370, un poco antes de su segundo viaje a Sicilia). García Romero establece ese periodo entre el 385-365 a. C. (2009, pag. 163).

²³ Realizó además una gran labor en la construcción de obras públicas principalmente dirigidas a la fortificación de la ciudad, construyendo un formidable recinto amurallado cuyo extremo occidental era el castillo de Euryalos. De la misma manera, hizo inexpugnable la isla Ortigia situada frente a la ciudad, donde fijó su residencia (semejante imagen perdurará en el *Critias* donde la residencia del rey y del dios atlante será situada en una isla central amurallada. Todo este formidable aparato militar tenía como objetivo

conocer directamente al gobernante que dominaba el mediterráneo occidental, prototipo de mecenas y tirano, y que era aliado de Locros, una de las ciudades con fama de mejor gobierno²⁴. Dionisio II sucederá a su padre y conocerá dos viajes (367 y 361 a. C.) del Platón que ya había fundado la Academia y que había creado una sólida teoría política que quería poner en juego en un escenario político real. En ambos casos fracasará en su intento de conseguir que Dionisio abdicara la «tiranía y viviera sin guardias»²⁵, viéndose inmerso en una lucha política de facciones en la que nadie quiso oírle. Platón fue la primera víctima real del atlantismo²⁶.

Sicilia plantea interrogantes y enfrentamientos conceptuales y prácticos que tendrán un reflejo teórico en su obra: entre la filosofía del guardián y la tiranía de los dionisios y, lo que es lo mismo, entre la inteligencia y la excelencia del alma y el instinto político de dominación y poder (Atenas originaria frente a Atlántida); entre las circunstancias coyunturales que dominan el quehacer político y el ideal que constituye su meta; entre las posibilidades de educación del hombre de Estado, ya en su madurez, y la necesidad de que el filósofo controle la infancia de los mejores; entre el Platón teórico y el Platón político.

2.4.- PLATÓN FRENTE A JENOFONTE. FIJACIÓN DE LA ESTRUCTURA DEL RELATO

Sobre el 368/66 Eudoxo se presentaría en la Academia con todo el cúmulo de informaciones sobre Egipto y, concretamente, sobre la ciudad de Heliópolis. Al entrar en contacto con el mundo oriental y sus concepciones astronómico-teocráticas Platón afianza sus conocimientos en torno al espacio urbano sobre el que dibujará su mundo atlante. Su

fundamental la expulsión de la isla de los cartagineses. Tres son las guerras que entablará con estos durante su mandato: 397-395, 393, y 383-373.

²⁴ Otros hablan de una invitación de Dionisio, conocido su interés por rodearse de filósofos y sabios (Nepote, Dión II 2 y Diodoro XV 7). El mismo Platón en la *Carta VII* (326e) no quiere especificar la razón hablando de «un puro azar, más parece que algún poder superior tramó entonces dar principio a los sucesos que ahora han acaecido en relación con Dión y con Siracusa». Explicación que es más un comentario irónico de un hombre que escribe tras haber vivido todos los viajes a Sicilia y sus fracasos. Además el viaje a Sicilia le proporcionaría la ocasión de admirar un fenómeno natural como era el Etna (la «destrucción por fuego» es uno de los pilares sobre los que se asienta la construcción escénica del *Critias*).

²⁵ Plutarco, *Dión* XIX.

²⁶ Tal y como señala Mas Torres (2003), pág. 202, el fracaso siciliano no se debió a la herramienta utilizada por Platón, la filosofía, para formar un hombre ideal a partir de un tirano, sino al grado máximo de corrupción ética y política que se había alcanzado entre los hombres, ya incurables. De esta forma, Platón salvaba a la *epistēmē*, y abría el camino para la *dóxa* o la ley, como métodos de persuasión y de construcción del gobierno justo. De hecho, el *Timeo-Critias* refleja este intento de recuperar el contenido de la *República*, por la vía del *lógos* educador y anamnésico.

mirada hacia el oeste, Sicilia, y hacia el este, Oriente, no le dará respuestas a sus interrogantes, sino modelos de fracaso, modelos atlante-egipcios. Esta etapa además aporta la primera reflexión platónica sobre la figura del gobernante en el escenario de una ciclicidad mítica (el diálogo el *Político* escrito entre el 367 y el 362), que junto con la obra de Jenofonte *Recuerdos de Sócrates* llevará a Platón a concebir el esqueleto formal de su relato épico.

Antes de llegar a la escritura del mito cosmológico insertado en el *Político* (268d-274e) Platón andaba pretendiendo saber si el rey, forma unipersonal de gobierno, es un *politikós*, forma simple paradigmática de la *epistēmē* de la política. Buscando qué es el rey mediante imágenes como la del pastor no había llegado a ningún sitio, así que ahora necesitaba otro método. Cualquier experto en organizar y regir puede ser un pastor, por lo que no había llegado a la especificidad de lo político en el rey, porque este es un conductor que manobra a través de su personalidad cuya consistencia y estabilidad es la que debía transmitir a su gobernación de los hombres. Para ejemplificar la naturaleza del rey como conductor de hombres nos sitúa ante la autocausalidad o la heterocausalidad en el movimiento del universo en dos momentos (269c y ss.): cuando el mundo es guiado por la divinidad y cuando lo hace por sí mismo²⁷. Cuando el movimiento sigue su marcha divina la edad consecuente es un tiempo paradisíaco, mientras que cuando el universo se retrograda se produce la degradación, el mundo es abandonado a su propio impulso, a la humanización. «Lo que este mito indica es la necesidad de “sustitutos”. Por una parte, la necesidad de unas técnicas demiúrgicas que sustituyan los dones espontáneos de la época de Cronos; por otra, la necesidad de un orden social que sustituya el apacentamiento divino»²⁸. Esa pérdida implica unos «sustitutos» que han de ser reconstruidos desde la misma mitologización de la que nacen, puramente discursivos e idealmente posibles y que solo pueden surgir desde la *anámnēsis*. Puesto que en la actualidad no existe el pastor-rey de los tiempos de Cronos la tarea del sustituto es imposible, pues ahora estamos en el espacio de la historia, donde no se puede detener el proceso degenerativo impuesto por la humanización. «Antes de poder ejercer su elevada *téchnē*, el sustituto debería superar esta contradicción que hace brotar una abismal inadecuación entre su *téchnē* y el objeto al que

²⁷ Este último es el momento en el que los dioses abandonan el gobierno de cada una de las regiones del mundo que tenían asignadas, y en el que se producen «cuantiosas destrucciones de los diversos seres vivos, y del género humano en particular poco es, por cierto, lo que sobrevive» (270c y 273a, tal cual *Timeo* 22c, *Critias* 109d).

²⁸ Mas Torres (1995), pág. 118.

hay que aplicarla: tarea propia de un dios, no de un ser humano»²⁹ (¿podría hacerlo un ciudadano educado racionalmente?).

El mito explica que «la constatación de cómo la dirección de los hombres ha de ser humana y no divina. El dios deja hacer al hombre y es responsabilidad de este la ordenación de la parte del mundo que le ha correspondido. La política es la suplencia necesaria del gobierno divino en el mundo, que ha de ser imitado de la mejor manera posible»³⁰ El hombre como pastor de hombres fracasa como tal. Para que el orden se produzca el político/pastor ha de estar situado en un nivel diferente al de su rebaño. Debe ser un demiurgo (entidad intermediaria entre lo divino y lo humano) dotado del poder creativo del *politikós*. Con el relato nos ha situado en la «tensión constitutiva de lo humano»³¹, aquella que recoge su naturaleza mixta, como el hecho mismo de la libertad y la determinación. Humanizarse supone dotarse de mecanismos de voluntad autónomos de lo divino, y por tanto, degenerables. Divinizarse es hacer de la racionalidad la guía suprema de lo humano. El rey no parece que pueda resolverlo ¿Podría hacerse mediante la autoconciencia de nuestra interioridad derivada de un pasado mítico, reconociendo la identidad entre la rotación del alma y la del universo? El orden a imitar toma motivos de una época perdida, pero que nos abre una posibilidad: reconstruirla repensando el mito hacia el futuro (¿una épica del Bien en un mundo mítico sería un buen instrumento para esa lectura?).

El escenario timeocritiano va tomando forma, pero será Jenofonte el que dé el pistoletazo de salida para la fijación de su estructura. Ahora nos encontramos ante una ocasión más del enfrentamiento intelectual entre estos dos discípulos de Sócrates. Con Jenofonte nos situamos ante una mirada distinta del pasado y de su utilidad en el presente. O bien se puede ficcionar ese pasado a través de la presentación novelada de personalidades antiguas moralizadoras (*Ciropeia*), o mediante el examen de los hechos históricos más gloriosos que sirvan para dar soluciones a una coyuntura del hoy (*Recuerdos de Sócrates*). Precisamente, la trilogía recoge su armazón y opone una solución teórico formativa de esta última obra escrita en este momento (366-364 a.C.). Jenofonte inserta en ella una reflexión sobre la guerra, mediante una conversación con Pericles, hijo del famoso

²⁹ *Ibidem*, pág. 122.

³⁰ Molas (1999), pág. 124.

³¹ *Ibidem*, pág. 125.

político ateniense del mismo nombre, a partir del previsible e inminente enfrentamiento entre Tebas y Atenas³². La solución ante esta amenaza es doble: una vuelta a los modelos del glorioso pasado de Atenas demostrado en su lucha contra los persas, unos valores de valentía y virtud que se han perdido, y por otro lado, una propuesta estratégica concreta basada en el uso de las tropas ligeras aprovechando las ventajas de la orografía montañosa de la frontera con Beocia. El modelo de las dos ciudades opuestas, la vuelta a las hazañas gloriosas del pasado, la degeneración del presente, la guerra como el mejor escenario para despertar la excelencia del alma... son esquemas que se repetirán en la trilogía platónica como respuesta a la propuesta historicista jenofontiana. Platón comparte la necesidad de reconstruir el pasado para poder tomarlo como modelo. Ahora bien, las hazañas «reales» no pueden dar respuesta a las necesidades éticas, al todo cosmológico-racional que es imprescindible fijar en el alma individual para su transformación. El objetivo no es formar buenos ciudadanos imitadores de una historia reconstruida por una élite político-intelectual, que podría darle forma de muchas maneras dependiendo de la coyuntura, sino hallar la verdad de lo que subyace a cualquier acto humano.

2.5.- EL CRITIAS EN SU COYUNTURA HISTÓRICA

Se abre el momento escribiente. El resultado de una crisis en la que lo textualizado en la *República* es realojada con nuevos modos: el relato iniciático y pedagógico (la trilogía) y el relato legislativo (las *Leyes*). El fracaso en Sicilia, el inicio de la tercera Guerra Sagrada (356 a. C.), el afianzamiento de las posiciones de Filipo en el norte de Grecia, enmarcan históricamente la decisión platónica de llevar a cabo el proyecto épico³³. En realidad, el

³² Para un análisis pormenorizado de esta obra de Jenofonte ver Apéndice 1.

³³ En el 356 a. C. Dión obtendrá una victoria completa sobre Dionisio. Ahora bien, según Plutarco, su actuación no siguió las enseñanzas de su maestro. Adoptó una postura de fuerza, no intentando conciliar las diferentes facciones en lucha, sino que mandó matar a Heráclides, cabecilla de la oposición, y protegió su mando con tropas mercenarias. Según Plutarco, los demócratas le acusaron de querer establecer un gobierno «al modo de los lacedemonios y cretenses, un gobierno mixto de democracia y monarquía, en que la aristocracia tuviera la principal dirección», al mismo tiempo que recurría a consejeros de la oligárquica Corinto para que le ayudaran en el gobierno de la ciudad (Plutarco, *Dión* LIII). Todo ello junto con su negativa a un nuevo reparto de tierras y a demoler la ciudadela de Siracusa, provocará una fuerte reacción contra su gobierno que será acusado de querer instaurar una nueva tiranía (ver Pascual González, 1997, págs.140-142; introducción de las *Cartas* de Platón a cargo de Torres Guerra, 1993, págs. 28-29). Mientras tanto en Atenas se frustraba el intento de conformar una liga hegemónica. En el 357 ciudades del litoral jonio aliadas de Atenas se sublevaron apoyadas por el sátrapa Mausolo. Según Demóstenes por resentimiento, dada la actuación despótica e imperialista de Atenas (XV 3). El resultado de esta llamada Guerra Social fue el reconocimiento de la independencia de los Estados sublevados y la práctica desaparición de la liga. Al mismo tiempo tiene lugar la creciente presión del expansionismo de Filipo que hacia el 354 convertirá a Macedonia en hegemónica en el norte de Grecia. Filipo, Dión, ¿dos nuevos modos de retorno a la tiranía (Atlántidas contemporáneas)? Por último, la 3ª Guerra Sagrada (355-346 a. C.) estallará por un problema local en la anfictionía de Delfos (el laboreo de unas tierras sagradas del templo

plan ya venía realizándolo, pues el diálogo de las *Leyes*, al menos en su etapa de documentación y organización, probablemente ya lo había iniciado mucho antes.

Antes de llegar a la *Ciropedia*, Jenofonte venía expresando desde otro punto de vista el armazón al que ahora Platón dota de contenido propio. En la *República de los lacedemonios* (datada entre el 370-378 a. C.) contraponía el pasado del mundo de las leyes de Licurgo al degenerado actual, en términos muy parecidos al platónico: aquellos despreciaban el oro, «preferían vivir ellos solos en su patria con sus bienes corrientes... ahora hay algunos que se pavonean de poseerlo» (14, 2-3); aquellos buscaban ser merecedores del gobierno y no querían dominar a otras ciudades, por lo que los griegos les solicitaban que tomaran el mando «contra los que pretendían ofenderlos; en cambio, ahora muchos se llaman en auxilio unos a otros para impedirles que vuelvan a tomar el mando» (14,5)... En *Agesilao*, una obra no escrita más allá del 360³⁴, realiza el encomio de un gobernante real, en el que claramente diferencia dos mundos, el de los hechos históricos en los que participó y el de las virtudes de una naturaleza humana por encima de cualquier otra. El Agesilao histórico y el Agesilao ideal son dos espacios igualmente ficticios, el antes, cuando vivía gloriosamente, y el ahora, cuando muerto, es abstraído como paradigma. En *Recuerdos III* tomaba el mismo procedimiento, *próteros/nÿn*, antes/ahora, que volverá a retomar en *Ciropedia*³⁵. Es esta una guía para encontrar la naturaleza humana ideal, que indiscutiblemente constituye la del jefe, la del individuo superior en todos los terrenos a cualquier otro, la del mejor dotado no solo como héroe, sino como gobernante. Ciro representa esta personalidad. Es un bárbaro, pero es un símbolo de la futilidad que para Jenofonte tenía la nacionalidad³⁶. Ni la democracia ni la tiranía ni el imperio, «desde esta perspectiva la disolución de la filosofía del Estado llega a su culminación»³⁷, el despotismo ideal del individuo se sitúa por encima de cualquier modo de gobierno. Ni en la *pólis* ni en el interior de cada uno de nosotros está el verdadero gobernante, sino en la aparición de esa naturaleza que debe ser encubrada

por parte de los focidios), en un conflicto que acabará extendiéndose a toda Grecia. Filippo se situará contra los atenienses, que apoyaban a los focidios, y su victoria conseguirá ampliar el poder macedonio en la Grecia central.

³⁴ Introducción de edición de Gredos a cargo de Orlando Guntiñas, pág. 57.

³⁵ La datación de esta última obra ha sido polémica, pero de entre las propuestas, en torno al 371 o al 360, me inclino por esta última. Una visión de conjunto de la polémica en Gera (1993), págs. 23-25. Considero de Jenofonte el capítulo VIII 8, que es el que da sentido a la datación.

³⁶ Stadter (1991), pág. 11, afirma que en la *Ciropedia* Jenofonte construye un modelo de individuo en un escenario histórico cercano, pero tan imaginario como el trazado por Platón.

³⁷ Chatelet (1985), II, pág. 359.

por todos los demás, reconocedores de su superioridad y obedecedores de su razón. Al innatismo le sigue la educación, y ésta es un método sencillo, donde no cabe ni la dialéctica ni la filosofía, sino la caza, la milicia, el deporte, la agricultura. No hay reminiscencia, sino genética a la que hay que modelar. No son posibles los guardianes filósofos, una democracia de los sabios, una *pólis* racional, ni un alma divina que busca el *lógos* perfecto. Simplemente hay que aprender lo útil, lo necesario para que esa personalidad posea la moral y la habilidad del jefe, espartanamente entendido.

El punto de llegada es el siguiente. Es posible que desde el momento en que acabara de escribir la *República* comenzara a entender que era necesario elaborar una alternativa educativa a Homero (lo que allí llama la noble mentira), por lo que concibió la necesidad de escribir su propia épica. En este proceso, los *Recuerdos* y la *Ciropedia* de Jenofonte (que abarcan un periodo cronológico del 366 al 360 a.C.) indicarían a Platón cual debía ser la estructura formal general de esa épica. El *Timeo*, el *Critias* y el *Hermócrates*, podrían contestar categóricamente a Jenofonte y a todos los que ponían en duda el proyecto platónico, y lo haría desde la construcción de una explicación de la totalidad del mundo, desde lo cosmológico hasta la constitución primaria de la materia, a través de lo heroico. Después de su fracaso en Sicilia (361 a.C.) y la crisis religiosa y política que se abre con el filipismo y la 3ª Guerra Sagrada, ampliaría el proyecto con la inclusión de las *Leyes*. Su pretensión consistía en componer una llamada a las dos grandes Estados que en sí contenían las potencialidades políticas que era posible orientar adecuadamente para producir la virtud y llevarlo a cabo mediante la creación de un *lógos* enseñante que se desdoblara en «verdad» histórica (la trilogía para atenienses) y en ley (en el caso de espartanos y cretenses, a quienes van dirigidas las *Leyes*, aprovecha la importancia de su mito legislativo, Licurgo, para realizar una lectura platonizada del concepto de ley)³⁸.

Todo este proceso histórico-biográfico concluye en la escritura del *Timeo* y del *Critias*, en el marco del mismo proyecto que las *Leyes*, en un periodo de tiempo comprendido

³⁸ Una visión general sobre el concepto de Esparta en Platón ver Mas Torres (2003), págs. 227-238. Las noticias de las fuentes antiguas nos refieren la vejez de Platón en el momento de escribir las *Leyes*, o bien que fue Filipo de Opunte quien transcribió el diálogo, que estaba impreso en cera, después de la muerte de aquel (Plutarco, *Isis y Osiris*, 370 y ss.; D. Laercio III, 37). Platón muere en el 347, por lo que su escritura abarcaría un periodo muy extenso de su vida dada la complejidad y la cantidad de información que tuvo que manejar. Tradicionalmente se ha considerado que empezaría tras el fracaso de la tercera visita a Sicilia en el 360 (Guthrie, 1992, t. V, pág. 337-338), pero otros autores elevan esa fecha hasta su vuelta del segundo viaje (365/364), teniendo en cuenta que la labor de acopio del material y documentación sería previa a ese momento (Fco. Lisi, introducción a las *Leyes*, 1991, págs. 20-21).

entre el 358 y el 354 a. C., poco antes de la *Carta VII*, donde, como veremos, Platón alude a su fracaso divulgador³⁹.

Paralelamente, Isócrates seguía a la caza de su gobernante ideal en una línea semejante a la jenofontea. *Sobre la Paz* (356 a. C.) es una carta que comienza con un exordio contra los malos oradores y consejeros, tal cual el *Timeo* lo hace con una crítica a los sofistas. Como Platón piensa que la causa del imperialismo griego es el ansia de riqueza, y como él propone buscar establecer alianzas mediante tratados que deberían ser respetados y no una política impositiva, de modo que «tendríamos a todos los hombres como aliados, no por la fuerza, sino por convicción, y nos acogerían no por nuestro poderío en momentos de seguridad para desertar en los de peligro, sino que se portarían con nosotros como deben hacerlo auténticos aliados y amigos»⁴⁰. Y como en el *Critias* los dioses conducen a los hombres por convicción y los atenienses son los caudillos de los demás por voluntad de estos: «en tercer lugar, si considerarais que nada es más valioso, además de la piedad hacia los dioses, que gozar de buena fama entre los griegos. Porque, a quienes así se comportan les dan voluntariamente los poderes y las hegemonías»⁴¹. Asimismo, una opinión compartida sobre el tema del mar: «él nos ha llevado al desorden, ha destruido aquella democracia [...] y es la causa de casi todos los males que tenemos...»⁴². Haciendo al final del diálogo una llamada a recobrar la fama de los antepasados que fueron famosos por su virtud.

Pero el discurso isocrático más cercano al *Critias* es el *Areopagítico*⁴³. Su propuesta política se centra en una vuelta a la antigua democracia, la de Solón y Clístenes⁴⁴, que conlleva la recuperación de la institución del Areópago como máxima autoridad. Pero Isócrates a la hora de configurar ese momento histórico paradigmático, «cuando el

³⁹ Pradeau (1997), pág. 228, y Brisson (1992), pág. 332, lo establecen entre el 358 y el 356. Dusanic (1982), pág. 31, en torno al 350. Taylor (1928), en torno al 360. Vidal-Naquet (2006), pág. 27, alrededor del 355. Ver un resumido estudio sobre la polémica en torno a la cronología del *Timeo* en Conrado Eggers (2005), págs. 18-24. Sobre los límites del método estilométrico para datar ambos diálogos ver Tarrant (2011).

⁴⁰ VIII 21.

⁴¹ VIII 135.

⁴² VIII 64.

⁴³ Los diferentes comentaristas proponen una datación que va desde el 357 al 354 (ver *Discursos II*, pág. 51, de la edición de J. Manuel Guzmán para la ed. Gredos), el mismo espacio temporal en el que se escribe la trilogía. Cronológicamente no podemos establecer cuál de los dos se escribió primero, pero indudablemente pertenecen a la misma corriente de pensamiento: la formación de una *pátrios politeía* ideal generada *ad hoc*.

⁴⁴ VII 16-17

consejo gobernaba»⁴⁵, lo sitúa fuera de un pasado real, al dotarlo de una serie de funciones que nunca tuvo y que lo convertían en una superentidad ordenadora de toda la vida del ciudadano en su conjunto: «Nada de esto sucedía bajo aquel Consejo. Pues liberó a los pobres de sus miserias mediante el trabajo y la ayuda de los ricos, a los jóvenes del desenfreno con ocupaciones y el cuidado que de ellos se tenía, a los gobernantes de ambiciones con el castigo y el no pasar por alto a los que cometían injusticias, y a los ancianos de su desánimo con honores dados por la ciudad y con las atenciones de los jóvenes. ¿Cómo podría existir una constitución más digna que ésta, que tan bien se cuidaba de todos los asuntos?»⁴⁶. Si a ello añadimos que sus miembros «sólo pudieran formarlo los de noble nacimiento que hubieran demostrado mucha virtud y prudencia en su vida»⁴⁷, nos encontramos con un grupo de gobernantes equiparables a los guardianes filósofos de la Atenas mítica. Ante la misma situación de crisis política tanto Isócrates como Platón formulan proyectos teóricos de regeneración política dirigidos directamente a la vuelta a los orígenes atenienses. Isócrates consigue la credibilidad de su relato situándolo en el tiempo histórico de Solón-Clistenes, aunque llevándolo a su terreno teórico, al generar una ficción en torno al Areópago. Platón persigue el mismo fin, pero direccionando la atención del lector hacia el mundo anímico y de ahí hacia un relato «histórico» olvidado.

2.6 –POST SCRÍPTUM

¿Reaccionó su entorno intelectual a la escritura del *Timeo-Critias*? En *Sobre el cambio de fortunas*, del 353 a.C., Isócrates arremete contra los platónicos, queriendo distanciarse de la solución idealizada. Establece una diferencia entre los que buscan discursos útiles capaces de dar soluciones a los problemas de la ciudad y aquellos que se dedican a buscar leyes exhortando a la prudencia y la justicia, en una clara alusión, en este último caso, a Platón y su escuela⁴⁸. Demóstenes en su discurso *Sobre las sinmorías* (354 a.C.) ante la situación de amenaza exterior y el fracaso de la Segunda Liga ateniense para unificar los estados griegos, suelta una andanada contra Platón y demás escuelas que se acogen a la

⁴⁵ VII 51, 55

⁴⁶ VII 55

⁴⁷ VII 37. Encontramos otras ideas platónicas: la equiparación del alma de la ciudad con su constitución (14); lo importante no son las murallas, sino el buen gobierno (13); los atenienses de esa época fueron los más famosos de todos los hombres y «ejecutaron muchas y bellas acciones... y alcanzaron la hegemonía que les dieron voluntariamente los griegos» (17); la verdadera religiosidad está en la piedad y no en la celebración de fiestas y sacrificios lujosos (29-30, 53).

⁴⁸ XV, 258 y ss. Jaeger (1990), págs. 939-40.

llamada *pátrios politeía*⁴⁹. El elogio de los antepasados no debe ser un mero ejercicio retórico, sino el ofrecimiento de soluciones a través del hacer político eficaz. No por ser buenos oradores los asuntos de la ciudad marcharán mejor, lo importante es realizar propuestas de cómo ha de prepararse todo de modo que resulte útil a la ciudad y ofrezca las mejores soluciones ante los hechos concretos⁵⁰. Las soluciones realistas, la reforma financiera que él propone, la voluntad colectiva basada en la asunción del deber individual para con la ciudad, es lo que realmente hará dignos de sus antepasados a los atenienses, y no las obras retóricas dedicadas a unos hombres que nunca existieron y que, por tanto, difícilmente pueden ser modelos que muevan a la acción presente.

Platón morirá en el 347, en mitad de un mundo atlantizado⁵¹. Isócrates todavía seguirá con su antiplatonismo, con una nueva andanada: «Cuando era más joven decidí escribir unos discursos que no fueran cuentos fabulosos (τῶν λόγων οὐ τοὺς μυθώδεις) que son los que la mayoría prefieren a los que tratan de su salvación. Tampoco quise escribir discursos que explicaran antiguas hazañas (παλαιὰς πράξεις) ni las guerras de los griegos, aunque sabía que estas obras se aplauden con justicia, ni aquéllas que parecen pronunciadas con sencillez pero que no tienen sutileza alguna, cuyo uso recomiendan a los jóvenes los expertos en oratoria judicial si quieren vencer a sus rivales»⁵². ¿Estaríamos ante una alusión a la historia de la Atlántida, hazaña antigua y fabulosa?

⁴⁹ Los llamados defensores de la *pátrios politeía* o constitución ancestral proponían una vuelta a las leyes de los tres legisladores, supuestos padres del régimen ateniense, Dracón, Solón y Clístenes. Fundamentalmente fueron las reforma solonianas, leídas desde el siglo IV, las que inspiraron esta tendencia que reconstruía el pasado en función de las necesidades de su presente. De esta forma, la imagen de Solón se transforma en la de un demócrata de tipo moderado reivindicado por los oligarcas y por todo aquel que se situara en contra de la evolución del régimen democrático después de la Guerra del Peloponeso. Tanto Isócrates como Platón toman este modelo de retorno a lo antepasado desde sus diferentes posiciones ideológicas.

⁵⁰ XIV.

⁵¹ Díaz Tejera (1996) expresa esta misma idea (pág. 224).

⁵² *Panatenáico* 1 (339 a. C.). Aristóteles en su *Sobre la Filosofía*, escrita poco antes de la muerte de Platón (ver introducción a los *Fragmentos* de ed. Gredos, págs. 258-260), afronta una serie de temas presentes en la obra platónica y, especialmente, la idea de que la raza humana es aplastada periódicamente por catástrofes que borran toda civilización, de manera que los supervivientes tienen que empezar de nuevo a partir del nivel más bajo. En la misma línea afirma que se salvan «los pastores y todos aquellos cuyos quehaceres se desarrollan en las montañas o en sus laderas» (Aristóteles, *Fragmentos* 8b). Sobre esta idea véase también, *Met.* 1074b10; *Acerca del cielo* 270b15-20; *Política* 1329b25-31, *Meteor.* 339b27-30, *Protrep.* 8b.

2, SISTEMA POLÍTICO-SOCIAL DE LA ATLÁNTIDA

El *Timeo-Critias-Hermócrates* no solo narra el enfrentamiento dualista y maniqueo de la Atlántida contra Atenas, sino que describe un espacio humano global en el que diferentes formas de entender el quehacer político y la búsqueda del mejor gobierno aparecen en acción. En la introducción al *Critias* ya nos lo anuncia Platón claramente: «En su desarrollo, la exposición del relato mostrará singularmente en cada caso (ἐκασταχοῦ, cada cual, δηλώσει, mostrarse) lo que corresponde a los muchos pueblos bárbaros (τὰ μὲν δὴ πολλὰ ἔθνη βάρβαρα) y a las razas helenas de entonces (Ἑλλήνων ἦν γένη τότε)». Pero Platón decide establecer un orden: «es necesario (ἀνάγκη) exponer al principio (κατ' ἀρχὰς, como punto de partida del relato), en primer lugar (πρῶτα), lo concerniente a los atenienses de aquel entonces y a los enemigos con los que lucharon, las fuerzas de guerra de cada uno y sus formas de organización política. De éstas hay que preferir hablar antes de las de esta ciudad» (109a). Los comentaristas no han prestado atención a este hecho que resulta capital para entender el sentido real de la trilogía. Sin situar los diferentes modos de enfrentarse al gobierno ideal y a la acción política que aquí nos presenta Platón es imposible entender el porqué y el para quién de su relato. Atendiendo únicamente a ese dualismo reduccionista la perspectiva se simplifica y se convierte en un instrumento moralizador cristianizado u orientalizado, fuera del espíritu platónico y helénico (en muchos estudiosos parece como si quedaran residuos de la interpretación típicamente medieval del *Timeo*).

Nos dice que primero presentará a los personajes principales y que dejará para después el resto. Su intención es ofrecer una visión global del cómo se han enfrentado diferentes pueblos a la existencia del ideal político, de cómo se establece el equilibrio intercultural en ese mundo. Hace aparecer a los pueblos bárbaros y helenos, por lo que hay que modificar la visión dualista que hasta ahora ha predominado en la bibliografía. Dos hechos le van a impedir presentarnos el escenario completo: el no haber acabado el *Critias* y el no haber comenzado el *Hermócrates*. En ambos diálogos aparecería el relato de la guerra y el de los acuerdos de paz posteriores, momento en el que veríamos actuar a esos otros actores. Nos anuncia su intención de tratarlos individualmente y con detalle durante la narración, de modo que los podríamos ver tomar decisiones político-militares durante el transcurso del enfrentamiento con la Atlántida. En el proceso de esa «guerra mundial mítica» es donde ya Sócrates solicitaba al comienzo del *Timeo* ver la acción de sus ciudadanos ideales, pero dada la magnitud de la contienda, todos los pueblos de ese mundo se irían retratando y definiendo sus posicionamientos políticos y su estructura de

poder frente a las dos potencias. Sin la comprensión de ese sentido global no se puede entender la intención pedagógica platónica. Atenas y Atlántida no agotan las diferentes formas de usar la libertad de cada pueblo para llegar a un gobierno justo, o al menos estable o no destructor del otro⁵³.

1.-DEFINICIÓN DEL SISTEMA POLÍTICO

Lo atlante nace de un *lógos* y sus reyes del de sus nombres. Nombrarlos supone definir su naturaleza como un hecho acabado (el número de gemelos es diez, que expresa la totalidad). El rey ofrece a sus súbditos lo que es y, al mismo tiempo, expresa lo que debe ser, lo que se le debe exigir ser. Abandonar el sentido de su nombre es degenerar.

Dos tipos de análisis se han utilizado para examinar los nombres de los reyes atlantes. Por un lado, se han buscado los personajes mitológicos o literarios con igual denominación y, por otro lado, se ha indagado en la composición semántica del nombre. Con el primer método de análisis no se ha llegado a ningún resultado clarificador. Rivaud, tras su intento, concluye que la elección de los nombres es completamente arbitraria⁵⁴. Para Brisson Platón realiza una definición de la naturaleza atlante expresada en la construcción de los nombres de cada par gemelar⁵⁵. Pradeau, siguiendo a Brisson, los relaciona con personajes homéricos o con otros citados por Heródoto, que, en cualquier caso, expresarían características del pueblo atlante, en un intento de Platón por construir una genealogía histórica o poética creíble desde el punto de vista semántico y no tanto desde la visión mítica⁵⁶.

Platón mismo nos dice que «investigó el significado (*δύναμιν*) de los nombres y descubrió que aquellos primeros egipcios los tradujeron a su propia lengua al escribirlos, y él, a su

⁵³ El origen de la escritura de una historia universal tanto en el tiempo como en el espacio se atribuye a Éforo (ca. 405- ca.330 a. C.). Su obra *Historias* (escrita entre el 360 y el 335 a. C.) abarcaría desde el asentamiento de los dorios en el Peloponeso hasta la Guerra Sagrada («había incluido en su obra las hazañas de griegos y bárbaros empezando desde el regreso de los Heraclidas» -en Diodoro XVI 76 5-) y contendría además datos geográficos, etnográficos e históricos de Europa, Asia y África. Platón opera igual, pues se remonta a los orígenes de Atenas y narra los sucesos míticos que afectaron a todo el mundo conocido. Una vez destruidas las dos civilizaciones protagonistas la historia toma un rumbo puramente humano y es cuando surge el mundo homérico, cuando el mito y más tarde Heródoto y Tucídides toman las riendas de contar la historia.

⁵⁴ 1970, págs. 237-238.

⁵⁵ Su estudio sobre el origen de los nombres de los reyes atlantes se encuentra en su artículo de 1970, págs.421-424, que utilizaré en adelante como punto de partida de mi propuesta.

⁵⁶ Edición del *Timeo-Critias* (1997), nota crítica A, págs.83-84; y en 1997, pág. 161.

vez, tras captar (ἀναλαμβάνων, tomar, coger) el sentido (διάνοιαν) de cada uno, los vertió a la nuestra cuando los escribió» (113a). Lo que intenta es la *diánoia*, una forma de pensamiento entre la *dóxa* y la *nóēsis*, el estado del alma de los geómetras (*Rep.* 511d), que toman las figuras visibles «pero no pensando en ellas, sino en aquello a lo que se asemejan,...teniendo como objetivo el cuadrado en sí y la diagonal en sí, no la que dibujan» (*Rep.* 510d). Como la geometría es a la figura, el discurso es al nombre. El nombre del rey acoge la idea o la intención significativa que poseía en su origen divino y que él pretende conservar al traducirlos⁵⁷. Averiguar el objetivo exacto que perseguía con el juego significativo de los nombres reales resulta una tarea muy abierta, de modo que únicamente se puede fijar la línea argumental que recorre el plan etimológico que pareja a pareja parece trazar. Dicho plan se forma en función de la significación propia del término y de la evocación mitológica que provoca. Pero evoca lo mítico, no al personaje⁵⁸.

⁵⁷ En la creación de nombres de colonias se seguía un criterio muy claro que reproduce el mismo Platón en las *Leyes*: «pues podría ser que se lo diera su fundación (κατοικισμός, asentamiento) o un lugar (τόπος) o un nombre derivado de algún río o fuente o de los dioses del lugar podría agregar su sagrada fama a la nueva ciudad» (*Leyes* 704a). El mismo Platón llama a su ciudad Magnesia, nombre que probablemente provendría de una ciudad real fundada en Creta por los magnesios de Tesalia y que más tarde abandonaron para establecerse en Asia Menor (ver pág. 351, nota 2, vol. VIII de la ed. de las obras de Platón de Gredos, traducción de Fco. Lisi). La toponimia del lugar, los dioses o el país de los colonizadores, es decir, la tierra, la religión o la historia común, generan un nombre cuya semántica dará origen a una vinculación social y colectiva. El nombre de los reyes atlantes sigue la misma metodología.

⁵⁸ En el *Crátilo* vuelve sobre el mismo tema. La sabiduría en estado puro supone el conocimiento de la cosa en sí, como una intuición directa del *lógos* ante su objeto cognitivo. Los nombres son imitaciones de la realidad, no pueden establecer una relación de identidad absoluta con su referente, sino a lo sumo una aproximación. Igual que un pintor puede producir un parecido bueno o malo, así también, quien intenta reproducir la esencia de las cosas puede hacerlo con más o menos acierto. El nombre no puede ser igual a la cosa, pues entonces no podrían distinguirse una de otra, lo cual sería absurdo. ¿Cómo conseguir el mayor acercamiento a la cosa en sí? En principio a partir de los elementos primarios de los nombres, letras y sílabas, que participan de características aproximadas de la cosa en sí, y también, a partir de su etimología. Pero la convención y la costumbre han actuado sobre las palabras y sobre nuestras formas de expresar nuestro pensamiento, deformándolo. ¿Qué lenguaje sería entonces el mejor? En realidad ninguno. Si el convencionalismo lingüístico no nos permite acercarnos a la cosa, sólo queda el conocimiento de la cosa a través del contacto directo conciencia/esencia, sujeto/objeto, mecanismo difícil de conseguir dada la distancia existente entre lo fenoménico y lo ideal. En el *Critias* Poseidón es el que pone los nombres de los reyes (113d-114a), por lo que la fuente divina garantizaría su conexión con su referente, pero según Platón este método es una pura ficción para dejarnos falsamente satisfechos pensando que ellos, una fuerza superior a la del hombre, pueden crear esa exactitud entre los nombres primarios y la cosa misma (*Crátilo*, 425e, 438c). El juego etimológico no es más que una falsa apariencia, pero aún así nos puede proporcionar un acercamiento que invite a la interiorización y a la autoconciencia. Nominar puede ser un acto creador de vinculaciones del individuo con un objetivo colectivo ciudadano unificado. Cada nombre aporta una cualidad que unidas conforman el todo al que se tiende. Los atlantes lo intentan, aunque su resultado lo único que hace transparente es un nivel superficial de la cosa, su vertiente objetual. En la *República* (463a-b) también alude al nombre que reciben los gobernantes con el fin de marcar la diferencia entre el resto de Estados y el suyo. Mientras que en las otras ciudades se les llama, además de ciudadanos, señores (*despótas*) y gobernantes (*árchontes*), en la platónica, ciudadanos salvadores y auxiliares; mientras que en las otras los gobernantes entre sí se llaman, co-gobernantes (*synárchontes*), en la platónica, co-guardianes (*symphýlakas*); mientras que las otras ciudades los gobernantes llaman a sus pueblos, esclavos, en la platónica, pagadores de salarios y alimentadores. El nombre hace referencia a la función y a su identidad social y anímica, que son la misma. En el *Teeteto* Platón es consciente de que nombrar y explicar no es lo mismo y de que solo una combinación de nombres constituye una explicación (202b). En el *Sofista* afirma

Los dos autóctonos atlantes aparecen dibujados con dos elementos básicos en la personalidad futura que aportarán a la nueva raza: lo guerrero y lo ecuestre, elementos que aluden a Poseidón, en cuya iconografía el carro («conductor del carro subterráneo») es un elemento definidor de su carácter terrestre y violento. Son Εὐήνωρ⁵⁹, propio de guerreros, varonil; y Λευκίππη⁶⁰, de blancos caballos. La pareja generatriz de la nueva raza atlante-poseidónica Κλειτὸς⁶¹ (de *kleitós*, famoso, ilustre) y Ποσειδῶν⁶². Lo divino y lo humano aparecen hermanados en el origen de la raza atlante, pero la aportación humana a través de Cleito se limita a la nobleza de su origen, o bien a ser un marcador del comienzo histórico de lo atlante como creación paralela a lo ateniense. La primera pareja gemelar de reyes constituye una referencia geográfica mítico-real. Ἄτλας⁶³ y Εὐμηλον⁶⁴ (rico en ovejas, abundante en rebaños)–Γάδειρον⁶⁵. En la cadena de

que en el enunciado existe una lógica que ordena al sujeto, los nombres y los verbos y en función de ella se establece su verdad o falsedad. En ambos casos solo el dialéctico es el único que, tomando como referencia el mundo eidético, conoce los métodos combinatorios apropiados para construir una definición correcta (en nuestro caso, los atenienses originarios).

⁵⁹ Incluso es un rey de Etolia. Su hija, Marpesa, acostumbraba matar a sus pretendientes, adornando con sus cráneos el templo de Poseidón.

⁶⁰ Es el nombre de varias mujeres asociadas a héroes o reyes, como la esposa de Laomedonte, la esposa del rey Testio, una hija de Testor (hijo de Apolo y Lóteo y padre del adivino Calcante), y la madre de Euristeo (rey de Tirinto, Micenas y Midea). Igualmente, las leucípides son las hijas de Leucipo, rey de Mesenia. También es el nombre de una de las oceánides, citada en los Himnos Homéricos, pero no en la lista que da Hesíodo en la Teogonía. Son hijas de Tetis y Océano, y personifican arroyos, fuentes y otros elementos acuáticos.

⁶¹ Asociado en mayor medida a nombres masculinos como un nieto de Melampo o un hijo de Licaón (Clitor), entre otros. Como personajes femeninos aparece una Clite, esposa del rey de Cícico o Clitia, una joven amada por el Sol. La musa de la historia es Κλειτώ.

⁶² En el *Crátilo* (402e-403a) ofrece las siguientes etimologías: *posí desmón*: traba por los pies, impedimento; *pollà eidós*: el dios que sabe mucho; *ho seíon*: añadiendo la p y la d, el que sacude.

⁶³ En el *Critias* (114a) se dice que tanto el nombre de la Atlántida como el del océano Atlántico derivan de Atlas. Atlas es un personaje mitológico que fue condenado por Zeus a sostener sobre sus hombros la bóveda celeste. Su morada se encuentra en el extremo occidental, el país de las Hespérides. Las Pléyades o Atlántidas, hijas de Atlas y Péyone, eran un total de siete. Poseidón se unió a dos de ellas (Celene y Alcíone) y Zeus con las restantes. Brisson lo propone como símbolo de la naturaleza subversiva y violenta.

⁶⁴ Eumelo aparece en la *Ilíada* como hijo de Admeto rey de Feras, ciudad de Tesalia. Desciende por su pericia ecuestre, obteniendo la victoria en los juegos que se celebran en el funeral en honor de Patroclo (*Il.* II 714,764; XXIII 288, 354, 380, 481, 559, 565). Hecateo cita dos islas próximas a los iberos: Cromiusa y Melusa. Μήλουσα es un toponímico derivado de *mēlon*, ganado. Según Jacoby Platón usaría esta misma referencia (ver Mangas, 1998, pág. 155).

⁶⁵ La abundancia de rebaños en Gadirica era reconocida en el mundo antiguo. Otras zonas también son adjetivadas como *melotróphos* (criadora de rebaños) como Asia (Esquilo, *Los Persas* 764), Libia (Heródoto IV 155,3; 157,2), Tesalia (Baqúlides, *Epinicios* 11, 95) o Arcadia (Baqúlides, *Epinicios* 14b, 6). Duchemin (2007), se cuestiona si la traducción que realiza Platón (el Gadiros púnico lo vierte al Eumelos griego) es cierta desde el punto de vista filológico. En este sentido concluye que la palabra Gadeiros puede ser una transcripción griega del nombre púnico **gadī* (cabrito) a la que se le ha añadido el sufijo -ρος por aproximación con el topónimo Gadeira, mientras que Eumelos es su traducción en griego (pág. 284). A partir de aquí el autor pierde credibilidad al enfrascarse en la búsqueda tan manida de la identificación del relato atlante con una cultura antigua indagando en las afinidades entre Cartago y Atlántida (la estructura del puerto cartaginés, el imperio púnico, el comercio de los metales, los elefantes o la flora, la isla de Gades), concluyendo que el mundo púnico inspiró la estructura general del mundo atlante (pág. 291).

traductores los hispanos de entonces hacen como Solón con los nombres egipcios, trasladan a su lengua el sentido del nombre atlante. Platón ofrece un paralelismo etimológico, pues si el océano Atlántico se denomina así, por derivación de Atlas, Gadirica, a su vez, lo hace a partir de Gadiro. Ambos evocan el paraje límite de la ecúmene fijando la ubicación geográfica de la isla en relación con un lugar conocido por los lectores que sirve de referencia de verosimilitud⁶⁶.

La segunda pareja gemelar de reyes, Ἀμφήρη⁶⁷ y Εὐαίμονα⁶⁸, nos envían al mundo sacrificial, un estado de ánimo dichoso frente a lo religioso. La tercera es Μνησέα⁶⁹ y Ἀὐτοχθονα⁷⁰, una referencia al mundo de la memoria y del origen autóctono de la historia del pueblo atlante. Los cuartos monarcas emparejados se llaman Ἐλάσιππο (conducir un carro) y Μήστορα (consejero, prudente, discreto)⁷¹, donde el carro es el símbolo del guerrero noble y la prudencia una de sus virtudes, frente a la fuerza bruta. Los quintos gemelos son Ἀζάης⁷² y Διαπρέπης (distinguido, excelente). Un elemento de temor y

Salviat (2002), pág. 83, ya había señalado la identidad entre el puerto militar de Cartago y la disposición de los puertos en los anillos en la capital atlante.

⁶⁶ El océano atlántico tiene una amplia serie de significaciones simbólicas: es el lugar donde se produce el nacimiento y origen del mundo, un espacio para lo maravilloso y desconocido, es el acceso al mundo de los muertos... (ver Domingo Plácido 2010).

⁶⁷ Brisson propone *amphērephēs* (cubierto por ambos lados, bien cerrado) alusivo al equilibrio y la perfección física de un atlante. Un epíteto similar aparece en *Cíclopes* (v.15) de Eurípides, referido a un timón, lo que significaría una referencia marítima. Mi propuesta es *anaphērō* (poet. *amphērō*) que significa subir al altar, ofrecer en sacrificio, llevar al tesoro público el importe de las contribuciones, pagar. En cuanto al personaje, existía un Anfiarao, adivino griego, cuyo hijo funda la ciudad de Posideo, en la frontera entre los cilicios y sirios. También existía un santuario tebano del mismo nombre (Pradeau, 1997, pág. 84)

⁶⁸ Brisson propone *aīma* (sangre) con el prefijo *eu* (bien, bueno), es decir, de buena sangre o noble. También se puede relacionar con *eudaimōn* (dichoso, feliz, rico, opulento), mejor engranado con su gemelo, que la relacionaría con la vida verdadera que los atlantes no son capaces de conservar (121b). Personaje: en la *Ilíada* aparece un tal Evemón (*Eualmōn*) del que lo único que se sabe es que su hijo, Eurípilo, es un jefe tesalio que participa en la expedición contra Troya.

⁶⁹ Significado: Brisson propone el que codicia o ansía, de *mnēsteiō*. Mi propuesta es un derivado de *mimnēskō*, recordar (*émnēsa*, aoristo). Personaje: Existe Mneso, un personaje peonio muerto por Aquiles (*Il.* XXI 210). Memmósine es la personificación de la memoria. Unida a Zeus, le dio nueve hijas, las Musas.

⁷⁰ Significado: nacido de la tierra. Personajes: autóctonos son varios reyes atenienses (Cécrope, Cránao) y otros reyes como Céleo, primer rey de Eleusis, Lélege, primer rey de laconia y Pelasgo, primer rey de Arcadia. También Ógigo es un rey de Beocia del que se cuenta que durante su reinado tuvo lugar un diluvio que inundó toda Beocia. Cres, héroe epónimo de los cretenses y Macedón, igualmente, con respecto a Macedonia;

⁷¹ Méstor es un hijo de Príamo, rey de Troya. También se denomina así a un hijo de Perseo que tuvo una hija, Hipótoe, raptada por Poseidón. Pero la referencia es a Νεστωρ, rey de Pilos, héroe de la guerra de Troya, citado en *Leyes* (711 e) como ejemplo de prudencia y de cómo en el pasado se dio un hombre con una naturaleza apropiada para llevar a cabo un buen gobierno. En Homero es el prototipo de anciano consejero, el más admirado por Agamenón; además uno de sus epítetos es «anciano conductor de carros» (*Il.* II 336, 433, 601; IV 317; VII 170,181; VIII 112, etc. Igualmente, se le llama «el sonoro orador» (IV 293).

⁷² Brisson propone de piel morena o tostada, haciendo referencia al imperio bárbaro e identificando la piel morena con su origen extranjero. Como veremos los atlantes no eran tan bárbaros, pues eran una réplica de los atenienses en versión degenerada, descendientes de un dios olímpico, y que tan sólo en su estadio «humano» se mezclan con otros pueblos. Yo prefiero el verbo *házō*, reverenciar, respetar, temer (más

respeto al dios permite la posibilidad de conservar lo divino y excelente constitutivo del alma.

En conjunto Platón evita la arbitrariedad y la incoherencia del nombre, y lo consigue mediante la creación de un campo semántico colectivo, basado en una serie de concatenaciones de conjunto y de emparejamientos que evitan posibles interpretaciones erróneas de lo que constituye su objetivo: definir la naturaleza atlante en su primer estadio semidivino y a la vez anticipatorio de su degeneración. Es la concatenación de los nombres, su entrelazamiento, lo que expresa la definición de esa cultura⁷³.

Una vez realizado el análisis lingüístico conviene acometer la definición política del sistema constitucional establecido en torno a las parejas de reyes. De nuevo es el mismo dios el que delimita los poderes y la relación entre los hermanos.

Critias, 114a: «...al primogénito de los mayores y lo nombró rey (βασιλέα) de los otros. A los otros los hizo gobernantes (άρχοντες) y encargó a cada uno el gobierno de muchos hombres y una región de grandes dimensiones. A todos les dio nombre: al mayor y rey (τῷ πρώτῳ βασιλεύσαντι, el primero en ejercer la monarquía), aquel del cual la isla y todo el océano llamado Atlántico tiene un nombre derivado; porque el primero que reinaba entonces llevaba el nombre de Atlante».

114 c: « Todos estos y sus descendientes vivieron allí durante muchas generaciones y gobernaron (ᾔκουv ἄρχοντες) muchas otras islas en el océano...».

114 d: « El rey (βασιλεύς) más anciano transmitía siempre al mayor de sus descendientes la monarquía, y la conservaron a lo largo de muchas generaciones».

119 c: «Lo relativo a los puestos de gobierno y los honores estuvo ordenado desde el principio de la siguiente manera. Cada uno de los diez reyes (βασιλεων) imperaba sobre los hombres y sobre la mayoría de las leyes en su parte y en su ciudad, y castigaba y mataba a quien quería. El gobierno y la comunidad (κοινωνία) de los reyes se regían por las disposiciones de Poseidón tal como se las transmitían la constitución y las leyes escritas por los primeros reyes en una columna de oricalco...».

120c: «Había muchas otras leyes especiales (ἄλλοι) acerca de los honores (γέρα) de cada uno de los reyes; lo más importante: no atacarse nunca unos a otros y ayudarse todos en caso de que alguien intentara destruir la estirpe real en alguna de sus ciudades, y tomar en común (κοινη) como antes, las determinaciones concernientes a la guerra a y a otras actividades, bajo la conducción de la estirpe de Atlante. Ningún rey podía matar a ninguno de sus parientes, si no contaba con la aprobación de más de la mitad de los diez».

La organización política de los atlantes es un compendio de instituciones y leyes bastante complejo y muy bien entrelazado, de modo que el lector presencia la aparición

utilizado *házomai*). Como personaje Azán es uno de los tres hijos de Árcade (rey de los pelagos del Peloponeso que adoptarían el nombre de arcadios) y la ninfa Erato. A la muerte de su padre obtuvo una parte de la Arcadia. Pradeau lo relaciona con Azanés, aliado de Jerjes. Brisson cita a Azeus, hijo de Clímene, descendiente de Heracles.

⁷³ En línea con la definición que hace Platón de lo que es el discurso (*Sofista* 261d y ss.): el entrelazamiento (*symploké*) de nombres y verbos expresa el ser (*ousía*).

reconocible de diferentes sistemas constitucionales. Poseidón crea la raza atlante y la dota de leyes que ellos ponen por escrito en una columna de oricalco. Establece una primera jerarquía entre Atlas, el primogénito y rey propiamente dicho, transmisor de la monarquía, y los otros nueve, calificados como arcontes. En un segundo escalón, la isla Atlántida se divide en diez regiones, en cada una de las cuales cada rey ejerce como un verdadero tirano. Las decisiones políticas y la preservación de la monarquía se llevan a cabo mediante una decisión en asamblea en la que cada uno de ellos actúa en paridad con el resto, de acuerdo con unas leyes especiales que son presentadas más bien como obra de los mismos reyes que del dios padre. Existen ecos, por tanto, de democracia, tiranía, monarquía y reparto territorial al modo clistéico.

Poseidón ordena la isla de manera que los diez gemelos en su relación con Atlas son nombrados como arcontes, pero en relación con el poder que ejercen por sí son llamados *basileús*⁷⁴. Atlas es el *basileús* de *basileis*, como Zeus será el dios de dioses (*Critias* 121b). El arcontado había nacido como una institución derivada del régimen monárquico en el momento en que desaparecida la persona del rey como ostentador hereditario del poder, aparece una magistratura personal elegida entre los miembros de las clases nobles. Tanto el arcontado como la comunidad de reyes atlantes forman un colegio de diez miembros. En la isla atlante, Atlas, el primer nacido de Poseidón y Cleito, daba nombre al Atlántico y a la isla y transmitía la monarquía a sus herederos. En el colegio de arcontes es el epónimo el que daba nombre al año y el que ejercía las funciones judiciales y ejecutivas más importantes. Se encargaba, además, de todas las causas de homicidio, administraba los sacrificios tradicionales, los casos de impiedad y, en general, las causas de tipo religioso. El resto de los nueve arcontes atlantes se repartían territorialmente el poder, de forma que en cada una de sus regiones eran gobernadores absolutos de sus súbditos, con plenos poderes ejecutivos y judiciales. En Atenas eran elegidos por sorteo y examinados por el Consejo de los Quinientos y el tribunal del Areópago⁷⁵. Los atlantes

⁷⁴ A partir de 114c aparecen siempre como los diez *basileis* (116e, 116c, 119c, 120c y d).

⁷⁵ Durante su arcontado (594-593) Solón hizo el cargo sorteable entre una selección que cada tribu realizaba previamente. Cada una elegía diez candidatos para cada arcontado y se hacía el sorteo entre éstos (Arist., *Const. Aten.* VIII 1). Hacia el 457, la clase de los *zeugitēs*, entró también entre los sorteables para el cargo (Arist., *Const. Aten.* XXVI 2). Aristóteles (*Const. Aten.*, III 1-6, VII 1, VIII 1, XXII 5, XXVI 2, LV 5) indica que en su época eran elegidos por sorteo, uno por cada tribu y, posteriormente, eran examinados por el Consejo de los Quinientos (en el Pritaneo, edificio donde se reunían los Quinientos y situado en el ágora vieja, y donde se encontraban los *axōnes*, vigas de madera giratorias donde se habían inscrito las leyes solonianas) y por el tribunal del Areópago (excepto el secretario que sólo lo era por este último), mediante la realización de una prueba en la que se les preguntaba sobre su ascendencia familiar y el grado de cumplimiento de sus obligaciones ciudadanas y sagradas, para lo que habían de presentar

son hereditarios, pero sometidos a dos pruebas: una religiosa, la caza del toro/dios, y otra política, el juicio democrático llevado a cabo entre todos los reyes.

Además del arcontado oímos ecos de otras instituciones bárbaras. Heródoto refiere la llamada dodecarquía egipcia de la siguiente forma: «los egipcios una vez libres tras el reinado del sacerdote de Hefesto, instauraron doce reyes (pues en algún momento fueron capaces de vivir sin rey) y dividieron todo Egipto en doce cantones⁷⁶. Estos monarcas se unieron con vínculos matrimoniales y reinaron ateniéndose a las siguientes reglas: se comprometieron a no destronarse entre sí, a no tratar de alcanzar más poder uno que otro y a ser grandes amigos. La razón por la que se impusieron estas reglas y las observaron escrupulosamente fue la siguiente: de buenas a primeras, apenas asentados en sus poderes, un oráculo les había vaticinado que aquel de ellos que hiciese una libación con una copa de bronce en el santuario de Hefesto (ocurría, en efecto, que se reunían en todos los santuarios) sería rey de todo Egipto. Decidieron también dejar en común un monumento conmemorativo suyo y, una vez tomada esa decisión, ordenaron la construcción de un laberinto,... la verdad es que el laberinto supera incluso a las pirámides»⁷⁷.

Otro posible lugar de referencia es el sistema de satrapías descrito también por Heródoto como un medio establecido por Darío para controlar todo su imperio⁷⁸. Éste se dividió en provincias colocadas bajo la autoridad de los sátrapas que eran miembros por nacimiento o matrimonio de la familia reinante o de la alta aristocracia provincial. Dentro de cada satrapía las funciones y poderes de los sátrapas alcanzaban los terrenos militar, civil y religioso. Un contingente de tropas, junto con un secretario y unos inspectores que dependían directamente del rey, garantizaban la sumisión del gobernador al monarca. El

testigos que lo corroborasen, y «una vez pasado el examen de esta forma, se dirigen a la piedra [piedra sacral situada frente a la estoa real, pórtico en el que ejercía sus funciones el arconte *basileús*] en la que están las porciones de las víctimas,... y subiendo sobre ésta, juran que desempeñarán el cargo con justicia y conforme a las leyes, y que no aceptarán regalos por su cargo, y si algo tomasen, erigirán una estatua de oro. Desde allí, una vez hecho el juramento, se dirigen a la Acrópolis [donde, probablemente, se llevaría a cabo el juramento sagrado ya que allí se encontraban los templos de las divinidades protectoras de la ciudad] y allí juran otra vez lo mismo, y después toman posesión de su cargo».

⁷⁶ Durante el período tardío del 3^{er} Período Intermedio (747-332) Egipto se hallaba dividido en 12 unidades políticas prácticamente independientes, formadas por dinastías locales que tenían sus ejércitos particulares. Al mismo tiempo el país sufría las constantes invasiones de los asirios que durante largos periodos dominaron fundamentalmente el Delta. Con el comienzo de la dinastía saíta, Psamético I (663-609) unificó Egipto. Los sacerdotes saítas son los que cuentan a Solón la historia atlante.

⁷⁷ Heródoto II 147, 2 – 148, 1. Herter (1966), pág. 237. Gill (1980), pag. 69, nota a *Critias* 119d7, llega incluso a afirmar que los hechos relativos a la destrucción de la dodecarquia marcaron el camino de cómo Platón tenía la intención de continuar el relato inacabado. Griffiths (1985), pág. 19, señala que el sistema de nomos egipcio pudo también inspirar a Platón.

⁷⁸ III 88 y ss.

sistema atlante se diferencia de la satrapía en que las regiones de cada rey no son provincias tributarias ni subordinadas al poder central, pues cada uno de ellos es completamente autónomo en su territorio y su gobernante no es un funcionario, sino un descendiente directo del dios.

A Esparta también podríamos incluirla en este grupo de fuentes⁷⁹. La realeza propia del mundo homérico no desaparecerá allí, sino que es preservada a través de la institución de la diarquía o monarquía colegiada que es hereditaria de la situación de preponderancia política de dos familias reales, los Agíadas y los Euripóntidas, descendientes del mismo Zeus. Su función era fundamentalmente religiosa (el sacerdocio de Zeus, la organización de todos los sacrificios públicos y la consulta al oráculo de Delfos), salvo en tiempo de guerra que asumían la jefatura suprema del ejército, función que a partir del 506 a. C. ejercían separadamente, de modo que uno solo de los reyes salía de campaña, mientras que el otro quedaba en Esparta. Por todo ello, quienes ejercían el poder político real eran los éforos. La eforía era una magistratura colegiada formada por cinco miembros de los que el mayor de edad era el epónimo, dando nombre al año. Según Aristóteles⁸⁰ y Plutarco⁸¹ fue el rey Teopompo (785-738 a.C.) quién la creó, mientras que Platón (*Carta VIII* 345b) atribuye su establecimiento a Licurgo⁸² y en *Leyes* (692a) habla que un tercer salvador, que no nombra, fue el que puso freno a la autoridad real creando la eforía. Eran elegidos por la Asamblea de ciudadanos anualmente y tenían poderes ejecutivos, judiciales y disciplinarios, adoptaban sus decisiones por mayoría simple, y podían proceder jurídicamente contra los reyes, llegando incluso al exilio o a su ejecución (*Agis IV*). En este sentido es interesante para nuestro estudio sobre el *Critias* el modo en que se realizaba este control sobre la monarquía:

- «De nueve en nueve años escogen los éforos una noche del todo serena y sin Luna, siéntanse y se están callados mirando el cielo, y si una estrella pasa de una parte a otra, juzgan que los reyes han faltado en las cosas de religión, y los suspenden de la autoridad hasta que viene de Delfos o de Olimpia un oráculo favorable a los reyes suspensos»⁸³.

⁷⁹ Una visión general de las instituciones espartanas en Fornis (2003), págs. 40-49.

⁸⁰ *Política* 1313a23-28.

⁸¹ *Vidas*, Licurgo VII.

⁸² Como es habitual en Platón aquí también sigue a Heródoto I 65. Jenofonte en *Rep. de los Lacedemonios*, VIII 1-3, parece también afirmar lo mismo.

⁸³ Plutarco, *Agis* XI.

- «Cada mes intercambian también juramentos, los éforos para la ciudad, el rey por sí mismo. El juramento del rey consiste en que reinará según las leyes fijas de la ciudad y el de la ciudad en que mantendrá firme la monarquía, mientras él mantenga su juramento»⁸⁴.

Por último, citar el sistema de decarquías, régimen en el que todo el poder se concentraba en un consejo de diez oligarcas, y que es impuesto por Esparta después de su victoria en la Guerra del Peloponeso, sobre todo en las ciudades de Jonia y en las islas del Egeo.

A continuación Platón refiere un grupo de leyes que también serían inspiradas por Poseidón, dado el orden de presentación de las mismas. En 119c encabeza un nuevo tema al manifestar que «lo relativo a los puestos de gobierno y los honores (*timōn*) estuvo ordenado desde el principio de la siguiente manera». A continuación, afirma que las disposiciones de los primeros reyes recogidas del dios organizan la comunidad de los reyes y el sistema de gobierno atlante. Seguidamente, dentro del mismo marco político-religioso, describe el ritual del sacrificio del toro. Una vez terminada la delineación del ritual cita unas «leyes especiales acerca de los honores de cada uno de los reyes» (120c). Dichas disposiciones se encuadran claramente dentro del mundo atlante, probablemente pertenecientes al segundo estadio, pues mientras su parte divina fuera la dominante no tendrían sentido, ya que obrarían siempre con justicia. Se trata de normas autoprotectoras que dejan ver el miedo a traiciones internas o a la pérdida del poder hereditario de los descendientes de Poseidón y Cleito. Platón las desglosa de la siguiente manera: «no atacarse unos contra otros»; «ayudarse todos en caso de que alguien intentara destruir la estirpe real en alguna de sus ciudades»; «tomar en común, como antes, las determinaciones concernientes a la guerra y a otras actividades»; mantener la preeminencia de los descendientes de Atlas; «ningún rey podía matar a ninguno de sus parientes, sino contaba con la aprobación de más de la mitad de los diez». Todas ellas son cláusulas típicas de las alianzas entre estados griegos de entre las que se puede tomar como referencia el decreto fundacional de la segunda liga marítima que en marzo o febrero del 377, a propuesta de Aristóteles de Maratón, ratificó la Asamblea Popular

⁸⁴ *Rep. Lacedemonios XV 7.*

ateniense⁸⁵. Contenía cláusulas que garantizaban la defensa mutua de los miembros de la Liga («y si algún enemigo llegase a atacar a un miembro de la Liga en tierra firme o en el mar, los atenienses y los aliados vendrían en su ayuda»), equivalentes a las dos primeras disposiciones del pacto atlante; otras establecían la autonomía e igualdad de los aliados («si alguno de los griegos o de los bárbaros que habita en el continente o en las islas, cualquiera que no pertenezca al Rey [en referencia a Esparta, contra la que se hacía el tratado], desea ser aliado de los atenienses y de sus aliados, podrá hacerlo, siendo libres y autónomos, gobernándose por el régimen político que prefieran sin tener que admitir guarnición o recibir un gobernador ni pagar tributo»); igualmente, se establecían una serie de garantías territoriales como la de que ningún ateniense podía poseer bienes inmuebles ni «por compra ni como prenda de una hipoteca ni por cualquier otro modo» en el territorio de las ciudades aliadas; también se establecía que si «un magistrado o particular, propone o somete a votación un decreto contrario a éste en el que conste la necesidad de derogar algo de lo que se establece en este decreto, se le privará de sus derechos cívicos, su fortuna será confiscada [...] será castigado con la muerte o con el exilio de todos los territorios controlados por los atenienses y sus aliados». Para el control del pacto se establecen dos órganos con igualdad de derechos. Por un lado, la Asamblea Popular ateniense y, por otro lado, el *synédrión* o Consejo de los Aliados, que era el órgano federal permanente, constituido por todos los miembros de la Liga excepto Atenas, de modo que cada Estado aportaba un representante, independientemente de su extensión o población. Los dos órganos de la Liga debían estar de acuerdo en la toma de decisiones relativas a la declaración de guerra, la suscripción de la paz, el ingreso de nuevos aliados o la fijación de la *syntaxis*, tributo para el sostenimiento de la alianza. Estas instituciones de control y de toma de decisiones constituyen una de las innovaciones más importantes de esta Segunda Liga Marítima frente a los errores cometidos por Atenas en sus relaciones con sus aliados durante la primera y establecen un paralelo con la asamblea democrática de los reyes atlantes en cuanto a la dirección interna de la monarquía, pues en realidad los monarcas son aliados territoriales unidos por parentesco.

En suma, la creación del marco institucional atlante está presidida por la idea de realizar una amplia crítica de una serie de sistemas políticos, juzgados por Platón como negativos

⁸⁵ El llamado decreto de Aristóteles se conserva en una estela de piedra (reproducido en Pascual González, 1997, págs. 272-273). Además también se conservan otras inscripciones relativas al mismo. Un comentario general, *ibid.*, págs. 167-173.

en sí mismos para la educación del alma ciudadana (mirando al libro VIII de la *República*). Desfilan ante nuestros ojos, de una manera más o menos encubierta, la asamblea democrática, a través de la comunidad de reyes regida también por la legislación escrita de Poseidón; la tiranía con la que ejercen su mando en su región, y la monarquía hereditaria de origen divino que es la base de todo el sistema; mientras que timocracia y oligarquía se presentan como comportamientos asociados al régimen atlante (afán de riquezas, de propiedades, de honor). Platón ensambló diferentes elementos para construir su edificio político. El lector de su época podía ir identificándolos todos ellos y compararlos fácilmente con las instituciones de la Atenas ideal identificando claramente los mensajes políticos concretos que Platón lanza a sus contemporáneos en un momento de búsqueda de nuevas soluciones para la crisis en la que se encontraba la ciudad⁸⁶. Atlántida es la imagen de la composición de la descomposición. Platón trata de ilustrar que lo político no es un constante tránsito combinatorio de regímenes, sino la estabilización en el estado racional más específicamente anímico, más característicamente ético, inserto en la unidad de lo universal divino.

2.- ESTADIOS DE EVOLUCIÓN POLÍTICA

2.1. - PREESTADIO. CONDICIONAMIENTO GEOGRÁFICO Y POBLACIÓN ATLANTE AUTÓCTONA.

En el medio físico evolucionar significa degenerar, mientras que en el campo anímico no implica el sometimiento a ese proceso como determinante, pues siempre se puede volver la mirada hacia el punto focal de lo divino. Para que esto suceda es necesario para los atlantes superar dos tipos de condicionantes: el medio geográfico con su población autóctona y la genética divino-humana. En el primer caso Platón lee el *Corpus Hipocrático* y toma nota de su medicina meteorológica construida mediante la contraposición de Asia y Europa⁸⁷. «Por otra parte, a propósito de Asia y Europa, quiero

⁸⁶ En las *Leyes* traza Platón con características semejantes el Consejo Nocturno. Se trata de una junta formada por los guardianes de la ley más ancianos, una serie de funcionarios y ciudadanos distinguidos por su virtud, otros ciudadanos que hayan viajado al exterior y sean concedores de las constituciones de otros pueblos y un grupo de jóvenes que participarán en las sesiones con el fin de formarse e informar al resto de la ciudad de lo debatido (951d-e). Su función es el control del Estado y de la legislación en el sentido de que deben ajustarse al fin fundamental que es su adecuación a la virtud, para lo que se preocupan de estudiar e investigar todas las ramas del saber que puedan aportar elementos para la construcción y definición de la excelencia específicamente humana. Dichas reuniones se llevaban a cabo todos los días «antes del alba, cuando todos estuvieran más libres de todas las otras actividades privadas y públicas» (961b) y hasta la salida del sol (951d).

⁸⁷ El tratado *Sobre los aires, aguas y lugares* es fechado hacia el 400 a. C. Algunas de estas ideas aparecen igualmente en *Sobre la enfermedad Sagrada* (16) y en *Sobre los humores* (12-18). Sobre la

mostrar cuánto difieren mutuamente en todo; y, con referencia al aspecto de sus pueblos, en qué se distinguen y, además, que no tienen ningún parecido entre sí... Afirmando que Asia es muy distinta de Europa en la naturaleza de todos los productos de la tierra y, también, en la de sus hombres. Efectivamente en Asia todo es más hermoso y mayor, y el «carácter de sus habitantes más dulce y sosegado», «la causa de eso es la mezcla de las estaciones, porque Asia está situada en medio de los lugares de salida del sol, mirando hacia Oriente y bastante lejos del frío... Los animales que allí crecen son magníficos, como cabe esperar y, sobre todo, paren mucho y alimentan muy bien a sus crías. Los hombres son robustos, muy hermosos de aspecto, muy altos y muy poco diferentes entre sí en aspecto y estatura»⁸⁸. En Europa los cambios de estación «son grandes y frecuentes; y, además, se producen calores violentos, inviernos rigurosos, muchas lluvias y, por el contrario, sequías largas y vientos, causas por las que acontecen cambios numerosos y de todo tipo... Efectivamente, los daños experimentados en la coagulación del semen son más numerosos cuando los cambios de las estaciones son frecuentes, que cuando éstas son parecidas e, incluso, iguales... Por este motivo pienso que los habitantes de Europa son más animosos que los de Asia, pues, donde el ambiente es siempre el mismo y semejante, se dan los comportamientos indolentes..., con descanso e indolencia crece la cobardía, con el esfuerzo y los trabajos, las actitudes viriles. Por eso, son más combativos los habitantes de Europa y también, a causa de sus instituciones, porque no están gobernados por un rey, como los asiáticos... donde los hombres están bajo un rey, allí son, por fuerza, sumamente cobardes..., en cambio los hombres independientes eligen los peligros en su propio interés y no en el de otros, están dispuestos voluntariamente y marchan ante el peligro, pues recogen en persona el premio de su victoria. De esta manera, las instituciones contribuyen, y no las que menos, al valor»⁸⁹. En el mundo de la ecúmene la Atlántida estaba situada en las antípodas de Oriente. Asia disfrutaba de un clima caracterizado por la mezcla y no por la clara diferenciación de estaciones que se daba en Grecia, ¿podríamos encuadrar a Atlántida como un país «asiático»? Lo que nos dice Platón es que viven bajo una monarquía, que es una isla abierta a todas las influencias climáticas de la extremidad occidental, que su naturaleza provee de todo lo necesario y en abundancia, que el elefante era el animal que simbolizaba esa exuberancia, que todo

mesología médica hipocrática en el *Timeo-Critias* ver Pradeau (1997a), págs. 253-256. Sobre el determinismo geográfico hipocrático y herodoteo ver García González (2005).

⁸⁸ *Sobre los aires, aguas y lugares* 12.

⁸⁹ *Sobre los aires, aguas y lugares* XXIII.

ello comparado con lo citado anteriormente nos acerca mucho a ese modelo y a sus consecuencias en el carácter de la población.

El tema de los vientos nos ofrece un ejemplo. Sobre su influencia el *Corpus*⁹⁰ afirma que en las ciudades expuestas a los calientes del sur y al amparo de los del norte, sus habitantes poseen una cabeza húmeda y flemática y, por tanto, débil. Las mujeres son enfermizas, padecen flujos, son generalmente estériles por enfermedad y abortan con frecuencia. En las ciudades sometidas a los fríos vientos del norte y resguardados de los del sur, tienen la cabeza sana y dura, su carácter es más salvaje que apacible. Muchas mujeres son estériles, pero rara vez abortan. En cambio, las mejores ciudades son las orientadas hacia los vientos del este. Sus habitantes gozan de buen color y vigor, «tienen la voz clara y son mejores en actitud e inteligencia que los orientados hacia el norte, del mismo modo que son también mejores los demás seres que nacen en este lugar», siendo sus mujeres muy fecundas. La ciudad así orientada goza de un clima moderado y primaveral. Al contrario, en las ciudades en dirección oeste a cubierto de los vientos orientales y de los del norte tienen una posición muy malsana y padecen todo tipo de enfermedades. Si miramos la llanura atlante, Platón la abre al sur hacia el océano («Esta zona de la isla estaba de cara al viento sur, de espaldas a la constelación de la Osa y protegida del viento norte» *Critias*, 118b)⁹¹, por lo que entrarían dentro del primer caso, los cabeza débiles y de aspecto flojo, ¿tendrán por ello que recurrir a un ejército de masas para conseguir su poder imperial?

También era opinión generalizada entre los antiguos la óptima situación geográfica de Atenas, situada en una región intermedia entre Oriente y Occidente. Heródoto⁹² opinaba sobre los jonios que eran «los hombres que... han acertado a erigir sus ciudades en la zona que goza de un cielo y un clima más favorable, pues ni las regiones situadas al norte ni

⁹⁰ *Sobre los aires, aguas y lugares* III-VI.

⁹¹ Otros consejos de Hipócrates parecen tener su correlato en el *Critias*. El primero afirma que «las aguas que proceden de nieve y hielo son todas nocivas», y Platón que el agua que bajaba de las montañas que bordeaban la llanura que rodeaba la capital atlante se dejaba fluir al mar. Siguiendo a Hipócrates, que afirmaba que las mejores aguas son las que manan de lugares elevados y de colinas de tierra, de modo que en el invierno resultan calientes y en verano frescas, Platón narra que en la colina donde se encontraba el palacio y el templo del dios existían numerosas fuentes de agua fría y caliente que «tenían una abundante cantidad de agua en sabor y calidad excelente para el uso» (117a-b) y cuyas aguas eran aprovechadas mediante la construcción de cisternas, baños calientes y canales que dirigían la corriente hacia el bosque sagrado de Poseidón y hacia los círculos exteriores para su utilización por el resto de ciudadanos. En las *Leyes* 704a-707d y 747d dedica una amplia reflexión a tratar el tema de si la cercanía al mar es buena o no para la ciudad y, más adelante, plantea la importancia de las condiciones geográficas para la determinación de la legislación.

⁹² I 142,1.

las del sur tienen unas condiciones semejantes a Jonia; y tampoco las de oriente ni las de occidente; pues unas sufren los rigores del frío y de la humedad y otras, las del calor y la sequía». Después de una introducción en la misma línea de las ideas del *Corpus* sobre la influencia del medio en la organización política de Asia y las regiones frías y Europa, Aristóteles afirma sobre el griego que «ocupa geográficamente un lugar intermedio, también tiene cualidades de ambos pueblos, ya que es valiente y reflexivo. Por ello vive en libertad, con las mejores formas de organización política y con la posibilidad de dominarlos a todos si encontrara un sistema de gobierno único»⁹³. Platón sigue, igualmente, esta línea argumental, pues «Hefesto y Atenea, por su naturaleza común..., recibieron ambos esta región como única parcela, apropiada y útil a la virtud y a la inteligencia por naturaleza» (109c), o en el *Timeo* cuando el sacerdote cuenta Solón que la diosa «fundó vuestra ciudad después de elegir la región en que nacisteis porque vio que la buena mezcla de estaciones que se daba en ella podría llegar a producir los hombres más prudentes. Como es amiga de la guerra y de la sabiduría, eligió primero el sitio que daría los hombres más adecuados a ella y lo pobló» (24c-d). Prudencia, valor, sabiduría, tres elementos imposibles de producir en Asia o en el Oeste, que únicamente pueden aparecer en el centro de los dos mundos, Atlántida–Asia, es decir, en Grecia (a la que podríamos añadir Egipto, aunque desviado hacia la extremidad del sur). Los atlantes recogen toda la influencia occidental extrema, los atenienses toda la bonanza de lo equidistante a esa polaridad. Mientras Hipócrates presenta una visión mucho más determinista, en su visión global de la geografía mítica Platón se adhiere a la concepción herodotea, pues las condiciones ambientales si bien condicionan la vida, el hombre a través de la ley y de la razón puede alterar sus efectos⁹⁴. De nuevo la libertad entra en juego frente a determinismos divinos, geográficos o etnológicos.

Critias, 113c-d: «En esa montaña habitaba un hombre de los que en aquella región habían nacido de la tierra, Evenor de nombre, que convivía con su mujer Leucipe. Tuvieron una única hija, Cleito. Cuando la muchacha alcanza la edad de tener un marido, mueren su madre y su padre. Poseidón la desea y se une a ella...»

Es esta la única aparición de los indígenas isleños. Dos únicas notas nos ofrece sobre ellos: la autoctonía de su origen y la suposición del carácter aristocrático de los padres de Cleito. Pero nada sabemos del resto de la población atlante que debería poblar la inmensa isla-continente. Parece como si Platón nos quisiera decir que con la muerte de los padres

⁹³ *Política* 1327b.

⁹⁴ García González (2005), pág. 322.

de Cleito desaparece también el resto del mundo atlante autóctono para dar lugar al nacimiento de la nueva raza. ¿Quiénes son estos habitantes primitivos de la isla-continente (de nombre desconocido, pues la denominación de Atlántida procede de la estirpe creada por Poseidón y Cleito)? ¿Existía la naturaleza paradisíaca con anterioridad al establecimiento en la isla de la raza atlante? Poco le importa a Platón contestar a estas preguntas. Se olvida por completo de estos autóctonos y conforme avanzamos en la lectura del diálogo llegamos a la convicción de que los habitantes originarios son los atlantes semidivinos y no los habitantes que les precedieron. Pero caben aún más preguntas sin contestación: ¿Qué lugar preeminente ocupaban los padres de Cleito en la organización política de la isla como para ser capaces de que su descendencia fuera atractiva para un dios? La muerte simbólica de la madre y del padre de Cleito, cuando esta está en edad de casarse con Poseidón, ¿puede significar la muerte simbólica de los atlantes anteriores a los nacidos del dios y de Cleito? ¿Quién era Cleito? ¿De dónde toma Platón este personaje? Ya que Platón nada dice, podemos conjeturar que en dicha isla existía una civilización previa, que aunque poseedora de un espacio geográfico privilegiado debería vivir en el ámbito cerrado del continente, sin destacar en nada sobre las demás culturas de la ecúmene. Es Poseidón el creador de una cultura análoga a la de los atenienses ideales, pero en sentido negativo. Por razones que desconocemos, pero que tienen el valor simbólico de marcar el comienzo de la creación de una civilización semidivina que sustituye a otra mortal, los padres de Cleito mueren, precisamente, cuando ella alcanza la edad de tener marido (113d) y a partir de ahí todo el ciclo siguiente será atlante.

2.2. - ESTADIO I. ATLANTISMO IDEAL.

Que hubo un antes mejor y un después degenerado no es nuevo, es un esquema que Jenofonte ya lo había expresado tanto en la *Ciropedia* como en la *República de los lacedemonios*, en las que incluía un capítulo final donde comparaba el ahora y el antes del tema tratado en el libro con la intención de marcar la decadencia actual frente a la de los tiempos pasados⁹⁵ (es también un tópico de la retórica el de la excelencia de los antepasados). Platón confronta el tiempo originario con una época posterior, cuando el alma sufre la mezcla y el alejamiento de sus características originales, pero, eso sí, abriendo la posibilidad de la regeneración.

⁹⁵ *Ciropedia* VIII 8; *Rep. Laced.* XIV-XV.

Critias, 120e-121a: «Mientras la naturaleza divina era suficientemente fuerte obedecían las leyes y estaban bien dispuestas (φιλοφρόνως) hacia lo divino emparentado con ellos (πρὸς τὸ συγγενές, innato, θεῖον). Poseían pensamientos (φρονήματα) verdaderos y grandes en todo sentido, ya que aplicaban la suavidad junto con la prudencia a los avatares que siempre ocurren y unos a otros, por lo que, excepto la virtud, despreciaban todo lo demás, tenían en poco las circunstancias presentes (τὰ παρόντα) y soportaban (ἔφερον, transportar, llevar sobre sí) con facilidad, como una molestia, el peso del oro y de las otras posesiones. No se equivocaban, embriagados por la vida licenciosa, ni perdían el dominio de sí a causa de la riqueza, sino que, sobrios, reconocían con claridad que todas estas cosas crecen de la amistad unida a la virtud común, pero que con la persecución y la honra de los bienes exteriores, éstos decaen y se destruye la virtud con ellos. Sobre la base de tal razonamiento (λογισμοῦ) y mientras permanecía la naturaleza divina, prosperaron todos sus bienes, que describimos antes».

Tal y como aparecen descritos, ¿nos encontramos ante un duplicado de los atenienses ideales? Pensamientos verdaderos, prudencia, dominio de sí, virtud y amistad común..., en suma, la naturaleza divina dominante. Da la impresión de que Platón quería remarcar que ambos pueblos habían nacido con el mismo bagaje divino (los dioses platónicos no pueden desear ni crear nada malo) y ambos disfrutaban de las mismas características humanas. Ahora bien, cabría señalar una diferencia muy matizada con respecto a sus homólogos atenienses. Los atlantes vivían soportando el peso del oro y no dejándose dominar por la riqueza. Su geografía paradisíaca les situaba frente a la «tentación», pero gracias al *logismós* alcanzaban una *phrónēsis* verdadera⁹⁶. En la lucha entre lo racional e irracional del alma (la distinción entre *logismós/alógistos* aparece en *Rep.* 439d y 602e-604d) vencía lo divino, el cálculo que toma como modelo su propia interioridad⁹⁷ y que más tarde derivará hacia la apariencia, la mera cifra. Los guardianes atenienses parece que desde el principio adoptaron la postura de aislarse de su geografía, de ni siquiera intentar convivir prudentemente con ella. Simplemente eran provistos de lo estrictamente necesario para sobrevivir. Se mantenían al margen de la apariencia con el fin de que su *logismós*, su ejercicio calculador racional, no se convirtiera en un procesamiento de datos que se autoalimentan. Sabían diferenciar el dato como objeto del pensar frente a la idea, el llegar a ser mejor a través de un conocimiento resultado de una mera agregación de apariencias o como dialéctica.

El estadio uno coincidiría con los primeros reyes, los cinco pares de hermanos descendientes de Poseidón y Cleito, tiempo en el que como ya he comentado no existía

⁹⁶ I. Costa (2009), pág. 90, afirma que la *phrónēsis* es la clave que permite entender el sentido de los diálogos y es el nexo que relaciona el discurso cosmológico con el histórico-épico. A través de ella el universo se ordena y las ciudades realizan una política justa.

⁹⁷ Para el *logismós* relacionado con el cálculo, *Filebo* 57a, *Fedro* 274c.

la navegación. Aspecto este importante, pues a la naturaleza divina predominante se unía la imposibilidad de establecer contactos o mezclas con otras civilizaciones de más allá del mar. Pero, curiosamente, Platón comete aquí otra de sus tantas imprecisiones. En ese gobierno original cada rey «imperaba sobre los hombres y sobre la mayoría de las leyes en su parte del territorio y en su ciudad y castigaba y mataba a quien quería» (119 c). Da la impresión de que nos encontramos ante un gobierno tiránico y sin escrúpulos, más propio del estadio siguiente. Ahora bien, también se puede interpretar como un dominio absoluto que puede ser dirigido hacia el bien si ese tirano, tal y como nos dice más adelante (120d), se comportara de tal manera que en su actuación aplicara «la suavidad junto con la prudencia a los avatares que siempre ocurren». Nos hallaríamos ante la figura de un rey-filósofo, una especie de Dionisio de Siracusa convertido al platonismo.

En cualquier caso, este doble régimen federal-democrático y nacional-autoritario genera una serie de tensiones. Cada dominio nacional es un reino absolutista (personalismo tiránico), pero el dominio estatal se haya regido por las leyes de Poseidón. Esta situación únicamente puede ser resuelta positivamente si el rey es filósofo y el dominio grupal le sostiene y justifica. Varios reyes déspotas podrían acabar con la federación idealista o viceversa una federación despótica no permitiría un rey filósofo. Nos encontramos aquí con un sistema político basado en la tensión individuo-grupo, tal y como veremos que ocurre en Atenas y Egipto, pero aquí saldada mediante un sistema de fuerzas donde cada uno de sus elementos se escinde autónomamente y cuyo equilibrio necesita de un poder superior equilibrador. En Atenas el individuo es integrado en un grupo igualitario, y en Egipto el político pertenece a un cuerpo sacerdotal regido por leyes ritualistas y, por tanto, jerarquizadas. En Atenas el equilibrio es racionalista anímico, en Egipto formalista cultural, y ambos se dan en el seno de sistemas políticos comunitarios, mientras que en Atlántida surge mediante la generación de elementos de unión entre el unitarismo y el universalismo.

2.3. - ESTADIO II. IMPERIALISMO ATLANTE.

Critias 121b-c: «Mas cuando se agotó en ellos la parte divina porque se había mezclado (ἀνακεραυνυμένη) muchas veces con muchos mortales y predominó el carácter humano, ya no pudieron soportar las circunstancias que los rodeaban (τὰ παρόντα) y se pervirtieron; y al que los podía observar les parecían desvergonzados, ya que habían destruido lo más bello de entre lo más valioso, y los que no pudieron observar la vida verdadera respecto de la felicidad, creían entonces que eran los más perfectos y felices, porque estaban llenos de injusta soberbia y de poder».

La actualidad se impone a la esencialidad. El alma constituye una red de elementos en un equilibrio muy débil, un cosmos abierto a todo tipo de influencias que pueden acabar con él. El individuo debe educar la conciencia para reconocer esa posesión y, al mismo tiempo, debe elegir los instrumentos humanos para mantener las justas proporciones que lo sostienen. Cuáles son esos componentes y cómo los atenienses son los elegidos por los dioses para que puedan alcanzar la realización perfecta de ese alma, es el objetivo último que pretendía estimular Platón en los lectores en su mundo en crisis del s. IV. La pregunta que formula y simboliza en lo atlante es una búsqueda del porqué el alma puede acabar degenerando. ¿Cuáles son los elementos que configuran el mundo anímico atlante individual y colectivo?:

1. Carácter semidivino ctónico-celeste. Los atlantes nacen de una mezcla de naturaleza procedente de Cleito (ctónica) y Poseidón (celeste-ctónica). Los atenienses poseen una naturaleza más pura, pues provienen de dos dioses olímpicos. Los atlantes, por tanto, poseen una naturaleza más fácilmente degenerable (entendiendo lo divino como olímpico y no como platónico).
2. Mezcla con otros pueblos y clases diferentes. En la *República* (456e, 458d-e, 459c-d) Platón ya había advertido que los guardianes deben unirse con las mujeres seleccionadas de entre las mejores y «lo contrario, los más malos con las más malas; y hay que criar a los hijos de los primeros, no a los de los segundos, si el rebaño ha de ser sobresaliente». En la Atlántida no parece existir una regulación de los matrimonios, pues ni siquiera aparece entre las leyes especiales para los diez reyes. Por otro lado, la expansión imperialista acentuaría este proceso de mezcla con otros individuos sin ascendencia divina.
3. Educación inadecuada. En el *Timeo* (44b, 86d, 90a-b) insiste en que una buena educación impide al hombre volverse excesivamente mortal. En la *República* establece un plan educativo riguroso para que las mejores naturalezas no caigan en el mal. Los atlantes degeneran entre otras razones porque son incapaces de establecer un control social para seleccionar a los mejores para ser guardianes. Son vencidos por la exuberancia del medio natural y por su naturaleza mortal, no actúan desde el *nómos* para afirmar su *phýsis* divina.

4. Mal estado del cuerpo. En *Timeo* (86d-e, 87a-b) afirma que la mala constitución del cuerpo influye en el alma, «pues nadie es malo voluntariamente, sino que el malo se hace tal por un mal estado del cuerpo o por una educación inadecuada, ya que para todos son estas cosas abominables y se vuelven tales de manera involuntaria. Y también en lo que concierne a los dolores, el alma recibe de la misma manera mucho daño a causa del cuerpo», pues las flemas y los humores ácidos, salados, biliosos, impiden la buena revolución del alma y provoca el olvido y la dificultad del aprendizaje. «Además, cuando los que tienen una constitución tan mala dicen sus malos proyectos políticos y sus discursos en las ciudades [...], cuando tampoco se estudia en absoluto desde joven aquello que pueda servir de remedio a esto, todos los malos nos hacemos malos por dos motivos involuntarios, de los que siempre hay que culpar más a los que engendran que a los que son engendrados y a los que educan, más que a los educados. Sin embargo, hay que procurar, en la medida en que se pueda, huir del mal y elegir lo contrario por medio de la educación y la práctica de las ciencias. Pero, por cierto, esto corresponde a otro tipo de discursos». Los atlantes, leído homéricamente, reciben una herencia en alguna medida condicionada hacia la degeneración y, por ello, deberían haber sido mucho más cuidadosos en el cuidado de su alma.
5. Imitación del universo desde la exterioridad. En *Timeo* (88d-e, 98a-b) Platón afirma que en el cuidado del cuerpo hemos de imitar el movimiento del universo, proponiendo los tipos de movimiento apropiados. Los atlantes imitan el Universo únicamente en sus construcciones urbanísticas, pero no cuidando su interioridad.
6. Condicionamiento geográfico ya citado.
7. Crecimiento desordenado de la población que somete al alma a tensiones desarmonizadoras. No parece que se lleve a cabo ningún control de la natalidad en la isla-continente, por el contrario, sí existe en la *República*, en Magnesia y en la Atenas ideal⁹⁸. Dicho crecimiento se vería favorecido por una geografía

⁹⁸ Merece la pena mencionar aquí la idea de que el exceso de población trae consecuencias negativas para la humanidad es muy antigua y de que el diluvio y la guerra vienen a ser soluciones frente a la superpoblación. Burkert (2002), págs. 36-39, señala que esta idea ya estaba presente en el poema babilónico Atrahasis, cuando Enlil se queja de que el tumulto y el ruido de los hombres le impedía dormir por lo que

paradisíaca, proporcionando con facilidad varias cosechas al año, por lo que no mantendría muy ocupados a los agricultores y les permitiría un buen estatus de vida, además de tiempo de ocio. El hecho de haber agrupado a la población en distritos parece dar a entender la pretensión de establecer al principio un modo de control poblacional, pero el culto a las cifras, a la aritmología, indica que en la demografía se llevó a cabo un proceso de degeneración que rehuía una planificación basada en la armonización del número y que pasó a tomar la forma de una mera numeración desordenada.

8. Tiranización. El régimen pasa de ser el gobierno de un sabio a ser una tiranía autoritaria (federalmente democrática), e igualmente el rey se convierte en una figura sacerdotal divina, según el modelo egipcio que era repudiado claramente por Platón. Sus decisiones no son producto de la razón dialéctica, sino de la arbitrariedad del que se cree de origen divino y receptor de las revelaciones del dios, tal y como veremos al estudiar el sacrificio atlante. Es un error dejar el poder en manos de un único guardián filósofo. Aunque durante el primer estadio Atlántida mantiene su idealidad, esa decisión de mantener un régimen unipersonal acaba pervirtiendo todo el sistema. Como Atenas ideal enseña, solo es posible que un gobierno sea justo si una pluralidad de individuos-guardianes ejerce un autocontrol sobre los mecanismos del poder e impide cualquier intento de secesión, y por tanto de degeneración. El individuo, aunque sea en principio virtuoso, degenera más fácilmente que un grupo, donde es más sencillo establecer una red de controles internos. El alma necesita una vigilancia permanente.

9. Descomposición anímica provocada por el abandono de la especialización. En la Atlántida los reyes son además sacerdotes y guerreros, los soldados son reclutados entre la población. Platón repite una y otra vez en la *República* la necesidad de que cada hombre se dedique exclusivamente a una única actividad, «con esto se quiere dejar claro que los demás ciudadanos también deben cuidarse de una única tarea, cada cual de aquella para la que esté naturalmente dotado, para que cada

provoca una serie de catástrofes. En Grecia aparece la misma idea en *Las Ciprias*, poema del ciclo troyano (s. VII). El fragmento nº 1 refiere que «hubo un tiempo en el que innumerables tribus de hombres, errantes por la tierra, agobiaban la superficie de la tierra de profundo pecho. Zeus se apiadó al verlo y en su sagaz inteligencia decidió aligerar de hombres a la tierra de todos nutricia, atizando la gran querrela de la guerra troyana, para que la despoblara el peso de la muerte».

uno, al desempeñar la suya propia, no sea muchos individuos sino uno solo, y así entonces toda la ciudad en conjunto sea una sola y no muchas» (423d). Ser muchos en uno es una contradicción que aboca a cualquier entidad a su imperfección y su autodestrucción.

El uso de la libertad humana es aquí un elemento fundamental para entender el porqué del proceso que se configura en cada uno de los elementos citados antes. El hombre es libre de interpretar el «mensaje divino», de construir su propia estructura social y política, y en ese proceso se equivocan tanto como los egipcios, por ejemplo⁹⁹. Lo abordaré de nuevo en el capítulo del análisis sobre los ciclos históricos.

Ha aparecido aquí el concepto de mezcla como uno de los elementos constitutivos de lo atlante. El género de lo puro es lo más aproximado a la verdad (*Filebo* 52d), y a partir de este principio Platón tendrá que construir su reflexión política. Lo compuesto no produce justicia. El todo de la ciudad solo podrá ser un Uno auténtico cuando mire directamente a lo sin mezcla, aquello que se encuentra en la autoctonía anímica y colectiva. La misma mezcla sirve para explicar cómo es posible que el vapor que genera el movimiento descontrolado de las flemas y humores por el interior del cuerpo afecte a las revoluciones del alma, modificándolas y provocando el desenfreno, la cobardía o la ignorancia (*Timeo* 86e-87e). Lo corporal altera lo anímico cuando se desequilibra e invade las tres regiones del alma (cabeza, pecho y vientre). De la misma forma, los atlantes invadieron también el espacio de la razón, Atenas, cuando en ellos mismos la victoria de lo irracional ya se había producido.

¿A través de qué mecanismos se transmite al alma todos esos elementos degenerativos?
¿Cómo se instalan en el alma los malos hábitos políticos y culturales que cada progenie hereda de la anterior? Al referirse a los atenienses y a su ascendiente ideal el sacerdote egipcio les informa que en ellos existe todavía un recuerdo biológico de la raza mítica de la que proceden («al quedar una vez un poco de simiente -σπέρματος-, sobrevivió a la destrucción un poco de esperma de aquel tiempo» *Timeo*, 23b), abriendo una vía

⁹⁹ Mosconi (2009a), págs. 262, 270, 273, 276, alude al diluirse natural de la naturaleza divina generación tras generación, a fundar su *aretē* y su *phrónēsis* exclusivamente sobre su descendencia divina y no en la práctica educativa adecuada, al asimilar lo divino no mediante la filosofía, sino mediante la materialidad y la corporalidad, a la diferente herencia dada por Poseidón o Atenea. Se trata de un proceso no definitivo y reversible (281).

estimuladora para la reversión del proceso degenerativo que también se ha dado entre ellos. Les está diciendo que no solamente a través de la reminiscencia pueden afrontar los atenienses de su tiempo la recuperación del pasado glorioso de su ciudad y la excelencia de su alma, sino también a través del cuidado del «residuo vital» que aún es posible encontrar en sí mismos, y que ha pervivido a pesar del largo tiempo transcurrido. De la misma forma, dicho mecanismo también actuó en el caso de los atlantes. Platón parece indicar que la proporción en el alma de lo divino y lo humano corresponde a una cantidad fija que con las sucesivas mezclas y la mala educación se va perdiendo poco a poco hasta desaparecer. Precisamente, a lo largo del *Timeo* también el autor nos va esclareciendo cómo tendría lugar este proceso. En primer lugar, Platón era partidario de las teorías encéfalo-mielógenas del origen de la simiente según la cual ésta queda fijada a lo largo de la columna vertebral «desde la cabeza y el cuello hacia abajo» (91a)¹⁰⁰. En segundo lugar, concebía la médula como la materia básica para la formación de los huesos, la carne y demás elementos del cuerpo. Según su teoría, al crear la médula originaria el Demiurgo utilizó como materia los triángulos primordiales «que por ser firmes y lisos eran capaces de proporcionar con la máxima exactitud fuego, agua, aire y tierra. Los mezcló en cantidades proporcionales y confeccionó con ellos la médula. Después implantó y ató las partes del alma a ella» (73b-c), haciendo surgir médula primordial como materia indefinida, estableciendo a continuación, de esa masa organizada, la siguiente división: la especie divina la hace circular y la situó en el cerebro; la especie mortal (no diferenciada todavía en apetitiva y concupiscible) la hizo esférica-oblonga, a la que llamó propiamente médula (73d). Posteriormente, en torno a la médula espinal se construyó el resto del cuerpo. En relación con las partes del alma (69e) las distribuyó de la siguiente manera: en la cabeza, intelectiva; entre diafragma y cuello, afectiva; entre diafragma y ombligo, apetitiva. De esa forma, como afirma Grube, la médula aparece como vínculo de unión física entre las tres partes del alma¹⁰¹. Como hemos visto, cualquier variación en el cuerpo incide en el estado del alma y, por tanto, en el cerebro-médula, y de ahí pasaría a la simiente.

Durante este estadio surge el imperialismo como una consecuencia inevitable de su degeneración. Tanto en el caso de los atenienses ideales, encerrados en la acrópolis, como

¹⁰⁰ Recoge Platón esta teoría de la tradición pitagórica, concretamente de Alcmeón de Crotona e Hipón. Para el primero el semen era una parte del encéfalo y para el segundo una efusión de la médula. Para las teorías del origen del semen ver Laín Entralgo (1987), págs. 117-120.

¹⁰¹ Grube (1987), pág. 212, n. 18.

en el caso de los atlantes, donde los guardias más fieles también habitan en el mismo lugar en torno a sus reyes (116d), la tendencia natural sería la permanencia en ese reducido espacio dedicados al mantenimiento de su estatus intelectual y moral en estado puro, paradigma humano para el resto de la población. Ahora bien, en el caso atlante la ruina progresiva de su condición modélica implica al mismo tiempo la rotura de ese espacio, de esa autocontemplación y autorreproducción solo posible en el aislamiento del exterior donde radica la impureza y la diversidad multiplicadora. Al vencer lo humano sobre lo divino, se impone la multiplicidad frente a la unicidad, la exteriorización frente a la interiorización, la mirada extramuros frente a la autosuficiencia intramuros. Sigue la lógica de un devenir que sobrevive únicamente porque pretende acoger en sí mismo al todo. No expulsa lo que no es lo mejor de lo autóctono, como hacen los atenienses, sino que acepta mediante la conquista o mediante la mezcla al todo, a la diversidad, y lo hace suyo. El imperialismo o el actuar político del alma humanizada, llevan a la Atlántida a un enfrentamiento en solitario con el resto del mundo, hasta que llega a las puertas de lo civilizado-helénico¹⁰².

En este estadio se manifiesta otra más de las contradicciones entre lo homérico y lo platónico como estructura y sentido de lo épico. El dios organizó a tan gran potencia conduciéndola contra los atenienses (*Critias* 120d). Aquí es Poseidón directamente el que dirige a los atlantes en su violencia imperialista al estilo homérico. Pero a renglón seguido la naturaleza divina del atlante degenera y provoca su perversión y, por tanto, la que les lleva a la aventura imperial (mientras la naturaleza del dios era suficientemente fuerte, 120e; mientras permanecía la naturaleza divina, 121a; cuando les abandonó la parte divina, 121a.). ¿Es la divinidad como exterioridad o lo es como interioridad la que causa y guía la degeneración atlante? Evidentemente desde un punto de vista platónico lo es en el segundo caso, ya que los dioses actúan sobre el alma humana por medio de la persuasión (109c). Poseidón como dios platónico tendría que haber impedido la

¹⁰² Diodoro toma como fuente para explicar las causas de la Guerra del Peloponeso a Éforo (XII 41,1), de modo que atribuye a Pericles toda la responsabilidad: «decidió que le convenía hacer entrar a la ciudad en una gran guerra, a fin de que tuviera necesidad de sus cualidades y de su talento de estratega, rechazara las acusaciones dirigidas contra él y no tuviera ni la despreocupación ni el tiempo necesarios para proceder a un examen minucioso de las cuentas» (XII 39,3). Los intereses personales más espurios figuran por encima de los de la ciudad y de la racionalidad, una posición muy atlante. Por el contrario, Tucídides piensa que la guerra era inevitable dadas las posiciones y rivalidades de las dos potencias en conflicto y ve a Pericles como el símbolo de una democracia equilibrada. Platón, muy crítico con Pericles, estaría más próximo a Éforo, pues cuando el poder naval y la ambición de poder económico ligados a que un *dēmos* sin control toma las riendas de la política interna, se produce la *stásis*, origen de todas las guerras (ver D. Plácido, 1985).

degeneración atlante y, con más razón, disuadir a sus pupilos de su aventura imperialista. Pero no lo hace. Su homerismo vence a su platonismo. La ambivalencia de lo homérico insertado en lo platónico vuelve a tomar presencia sin rematarse.

2.4. - ESTADIO III. RETORNO A LA NATURALEZA DIVINA

Timeo, 25c: « [Atenas] condujo en un momento de la lucha a los griegos, luego se vio obligada a combatir sola cuando los otros se separaron, corrió los peligros más extremos y dominó a los que nos atacaban. Alcanzó una gran victoria (τρόπαιον ἔστησεν)¹⁰³ e impidió que los que todavía no habían sido esclavizados lo fueran y al resto, cuantos habitábamos más acá de los confines heraclidas, nos liberó generosamente. Posteriormente (ὑστέρῳ χρόνῳ), tras un violento terremoto y un diluvio extraordinario, en un día y una noche terribles, la clase guerrera vuestra se hundió toda a la vez bajo la tierra y la isla Atlántida desapareció de la misma manera, hundiéndose en el mar».

Critias, 121c: « [Zeus] decidió aplicarles un castigo para que se hicieran más ordenados y alcanzaran la prudencia».

Aclarar la secuencia temporal entre la derrota de los atlantes frente a los atenienses y el hundimiento de la isla nos permite diferenciar el castigo divino de la necesidad mecánica del mundo físico. La expresión que separa ambos acontecimientos establece claramente su secuencia. En la obra platónica *ystérō chrónōi* se utiliza en diferentes contextos para mostrar que un suceso tendrá lugar en un tiempo venidero, en un tiempo futuro¹⁰⁴. El adverbio suele estar acompañado de otra partícula que fija la distancia temporal concreta del acontecimiento. Así cuando aparece junto con *olígos*¹⁰⁵ expresa un momento mucho más cercano, un poco después, a continuación (*Critias* 108a). Cuando le acompaña *nŷn* es inmediato¹⁰⁶, mientras que cuando aparece con *pollōi* el suceso tiene lugar en un momento muy lejano e indeterminado. Durante el segundo estadio o de expansión imperialista los atlantes alcanzan los límites ya vistos sufriendo la derrota militar a manos de los atenienses. A partir de aquí se abre un periodo de tiempo indeterminado hasta que

¹⁰³ Significa literalmente, erigir trofeos. «Levantar un trofeo (*trópaion*) o un monumento conmemorativo en el terreno donde se había desarrollado la contienda aportaba no sólo una evocación de la victoria, sino también de la batalla, convirtiendo el lugar del enfrentamiento en una suerte de espacio sagrado...En la antigua Grecia existían dos tipos de *trópaia*. El trofeo de armas, el tronco de árbol con ropaje y armamento, que le dan un apariencia humana... y el trofeo, que podemos denominar “permanente”, construido en piedra o en bronce, que solía estar decorado con representaciones de armas enemigas, *Nikai* o trofeos, y podía erigirse no sólo en el campo de batalla, sino también en santuarios y en terrenos fronterizos» (Gabaldón-Fernando, 2008, pág. 125-126). Martel, Rivaud, Brisson, Zamora traducen así, mientras que Fco. Lisi y Eggers prefieren «alzarse con la victoria». En *Critias* 108c se vuelve a repetir esta expresión en boca de Hermócrates, que como general sabe del tema.

¹⁰⁴ *Fedón* 85d, *Leyes* 865a, Protágoras 353d y 354b, *Fedro* 250b, *Gorgias* 518d.

¹⁰⁵ *Filebo* 41a; *Gorgias* 518a y 460e; *Leyes* 810a; *Fedón* 89d, 115c, 69d, 90d.

¹⁰⁶ *Leyes* 631a.

sucede el final catastrófico del ciclo que afecta a todos los pueblos por igual. Esta sería la delimitación temporal del estadio tercero.

Al analizar 121c vemos que Zeus pretende castigarles para obligarles a reflexionar y hacerles volver a la prudencia y la moderación. En las primeras líneas del *Critias* (106b), Timeo le pide al dios que nació en la realidad hace mucho tiempo, «mas acaba de hacerlo en nuestro relato, le pido que preserve lo expuesto de manera correcta y que, si respecto de algo, sin quererlo, desafinamos nos dé el castigo adecuado. Un castigo justo es ordenar al desordenado (Δίκη δὲ ὀρθή τὸν πλημμελοῦντα ἐμμελῆ ποιεῖν)». La invocación al dios es una referencia al universo, que ordenado por el Demiurgo como un ser divino, es el mejor de los posibles (*Timeo* 34b) y además formalmente sirve de cierre al diálogo (92c). Al mismo tiempo hay que entender este texto en sentido musical¹⁰⁷. Enfrenta el hacer armonioso (*emmelés*, combinación de sonidos agradables, y por extensión convivencia ordenada entre personas) frente a lo discordante (*plēmmelēō*, pecar contra las leyes musicales, cometer una falta contra las personas). El cierre del diálogo (121c) se realiza en un sentido semejante: «para que se hicieran más ordenados y alcanzaran la prudencia («ἵνα χένοιτο ἐμμελέστεροῦ σωφρονισθέντες»). El castigo pretende la recuperación de la armonía, pero al mismo tiempo la moderación, el equilibrio, la *sōphrosynē*. ¿Cómo puede entenderse que el castigo consistiera en la destrucción catastrófica y total de la isla, como muchos afirman hasta la saciedad¹⁰⁸? Lo atlante degenerado significa la desmesura, el deseo, la rotura del equilibrio divino-mundano que constituye el ser humano, la irracionalidad. El castigo, por tanto, debe implicar una vuelta al origen, mediante un acontecimiento fáctico detonador (la derrota militar a manos de los atenienses, que está además en la línea de imitación del mundo épico tradicional) y un acontecimiento de conciencia (la comprensión de lo que se es, en el sentido de la esencialidad; la comprensión de lo que se fue, en el sentido de vuelta al ideal, y el abandono de la historicidad degeneradora). Es un hecho anamnésico. Una retrogradación hasta la Idea de Bien, como una presencia imperativa para el hacer. En el campo de batalla los millones de soldados atlantes se encuentran con los atenienses (que eran veinte mil incluyendo niños, mujeres y ancianos) siendo derrotados de una forma brutal y humillante. Por el contrario, las catástrofes naturales suceden inexorablemente, pues dependen de un ciclo

¹⁰⁷ Brisson (1992), n.115; Lisi (1992), n. 2. En *Rep.* 531d y *Timeo* 29d ya había utilizado este juego musical de preludio-tema, prólogo/asunto. Tiene su origen en la creencia pitagórica de la melodía que generan los astros en su movimiento.

¹⁰⁸ Entre estos autores está Luce (1975), pág. 35 y Vidal Naquet (1985), pág. 328.

temporal que ni siquiera los dioses pueden cambiar y afectan a todos los habitantes del planeta en mayor o menor grado dependiendo del lugar en que habiten¹⁰⁹. No puede entenderse como un castigo, pues también la clase guerrera de los atenienses ideales perece en el mismo desastre. La derrota militar sí que les llevaría a reflexionar sobre el grado de corrupción alcanzado (destruirlos totalmente impediría esa posibilidad de autoconocimiento), pues les haría ver la distancia recorrida desde su origen hasta su ahora. La comprensión de lo que soy verdaderamente está en la presencia del yo/otro que me derrota. Y en ese sentido los atenienses aparecen como una réplica de ellos mismos, petrificados en su estadio I. Para que Atlántida mantuviera su excelencia tendría que cambiar su sistema de gobierno a uno colectivo, mimetizando el ateniense. La derrota tiene que provocar que los atlantes huyan a su isla para entender que únicamente la vida anímicamente autárquica puede ser el camino para retornar a su esencialidad, al encuentro de esa verdadera convivencia que consiste en la formación y mantenimiento de grupos homogéneos que actúen entre sí para darse lo que cada uno es, sin mezclarse (ni biológicamente ni espacialmente ni intelectualmente). Lo ideal humano supondría, por tanto, una aparición de lo inmutable en el mundo de la vida y del ser sensible mediante núcleos culturales que se indagan introspectivamente para llegar todos ellos al mismo fundamento esencial del ser. Lo egipcio, lo atlante y lo helénico deberían saber gestionar sus autoctonías para direccionarlas hacia el Bien.

3.-ESTRUCTURA SOCIAL

En la cúspide de la sociedad atlante se sitúa el rey y su familia, y en segundo lugar la clase de los guardianes, dividida a su vez, en función de su fidelidad a la monarquía, en tres grupos (117c-d). Los *diáphoroi* eran los que se distinguían por su fidelidad y vivían junto a los reyes en la acrópolis. Los *pistotéroi* eran los más fieles, viviendo en el anillo más pequeño y los *pléthē*, la muchedumbre, compuesto por la mayoría de los guardianes, en torno al hipódromo en el anillo más exterior. Dada la importancia del ejército en el mundo atlante, los jefes militares constituirían una clase con poder político dentro de la estructura social atlante. En este sentido, se menciona la existencia de un jefe de distrito (118e) encargado de realizar la gleba de los hombres para la guerra, pero es de suponer que en

¹⁰⁹ *Timeo* 48a, 52d, 58a, donde el universo es una combinación de necesidad e inteligencia. La naturaleza de los cuatro elementos, el espacio que lo contiene todo, el devenir, son elementos previos al acto organizador del Demiurgo que limitan su hacer.

un ejército con millones de soldados la jerarquía militar fuera muy amplia¹¹⁰. Se deduce de la estructura urbana y de su opulencia, tanto la necesidad de contar con una clase sacerdotal que cuidara del mantenimiento de los impresionantes templos que poseía la capital atlante, como la existencia de una clase comercial que regulara el comercio y las instalaciones portuarias repletas de barcos llegados de todas partes, cuya multitud provocaba un gran bullicio tanto de noche como de día (117e).

La ordenación social de la Atlántida en su estadio degenerado se presenta claramente vinculada a la topografía urbana. En la llanura de tipo ortogonal se desarrollan las actividades económicas relacionadas con el sector primario, mientras que en la capital se concentra el sector comercial, religioso y de ocio. La masa social es presentada en la Atlántida como indiferenciada y anónima, un mero instrumento para la consecución de los objetivos imperialistas del poder tiránico gobernante, por el hecho de que es considerada exclusivamente a la hora de describir las necesidades de reclutamiento. Por el contrario, en Atenas la población es mostrada bajo el calificativo de «verdaderos» artesanos y agricultores, marcando un sentido esencialista más que productivo. Pero esta diferenciación es falsa, pues no tiene en cuenta la división evolutiva de la Atlántida en diferentes estadios, pues en realidad no es posible comparar ambas potencias dado que no se encuentran en un momento similar de evolución: un urbanismo degenerado frente a uno ideal (¿cuál sería el de la Atlántida en su primer estadio?).

La llanura atlante se ordenaba en distritos delimitados por canales comunicados entre sí y con la ciudad (118e). Dichos distritos habían sido configurados por la acción de la

¹¹⁰ En las *Leyes* establece Platón su concepción más depurada del guía-jefe reuniendo aspectos militares, intelectuales y administrativos: «Aunque para la milicia muchos consejos y también muchas leyes están bien, lo más importante es que nunca nadie, ni varón ni mujer, carezca de jefe, y que el alma de nadie se habitúe a que él haga nada solo y por las suyas [...] tanto de guerra como de paz, viva mirando y siguiendo siempre al jefe y timoneado hasta en lo más mínimo por él [...] y, en una palabra, enseñar al alma por medio de la costumbre a no conocer o saber hacer nada en absoluto separado del resto, sino que la vida transcurra para todos en conjunto, a la vez y en común más que cualquier otra cosa –, pues no hay ni nunca llegará a haber nada más poderoso, mejor ni más adecuado al arte que esto para la salvación y la victoria en la guerra» (942a). Este pasaje permite dos interpretaciones: la popperiana, que identifica al Estado platónico con una ética totalitaria, y la socrática. Aparentemente, parece acercarse más a un significado atlante, pero en realidad el concepto de guía y jefe encierra un sentido diferente: «Por eso, es necesario que todo hombre evite el amarse exasperadamente a sí mismo y busque siempre al mejor (βελτίω) que él, sin permitir que ningún pudor se interponga en ello» (732b). Ningún hombre nunca debe considerarse más que como un ignorante a la busca constante de la sabiduría y del sabio-jefe en todos los órdenes de la vida, incluso en la guerra. Si uno es jefe y subordinado-ignorante al mismo tiempo nunca caerá en la tiranía, pues siempre estará vigilado y controlado desde el otro o desde sí mismo. Esto me lleva a pensar que ese jefe/subordinado de las *Leyes* sería más bien una transposición institucional/administrativa del *daimōn* socrático, esa divinidad que constantemente advierte y moviliza la conciencia del sujeto.

naturaleza y el trabajo de los diferentes reyes a lo largo de generaciones (118c). La llanura tenía una importancia radical en la estructura de la capital atlante, como proveedora de productos de la tierra y como suministradora de recursos humanos, tanto en su primer estadio como en el imperialista. El hecho de que suministren un número fijo de soldados al ejército puede ser visto también como un dato positivo proveniente de una organización original que estratificaba a la sociedad en clases especializadas, por un lado, porque de esta forma cada distrito podría planificar sus necesidades de mano de obra y demográficas de una manera más estable, además de que permitiría un reparto igualitario entre los distritos de los botines de guerra obtenidos en su expansión imperial, y porque además a esta función militar se ha de añadir la circunstancia de que para llevar a cabo todas las obras hidráulicas y arquitectónicas de cada distrito y las tareas agrícolas, en una naturaleza de una fecundidad ilimitada que proporcionaba dos cosechas anuales (118d), sería necesario la existencia de una clase trabajadora especializada y experta en cada una de las diferentes ocupaciones (agrícolas, de ingeniería, forestales, ...). Todo ello son restos de una clara preocupación del poder por dotar a esa masa social de unos medios de vida adecuados e igualitarios, al mismo tiempo que expresa implícitamente un tratamiento similar al de Atenas. Lo que ocurre es que en su estadio degenerado todo ello se vincularía a las necesidades de expansión dominadora, desvirtuando el modelo originario. Al mismo tiempo, es en la ciudad y no en la llanura donde se concentra toda la actividad comercial y naval (astilleros, dársenas, casas para los comerciantes de todas las procedencias), lo que es indicativo de esa degeneración de los gobernantes que arrastra a toda la sociedad, pues el comercio representa la mezcla y la pérdida de la «pureza» divina inaugural. Es en la llanura donde se conservan las actividades ligadas a la tierra, que según Platón son las auténticamente primigenias, mientras que la «impureza» comercial marítima acabará ubicándose en el núcleo del poder religioso y político (los círculos de agua que penetran hasta el centro de la ciudad). La tierra convertida en mera proveedora de huestes y la ciudad en proveedora de objetos superfluos (¿su naturaleza no les abastecía de todo lo necesario?), cuantificación y cosificación, elementos que definen una cultura que niega a los individuos cualquier vía de comunicación hacia su sustancialidad.

*3, SISTEMA POLÍTICO-SOCIAL DE
LOS ESTADOS TUTELADOS POR
ATENEA Y HEFESTO*

1.- DEFINICIÓN DEL SISTEMA POLÍTICO-SOCIAL DE ATENAS

En *Timeo* no se menciona una estructura política concreta, se apunta la división en estamentos cerrados de la sociedad, el origen divino de los atenienses («hijos y alumnos de dioses»), la situación de supremacía en relación con los demás pueblos por su extraordinaria virtud y valentía, y todo ello en paralelo con las instituciones de los egipcios antiguos, único pueblo que incorpora en sus leyes algunas de esas características, puesto que es el que conserva su memoria en los escritos sagrados. Es cuando el dialogante Critias desarrolla la parte que se le ha encomendado y superpone los ciudadanos de aquel diálogo a los atenienses ideales, el momento en el que aparece el detalle de la estructura política, con el objetivo de marcar claramente las diferencias tanto con respecto a su Estado rival y antagónico directo como con el Estado «hermano» egipcio.

Dos notas definen el sistema político ateniense. Por un lado, nos remite al tiempo de la realeza mítica tradicional ateniense cuando cita la guerra contra los atlantes (Critias 110a-b: «De esta manera, pues, se conservaron los nombres de los antiguos sin sus hechos. Afirmo esto sobre la base del testimonio de Solón, que decía que los sacerdotes al relatar la guerra de entonces mencionaban los nombres de Cécrope, Erecteo, Erictonio, Erisictón y la mayoría de los restantes anteriores a Teseo de los que hay recuerdo») y, por otro lado, a la república común (112c) de los guerreros, «a los que desde el principio habían separado como hombres divinos, vivían aparte....dedicados a la práctica de todas las costumbres e instituciones que ayer mencionamos con relación a los guardianes que habíamos supuestos teóricamente» (110d). ¿Qué vinculación jerárquica existía entre ellos? ¿Cómo aunar el régimen de la *República* con el de la monarquía hereditaria mítica? Platón, en su empeño de conferir credibilidad al relato, pretendía fundir su mito con la tradición ateniense para hacerlo más fácilmente insertable en el proceso de formación de los jóvenes griegos y este puede ser un elemento más en esa tarea. La *República* trazaba un Estado tripartito gobernado colectivamente por los guardianes propiamente dichos (guardianes-pastor, 440d) bajo los que se situaban los guardianes auxiliares (guardianes-perro, 404a, 375a) dedicados en mayor medida a labores de vigilancia y defensa y, por último, el resto de la ciudadanía, la clase de los productores: agricultores y artesanos (rebaño). El *Critias* mimetiza este esquema, pero insertándolo en el *lógos* tradicional. El hecho de mencionar la existencia de los reyes únicamente cuando alude a la guerra entre

las dos potencias nos lleva a entender que el monarca era un guardián filósofo preeminente que en tiempos de guerra asumía la dirección de la misma, por debajo del cual se encontraban el resto de guardianes y la casta de guerreros. Pero el encaje, la singularidad de la monarquía frente a la colectividad guardiana, es confuso. Probablemente, Platón guiado por su preocupación constante por hacer verosímil la historia utilizó este recurso como uno más para conseguir su objetivo, sin importarle excesivamente los desajustes que al mismo tiempo se provocaban. Desajustes que podía soslayar al afirmar que se conservaban los nombres, pero no los hechos, con lo que la historia relatada en el *Critias* suplantaba la de la tradición. Es lo que nos había ya dicho en el *Timeo* (26d) sobre cual era el esquema del *Critias*: «trasladaremos a la realidad a los ciudadanos y la ciudad que tú ayer nos describiste en la fábula, los pondremos aquí como si aquella ciudad fuera ésta y diremos que los ciudadanos que tú concebiste eran nuestros antepasados reales que dijo el sacerdote». Con ello conseguía al mismo tiempo depurar una tradición monárquica que como veremos no era muy ejemplar. Pretendía no solo dotar a la memoria de un pasado nuevo, sino rediseñar la memoria conocida.

1.1.- REALEZA MÍTICA-TRADICIONAL ATENIENSE

Porque ese tiempo de los reyes no tenía para los griegos un valor cronológico, sino que fue la construcción tardía de un espacio temporal originario constituido, como veremos, por una serie de elementos que vendrían a dar sentido causal a lo griego como identidad diferenciada de lo bárbaro, afirmando el origen divino de sus gobernantes, la identificación con lo terrestre (autoctonía) y la construcción de un patrón heroico (el modelo del hombre griego): por eso lo acoge Platón.

Cada rey aporta matices evocadores de un mundo mítico. Cécrope¹¹¹ es el primer rey de Atenas según la tradición y es originario de la tierra. Apolodoro¹¹² cuenta que es en época de este rey cuando tuvo lugar la disputa entre Poseidón y Atenea por el Ática. El dios fue el primero en llegar a esta región y para dejar testimonio de ello hizo aparecer en medio de la acrópolis el mar que ahora llaman Erecteo¹¹³. Atenea deja también su credencial, plantando un olivo. Para zanjar la disputa Zeus nombra jueces a los doce dioses que deciden que Atenea es la que llegó primero, al atestiguar a su favor Cécrope. Poseidón,

¹¹¹ Ver *Diccionario de Mitología* de Pierre Grimal (1989), pág. 92a; Alberto Bernabé y Jorge Pérez (2011), págs. 223-224.

¹¹² III 14,1.

¹¹³ Se trata de un pozo de agua de mar, según Pausanias (I 26,5) y Heródoto (V 55).

lleno de cólera, inundó la llanura Triasia y sumergió el Ática bajo el mar. Igualmente se dice de Cécrope que enseñó a los hombres a edificar ciudades, enterrar los muertos, fue el inventor de la escritura y de los censos y regulador del matrimonio mediante la monogamia. El nacimiento de la ciudad se ve determinado por el enfrentamiento entre dos antagonismos divinos, dos divinidades que al mismo tiempo serán los dioses tutelares de la Atenas ideal y de la Atlántida, aunque en este caso no se enfrentarán entre ellos, pues su comportamiento en los diálogos comentados aquí sigue el patrón platónico y no el homérico. Una característica importante de este rey para el relato timeocritiano es que según la versión de Filocoro (*ca.* 340-260 a.C.), que es el único que tenemos noticia que la mencione, Cécrope ejercía el gobierno de egipcios y griegos, debido a que era originario de Sais¹¹⁴.

Su único hijo varón, Erisictón, murió joven y sin hijos, por lo que aún en vida de Cécrope el poder paso a manos de Cránao, autóctono, que según Pausanias era uno de los atenienses más poderosos, razón por la cual fue nombrado rey¹¹⁵. La monarquía hereditaria se convierte en electiva con dos condiciones: autoctonía y poder económico. El siguiente rey, Anfición, también autóctono, se casó con una de las hijas de Cránao y expulsó a su suegro del poder, que huyó junto con sus partidarios al demo de Lamprás donde murió y fue enterrado¹¹⁶. La monarquía, por tanto, pasa a manos del nuevo rey por usurpación, reflejo de la lucha de poder entre facciones políticas rivales.

Erictonio nos conecta directamente con la Atenas platónica. Es hijo de Hefesto y Atenea. Llegó a ser monarca porque expulsó a Anfición del poder junto con los que se sublevaron con él¹¹⁷, por lo que de nuevo nos encontramos a la monarquía como resultado de las luchas entre las facciones más poderosas de Atenas. Muerto Erictonio le sucede su hijo Pandión I. Lo más importante a reseñar sobre el siguiente en la lista real, Erecteo, es su relación con Poseidón¹¹⁸. Una vez estalló la guerra entre los atenienses y los eleusinos, Erecteo preguntó al oráculo quién conseguiría la victoria. El dios le contestó que él ganaría la guerra si degollaba a una de sus hijas. Degollada la más joven, las demás se suicidaron, pues habían jurado morir juntas. El rey ateniense ganó la guerra y mató a Eumolpo (hijo de Poseidón y Quíone, que era hija de Bóreas y Oritia, hija de Erecteo).

¹¹⁴ FGrH 328 F 93.

¹¹⁵ I 2, 6.

¹¹⁶ Pausanias I 31, 3.

¹¹⁷ Pausanias I 2, 6.

¹¹⁸ Apolodoro III 15,4.

Poseidón, a su vez, encolerizado por la muerte de su hijo logró que Zeus fulminara a Erecteo. Casado con Praxítea tuvo varios hijos varones: Cécrope, Pandoro, Metión, Alcón, Orneo y Tespio. Ambos esposos pasan por ser modelo de patriotismo por el sacrificio de su hija para defender Atenas.

Según Pausanias, Juto¹¹⁹, casado con Creúsa, una de las hijas de Erecteo, una vez muerto éste, arbitró entre sus hijos acerca de quién debía sucederle, atribuyéndoselo a Cécrope II, el mayor de ellos, por lo que los demás hijos de Erecteo lo expulsaron del país. Pandión II sucedió a su padre y se cuenta que fue expulsado del trono por la rebelión de sus primos, los hijos de Metión. Egeo era hijo de Pandión II. A la muerte de éste, que se había refugiado en Mégara donde llegó a ser rey, sus cuatro hijos marcharon contra Atenas donde recuperaron el poder, concediéndoselo al primogénito.

La importancia de la figura de Teseo en el *Critias* es triple. Es un marcador temporal, pues Platón da a entender que el cataclismo fue posterior a Teseo. El sacrificio del toro atlante está relacionado con la iconografía tesaica y, por último, Teseo se encuentra en los orígenes del régimen constitucional ateniense. La imagen de Teseo ofrecida en el *Critias* y en otras obras de Platón está ligada, como no podía ser de otra forma, a la de los filósofos-guardianes y a la concepción del héroe típica del s. IV. Teseo marca un antes y un después en la historia política de Atenas. La historia mítica de este héroe va paralela a la historia de la democracia ateniense. Parte de su casi inexistencia en la literatura aristocrática homérica hasta adquirir una categoría de héroe nacional ateniense en el s. V., paralelo al afianzamiento de Atenas como gran potencia democrática¹²⁰. En el *Critias* Platón no hace más que explotar toda esa tradición para hacer verosímil su historia. Sigue a Tucídides cuando señala la importancia del héroe en el nacimiento de la estructura política de Atenas: «en tiempos de Cécrope y de los demás reyes hasta Teseo el Ática estuvo habitada siempre en comunidades que poseían sus Pritaneos y sus magistrados; y cuando no tenían ningún motivo de temor, ni siquiera acudían a presencia del rey para despachar con él, sino que cada comunidad se gobernaba y regía por sí sola. Algunas incluso declararon la guerra a sus reyes; por ejemplo, los eleusinos, bajo las órdenes de Eumolpo, contra el rey Erecteo»¹²¹. Reproduce, por tanto, la misma secuencia referencial

¹¹⁹ VII 1,2. Se trata de un hijo de Helen, descendiente de Deucalión y Pirra. Fue expulsado de Tesalia por sus hermanos, acusado de intentar apoderarse de los bienes paternos.

¹²⁰ García Gual (1992), págs. 217-226, y Alberto Bernabé (1992a), págs. 97-118.

¹²¹ II 15.

junto con la misma marca temporal: «hasta Teseo». Para Tucídides antes del héroe las comunidades eran autónomas, los propios ciudadanos se autogobernaban sin necesidad de la autoridad suprema del rey.

Si bien Platón toma a Tucídides como referencia, o más bien a la tradición que este historiador recoge, se separa de él a la hora de definirlo políticamente. Las referencias de Teseo en la obra de Platón son puntuales y no nos permiten establecer un concepto claro del héroe¹²². Pero con quien más similitudes presenta la imagen de Teseo en el *Critias* es con la descrita por Isócrates en su *Elogio de Helena* (18-39) escrito sobre el 390 a. C. Vemos a un héroe (35) que destaca por su labor de unificación de las aldeas dispersas y autónomas en torno a Atenas (semejante al panhelenismo ateniense ideal que ahora veremos); tal cual los atenienses ideales frente a los atlantes imperialistas, Teseo lucha contra el gobierno y los gobernantes despóticos que actúan bien contra sus propios ciudadanos, bien a favor de ellos según convenga a su poder personal (32); es un modelo de gobernante que respeta y acata la voluntad de los ciudadanos¹²³ (en el *Critias* el resto de ciudades griegas reconocen a los atenienses ideales como caudillos ante la excelencia de su gobierno). Poseía el poder de un soberano absoluto, pero lo ejercitaba de tal forma democrática e igualitaria que tenía el afecto y el apoyo de todos los griegos, por lo que no le era necesaria una guardia personal para su protección¹²⁴.

Durante los últimos momentos del reinado de Teseo ya se observa que Atenas, sin la «excelencia» del gobierno del héroe, caía fácilmente en la guerra civil. Estando Teseo ausente, a su regreso encontró que sus enemigos ya no le temían y que el pueblo se encontraba corrompido¹²⁵. El héroe quiso restablecer el antiguo gobierno, incluso

¹²² Se encuentran en la línea de hacerlo hijo de Poseidón (*República* 391d) y no de Egeo, de la misma manera que aparece en la tragedia de Eurípides, *Hipólito*. De hecho, en las *Leyes* las dos citas del personaje aparecen ligadas a esta tragedia (931b y 687d), de modo que Platón retrata al héroe a través de los ojos de Eurípides (en *Las Suplicantes* aparece como hijo de Egeo y como rey de Atenas democrática, v. 405, donde el pueblo es soberano a través de las magistraturas anuales alternas). También Eurípides lo sitúa como fundador de la democracia cuando le hace decir: «yo lo he convertido [al pueblo] en soberano liberando este Estado, dándole sufragio igualitario» (*Suplicantes*, 351-354).

¹²³ «Tan lejos estuvo de llevar a cabo algo contra la voluntad de los ciudadanos, que hizo al pueblo señor de la política, y ellos le estimaron sólo a él digno de gobernarles, pensando que era más fiable y más igualitaria la monarquía de aquel que su propia democracia» (36).

¹²⁴ «Pasó su vida sin ser objeto de intrigas, sino amado, y no mantuvo su poder con el apoyo de una fuerza extranjera, sino escoltado por el afecto de los ciudadanos, con el poder de un soberano absoluto, pero con las buenas acciones de un jefe popular» (37). La obra de Teseo en realidad supone el cambio desde una monarquía, el *basileús* tribal, de tipo localista localizada en cada *dêmos* ático, a una monarquía ateniense unificadora que posteriormente dará paso al arcontado vitalicio y en el s. VIII a. C. al decenal (ver J. L. Menéndez 2003)

¹²⁵ Plutarco, *Teseo* XXXV.

utilizando la fuerza, por lo que el pueblo se sublevó, lo que le obligó a huir de Atenas con sus hijos, muriendo en Esciro a manos de Licomedes. Sus hijos que le sucedieron acabaron sus reinados, o bien por enfrentamientos entre ellos, o bien demostrando un escaso valor. La ciudad volvió a encontrar un buen gobernante en la figura de Codro hijo de Melanto, que sucedió a su padre en el trono. Solón, precisamente, es descendiente de Codro.

En todo este recorrido observamos una secuenciación en periodos:

- Un primer momento que comprende los reyes anteriores a Teseo en el que la monarquía mítica ateniense se nos presenta bajo muy diversos aspectos. Surge de la usurpación, del pacto, o bien de la consideración del mayor poder económico.
- Un segundo periodo con Teseo, en el que se instaura un gobierno basado en la persona del héroe y en la excelencia de su gobierno.
- Un tercer periodo en el que los tesaidas van poco a poco cayendo en los mismos errores de los reyes atenienses anteriores a su padre.
- Un último periodo en el que parece restablecerse el buen gobierno, cuando los reyes vinculan su vida a la de su ciudad y abandonan una concepción del gobierno basada en la utilización del mismo para sus intereses personales.

Un ciclo de sucesivos gobiernos que recuerdan en mayor medida a Atlántida que a Atenas ideal, otro intento más de Platón de redefinir la memoria mítica tradicional, al insertarla en el mundo de su personal esquema político.

Hay que tener en cuenta un último aspecto. Mientras que en la Atlántida Platón actúa como un creador nombres, un creador de significados culturales a través del de los reyes, aquí apenas son citados de pasada y dando por descontado que el lector conoce la relación de monarcas míticos atenienses. Allí crea un campo semántico nuevo, aquí ese mecanismo deja de tener sentido, pues, lógicamente, si hubiera creado una nominación nueva para los atenienses míticos la *anámnesis* no hubiera podido tener lugar. Pero los nombres atenienses en realidad también tienen un significado. Cécrope (Κέκρωψ) tenía la parte superior de su cuerpo humana y la inferior de serpiente (κέρκος, serpiente; ὄψις, apariencia). Erictonio (Ἐριχθόνιος), según la tradición, es nacido de la tierra (χθών). Pandión (Πανδίων), podría derivarse de παν δῖος. Egeo (Αἰγεύς), acabará dando nombre al mar que rodea Grecia (αἴξ, cabra, animal típico de las tierras secas de las islas). Cránao

(Κραναός), significa rocoso, otra característica geográfica típica de la orografía griega. Anfictión (Ἄμφικτύων), que significa vecino, pasó a denominar a los miembros de la confederación religiosa de Delfos. Erecteo (Ερεχθεύς), de ἑρέχθω, romper, desgarrar, pasó a ser un epíteto de Poseidón, el que desgarrar la tierra, levantándose en la Acrópolis el Erecteion, dedicado a Poseidón-Erecteo entre otros dioses. Platón realiza su trabajo de creación de neologismos atlantes guiado por la propia tradición ateniense. La toponimia viene a expresar la autoctonía de cada pueblo, la raíz geográfica de la que surge, a la que Platón añadirá sus elementos anímicos específicos.

1.2.- GUERREROS GUARDIANES O GUARDIANES AUXILIARES

La monarquía y la «*koiné* guardiana» conforman el orden constitucional. Pero lo que realmente interesa a Platón es cómo un Estado actúa bajo la tutela de una clase de semidioses amparados y sostenidos por aquel. En la construcción dialógica Platón diferencia la clase guerrera de la Atenas mítica y los guardianes de la *República* mediante la utilización de dos vocablos diferentes. En el primer caso utiliza *tò máchimon* (110c y 112b), como la casta de guerreros que viven separados del resto de la población, mientras que en el *Timeo* (24b y 25d) lo había utilizado para denominar indistintamente la clase guerrera egipcia y a la clase guerrera de la Atenas ideal. En el *Critias* (112 d) los define como guardianes de sus conciudadanos (*politōn phýlakes*) y caudillos (*hēgemónes*) de los otros griegos, término que nos remite al usado en la *República*. De hecho, cuando en el *Critias* alude a la recapitulación que en el *Timeo* realiza sobre los contenidos de la *República* emplea *phýlakes* (110d). De la misma forma, en la *República* Platón distingue entre los guardianes propiamente dichos y los auxiliares: «¿Y no sería lo más correcto denominar “guardianes” (φύλακας), en sentido estricto, a quienes cuiden que los enemigos de afuera no puedan hacer mal ni a los amigos de adentro deseen hacerlo? A los jóvenes que hasta ahora llamábamos “guardianes” (φύλακας), en cambio, será más correcto denominarlos “guardias” (βοηθούς) y “auxiliares” (ἐπικούρους) de la autoridad de los gobernantes» (414b). La clase de guerreros atenienses sería asimilada a los guardianes auxiliares, que forman el grueso del ejército que se enfrenta y derrota a los atlantes. Todos ellos actúan como guardianes y caudillos del resto de pueblos que, en un principio aliados, se enfrentan a la invasión. Parece también desprenderse de la cita última que los guardianes en general, ejercían la organización y administración de Atenas y del

resto de Grecia no a través del ejercicio de un gobierno directo, sino por medio de su ejemplo, convertidos en paradigma del buen gobierno.

Dado que Platón nos remite a la *República* podemos suponer que el proceso de gestación de las diferentes clases es el que allí se esboza. Dentro del marco de la organización social cerrada y ordenada en clases aisladas el estamento de los guerreros formaba un grupo sostenido por el resto de la sociedad con lo justo para atender a su alimentación (110d). Vivían en la acrópolis de una forma austera intentando encontrar el término medio entre la arrogancia y la bajeza. No se mezclaban con los demás ciudadanos, procurando que su número permaneciera siempre constante, alrededor de 20.000¹²⁶. El texto de 112b: una casta «aislada y siempre idéntica a sí misma (αὐτὸ καθ' αὐτὸ μὲν οὖν)»¹²⁷ nos sitúa ante un grupo humano dedicado a la autognosis y como consecuencia autólatra, peligro que es compensado por Platón con sus numerosas referencias a su prudencia y mesura, pues él era perfectamente consciente de que su propuesta no era muy propia de seres humanos, tal y como nos adelantaba en *Protágoras* al decir que «llegar a ser hombre de bien es, por cierto, difícil de verdad, pero posible por un cierto tiempo; pero una vez alcanzado esto, permanecer en esa disposición y “ser hombre de bien”, como tú dices Pítaco, imposible e inhumano, ya que sólo un dios tendría tal dominio» (344b). Evitar la arrogancia vendría a significar el reconocer que los dioses fundadores eran los que les habían dotado del orden constitucional al depositarlo en su raciocinio (109d), medio por el cual, igualmente, Platón puede insertar la historia en la credibilidad literaria y religiosa que la tradición mítica poseía ante el lector. La estabilidad de la Atenas ideal está en consonancia con su modelo normativo establecido en la *República*. Posee una jerarquía estable, su objetivo es de autoconservación y no de expansión (comercio e imperialismo), se halla perfectamente integrada con su modelo divino (Atenea y Hefesto), cada ciudadano

¹²⁶ Un estado excesivamente poblado se hace ingobernable, por lo que el control de matrimonios es una idea que se repite en la *República* y en *Las Leyes*, con el objetivo que la población se mantenga estable (*Rep.* 460a). Esta cifra parece tener un sentido simbólico. Aristóteles la utiliza para expresar la población que se mantenía en base a los tributos de los aliados (*Const. Aten.* 24,3) y en el mismo sentido Aristófanes (*Las Avispas* 709).

¹²⁷ V. Naquet (1983), pág. 314, n. 53. Esta traducción me parece la más acertada frente a otras versiones que optan por términos como «independientes y aislados» o «solos y separados del resto». Es la expresión, tal y como afirma Naquet, del ser invariante, característica que se corresponde con los guardianes atenienses frente a los atlantes. Además de ello, hay que añadir que esta expresión cuenta con un paralelismo utilizado en repetidas ocasiones por Platón. Se trata de *katà tautà ōsaútōs* que aparece en *Rep.* 484 b para definir a los filósofos como los que pueden alcanzar lo que se «comporta siempre idénticamente del mismo modo»; en *Sofista* 248a para definir la esencia de las cosas como algo inmutable; en *Fedón* 78c para expresar que las cosas más simples se definen como las que siempre son del mismo modo. Por último, en *Timeo* 41d y 82b es utilizada en relación con la mezcla realizada por el Demiurgo, o bien al referirse a la causa de las enfermedades como aquello que ocasiona mutaciones múltiples.

cumple exclusivamente con las actividades que se le han asignado por su naturaleza y su educación, y cada uno de ellos utiliza el dinero y los bienes únicamente para procurarse alimentación y educación¹²⁸. Unidad y permanencia son los rasgos fundamentales del sistema político ateniense¹²⁹.

El orden social se garantiza también a través de su sistema legal, consecuencia de la excelencia anímica del gobernante. El sacerdote egipcio afirma que la ciudad es la «mejor en la guerra y la más obediente de las leyes» contando con la «mejor organización política de todas cuantas hemos recibido noticia bajo el cielo» (23c), y continúa más adelante (24c-e) hablando sobre la existencia de una serie de leyes, que podían descubrirse estudiando las de los egipcios, y añade que vivían «bajo estas leyes, y, lo que es más importante aún, las respetabais y superabais en virtud a todos los hombres, como es lógico, ya que erais hijos y alumnos de dioses».

¿Era necesario disponer de un cuerpo legal escrito en una sociedad de guardianes filósofos? No era concebible esperar que se produjera ninguna transgresión o disidencia de una clase excelente de hombres que actuaban como rectores de esa sociedad, no era esperable que rompieran su excelencia. En Atenas ideal tendrían suficiente con las leyes originarias, pues el arte de la política ha de residir en la parte divina del alma que es invariable (el orden constitucional depositado por los dioses en su raciocinio), mientras que cualquier código legal o constitución escritos no son más que apariencia, una imitación del verdadero corpus normativo que reside en la libre decisión del alma divina del guardián. Pero para los lectores del relato era impensable una ciudad sin leyes. Desde Solón constituían la garantía del equilibrio social entre los intereses de las diferentes clases. Además, cuando Platón piensa en su ciudad ideal tiene que recurrir a ellas como un medio de contrastar Atenas y Atlántida, ciudad ésta donde el absolutismo de sus reyes, junto con una serie de normas creadas por ellos, se impone por encima de todo, y conforme profundiza en su degeneración incluso dará a entender que van dejando en un segundo plano a las de Poseidón.

El poder atlante es una mezcla de rey-filósofo unipersonal hereditario y organización corporativa monárquica. De ahí viene también su debilidad. Por un lado, el rey es un

¹²⁸ «Cuanto más se veneran en un Estado las riquezas y los hombres ricos, en menos se tiene la excelencia y los hombres buenos» (*Rep.* 550d).

¹²⁹ Vidal Naquet (1983), pág. 316.

monarca absoluto para sus súbditos, es decir, gobierna por medio de la fuerza, que si bien en un primer estadio pudo estar unida a la sabiduría, al ser unipersonal, la posibilidad de degeneración es mucho mayor, pues toda la firmeza de su virtud debía descansar en la necesaria estabilidad e inalterabilidad de una única subjetividad. A este error se le añade el hecho de que la alianza entre los reyes se basa en relaciones contractuales y rituales y no racionales o morales. La definición del sistema de la isla se realiza sobre la base del concepto de mando y potestad, y el de pacto. Platón nos dice en *Timeo* (25a) que en la isla se había constituido «una fuerza coaligada de reyes, grandiosa y extraordinaria (μεγάλη συνέστη καὶ θαυμαστὴ δύναμις βασιλέων)»¹³⁰. La palabra *dýnamis* es un término complejo que Platón utiliza con un campo semántico muy amplio¹³¹, pero que en el *Timeo-Critias* se ciñe a su sentido de fuerza dominadora o potencia militar imperialista. De hecho un párrafo más adelante (25b) continúa con su uso: toda esta potencia (*dýnamis*) intenta dominar todo el Mediterráneo, pero el poderío (*dýnamis*) ateniense dada su excelencia y fuerza se lo impide, pues superó a todos en valentía y en el arte de la guerra. Contraponen dos tipos de *dýnamis*: aquella regulada por la *areté* y aquella incontinente. Los reyes atlantes son una comunidad (*koinōnía*, *Critias* 119c) contractual, en el sentido de que las diferentes personalidades se colocan aliadamente bajo las leyes escritas del dios, por lo que sus lazos son exteriores a su psique. Por el contrario, los atenienses aúnan sus psiques, intentan que ellas sean una comunidad, en donde la individualidad desaparece en beneficio del concepto mismo de *areté*, residente en lo divino del alma. Su comunidad implica un conjunto de relaciones anímicas de control donde cualquier posible desviación es resuelta como una vuelta al centro, al foco original divino de su raciocinio. El grupo uno impide lo otro diferenciado.

1.3. - VERDADEROS AGRICULTORES Y ARTESANOS

El sistema social ateniense es muy elemental. Una clase de guerreros/guardianes que constituyen un cuerpo dirigente y no productivo, y dos grupos, artesanos y campesinos, que proporcionan a esta austera sociedad lo necesario para vivir:

Critias, 110c:«los restantes ciudadanos habitaban en esta región dedicados a la artesanía y al cultivo de la tierra»

¹³⁰ Traducción propia. Los traductores han optado por combinaciones que entiendo no expresan el sentido de lo atlante donde la *dýnamis* es una fuerza anímica dominadora agresiva, frente a la *dýnamis* ateniense como excelencia racional que se manifiesta en la valentía suprema. Así se ha traducido como confederación de reyes (Lisi), potencia integrada por reyes (Martel), imperio de reyes (Zamora Calvo), potencia imperial (Conrado Eggers)...

¹³¹ Ver Josep Souilhé (1919).

111e: «tal era entonces por naturaleza el resto del país, al que cultivaban, como es probable, verdaderos agricultores, que hacían sólo eso, amantes de lo bello y de buena naturaleza y que disponían del mejor suelo...»

112b: «los artesanos y los campesinos que labraban los campos de las cercanías habitaban en el exterior a los pies de sus laderas».

Dicha configuración sigue las pautas establecidas en la *República*. Para Platón en cada Estado «se producirán más cosas y mejor y más fácilmente si cada uno trabaja en el momento oportuno y acorde con sus aptitudes naturales, liberado de las demás ocupaciones» (369e y ss.), puesto que cada hombre dará lo mejor de sí al ejercer una tarea única que realice a lo largo de toda su vida sin practicar ninguna otra (374b-d), «en nuestro Estado únicamente hallaremos al zapatero que fabrica calzado sin ser piloto además de fabricante, y al labriego que es labriego, pero no juez al mismo tiempo que labriego, y al militar que es militar y no es comerciante además de ser militar, y así con todo el resto» (397e). Los artesanos son amantes de lo bello, que es una expresión que Platón utiliza en *Fedro* (248d) en el marco del viaje de las almas hacia la Llanura de la Verdad. Son de buena naturaleza, característica que aparece como una constante a la hora de definir al buen filósofo (*Rep.* 496b, 535c). En la *República* Platón había establecido una jerarquía entre los diferentes grupos sociales. En el mito de las clases (415a y ss.) los hijos nacidos con un alma de bronce o hierro son arrojados entre los artesanos o los labradores, mientras que si nacen con una mezcla de oro o plata los ascienden entre los guardianes o los guardias. Aun así lo verdaderamente grave no es que los «fabricantes de calzado se perviertan, se corrompan y pretendan ser lo que no son... Pero si los guardianes del Estado y de sus leyes parecen guardianes sin serlo, ves bien claro que corrompen por completo todo el Estado, y sólo ellos tienen la oportunidad de organizarlo bien y hacerlo feliz» (421a). En *Rep.* (468a) el guerrero que abandona sus armas a causa de esa vileza debe ser convertido en artesano o labrador. Por lo que Platón establece claramente la superioridad de la clase no productora sobre las demás, pues a ella compete la estabilidad del Estado y su incorruptibilidad.

En la Atenas ideal la actividad demiúrgica viene determinada también por el mismo origen divino de los atenienses ideales. Hefesto asociado al elemento fuego, es el dios del arte de la forja. De su taller salen las armaduras de héroes como Aquiles o la Égida o el cetro de Agamenón. En su faceta de diosa de la actividad inteligente, Atenea también protege las actividades artesanas.

La exclusión más significativa es la de los comerciantes. El comercio desliga al hombre de su autoctonía. Para Platón la actividad comercial comprende una doble dirección: es una profesión ligada a la compra-venta de mercancías para obtener una ganancia, es decir, una actividad no productora, sino especulativa; y, por otro lado, está dirigida al simple intercambio de artículos entre los diferentes productores especializados¹³². En el comercio no se intercambian necesidades de los ciudadanos, sino objetos para el lucro. En una ciudad tan reducida geográficamente y poblacionalmente como es la Atenas ideal, donde se produce lo justo para una supervivencia digna, que se presenta cerrada y aislada con relación al resto de culturas, es muy probable que únicamente fuera necesario un intercambio elemental entre las diferentes clases o entre Atenas y otras *pólis*, sin constituir un verdadero comercio. Platón sabe que el comercio es un elemento necesario para la supervivencia de una ciudad, para la obtención de materias deficitarias, pero no admite una actividad comercial que provoque la mezcla racial y cultural destructiva del orden social que había establecido en su ciudad ideal mediante el control de nacimientos y la organización de los ciudadanos en función de sus dotes naturales y de su educación. No se trata de una ciudad exclusivamente ctónico-agraria, que entraría en contradicción con lo dicho en la *República* y las *Leyes*, sino de una sociedad que regula fuertemente aquello que puede llevarla a la *stásis*.

¹³² Platón poseía una concepción negativa del comercio, únicamente admisible como una actividad interna de intercambio en el marco de la ciudad. Realiza una distinción puramente clasificatoria diferenciando (*Rep.* 371d) entre mercaderes o comerciantes al por menor (*κάπελος*) y los comerciantes que viajan de un Estado a otro (*ἔμπορος*). En Protágoras (313 c) y en *Sofista* (224a y 231d) la actividad comercial aparece como una metáfora de carácter negativo al hablar de los sofistas como comerciantes de conocimiento y de las cosas necesarias para el alma. En *Gorgias* (517d) aparece como suministrador de productos para cuidarse del cuerpo. En la *República* (371a y ss.) los comerciantes forman parte de las actividades necesarias para formar un Estado como profesionales a cargo de la importación y exportación de bienes, pues los labradores y artesanos no pueden ocuparse también de la venta de sus productos en el mercado, puesto que puede ocurrir que «lo que produce no llegue en el mismo momento que los que necesitan intercambiar mercadería con él», por lo que no puede abandonar su oficio para permanecer sentado en el mercado esperando que vengan los compradores. A lo que Adimanto le responde que ya «existen quienes, al ver esta situación, se asignan a sí mismos este servicio. En los Estados correctamente administrados son, en general, los más débiles de cuerpo y menos aptos para ejercitar cualquier otro oficio. Deben permanecer en el mercado y adquirir, a cambio de plata, lo que unos necesitan vender, y vender, también a cambio de plata, lo que otros necesitan comprar». También son expertos en el arte del cálculo para hacerlo servir en compras y ventas (525c). En las *Leyes* la actividad comercial está fuertemente regulada (847b ss): no se pueden importar productos utilizados en los sacrificios, aunque no se producen en el propio país; nadie debe pagar derechos de aduana. Toda importación/exportación de productos para suministrar al ejército debe estar controlada por los prefectos de caballería y los generales. Tampoco debe haber comercio al por menor de este material de guerra; se establecen para los vendedores una serie de penas sobre su actuación en el mercado (*Leyes* 917b ss); la actividad comercial no es una profesión para los hombres libres: «todos los propietarios de tierra que pertenecen a los cinco mil cuarenta hogares, ninguno debe convertirse en comerciante al por menor ni voluntaria ni involuntariamente, ni siquiera en mercader, ni preste servicio de ningún tipo a particulares que no son sus iguales, excepto al padre, la madre y a los antepasados de éstos y, a la manera de un hombre libre, a todos los libres que son más viejos que él» (919d).

1.4. – ATENAS Y EL RESTO DEL MUNDO MÍTICO

En el *Critias* nos avisaba Platón de que el relato incluiría la aparición del resto de pueblos bárbaros y helenos que completaban el mundo mítico, pero al dejar inacabada la trilogía apenas podemos entrever cuáles serían esas culturas:

Timeo 25 b-c: «El poderío de vuestra ciudad se hizo famoso entre todos los hombres por su excelencia y fuerza, pues superó a todos en valentía y en artes guerreras, condujo en un momento de la lucha a todos los griegos, luego se vio obligada a combatir sola cuando los otros se separaron (τῶν ἄλλων ἀποστάντων)... impidió que los que todavía no habían sido esclavizados lo fueran y al resto, cuantos habitábamos más acá de los confines heráclidas, nos liberó generosamente»

Critias 108e: «la guerra entre los que habitaban más allá de las columnas de Hércules y todos los que poblaban las zonas interiores... Se decía que esta ciudad mandaba a estos últimos y que luchó toda la guerra»

En el espacio occidental de Europa se encontrarían los pueblos ya esclavizados por los atlantes, mientras que en el oriental, los que podrían haberlo estado de no ser por Atenas, y entre los que cabría incluir a los persas, enemigos ancestrales de los griegos, sobre los que Platón vuelca los prejuicios típicos atenienses al presentarlos como un pueblo cobarde que abandonó a los atenienses y, sin embargo, es salvado por ellos.

En la Atenas ideal Platón sitúa otro de sus anhelos políticos: la unidad de los griegos en torno a Atenas. El resto de las *póleis* griegas constituye, por tanto, el tercer ámbito político, dentro del mosaico de pueblos que aparecen en el marco de los diálogos.

Critias 112d: «...guardianes (φύλακες) de sus conciudadanos y caudillos (ἡγεμόνες) de los otros griegos por la voluntad de éstos».

112e: «...de una manera semejante gobernaban (διοικοῦντες)¹³³ siempre con justicia su ciudad y el resto de Grecia, en toda Europa y Asia eran famosos por la belleza de sus cuerpos y la completa excelencia de sus almas y los más renombrados de todos los de aquel tiempo».

La pretensión de Platón es afirmar la superioridad moral y política de la Atenas ideal, cuya consecuencia es la aceptación de su mando por el resto de ciudades griegas. No se

¹³³ Existe una diferencia entre el gobierno directo de las ciudades helenas o la hegemonía de la justicia de los atenienses. El verbo *diokéō* marca esta diferencia. Significa tanto administrar como gobernar. Por ejemplo, Rivaud, Brisson y Bury, optan por traducir en el primer sentido, administrar la justicia, mientras que Martel y Lisi por el segundo. Platón lo emplea mayoritariamente en el sentido de administrar la casa (*oikos*) o la ciudad (*Leyes* 667a, 713a, 807e, 809c), por lo que considero más acorde con la trayectoria del guardián el admitir que administrarían la justicia de las ciudades griegas y las acaudillarían en el combate.

trata de entender que los atenienses gobernaban estos pueblos, puesto que ello iría contra su convicción antiimperialista y cerrada en torno al ámbito de su ciudad, sino interpretarlo en el sentido de administrar su superioridad. Las ciudades griegas renuncian a su autonomía y prefieren interpretar el mensaje de sus dioses progenitores en el sentido de vincularse a los mejores, aquellos que han conseguido la idealidad política gracias a haber sabido vivir guiados por el componente divino de su alma. Entienden esta como una subordinación colectiva voluntaria a la mejor *pólis* (pues en la Grecia real, ninguna lo había conseguido mediante la dominación militar). Esas ciudades permanecerían con sus sistemas políticos y económicos propios, pero se someterían a las decisiones y a la guía de aquella que ha alcanzado la justicia, y todo ello con el fin de establecer una red de relaciones mutuas armonizada entre las diferentes ciudades. Se trataría de un sistema panhelénico cuyo nexo de unión sería un vínculo cultural (lo racional-divino del alma griega). Si Delfos era el símbolo de unidad del mundo griego histórico, ahora, en el mundo mítico, lo sería Atenas. Esta ciudad habría hecho aflorar lo verdaderamente heleno identificado por Platón con lo racional anímico. ¿Para qué puede querer ser hegemónica una ciudad ideal en sí misma? No por necesidad de un culto al poder o por un deseo de expansión imperial, sino simplemente para exportar su concepto de justicia a las otras ciudades y así generar armonía en un sistema múltiple, de modo que todas las «revoluciones» de ese microcosmos fueran igualadas a las del macrocosmos, porque el todo (ecúmene) no sería armónico si alguna de sus partes no lo fuera (este es el mensaje del *Timeo*).

Este juego de hegemonía/independencia había estado en el debate ideológico griego desde siempre. En la *República* (469b y ss.) Platón define cual había de ser la relación entre los griegos, y entre estos y los bárbaros en caso de desatarse un conflicto. En primer lugar, afirma que «la raza griega es familiar y congénere respecto de sí misma, ajena y extranjera respecto de la raza bárbara». Diferencia entre enemigos o bárbaros y parientes o griegos, por lo que «cuando tengan una desavenencia con griegos, por ser éstos familiares suyos, la considerarán como una disputa intestina y no le darán el nombre de guerra». De ahí que cuando se plantee un problema intraracial, evitarán resolverlo mediante métodos militares como la devastación de los campos y el incendio de las casas de cualquier Estado que se considere el causante del desacuerdo, y buscarán a los culpables individuales «que siempre son pocos». Isócrates aporta al concepto de hegemonía una serie de notas muy similares a las platónicas. En primer lugar, es una donación de la comunidad helena como

consecuencia de ofrecer un modelo político justo que se alza sobre los demás¹³⁴. La voluntariedad de ese acogerse al poder de los atenienses viene dada por un sistema de relaciones no basadas en el poder militar o económico, sino en el entendimiento de que esa soberanía que se acepta puede propiciar el bien común de una forma más estable que permanecer en la atomización de los poderes locales. Por otra parte, el concepto de hegemonía también está asociado al de soberanía, puesto que la unidad griega tiene como uno de sus objetivos fundamentales la independencia frente al peligro exterior, la lucha contra los bárbaros.

Probablemente, ante la inviabilidad de la idea de convivencia familiar de la raza griega, en el *Timeo-Critias* parece optar por la aceptación voluntaria de todos los pueblos griegos de la superioridad de los atenienses ideales. La idea unificadora aquí no es un elemento contractual sobre la base de las relaciones de parentesco raciales, sino la simple admiración y respeto al que es superior en el aspecto político y militar. No es la hegemonía imperialista-marítima que había practicado Pericles o el militarismo espartano (o el filipismo macedonio que ya apuntaba por el norte), sino el temor reverencial a unos seres cuya excelencia los hace ser los hombres más próximos al modelo divino. Al aceptar el caudillaje de los atenienses los griegos se sitúan en su ámbito de idealidad, por lo que lo más posible es que consiguieran la estabilidad política de aquellos. Aceptan su autoridad reconociendo su supremacía como un acto racional en el que un hacer y un *lógos* superior se sobreponen a otro inferior¹³⁵.

¹³⁴ Las citas no están exentas de retórica y propaganda pero proporcionan elementos suficientes para establecer una definición. «Porque nosotros creemos que si navegamos por el mar con muchas trirremes, si obligamos a las ciudades a pagarnos tributos y a enviar aquí consejeros, lograremos algo provechoso... Pero cuando ofrecemos la ciudad como garantía de justicia, socorrimos a los agraviados y no deseamos lo ajeno, recibimos la hegemonía de los griegos que nos la dieron de buen grado» (*Sobre la Paz* 29-30). «Cuando Alcibíades y Clístenes...establecieron aquella democracia, en la que los ciudadanos fueron tan educados en el valor, que ellos solos vencieron en la lucha a los bárbaros que venían contra toda Grecia, y adquirieron tal renombre de justicia, que espontáneamente los griegos les ofrecieron el dominio del mar» (*Sobre el tronco de caballos* 26-27). «Sabemos que el Rey gobierna a los de continente no porque ellos quieren, sino porque los ha rodeado a cada uno de ellos con una fuerza superior... Y es mucho más bello luchar contra aquel por la soberanía (βασιλείας) que discutir entre nosotros mismos por la hegemonía» (*Panegírico* 166). «De igual forma administraban lo ajeno: servían a los griegos, pero no los maltrataban, pensando que debían guiarlos, más no tiranizarlos; preferían ser llamados caudillos que soberanos (ἡγεμόνες ἢ δεσπότες), y que se les denominase salvadores y no opresores » (*Panegírico* 80).

¹³⁵ *Leyes* 690b-c: la relación entre gobernante y gobernado se establece de un modo natural entre el padre y el hijo, los nobles y los plebeyos, el amo y el esclavo, el más fuerte y el más débil, pero el título que capacita mejor para erigirse en gobernante «sería el que ordena que el ignorante obedezca y que el inteligente guíe y gobierne. Y éste al menos..., no diría yo precisamente que es un gobierno contra la naturaleza, sino de acuerdo con la naturaleza de la ley sobre los que la acatan voluntariamente, mas un gobierno de índole no violenta».

Platón aporta aquí su grano de arena a un debate del que el máximo portavoz es Isócrates¹³⁶. Su ideal, la *koinḗ eirḗnē* o paz común, es la materialización política de la concordia de los helenos unidos contra el bárbaro persa¹³⁷. La conquista de Asia es presentada como una solución que permitiría resolver los problemas económicos y provocaría el fin de las luchas intestinas entre los griegos. Para ello sería necesario que las relaciones entre las ciudades griegas estuvieran regidas por la justicia y por la concordia, alejadas de las luchas fratricidas y de unas relaciones guiadas por la pretensión del dominio, el imperialismo y la supremacía de unas sobre otras. Abogaba por el establecimiento de regímenes democráticos bajo la hegemonía ateniense, justificada a partir de la actuación de los modelos de los antepasados, situados en un espacio que va desde el origen mitológico ateniense hasta las guerras contra los persas y el mundo anterior a la guerra del Peloponeso cuando «governábamos todas las ciudades con las mismas leyes y nuestras decisiones sobre ellas eran en plan de aliados, no de tiranos; estábamos al cuidado de todos los asuntos, pero permitíamos que cada uno fuera libre en los suyos particulares»¹³⁸. Precisamente uno de los instrumentos a utilizar es la épica: «Creo que la poesía de Homero alcanzó tan enorme fama porque elogió bellamente a los que lucharon contra los bárbaros, y por este motivo quisieron nuestros antepasados que fuera estimado su arte en los certámenes musicales y en la educación de los jóvenes; para que, al oír muchas veces sus versos, aprendiéramos la enemistad existente contra ellos, y al imitar las virtudes de los que hicieron la expedición, aspirásemos a acciones como aquéllas»¹³⁹. Isócrates acabará echándose en brazos de Filipo como hacedor de esa concepción hegemónica, después de haber tomado como referente a Heracles, Agamenón, Teseo, y de proponer como *hēgemōn* a Dionisio de Siracusa o a Arquidamo III, rey de Esparta.

Demóstenes verá también que la lucha contra lo bárbaro será el estímulo para unificar lo griego, pero esta vez el bárbaro se llamaba Filipo. Pero su intención es más patriota, pues es solo Atenas la que posee un derecho ancestral para dirigir los asuntos de la Hélade y acaudillar a todos los griegos contra el enemigo exterior. «De este modo, Filipo, el competidor, se convierte también en el pensamiento político de Demóstenes, en la solución para los problemas de Atenas, ya que si el orador logra aglutinar a los griegos

¹³⁶ Ver Antela-Bernárdez (2007) y Constantineau (1993).

¹³⁷ *Panegírico*, 173, 184.

¹³⁸ *Panegírico*, 104.

¹³⁹ *Panegírico*, 159.

bajo un mando ateniense para vencer al macedonio habría obtenido de nuevo la confianza de los helenos, y con ello, éstos le conferirían de nuevo el privilegio (y el poder) de comandarlos»¹⁴⁰.

Atenas originaria no consigue atraerse a todos los pueblos bárbaros para luchar contra el imperialismo atlante¹⁴¹. Todos ellos representan el modelo de la sedición, palabra tan temida por Platón, ya que son los que se separan y abandonan a la *pólis* ideal, ¿por desconfiar de la capacidad ateniense?, ¿por cobardía? Su corporalidad vence sobre su racionalidad. Porque la valentía necesita de la sabiduría, de la certeza de que se está en posesión de la justicia para construir a un verdadero guerrero y en ese estado únicamente se encontraban los atenienses. Al fin y al cabo, la épica necesita de este etnocentrismo para poder cautivar a su oyente.

¿Por qué se producen los enfrentamientos bélicos entre los pueblos? En diferentes diálogos Platón nos enumera algunas causas: el ansia de riqueza (*Leyes* 831e, *Fedón* 66c.), la necesidad de aumentar el territorio de un Estado (*Rep.* 373d), la adquisición de esclavos (*Sofista* 222c, *Político* 308a), el dominio de otras ciudades (*Protágoras* 354b, *Político* 308a). A lo que podríamos añadir causas psicológicas, como una excesiva inclinación hacia la valentía (*Político* 308a). El mundo atlante en su estado degenerado las reúne todas, mientras que por el contrario los atenienses manifiestan una concepción de la guerra puramente defensiva y con objetivos muy concretos, la vuelta a la prudencia y a la medida en la relación entre los pueblos. El pasaje del *Político* citado nos explica muy bien la reacción de los diferentes países ante la invasión atlante: «Porque los que son excepcionalmente mesurados (κόσμιτοι) están siempre en condiciones de llevar una vida tranquila, ocupándose por sí solos de sus propios asuntos, comportándose así con todos en su propio país y estando, igualmente, dispuestos a mantener siempre con las ciudades extranjeras relaciones pacíficas. A causa de este amor (ἔρωτα) que es excesivamente inoportuno, cuando hacen lo que desean, llegan, sin advertirlo, a perder toda aptitud para la guerra, crean en la juventud idéntica disposición y están siempre a merced de sus agresores, razón por la cual no hace falta que pasen muchos años para que tanto ellos como sus hijos y la ciudad toda, a menudo sin darse cuenta, se vuelvan de libres a

¹⁴⁰ Antela-Bernárdez (2007), pág.85.

¹⁴¹ Tal y como nos dice Platón, Atenas «condujo en un momento de la lucha a los griegos, luego se vio obligada a combatir sola cuando los otros se separaron» (*Timeo* 23c), dando a entender que todos los griegos permanecen unidos, mientras que el resto de pueblos son los que se separan.

esclavos... Pero ¿qué ocurre con quienes tienen, más bien, una inclinación hacia la valentía? ¿Acaso no están siempre urgiendo a sus ciudades a entrar en alguna guerra, debido al excesivo (σφοδροντέρων, violento) deseo de tal género de vida, y... acaban por destruirla íntegramente o reducir a sus propios países a la condición de esclavos o de tributarios de sus enemigos?». Los atlantes se cargan con un exceso de *andreía* y los otros pueblos de *kósmios*, mientras que los atenienses se sitúan en una actitud intermedia entre ambas. Ellos son los ordenadores, ya sea por la vía bélica o modélica, los que llevan al mundo hacia la estabilidad, al saber utilizar correctamente sus cualidades de guardianes guerreros y de políticos filósofos. El atlante es imperialista por derivación de su alma materializada, mientras que el ateniense es armonizador, consecuencia de su mundo anímico ordenado en torno a lo racional.

De la lectura del *Timeo-Critias* se pueden derivar los principios generales que deben regir las relaciones entre los Estados del mundo mítico:

- el respeto mutuo entre los diferentes pueblos, que conlleva la exclusión de las anexiones imperialistas.
- las guerras han de ser únicamente defensivas o únicamente reequilibradoras del orden que preserva la autonomía de cada pueblo.
- el sometimiento al dominio de otro pueblo es una decisión voluntaria.
- los contactos entre los pueblos deben ser puramente comerciales (o de un intercambio básico de productos) y no dirigidos a influenciar en su sistema político.
- cada país es autónomo para establecer su sistema político, que incluso puede ser erróneo.

¿Qué sucedería en este mundo si todos los pueblos, voluntariamente, se dejaran gobernar por los atenienses ideales? ¿Acaso no se produciría una unificación global a partir de la idealidad?

2. – EL MODELO POLÍTICO DEL EGIPTO MÍTICO

¿Qué Egipto utiliza Platón para dotar al relato de esa perspectiva que amplifique la significación del mundo de Atenea-Hefesto? Egipto constituye un elemento fundamental para entender la reflexión platónica sobre el sentido de la escritura y de la historia. No es

simplemente el país transmisor de la historia. Es un modelo político claramente contrapuesto a los regímenes atlante y ateniense, y que se sitúa en una tercera categoría de alma colectiva y de constitución política. ¿A partir de qué elementos define Platón esta cultura? Refiere que la diosa Atenea educó primero a los atenienses y después a los egipcios, concretamente mil años después, por lo que les ofreció el mismo legado que a los guardianes ideales. «En aquel tiempo, pues, la diosa os impuso (διακοσμήσασα, en el sentido de organizar, pues los dioses platónicos guían, no fuerzan) a vosotros en primer lugar todo este orden y disposición (διακόσμησιν καὶ σύνταξιν)¹⁴²» (*Timeo* 24c). La diferencia temporal puede ser significativa en el sentido de que los atenienses ya habían desarrollado el legado divino: ¿esperaba la diosa extender el gobierno ideal por todo su territorio? ¿Pensaba configurar un espacio repleto de *póleis* ideales a la vista del éxito en Atenas? En cualquier caso, los egipcios platónicos cometieron un doble error: no supieron entender ese mensaje, ni tampoco optaron por imitar a los atenienses, de modo que renunciaron conscientemente a alcanzar la idealidad.

En primer lugar, la diosa los ordena en castas, elemento fundamental de la sociedad ideal en la ciudad de la *República*. «En cuanto a las leyes, observa las de aquí, pues ahora voy a encontrar aquí muchas de las que había entonces entre vosotros; en primer lugar, la clase de los sacerdotes está separada de las otras; después de ésta, la de los artesanos, puesto que cada uno trabaja en lo suyo sin tener trato con otra clase, y la de los pastores, los cazadores y agricultores» (*Timeo* 24a). Platón no es nada original, pues esta organización social constituía un tópico sobre Egipto en la antigüedad (otro modo más de aumentar la verosimilitud del *lógos* de la historia). Ya Heródoto refiere siete clases, de entre las cuales la guerrera y la sacerdotal disfrutaban de privilegios especiales¹⁴³ (según Diodoro Sículo los sacerdotes constituían uno de los estamentos que más tierras poseían en Egipto, junto con el faraón y los guerreros)¹⁴⁴. Aristóteles está también en la misma línea: «No parece ser un descubrimiento, ni actual ni reciente, de los que filosofan sobre el Estado, que debe separarse por clases la ciudad y ser distinta la clase militar de la de los agricultores. En Egipto, este estado de cosas existe aun ahora y también en Creta. En Egipto, según dicen,

¹⁴² Dos palabras que vienen a significar casi lo mismo, aunque *diakósmesin* es utilizada por Platón mayoritariamente como orden legal, político y militar de la organización ciudadana. También aparece como el orden de los astros (*Leyes* 966e), de las estaciones (866a) o del equilibrio interior del hombre (733c, 864a). Platón emplea en muy pocas ocasiones *syntaxis* y con el sentido de ordenación conjunta del alma y el cuerpo (*Rep.* 462c); la disposición de los ciudadanos según un orden numérico (*Leyes* 747a); con el significado de alianza o acuerdo político (*Leyes* 685c).

¹⁴³ II 165-167.

¹⁴⁴ I 73.

se remontaría a la legislación de Sesostris [Ramsés II] y en Creta a la de Minos»¹⁴⁵. Para Isócrates fue Busiris el que dividió en castas a los egipcios: sacerdotes, guerreros y el resto, «ordenó que siempre ejercieran las mismas actividades los mismos; pues sabía que los que cambian de ocupación no hacen con exactitud ni una sola cosa, mientras que los que sin interrupción se mantienen en las mismas actividades, terminan cada una de ellas extraordinariamente bien»¹⁴⁶. Este es precisamente el punto definitorio de la bondad del sistema de clases separadas. La sociedad aparece como una máquina en la que cada pieza es un elemento especializado que ha de funcionar perfectamente. En *República* (374a-b y 423d) Platón afirma la necesidad de escoger convenientemente a cada uno según sus dotes naturales y su educación para que ejerza una tarea única. Ahora bien, dado que sus clases no son grupos cerrados, pues se puede engendrar hijos con elementos de otra superior o inferior (415 b-c), el Estado debe asignar a cada uno su función dentro de la organización total.

Egipto se halla dominado por la clase sacerdotal. En su lectura del «mensaje» divino los egipcios equivocan la casta gobernante, y mientras que los atenienses dan el poder a los filósofos, ellos se lo dan a los sacerdotes. En la *República* los sacerdotes cumplen una función de mediación entre la mentira piadosa y el pueblo. La función sacerdotal consiste en gestionar la ritualidad de unos dioses verdaderos y buenos que no se dejan convencer por sacrificios y donaciones. Una divinidad que es «veraz en palabras y en obras y ni cambia por sí ni engaña a los demás en vigilia ni en sueños con apariciones, palabras o envíos de signos» (382e), necesita poca mediación sacerdotal, pues el único intérprete de su mensaje es la razón misma. Esos dioses son la antesala simbólica del mundo de las Ideas. En otro nivel los guardianes entran en contacto directamente con ellas y, por tanto, deben gobernar y controlar qué es lo que ha de transmitirse a la masa de ciudadanos apegados a los mitos tradicionales. Los sacerdotes son meros asistentes de la autoridad del guardián filósofo. En el Estado de la *República* el sacerdote ritualiza, escenifica, el acto de la comprensión racional de lo divino, de acuerdo con un nuevo bagaje de mitos y fábulas educadoras. Por ello su función no está claramente delimitada y apenas es citado como

¹⁴⁵ *Pol.* 1239b 1-2. En Esparta Licurgo creó la organización del estado espartano. « Los egipcios creen que también hasta ellos llegó Licurgo y que, admirado, en particular, de la separación de la clase guerrera con respecto a las demás, la llevó a Esparta y, al dejar aparte a los obreros y artesanos, logró imprimir al cuerpo de ciudadanos un carácter auténticamente urbano y libre de impurezas» (Plutarco, *Licurgo*, 4,7). Esta separación en clases especializadas será básica en la Calípolis platónica y en la Atenas ideal del *Critias*. Lo espartano constituía para Platón un modelo a imitar que él traslada a su obra.

¹⁴⁶ XI, 15-16. Para un comentario de este discurso isocrático en relación con la construcción en el mundo antiguo de un Egipto utópico ver D. Hernández (2013).

casta social. La preocupación educadora de Platón está más centrada, en cambio, en la madre y la escuela como instituciones educadoras. Un adulto formado bajo esos parámetros de poco necesitaría la función sacerdotal. Lo que sí que hace Platón es criticar a los sacerdotes mendicantes que como los sofistas vagabundean por las ciudades ofreciendo a los ricos sus servicios, prometiéndoles que conseguirán congraciarles con los dioses y obtener sus peticiones (364b). No tienen arraigo y sirven a una religión superficial basada en una concepción homérica de lo divino. Esta visión desfigurada ha de ser sustituida por una mentira institucional basada en fábulas que al menos no contradigan la verdadera visión de la divinidad conceptual y no conduzcan a los hombres hacia la *stásis* y la injusticia (401b).

En el *Político* Platón anda probando diferentes divisiones conceptuales a la caza de la definición del verdadero político (289c y ss.). En este análisis depurativo de los que pertenecen al grupo de los servidores de la ciudad habla de los esclavos, comerciantes, cambistas, armadores, heraldos, llegando a aquellos cuyo servicio consiste en ser intérpretes de lo divino para los hombres, los adivinadores, y acabando con los sacerdotes como sacrificadores y peticionarios de bienes ante los dioses. Su importancia llega a tal punto, por ejemplo, en Egipto, que «no se permite que el rey gobierne sin tener rango sacerdotal, y si se da el caso de que alguien proveniente de otra casta se imponga por la fuerza, debe ingresar posteriormente en este género. Además, en muchos lugares de Grecia cualquiera puede comprobar que a las principales magistraturas les está impuesto celebrar los sacrificios más importantes» (290d-e). Platón se niega a aceptar la unión de ambas figuras en el gobernante. Fundamentalmente porque el político ha de poseer una ciencia de la justicia, independientemente de cualquier otro tipo de condición, «sea que gobierne conforme a leyes o sin leyes, con el consentimiento de los gobernados o por imposición forzada, sean pobres o ricos, nada de esto ha de tenerse en cuenta para determinar ningún tipo de rectitud» (293c). En un Estado en el que las decisiones son racionales y justas, los dioses pierden su poder y su capacidad de influencia, son meros títeres en manos de la Idea. Los sacerdotes carecen de funciones frente a los filósofos-reyes. La función principal del sacerdote, conocer la voluntad de los dioses, carece de sentido en una república donde el conocimiento de la Idea es una aprehensión dialéctica.

En las *Leyes* mantiene su rechazo de toda injerencia sacerdotal en la actividad política, situando como instancia suprema un Consejo Nocturno en el que sus miembros poseen

una formación filosófica que los convierte en guías y legisladores de la sociedad¹⁴⁷. Emergen dos espacios claramente diferenciados: quien ha de conducir la ritualidad institucional popular y quien la dirección de lo político. En ese marco Egipto surge como ejemplo de sociedad organizada desde la casta sacerdotal. No tiene sentido que se permita que el poeta pueda educar tal y como desee incluso a los hijos de los que son respetuosos de la ley y haga de ellos lo que azarosamente desee en lo relativo a la virtud o al vicio. «Sin embargo, en la actualidad, al menos, es posible hacerlo, en realidad, en casi todos los Estados, salvo en Egipto» (656c). Porque allí se ha legislado sobre las «bellas posturas y las bellas melodías para formar sus hábitos. Una vez que las ordenaron, hicieron público en los templos cuáles son y de qué manera son las que son y ni a los pintores ni a los otros que realizan también figuras de cualquier tipos que sea les era posible innovar en contra de estas formas, y ni siquiera concebir cualesquiera otras que no fueran las tradicionales. Tampoco ahora es posible innovar, ni en estas posturas ni en nada de la música. Si observas, descubrirás allí que las obras pintadas o moldeadas hace miles de años (μυριοστόν, diez mil) -no son miles de años por decir, sino realmente (ὄντως)- no son ni más bellas ni más feas que las que se hace ahora, sino que están hechas según la misma técnica» (656d-e)¹⁴⁸.

El control del arte y la educación por parte del Estado sacralizado se ve más claramente en otro pasaje. El ateniense pregunta qué sistema se puede crear «para que nuestros hijos ni deseen realizar otras imitaciones en danzas o melodías y para que nadie los convenza, induciéndoles placeres variopintos» (798e), respondiéndose él mismo que probablemente ninguno mejor que el de los egipcios que han hecho sagrada toda danza y toda música, legislando sobre las fiestas, los sacrificios, las canciones, festivales... castigando por impiedad a los que incumplan las normas. Y de ahí deduce que es necesario en su Estado establecer que «nadie cante ni baile contraviniendo más la música pública sagrada y toda la danza coral de los jóvenes que lo que infringiría las otras leyes. El que se comporte así, que quede libre de condena, pero al que no obedeciere, como se acaba de decir, deben castigarlo los guardianes de la ley, las sacerdotisas y los sacerdotes» (800a), de modo que el estamento eclesial y funcional es el encargado de aplicar las leyes instauradas por

¹⁴⁷ Brisson (1987), pág. 163. Donde también habla del rechazo de Platón a la injerencia sacerdotal en lo político.

¹⁴⁸ Heródoto dice de los egipcios: «observan las normas de sus antepasados sin introducir modificación alguna» (II, 79, 1). También es de notar que aquí Platón se contradice con su cómputo del *Critias*, pues allí la civilización egipcia databa de hace 8000 años, lo que nos indica el simbolismo de las cifras.

los gobernantes desde la junta nocturna, institución que evidentemente produce lo único en lo que puede anclarse un Estado, la virtud (963a).

El gobierno sacerdotal, identificado con la monarquía, implica que lo religioso ha de presidir lo político. Pero ¿es posible encontrar en un sistema mítico/sacro un concepto ético y de la justicia basado en la razón? ¿Existía la posibilidad de un Bien deducido de los sistemas antropomórficos de las religiones de su mundo? En el *Timeo* Platón creará su propio antropomorfismo encabezado por el Demiurgo y los demás seres divinos, pero todos ellos basados en modos conceptuales puros que están detrás y les dan el verdadero sentido de su figuración. El error del Egipto platónico consistió en no entender que esta argamasa entre lo político y lo religioso resultaba ineficaz para crear un Estado ideal. Las castas egipcias se estructuraban de acuerdo con su mayor o menor proximidad a lo sagrado. El mediador supremo era el Faraón/dios, los sacerdotes ocupaban un segundo plano entre lo divino y lo mundano, seguidos de los guerreros, separados del resto de acuerdo con la ley (sagrada), y ambos como castas cardinales y a su vez aisladas del resto de estamentos productores. Todas ellas no surgían desde la consideración de los mejores en la sabiduría, en la justicia o en el bien, como nos había delimitado Platón en la *República*, sino en función de su conocimiento de ese mundo mítico que evidentemente está muy alejado del mundo de la conceptualidad platónico. Como señala Colli, lo que Platón aprobaba de las instituciones egipcias era su aspecto puramente formal, «el concepto de estabilidad y de división de las funciones; el criterio con que él determinará las distintas clases del Estado será el del conocimiento, y se comprende con cuánto desprecio debió de ver esa subdivisión jerárquica, basada en la violencia y el temor»¹⁴⁹.

Platón admira el mundo egipcio, de hecho en el *Timeo-Critias* lo sitúa en el ámbito de influencia de Atenea, igual que a los atenienses ideales; pero lo tomará como ejemplo de una sociedad que no ha sabido leer el «mensaje divino» y se ha dejado llevar por la avaricia y la codicia, características que definen al pueblo egipcio (*Rep.* 436a, *Leyes* 474c) y a los atlantes (aunque estos pueden regenerarse porque han vivido la idealidad). «Esta actitud doble de Platón respecto a la civilización egipcia se manifiesta claramente a través de sus propias afirmaciones: ora alaba a los egipcios, en especial por su espíritu científico, ora los desprecia por estar únicamente pendientes del lucro»¹⁵⁰.

¹⁴⁹ 1939, pág.55.

¹⁵⁰ *Ibid.*, págs. 55-56. Brisson (1987), pág. 167, reproduce la misma idea, como un movimiento ambiguo, de admiración y repulsión, tal cual le producía la Atenas donde Platón vivía. «Por su permanencia, Egipto

En el marco de la descripción de la sociedad egipcia dividida en castas Platón realiza una especial referencia a la de los guerreros, descritos más como militares que como guardianes filósofos. Disponen de un armamento tal y como la diosa primero dispuso entre los atenienses. «En particular, supongo que habrás notado que aquí el estamento de los guerreros se encuentra separado de los restantes y que sólo tiene las ocupaciones guerreras que la ley le ordena. Además la manera en que se arman con escudos y lanzas¹⁵¹, que fuimos los primeros en utilizar en Asia tal como la diosa los dio a conocer por primera vez en aquellas regiones entre vosotros»¹⁵² (24b).

Otro de los ámbitos en los que destacan los egipcios es el del conocimiento del universo, la medicina y la adivinación. Otro tópico tradicional. Heródoto comenta que fueron los primeros en el conocimiento del calendario a través de la observación de los astros, que fueron los primeros en adoptar advocaciones para doce dioses¹⁵³, que inventaron la geometría¹⁵⁴, o que eran los más diestros en el arte de la medicina¹⁵⁵. Isócrates afirma que en tiempos de Busiris los sacerdotes inventaron la medicina para los cuerpos y para los espíritus dieron a conocer la filosofía¹⁵⁶. Y el autor del *Epinomis*, «porque los primeros nombres que se emplearon en este estudio proceden de un antiguo país favorecido por la belleza del estío, como Egipto y Siria, donde podrían contemplar constantemente, por decirlo así, todos los astros al descubierto, por ser regiones en que no se conocen ni las nubes ni las lluvias. Sus observaciones, verificadas durante una serie infinita de años, son ya conocidas en todo el mundo y particularmente en Grecia»¹⁵⁷. En el *Timeo* es el propio sacerdote el que lo explica: «También, ves, creo, cuánto se preocupó nuestra ley desde sus inicios por la sabiduría pues, tras descubrirlo todo acerca del universo, incluidas la

se parece a lo inteligible, pero el hecho de que la religión desempeñe allí el papel que debería ser atribuido a la filosofía le impide toda pretensión de servir de modelo y recuerda que sigue siendo una región inmersa en las contradicciones de la historia».

¹⁵¹ Utilizo la traducción de F. Lisi, pero como escudos y espadas, más fiel al texto griego, *aspídon kai dorátōn* (P. Martel también traduce igual, contrariamente al resto de traductores).

¹⁵² La Atenea Prómaco, la que combate en primera línea de batalla, aparece generalmente representada con la égida regalada por Zeus, y con el casco ornado, lanza y escudo, como se ve en la que realizó Fidias para el Partenón, y es la que aquí enseña el arte de la guerra y ofrece sus armas (Carpenter, 2001, págs. 46-47). Hefesto, el otro dios tutelar de atenienses y egipcios en el *Timeo-Critias*, es junto con Atenea, patrón de los artesanos, y herrero y fabricante de las armas de los héroes, y es identificado con el Path egipcio, también dios creador, patrono de la artesanía y armero. El hecho de que cite que fueron los primeros en utilizar en Asia ese armamento, probablemente sea una referencia a que Atenea fundó esa civilización y, por tanto, le transmitiría sus propios atributos bélicos.

¹⁵³ II, 4, 1-2.

¹⁵⁴ II, 109, 3.

¹⁵⁵ II 84; III 129, 2.

¹⁵⁶ *Busiris*, XXII.

¹⁵⁷ 986e y ss. trad. de Patricio de Azcarate, 1946.

adivinación y la medicina, lo trasladó de estos seres divinos al ámbito humano para salud de éste y adquirió el resto de los conocimientos que están relacionados con ellos» (24b-c)¹⁵⁸. Los conocimientos adquiridos provenientes de lo divino son trasladados al ámbito de lo humano para su salud, es decir, para su bienestar corporal. Por el contrario, para Platón la salud del alma es mucho más importante que la salud del cuerpo¹⁵⁹. El conocimiento de la idea del Bien es el que lleva al alma hacia la justicia o como nos expone Timeo, la conjunción de las revoluciones armónicas del universo con las del alma. Se trata, por tanto, de un actuar epistemológico, no médico. Esta insistencia en la posesión de conocimiento como acumulación de datos sobre diferentes materias es precisamente lo que para Platón marca la diferencia entre un filósofo y un sacerdote. Este utiliza el conocimiento para ritualizar la vida y el comportamiento como imitación de un orden superior, mientras que aquel pretende desocultar el sí mismo para la vida, que es una totalidad política. El sacerdote permanecerá siempre en la corrupción, la pura mimesis, el dedicarse a conocer lo mítico otorgándole la categoría de única verdad, sin desposeerlo de todo su andamiaje escénico, sin abrir el camino hacia los conceptos puros ontológicos. Esto nos lleva también a preguntarnos si realmente Egipto disfrutó de un primer estadio ideal, tal y como hemos visto en la Atlántida. Nada nos dice Platón al respecto. Pero me inclino a pensar que no fue así dado que la impresión que nos transmite constantemente es que Egipto fue una tierra sacerdotal desde sus mismos orígenes y, por tanto, desvinculada de lo ideal desde sus comienzos.

En *Fedro* Platón concluye su mito egipcio alabando a Sócrates por su saber «hacer discursos de Egipto, o de cualquier otro país que se te antoje» (275b). Existen diferentes modos discursivos de relacionarse con lo divino y, según Fedro, Sócrates es capaz de imitar cualquiera de ellos, pues sabe distinguir entre lo que es un decir infundado, sofístico, y un decir fundamentado. Por eso y dado que conoce bien el mundo egipcio, puede recrear su discursar. ¿Qué tipo de escritura realizan los egipcios? ¿Cómo leen las hazañas antiguas? ¿Qué relación existe entre su lectura de las enseñanzas divinas y la forma de Estado que construyen? Los egipcios del *Fedro* reflexionan mediante la oposición entre lo hieroglífico y lo alfabético, lo que escribe a partir de la imagen de la cosa y lo que escribe a partir del diálogo del alma consigo misma. Theuth afirma que las letras harán más sabios a los egipcios, mientras que el rey Thamus rechaza la escritura para su pueblo: «Y ahora tú, precisamente, padre que eres de las letras, por apego a ellas,

¹⁵⁸ Sobre las dificultades filológicas de este pasaje ver R. Serrano/M. Díaz, 2012, pág. 38, n. 77.

¹⁵⁹ Ver Salvador Más (2003), cap. III, «Platón, la *therapeia* de las enfermedades del alma».

les atribuyes poderes contrarios a los que tienen. Porque es olvido lo que producirán en las almas de quienes las aprenden, al descuidar la memoria, ya que, fiándose de lo escrito, llegarán al recuerdo desde fuera, a través de caracteres ajenos, no desde dentro, desde ellos mismos y por sí mismos. No es pues un fármaco de la memoria lo que has hallado, sino un simple recordatorio. Porque habiendo oído muchas cosas sin aprenderlas, parecerá que tienen muchos conocimientos, siendo, al contrario, en la mayoría de los casos, totalmente ignorantes, y difíciles, además de tratar porque han acabado por convertirse en sabios aparentes en lugar de sabios de verdad» (274e-275a). Theut es como los egipcios timeocritianos, identifica la sabiduría con la crónica. No ven más allá de las hazañas, del suceso maravilloso y extraordinario. Construyen una prosa conmemorativa, que reproduce unos hechos, traslada el hacer a la grafía. Como la pintura representa lo que el ojo ve, la escritura reproduce lo que se habla, pero olvida que la verdad está en lo que se dice del ser. En el ámbito del *Fedro* la simple prosificación de un acontecer produce una sabiduría aparente. Únicamente cuando el decir es un diálogo hacia dentro, recorrer dialécticamente los significados hacia la mismidad del concepto (sabiduría verdadera). Dialogar es hacer que la conciencia con su interrogar cree el ámbito de la respuesta exclusivamente en el espacio del ser. La pregunta y su decir crean el encuentro con la mismidad. Eso solo se puede hacer desde la oralidad entendida como la soledad del sujeto sin mediación de ninguna materialidad (lo escrito) que pregunta hacia el sí mismo. Pero esa materialidad es necesaria como paso previo que enseña y arroja al sujeto hacia las puertas de la oralidad aislada, por ello ha de imitar esa comunicación, por lo que debe adoptar la mejor forma, el diálogo. A lo largo de toda su obra Platón no hará otra cosa que demostrarnos que esta es la única forma de escritura que le permite evaluar la eficacia persuasiva y epistémica de las demás, y aquí en la trilogía pone a prueba a la épica, fracasando.

Al igual que la Calípolis de la *República*, en Egipto la sociedad se vertebra en torno a las clases especializadas. Egipto ha sabido conservar este sistema hasta los mismos tiempos de Platón. Si esta ordenación social en realidad deriva de los tiempos míticos y fue un legado de los dioses Atenea y Hefesto a Atenas y a Egipto, y si como nos dice en el *Timeo* ese mensaje divino no era ni más ni menos que idéntico al Estado de los guardianes filósofos, ¿no estaríamos ante una prueba de la realización parcial del mito político de la *República*? ¿No nos estaría diciendo Platón que ese mito se ha llevado a cabo en la realidad, aunque de una manera imperfecta? ¿El Egipto histórico no sería un testimonio de la viabilidad del proyecto de la *República*? Atenea obtiene en el reparto de los dioses

las dos regiones y a las dos las crio y las educó (*Timeo* 23d), es decir, les transmitió la misma herencia política, el Estado ideal platónico, que solo Egipto ha conservado en parte, mientras que los atenienses han perdido completamente. Al unir el Egipto actual con el mitificado y a éste con el gobierno justo de la *República*, no olvidando que todo lo que está contando es una historia extraña, pero absolutamente verdadera (*Timeo* 20d), Platón quiere decirnos que él no estaba fabulando cuando escribió aquel diálogo, sino generando una posibilidad real, una realidad cuya viabilidad no era un futurible sino un acontecimiento ya producido. De hecho, tanto Calípolis como Magnesia son presentadas por Platón como modelos teóricos, paradigmas que nos pueden permitir cambiar la realidad, pero la Atenas primitiva aparece descrita como un Estado acreditado, auténtico.

4, TRAYECTOS DEL LOGOS MÍTICO AL LOGOS ÉPICO

Comprender un diálogo platónico requiere experimentar una itinerancia. Platón se desplaza por el lenguaje como por un espacio mimético de su propio pensamiento, la levedad y la inseguridad de esa superficie es la de su propio caminar constructivo hacia el encuentro que pretende un hallazgo nunca finalista. Va creando el territorio de una incertidumbre que se despieza en preguntas sobre campos semánticos nuevos que surgen para cada respuesta. El *Timeo-Critias-Hermócrates* es un trayecto del que sólo concluyó su primera etapa, dejó a medias la segunda y ni siquiera comenzó la tercera. Aquí se nos muestra el diálogo en todo su sentido, pues Platón quiere hacernos ver la razón por la que no pudo acabar uno y empezar el otro. Nos pone delante cómo se enfrenta a un tema y hasta dónde es capaz de preguntarse sobre el mismo. El diálogo no está diseñado para un arribar, sino para un continuo decir en el que el filosofar también consiste en el ofrecimiento de la comprensión de un fracaso, que es a su vez una pregunta abierta a una nueva posibilidad de inicio desde otro puerto de esa navegación. En el *Timeo-Critias* su propósito tenía una doble intención: un escribir cómo es la cadena de la vida, un modo antropomorfo de expresar que el universo es una inteligencia y un cuerpo, y un escribir el mundo paradigmático inserto en su alma, desconocido, pero disponible para su recuperación. Y todo dicho para generar una historia que pueda ser culminada mediante su versificación épica. Y es que el poeta es el único que puede aunar todos los elementos literarios y ensayísticos que tejen filosofía, diálogo y *paideía*. Únicamente desde la poesía es posible unir en un relato todos los campos del conocimiento propuestos en el *Timeo*: la metafísica del Bien, la mitología olímpica, la física, la fisiología, la medicina...; y los propuestos en el *Critias*: la historia, la *anámnesis*, el urbanismo, la guerra... La poesía es el eje que puede dar unidad al conjunto y crearlo como una literaturización de la vida. Porque Platón pretende construir una verdad cívica a partir de una verdad ontológica, y ello solo es posible mediante la intermediación de lo poético. Para abordar el problema del dónde del Estado virtuoso, de aquel Estado que no puede perecer bajo la *stásis*, emprende en el *Critias* una batalla con las musas y consigo mismo. El mejor Estado fue ateniense y de él todavía es posible entrever lo que queda en cada individualidad, pero es necesario actualizar ese pasado para redefinir la contemporaneidad. Tomar el mito ideal como una verdad supone poner ante los ojos del hombre común del hoy un conjunto de realidades complejas, un *lógos* filosófico atemporal que únicamente puede ser llamado desde una herramienta divina e inspirada y que, al mismo tiempo, constituya la representación fundamental de toda *paideía*. Para someter al alma a ese *lógos* divino intenta ahora Platón edificar un relato épico verosímil a partir de dejar el encantamiento

poético en manos de tres especialistas de la política y la milicia. Ya en la *República* nos había prevenido que el imitador no conoce más que la apariencia de lo que imita y que solo la medida y el sometimiento a la razón pueden sacar a la poesía de su error. Tomará de esta aquello que le interesa de sus formas y temas tradicionales a los que irá alimentando con platonismo para rendirse finalmente ante una tarea imposible. En otros diálogos Platón ha escrito numerosos mitos, en una constante producción que ha utilizado para sus propios fines, creando una tradición mítica propia, pero aquí lo que pretende es una mixtura dirigida a expresar un contenido verdadero en sí mismo. Ya no se trata de conducir al lector mediante analogías o divisiones progresivas hacia una aproximación a la verdad, sino que esta aparece como una imagen viva ante el lector que, a su vez, es la misma posibilidad de esa verdad.

En los capítulos anteriores ya hemos conocido a sus protagonistas (atlantes, atenienses, egipcios...) y ahora toca entender que toda la verdad de la historia contada es resultado de una construcción narrativa. Lo que pretendo en primer lugar es recorrer el itinerario que Platón traza, tal y como él lo transite, en la linealidad que da sentido a los elementos que va introduciendo en el momento justo para que el lector pueda compartir sus objetivos. Porque aquí el decir de cada etapa es el que nos introduce en la siguiente en una trama muy pensada para el lector y no tanto para el oyente, pues como veremos es necesario un esfuerzo de lectura y de recuerdo de otras lecturas (los documentos egipcios y solonianos, la *República*, y una vez ya en el *Critias*, la del *Timeo*) para poder sumergirse en su propuesta ficcional.

La oposición fundamental sobre la que levanta la construcción formal de la historia es la de mito/*lógos* que es a su vez una constante en toda la obra platónica. Pero ahora únicamente nos interesan una serie de aspectos que nos ayudarán a comprender el *Timeo-Critias* como conversión del mito posible de la *República* en *lógos* verdadero de los hechos antiguos. En primer lugar, entender el mito como un argumento verificable o inverificable y, como consecuencia de ello, el contexto referencial en el que debe situarse para poder medir su autenticidad, entendida como aportación de contenidos significativos. En la *República* (376e-377a) Platón distingue dos clases de discursos (*lógos*), uno verdadero (*alēthés*) y otro falso (*pseûdos*), siendo este último el apropiado para educar a los niños, pues «¿no entiendes que primeramente contamos a los niños mitos, que estos son en general falsos, aunque también haya en ellos algo de verdad?».

Pero, la función educadora del mito obliga a realizar una nueva escritura de los mismos (386b-c). Los mitos falsos que hasta ahora se han narrado a los hombres no se admiten en el nuevo Estado, pues «tal como un pintor que no pinta retratos semejantes a lo que se ha propuesto pintar», los gobernantes no deben escoger mitos que ofrezcan imágenes distorsionadas de los héroes y los dioses, pues ello sería contrario al fin mismo de lo político que es la construcción de lo justo en el alma del ciudadano. En este sentido, no se deben aceptar los que los presenten realizando acciones delictivas, cuando confabulan o combaten los unos contra los otros, violan pactos o juramentos, realizan actos para causar el mal entre los hombres, toman toda clase de apariencias echando mano a engaños y brujerías, aparecen ebrios, son impulsados en sus decisiones por la pasión sexual... Lo que ha de transmitir el mito son paradigmas éticos personificados que conviertan a los dioses o a los héroes en un peldaño entre la Idea y el hombre, tal y como aparece en la cadena del ser construida en el *Timeo*. Dichas fabulaciones constituyen una pieza clave en la socialización no solo de los niños, sino también de los ciudadanos en general, razón por la que todo aquello que transmiten los mitos homéricos, especialmente en lo tocante al enfrentamiento entre los dioses y los héroes, no ha de ser admitido en el nuevo Estado, si lo que se quiere es conseguir la cohesión social. Se necesitarían relatos tradicionales nuevos: «si queremos persuadirlos de que ningún ciudadano ha disputado jamás con otro y de que eso habría sido un sacrilegio, tales cosas son las que, tanto los ancianos como las ancianas, deberán contar a los niños desde la infancia; y aun llegados a adultos, hay que forzar a los poetas a componer, para éstos, mitos de índole afín a aquélla», nada de ello será permitido «hayan sido compuestos con sentido alegórico o sin él. El niño, en efecto, no es capaz de discernir lo que es alegórico de lo que no lo es, y las impresiones que a esa edad se reciben suelen ser las más difíciles de borrar y las que menos pueden ser cambiadas. Por ese motivo, debe ponerse el máximo cuidado en los primeros relatos que los niños oyen, de modo que escuchen los mitos más bellos que se hayan compuesto en vista a la excelencia» (378c-e)¹⁶⁰. Este pasaje es muy importante para poder entender el proyecto que Platón emprende en el *Timeo-Critias*. El mito actúa como elemento formador tanto en la niñez como en la edad adulta. Su carácter figurado puede ser

¹⁶⁰ Isócrates en *Busiris* (XI, 38-40) habla de la maledicencia de los poetas «que muestran a los descendientes de los dioses haciendo y sufriendo cosas peores que los hombres impíos, y que han dicho de los mismos dioses palabras que nadie se atrevería a decir de los enemigos; pues no sólo les echaron en cara robos, adulterios y ser mercenarios de los hombres, sino que también inventaron contra ellos que devoraban a sus hijos, castraban a sus padres, encadenaban a sus madres y muchas otras maldades... Por esto si razonamos bien... vigilaremos y consideraremos igualmente impuros a los que dicen tales cosas y a los que las creen».

discernido por el adulto educado en el saber filosófico y retórico y así extraerá de él su contenido moral, mientras que para el niño y el adulto no formado, la historia representada es el mensaje en sí mismo por lo que ha de ponerse especial cuidado en que los hechos sean modelo de virtud. El mito, por tanto, ha de ser construido de una forma ejemplarizadora en esa doble dirección representativa y simbólica para que pueda ser recibido como verdadero¹⁶¹. Mito y *lógos* platónicos no se oponen, sino que establecen una continuidad de significados, pero a través de elementos persuasivos diferenciados. No se trata de que el *lógos* sea dejado en suspenso mientras acontece el mito, sino que uno y otro se llamen continuamente. Que esto sea posible es una de las interrogantes que debe contestar la trilogía.

En *Crátilo* (408b–d) reaparecen las dos clases de discursos (*lógos*): verdaderos y falsos. «Su carácter verdadero es suave y divino y habita arriba, entre los dioses, mientras que su carácter falso habita abajo, entre la mayoría de los hombres». Se sitúan en dos espacios diferentes, el mundo de lo divino y el de lo humano, sin posible conexión lógica o verificativa. Pero es en el *Gorgias* (523a) donde asoma esa diferencia más marcada y evidente: «escucha, pues, como dicen, un precioso relato (*λογόν*) que tú, según opino, considerarás un mito, pero que yo creo un relato verdadero, pues lo que voy a contarte lo digo convencido de que es verdad», e introduce una fábula sobre el juicio que sufren los hombres una vez muertos. Al acabar el mismo (527a) de nuevo vuelve a insistir: «quizás esto te parece un mito, a modo de cuento de vieja, y lo desprecias; por cierto, no sería nada extraño que lo despreciáramos, si investigando pudiéramos hallar algo mejor y más verdadero», pero ello no es posible, pues ese relato nos enseña cómo podemos encontrar la felicidad en la vida y en la muerte, «tomemos como guía este relato que ahora nos ha quedado manifestado, que nos indica que el mejor género de vida consiste en vivir y morir practicando la justicia y todas las demás virtudes». Su enseñanza, por tanto, no viene dada por la verificación de los hechos, sino por su mensaje ético. Tal y como afirma Brisson, «la verdad o la falsedad de un mito depende entonces de su conformidad con el discurso

¹⁶¹ «En el dominio de la ética, para el individuo, y en el dominio de la política, para la colectividad, la obligación indispensable para garantizar la conformidad de la conducta con las reglas y con las leyes, sean cuales fueren esas reglas y esas leyes, puede ser de dos clases: una obligación física, que se ejerce sobre el cuerpo por la violencia, o una obligación moral, que se ejerce sobre el alma por la persuasión... Ahora bien, el mito constituye una instrumento de persuasión que presenta una eficacia mayor aún cuando su auditorio es universal en el marco de una comunidad dada. Lo que permite al mito desempeñar un papel para la mayoría similar al de la forma inteligible para el filósofo, como modelo al que se recurre para determinar qué conducta se debe adoptar en un caso particular u otro. De lo que se sigue que en ética y en política el mito puede servir de relevo al discurso filosófico», Luc Brisson (2005) págs., 157-158.

filosófico sobre las formas inteligibles de las que participan las entidades individuales que son los sujetos de ese mito»¹⁶². El *lógos* se verifica con referencia a la realidad. El mito con referencia a un objetivo filosófico, la formación de hombres excelentes, la idea del Bien. El mito tiene una vinculación ética y política en cuanto es un elemento de persuasión colectivo conducente a la construcción de un Estado ideal y, especialmente, a la formación de sus gobernantes, los guardianes filósofos. Es un relato que ofrece modelos de conducta a través de personajes y hechos atractivos por su carácter fantástico¹⁶³. «Un mito puede ser falso, por consiguiente, en el sentido representativo, y no serlo con relación al principio ético que viene a ilustrar»¹⁶⁴.

Vista la utilidad del mito, el momento siguiente supone, o bien dotar al oyente/lector de un método para extraer el contenido que transmite, o bien dejarlo ahí, no intentar ningún tipo de interpretación racional-alegórica, sino congelar el momento literario, la ficción en su valor persuasivo, poético. Dejar que la ficción misma produzca encantamiento, placer para el alma, pero placer puramente emocional, irracionalidad que suscita miedos y esperanzas muy cercanas al lector, pues no hacen más que reafirmar los contenidos morales de la sociedad en que se mueve, y que no plantea dudas ni avanza en el conocimiento. En el *Fedro* Platón se decanta por esta última posibilidad (229c-230a). Según expone, renuncia a esa tarea por su falta de tiempo ante la magnitud del trabajo del desbroce alegórico y por la dificultad que entraña, ya que puede llevar a muchos equívocos, pues cada relato, cada personaje, se podría interpretar de mil formas diferentes dado el carácter completamente abierto de las historias míticas.

En el *Político* (268e) vuelve a aceptar la interpretación alegórica en referencia al mito de Atreo y Tiestes que según su interpretación esconde una verdad cosmológica (las revoluciones y retrogradaciones de los cuerpos del universo). Esta fórmula la repite en el *Timeo* en relación con el mito de Faetón (22c) que, a su vez, vuelve a querer decirnos una verdad del mismo tipo (las catástrofes provocadas por las desviaciones de los cuerpos

¹⁶² Brisson (2005), pág. 148.

¹⁶³ Precisamente en el *Timeo* (26b) nos explica Platón que Critias cuando niño escuchó con mucho placer, como un juego, el relato por lo que se le quedó grabado «como una pintura a fuego de una escritura indeleble». El niño recibe con gusto y sin capacidad crítica este tipo de historias bien tramadas con los elementos fantasiosos y poéticos necesarios para que quede grabado en su mente para siempre. De ahí el peligro potencial de estos relatos y, al mismo tiempo, su gran virtualidad educativa si se sabe ofrecer la historia adecuada.

¹⁶⁴ Vallejo Campos (1993), pág. 220.

«que en el cielo giran alrededor de la tierra»). Con esta actitud ambivalente Platón parece indicar que su capacidad persuasiva solo es posible si detrás del mito se encuentra una verdad, no un mundo vacío de auténticos contenidos educadores como en Homero y la mitología tradicional¹⁶⁵. Éstos no eran más que una sarta de mentiras que transmitían una visión equivocada de lo divino y lo moral. Dado que esos «buenos» mitos son eran escasos, Platón opta por construir el suyo propio. Pero para cumplir esa función no puede escribirse de la misma manera que lo ha venido haciendo la tradición poética. Sus contenidos, sus motivos, su verosimilitud no pueden ser la misma. Únicamente lo que es real, lo que ha tenido una existencia anterior puede producir conocimiento, puede ser recordado y, por tanto, aprendido, inscrito en el alma. Lo verdaderamente real solo pertenece al campo de lo anímico. Por ello Platón emprende la tarea de convertir lo mítico en historia verdadera para que de esta manera su interpretación pueda crear nuevos ciudadanos. El mito recorre un camino transformador hacia el *lógos* para poder transmitir las verdades del discurso filosófico. Para ello es necesario fusionar el relato mítico/oral con la verdad platónica. Es lo que intenta en el *Timeo*, en aquella parte que se ha llamado el prólogo del diálogo y en la que antes de pasar a la descripción histórica en sí nos invita a una reflexión sobre lo verdadero en relación con lo oído y lo escrito. El problema del *Timeo-Critias-Hermócrates* reside en el hecho de que esos principios éticos que desea transmitir y su representación confluyen en una misma figura unívoca, el guardián filósofo, ¿cómo conseguir que se comporte idealmente y al mismo tiempo fascine al lector sin violar ninguno de sus principios ontológicos constitutivos y esa unidad entre el hacer y el ser que lo define?

Pero antes de llegar ahí es necesario un espacio introductorio de orden metodológico. Critias es un sofista y utiliza los medios retóricos conocidos de esta escuela, pero en la dirección del objetivo filosófico-político platónico ese método se transforma en verdadero y en guía de las almas atenienses para que por medio de la reminiscencia, se reconozcan como descendientes de un modelo humano perfecto. A lo largo del diálogo veremos cómo Platón pone en boca de sus dialogantes una *téchnē* política argumental que irá apareciendo

¹⁶⁵ «El valor de verdad o falsedad de un mito es algo de segundo orden; en la medida en que un mito es verdadero o falso según concuerde o no con el discurso que sostiene el filósofo sobre el mismo tema». (L. Brisson, 2005, pág 172). «Pero el elemento que él [Platón] reconoce en el mito, la verdad del mito, es su eficacia comunicativa, su poder de seducción y persuasión, que es tanto como decir la forma narrativa que deberá adoptar su discurso racional. Un mito depurado de las efímeras y falaces invenciones de los antiguos y dirigido a contener los nuevos valores del Estado: mito, pues, como metalenguaje apropiado a un contenido nuevo, como disfraz seductivo de la reflexión filosófica» (Gentili, 1996, págs. 164-165).

entre los entresijos de la épica literaturizada. Si en la introducción recordatorio de la *República* no había hecho mención a la educación intelectual del guardián aquí nos está ejemplificando lo que uno de ellos bien podría haber escrito para educar a sus futuros sucesores. Pero, por otro lado, Platón tendrá que hacer concesiones a la épica tradicional para que el relato sea creíble y fácilmente asimilable por el oyente inmerso en una educación homerizada. La resolución de esta tensión será inabordable.

Los argumentos opuestos o antilogías constituyen otra de las piezas del armazón del *Timeo-Critias*: se escenifican varios mundos claramente contrastados en todos sus elementos (geográficos, antropológicos, políticos): el ateniense, el atlante, el egipcio, el heleno, y dos concepciones de lo divino Atenea-Hefesto/Poseidón. Además una dualidad de oposiciones que contienen a ambas, entre las dos culturas protagonistas y el resto del mundo espectador; entre Zeus, máximo juez, y el resto de dioses. Mediante un argumento de verosimilitud se intenta probar la verdad de la existencia de la Atenas primitiva y la Atlántida: la verdad de un hecho reside en la verdad de su expresión formal o conceptual, pero no en su confrontación con la experiencia. La retórica sofista criticada por Platón establece que lo que importa no es la realidad específica de un hecho sino su apariencia o verosimilitud. Se refuerza aquel de sus componentes que permite persuadir a la mayoría de los hombres sobre la verdad del hecho en su conjunto. «...¿Y vamos a dejar descansar a Tisias y a Gorgias, que vieron cómo hay que tener más en cuenta a lo verosímil que a lo verdadero, y que, con el poder de su palabra, hacen aparecer grandes las cosas pequeñas, y las pequeñas grandes, lo nuevo como antiguo, y lo antiguo como nuevo...» (*Fedro* 267a). Aparte de esta retórica sofística Platón pretende un arte de persuasión, un arte de la palabra subsiguiente al conocimiento de la verdad (*Fedro* 260d-e). Este arte de la dialéctica está dirigido a guiar las almas, luego ha de contestar a las cuestiones (*Fedro* 277b-c) de cómo conocer la esencia de la cosa a la que se habla y poner de manifiesto lo esencial de la naturaleza de aquello hacia lo que se dirigen sus discursos: el alma. Conocer sus diferentes tipos, el porqué se persuade a un alma y a otra no, el tipo de naturaleza de los oyentes. Además ha de penetrar en la esencia de aquello con lo que se habla, a través de qué actúa, sobre qué habla, qué es lo que padece y por efecto de quién, es decir, conocer los tipos de discursos. Y por último su conexión con las formas ideales.

El argumento de la inversión probatoria (convertir el argumento débil en el más fuerte) nos lleva a transformar dos mundos irreales en dos verdades de hecho. Los dos mundos

presentan debilidades manifiestas, pero la historia de la Atlántida es la menos débil, pues como veremos todos sus elementos están extraídos del contexto literario y político cercano al lector. Su capacidad evocadora es mayor. La Atenas primitiva posee la ventaja de haber sido expuesta y demostrada en la *República*, pero eso mismo la hace pertenecer a un mundo más cerrado, el ámbito académico filosófico.

Un tercer eje sobre el que se sostendrá formalmente el diálogo es la oposición *lógos/érgon*, método que es generalmente utilizado en los exordios de los epitafios u oraciones fúnebres¹⁶⁶. El orador manifiesta su preocupación porque las palabras que va a pronunciar no estén a la altura de los hechos o las hazañas de los hombres que se elogian. El mismo Platón en el *Menéxeno* (236d-e) utiliza este procedimiento al principio del discurso de Aspasia: «... por lo que toca a los actos, estos hombres han recibido de nosotros las atenciones que se les debían [...] En lo tocante a la palabra, la ley ordena tributar a estos hombres el postrer homenaje, y ello es un deber [...]. Se requiere, pues, un discurso tal que ensalce cumplidamente a los muertos y exhorte con benignidad a los vivos, recomendando a los descendientes y hermanos que imiten la virtud de estos hombres [...] ¿Qué discurso se nos revelaría como tal?». Híperides en el exordio a su discurso fúnebre dedicado a los muertos en la guerra lamaica (323/2 a. C.) teme que le suceda «que el discurso se muestre inferior a las acciones realizadas; pero confío en que vosotros, con vuestra escucha, supliréis los puntos omitidos por mí. Porque las palabras se pronunciarán, no entre cualesquiera, sino entre los propios testigos de las hazañas de estos héroes». Tucídides reproduce el discurso fúnebre de Pericles en honor de los muertos durante el primer año de la Guerra del Peloponeso (431-430). Al comienzo del mismo afirma que «el oyente que ha conocido los hechos y es benévolo pensará quizá que la exposición se queda corta respecto a lo que él quiere y sabe; en cambio, quien no los conoce pensaría, por envidia, que se está exagerando, si oye algo que está por encima de su propia naturaleza». El *Critias* participa de todo ello en cuanto que, en cierta forma, también es un elogio de los antepasados míticos, exhortando a los vivos a seguir su ejemplo, con la diferencia de que su auditorio no reconoce como suyos los hechos elogiados. Por ello, expresa también la petición a los oyentes de indulgencia para sus palabras, como también aparece formulado en estos discursos fúnebres.

¹⁶⁶ Lisias, *Epitafio* II, 1-2; Demóstenes, *Epitafio* LI, 1 y 3; Hipérides, *Epitafio* I 1-2; Tucídides II 35,1.

Es en el *Timeo* donde utiliza estos métodos, junto con el argumento de autoridad, centrado en Solón, figura mítica de la *pátrios politeía*; y en los egipcios, pueblo tradicionalmente tenido por el más sabio y antiguo. En el *Critias* utilizará además el argumento de proximidad: si la realidad actual es así (degenerada), es porque hubo otro momento que se encontraba en un estadio primitivo en el que su situación era más próxima al modelo perfecto en base al cual fue creada. Y por último se irán desengranando la ironía, el juego, la quimera. Platón va a crear una historia verdadera y para ello ha de hacer un viaje a través de la memoria colectiva y la invención literaria¹⁶⁷.

1.- LÓGOS COMO DISCURSO SOBRE EL MITO CIUDADANO DE LA REPÚBLICA

Tomando como punto de partida el concepto de *lógos*/mito anterior y la construcción retórica apuntada, Platón construye un relato cuya verdad será el resultado de atribuirle las formas de verificabilidad aplicadas a ambos. La intención de Platón es llegar a 26c-d, donde iguala el mito de la *República* a las hazañas antiguas de Atenas. Para ello necesita definir éstas como verdaderas, extraordinarias y admirables, para que a nadie le extrañe el artificio con el que pretende construir posteriormente el *Critias*. Voy a proponer un recorrido textual para entender la arquitectura del relato y el marco de su posible validación argumental.

Lo primero que hará Sócrates es pasar lista: «uno, dos, tres..., pero, por cierto, querido Timeo, ¿dónde está el cuarto de los que ayer fueron huéspedes míos y ahora son dueños de la casa?» (17a)¹⁶⁸. Timeo le responde que la razón de su ausencia es que le sobrevino alguna enfermedad. A partir de aquí se inicia un juego situacional que ha dado bastante que hablar a los comentaristas. ¿Quién es el Ausente? ¿Es un personaje o un instrumento retórico?¹⁶⁹ La misma escenificación nos conduce a su sentido, en el marco de la

¹⁶⁷ Meulder (1993), págs. 206-208, habla de tres procedimientos de construcción que convertirían la historia en un relato de literatura exótica: la amplificación (el exceso y el contraste de los elementos en la Atlántida), la inversión (la Atlántida como un anti-Egipto) y la transferencia (de elementos míticos griegos a la cultura atlante). Frutiger ya era de la opinión que una de las fuentes del relato eran las fábulas que circulaban en Grecia sobre pueblos exóticos (1930, pág. 247).

¹⁶⁸ En *Timeo* (20d) nos dice que Timeo es el tercero. El cuarto es el Ausente. Hermócrates y Critias se repartirían el primer y segundo lugar de los dialogantes.

¹⁶⁹ Veamos algunos buscadores de ese personaje: Lampert y Pleneaux (1998, pág. 107), piensan que es Alcibiades; Welliver (1977, pág. 44), Pericles; Dušanić (2002-2003, pág. 64), Timoteo. Rivaud (1925, Notice, pág. 19), ya advertía que era una imprudencia intentar saber lo que Platón no nos quiso decir. También refiere (pág. 18), unas cuantas identificaciones de otros tantos autores (Filebo, Filolao, el mismo Platón). Brisson (1992, n. 3, pág. 221) afirma simplemente que no es posible identificarlo, sin buscar otro

significación global de la trilogía. La «casual» enfermedad proporciona la excusa suficiente para que sea el mismo Sócrates el que de nuevo lleve las riendas de la conversación en un doble sentido, recordando los temas de la *República* y proponiendo la búsqueda de una historia, el futuro *Critias*. Curiosamente le habían encargado al Ausente que hoy hiciera un resumen de lo dicho ayer. Pero al no poder asistir ¿quién se encargará de su parte? Tendrán que ser Timeo, Critias y Hermócrates. Y es el primero de ellos el que se compromete a no olvidarse de ninguno de los asuntos tratados, pues de lo contrario sería un desaire para su invitado (17a)¹⁷⁰. Pero ahí surgen los problemas. El mismo Sócrates le pregunta si recuerda los temas que se habían tratado en la reunión. Timeo se ve pillado. No se ha preparado su intervención. Tiene que improvisar. Solo recuerda algunos, pero le propone que Sócrates le eche una mano. O mejor aún que lo haga él todo (17b). Sócrates «no tiene más remedio» que aceptar e inicia su resumen de la *República*. Mediante este juego Platón consigue fijar varios posicionamientos situacionales para que el diálogo dé comienzo de acuerdo con sus intereses. Tiene que introducir tres nuevos personajes claramente escogidos por sus características irónico-políticas, para lo que necesita que todos ellos sean concedores de sus ideas expuestas en la *República* que constituirán el eje sobre el que gire la trilogía. En la reunión de ayer ya les había puesto al día. Ahora esperaba hacer de invitado y escuchar las reflexiones de los demás sobre el Estado perfecto propuesto. Al Ausente le correspondía abrir el fuego. Tendría que hacer un resumen de lo dicho en casa de Sócrates. A él le tocaba trazar las líneas generales de lo que se iba a tratar hoy. Él era el ponente. Y eso intenta evitar Platón ¿Por qué? Él quiere mantener la literalidad de la *República*, la vigencia rotunda de esas ideas, ahora que toda Grecia se ve amenazada por la monarquía absoluta de Filipo y por la división religiosa (por tercera vez estallaba una guerra sagrada). Cualquier interpretación mediadora ha de estar «ausente». Nos quiere transmitir la necesidad de mantenerse fiel a los contenidos de un diálogo escrito hacía más de diez años. Pero, al mismo tiempo, Sócrates no ha de tener la voz cantante, pues para poder dar credibilidad al relato, él debe hacerse a un lado para que sean otros los que lleguen a la conclusión de

significado. Zamora (2010, pág. 11, n. 1) va más allá y lo despersonaliza, preguntándose si se trataría del quinto poliedro pitagórico, constitutivo de la materia y tan solo nombrado en el *Timeo*.

¹⁷⁰ En un simposio normalmente los participantes nombraban un simposiarca o encargado de las diversiones, la mezcla del vino y del tema de conversación que no necesariamente debía ser el dueño de la casa que ofrecía su hospitalidad. En el *Banquete* no hay elección de simposiarca, actuando Fedro como tal pues suya había sido la idea de hablar sobre el amor (177c-e). En las *Leyes* Platón expresa la necesidad de que en los banquetes exista un jefe sobrio y experto que conduzca la reunión como guardián de la amistad entre los participantes (639c y ss.). Una introducción general sobre la organización de los banquetes en Crespo Güermes, 2007, cap. 3.

que lo dicho en la *República* era una verdad fáctica (como dirá después «yo ahora tengo que escuchar en silencio la parte que me corresponde por lo que relaté ayer», *Timeo* 26e)¹⁷¹. Que sean esos tres personajes, y no otros, y que sea Sócrates el que no haga más que corroborar lo que ellos dicen, veremos que tendrá un claro sentido político en el marco del diálogo. Platón no quería jugar al escondite sobre la identidad del Ausente, sino dejar claro que esos personajes dialogantes, sus biografías y sus ideas, poseían una fuerte carga significativa dirigida directamente al lector y al modo en que debía entenderse el relato.

Podemos afirmar de entrada que el *Timeo-Critias* es una reinterpretación de la *República* con el fin de insertarla en la praxis universal verdadera¹⁷². Pero su intención, como veremos, va más allá, pues no solo se trata de escenificarla, sino de identificarla con Atenas en el marco de sus aspiraciones políticas en la segunda mitad del s. IV, lo que la sitúa como una propuesta más de solución para una crisis y una coyuntura en la que estaba en juego la pervivencia de la ciudad-Estado. Lo que quiere ahora de la *República* es tomar sus guardianes, no como actores, sino como agentes de la historia verdadera que va a construir conceptualmente, quiere hacerlos atenienses del ayer para los atenienses del hoy. Para ello necesita su vitalismo (*Timeo* 17c, qué hombres le darían vida, *genésthai*)¹⁷³, descrito de acuerdo con los principios de la razón (*katà noūn*). Racionalidad y vitalidad sin existencia, los deja en el campo de la posibilidad, pero no en el de la realidad. En el *Timeo* empieza a recorrer ese camino. Y quiere ser él el que haga la pregunta que dé comienzo a las intervenciones. De hecho en 19b manifestará su desconcierto ante el hecho de no poder encontrar una civilización viva, real, como la que acaba de diseñar. Él ha pintado un cuadro muy bello, pero hecho de figuras sin vida. Es

¹⁷¹ Mosconi (2009a, pág. 63) ve un método de distanciamiento narrativo, una máscara tras la que el autor pueda ocultarse, y pueda hablar ingenuamente y sin vergüenza, sin que se le pueda atribuir la responsabilidad directa de lo escrito.

¹⁷² Pradeau (1997a, pág. 41) comenta que la mentira útil esbozada en la *Rep.* (382d) es insuficiente para montar la historia timeocritiana, por lo que la define como un pastiche de historia, una relación de hechos pasados (C. Gill, 1980, pág. xxi, ya había adelantado esa idea). Pienso que ambos instrumentos son insuficientes y no recogen lo dicho por Platón tanto en la *República* como en el *Timeo-Critias*. Según Platón la mentira puede ser útil cuando por desconocimiento de los hechos del pasado se asimila lo más posible a la verdad. Pero a continuación nos indica que dios no es un poeta mentiroso y que lo propio de lo divino es ajeno a la mentira, y que, por tanto, los dioses no nos inducen a equivocarnos de palabra o de acto (383a). Platón pretende convencer a sus contemporáneos que es la verdad misma la que está enraizada en el alma ateniense, tanto como lo está la armonía cosmológica. Únicamente a partir de aquí podrá construir la épica pedagógica que pretende. La épica del Bien no puede ser una mentira, aunque noble, sino un sistema de imágenes y de certezas perfectamente engarzado. Se trata de un acto de conocimiento, una *anámnēsis* (ver un estudio general sobre la mentira noble en Schofield 2004-2005).

¹⁷³ Sigo la traducción de F. Lisi, frente a otros que prefieren traducir «qué hombres las presidirían o requerirían».

lo que le encarga a los demás. Pero antes rememora las líneas generales de la definición del guardián filósofo. Este es el personaje que va a protagonizar la centralidad de la historia del *Critias*, lo demás se presupone sabido por el que lee, si el que lee es un filósofo, y si no lo es tampoco se perderá los contenidos esenciales, fácilmente asumibles por un lector no formado¹⁷⁴.

Sócrates retoma las riendas del diálogo para señalar qué es lo que quiere y quién se lo debe dar. Comenta que «con placer escucharía de alguien» (19c), un relato (*lógos*) en el que aparezca la ciudad descrita, proyectada en la *República*, donde se la ponga a prueba, pues «durante la lucha, hace lo que le corresponde a su educación y formación, no solo en la acción (κατὰ τὰς ἐν τοῖς ἔργοις πράξεις), sino también en los tratados con cada uno de los Estados (κατὰ τὰς ἐν τοῖς λόγοις διερμηνεύσεις)». Únicamente ante la lucha y el enfrentamiento contra otra potencia de igual nivel que ella puede el Estado trazado en la *República* demostrar su verdadera excelencia. Sócrates pide una épica, el escenario donde lo ético y lo político se ponen a prueba, jugando con todas sus posibilidades y sus límites.

¹⁷⁴ En relación con lo afirmado por diferentes comentarios sobre la relación entre los pasajes del *Timeo* y los de la *República* se puede consultar cualquiera de las traducciones citadas en este trabajo (ver por ejemplo, R. Serrano/M. Díaz, 2012, págs. XXVIII-XXX). Otros, como Tejera (1996, pág. 27), por el contrario, afirman que no están conectados dramáticamente, basándose en supuestas incoherencias puntuales entre los dos diálogos. Entre los que sí afirman la conexión, ha habido una fuerte polémica sobre el porqué no aparecen determinados temas en ese resumen, especialmente los referidos a los libros VI y VII de la *República*. Una discusión que no conduce a nada. Primero porque, como afirma Fco. Lisi en la introducción a su traducción, sí que están implícitos todos los temas, «Sócrates afirma que los guardianes debían ser educados en gimnasia, música y en todas las disciplinas que les convenga (18a9-10), giro que muestra claramente que se trata de la educación filosófica a la que se dedican los libros V-VII» (pág. 137). Segundo, porque en ese resumen están todos los temas necesarios y lo que ahora busca Platón es discutir sobre el estado no sobre la *politeia* (*idem*, pág. 138). Con acierto Álvaro García (1999, pág. 31-32) hace ver que Sócrates avisa de que lo que va a ofrecer es un resumen: «Lo consigna, con calculada exactitud, al comienzo y al término del mismo (lo capital, τὸ κεφάλαιον, 17c; en resumen, ἐν κεφαλαίοις, 19a)». Sócrates ofrece una sinopsis de la cabeza de una estructura relatora y pide «unos pies que hagan andar a su discurso». Estos diálogos serían incomprensibles sin los contenidos de la *República*, sin la referencia al ideal político platónico, máxime cuando la trilogía es una respuesta a la crisis de la *pólis* que presenciaba Platón. No le interesaba tanto recordar literalmente esos contenidos como afirmar radicalmente que aquel diálogo, escrito hacía tanto tiempo, seguía vigente en todos sus términos. Platón precisaba volver a la *República* porque su pretensión era mítico-pedagógica, de modo que únicamente podría construir una épica al estilo homérico si poseía un mundo de referencia paradigmático. Si para el poeta era el Olimpo, para el filósofo es la Idea. Realiza ese resumen como recordatorio para el lector, no solo por la distancia temporal que le separa de la escritura de la *República*, sino también porque necesitaba delimitar su mundo referencial literario y alejarlo lo más posible del homérico. Se ha dicho que en ese resumen no habla de la figura del filósofo-rey, pero en realidad toda la trilogía en sí es una reflexión sobre este tema. Sócrates nos dice que el relato de Critias se fusionará perfectamente con su mito de la *República* (*Timeo* 26d). ¿No supone este artificio decirnos que el filósofo-rey, ayer y hoy, es el eje vertebrador de sus dos construcciones dialógicas? ¿no gira la trilogía en torno al guardián filósofo ateniense, al filósofo-rey atlante, al sacerdote-rey egipcio?

«Creo que lo que me pasa es algo así como si alguien, después de observar bellos animales, ya sea pintados en un cuadro (γραφῆς) o realmente vivos pero en descanso (ἡσυχίαν, inactivo), fuera asaltado por el deseo de verlos moverse y hacer, en un certamen (τὴν ἀγωνίαν, contienda, angustia), algo de lo que parece corresponder a sus cuerpos» (*Timeo* 19b). Lo que desea ver es la vida en su corporalidad móvil, que rompa su inactividad, real o pintada, pero sometida a un *agón*, una contienda, una situación competitiva en la que tenga que poner en juego todo su potencial material para llegar a la victoria con gran esfuerzo y sacrificio. La pintura se iguala a la inacción, porque es este estado lo que impide el verdadero desarrollo de cualquier sociedad. «¿Piensas, pues, que es menos bueno un pintor que, después de haber pintado un modelo de cómo sería el hombre más hermoso y de haberlo trasladado todo a su pintura de manera apropiada, no pudiera demostrar que es posible que llegue a haber un hombre así?» (*Rep.* 472d). El verdadero pintor es el que conoce tres momentos de su *téchnē*: la verdad que esconde la *graphḗ*, la figura como apariencia, la vivificación de la figura (*Rep.* 598a-b). En la *República* nos había expuesto el primer aspecto referido a la *pólis*, en el *Timeo-Critias* nos desplegará el tercero. La pintura y la poesía, a través de un nuevo pintor o poeta, nos recrearán la verdadera realidad¹⁷⁵.

La petición socrática es muy clara. Solicita un *lógos* sobre el mito ciudadano de la *República* cuyo contenido sea *praxis* (hechos *-érge-* efectivos, realizados) y *hermēneía* (palabra interpretada, confirmada por los tratados escritos, es decir, como prueba de su verdad). Se trata de una nueva estrategia de representación de los contenidos establecidos en ese diálogo, pues allí se había limitado a construir con la palabra un Estado ideal a partir del concepto de justicia, tanto a escala individual, «deseo escuchar, en efecto, qué es cada una de ellas -justicia e injusticia- y qué poder tienen por sí mismas al estar en el

¹⁷⁵ Otro momento de la *Rep.* nos acerca al *Critias*: «no me obligues, entonces, a que muestre (ἀποφαίνειν, demostrar) cómo lo que describo con el discurso debe realizarse en los hechos (τῷ ἔργῳ) completamente» (473a), para a continuación pasar a decir: «después de esto, me parece que hemos de intentar indagar (ζητεῖν, buscar) y mostrar (ἀποδεικνύναι, demostrar) qué es lo que actualmente se hace mal en los Estados... y con qué cambios -los mínimos posibles- llegaría un Estado a este modo de organización política» (473b). En el *Critias* (19b) realiza una contraposición semejante, donde lo descrito en la *Rep.* aparece como una pintura viva pero inmóvil, por lo que quiere que se le cuente una épica sobre aquellos hombres. En la *Rep.* se muestra incapaz de demostrar la posibilidad de su existencia, por lo que propone que el mejor método sería mirar en lo actual para modificarlo y conseguir así la mejor aproximación a lo ideal. En el *Critias*, tomando como modelo el mismo discurso republicano, abandona este mecanismo y prefiere mirar/inventar un pasado mítico para transformar el presente. Ahora lo mítico es el modelo, frente a lo conceptual ideal. Demostrar que lo mítico es verdad, es más fácil que hacerlo con el mundo de las Ideas. Esa cercanía que genera lo épico produce una mayor facilidad persuasiva.

alma, con independencia de los salarios y de las consecuencias que derivan de ellas» (358b), como en la comunidad de individuos que es el Estado, pues «la justicia era en realidad, según parece, algo de esa índole, mas no respecto del quehacer exterior de lo suyo, sino respecto del quehacer interno, que es el que verdaderamente concierne a sí mismo y a lo suyo, al no permitir a las especies que hay dentro del alma hacer lo ajeno ni interferir una en las tareas de la otra», por lo que un hombre que ponga en orden y armonice su interior, «generará así, a partir de la multiplicidad, la unidad absoluta, moderada y armónica. Quien obre en tales condiciones, ya sea en la adquisición de riquezas o en el cuidado del cuerpo, ya en los asuntos del Estado o en las transacciones privadas, en todos estos casos tendrá por justa y bella – y así la denominará- la acción que preserve este estado de alma y coadyuve a su producción, y por sabia la ciencia que supervise dicha acción» (443d-e). En la *República* prima ante todo la construcción del Estado desde dentro (de hecho es dibujado como una exteriorización de la estructura del alma), antes que la construcción de una ciudad que actúe con justicia frente a otras ciudades. Levantaba al hombre-uno, un mito sobre la posibilidad de un alma cuya idealidad tomara el escenario de lo político como medio posible. Ésta será una de las razones de la escritura del *Timeo-Critias*, ver la *pólis* como agente colectivo que muestra su disposición psíquica ideal (o la atlante degenerada/regenerada, o la egipcia, estabilizada en su degradación). Pide al mismo tiempo, y de forma indirecta, la revalidación definitiva de sus teorías políticas de la *República*, precisamente en un momento de la historia griega que era percibido como crítico en relación con el modelo de organización política de la ciudad-Estado. El plan socrático nace de una recapitulación que se proyecta discursivamente hacia un pasado mítico y mira hacia la construcción de un nuevo futuro. Y en ese diálogo también había manifestado la necesidad de convencer al vulgo, que este sea capaz de ver, conocer viendo: «de todos modos que la multitud no se deje persuadir por lo que decimos no es nada sorprendente, pues jamás ha visto (εἶδον) que se haya generado lo que ahora hemos expresado ... Pero en cuanto a ver algún hombre que se halle en equilibrio y consonancia con la excelencia, de palabra y acto (ἔργῳ τε καὶ λόγῳ), tan perfectamente como sea posible, gobernando en un Estado de su misma índole, nunca ha visto uno ni muchos» (498e-499a). ¿Cómo se puede ver en movimiento un pueblo inexistente y además no a través de la inmovilidad de la pintura?¹⁷⁶

¹⁷⁶ También en ese pasaje, de una forma irónica, abre la posibilidad de su existencia en el pasado, presente o futuro: «pues bien, si ha existido en el infinito tiempo pasado, o incluso existe ahora en algún país bárbaro que está, supongo, más allá del alcance de nuestra vista, o si en el futuro existirá la obligación

Lo que pide Sócrates debe ser leído en el contexto platónico y no literalmente. Lo que pide Sócrates es ver a los guardianes de la *República* en el marco de un enfrentamiento bélico. Pero ¿quiénes son estos guardianes? En la *República* había estudiado los diferentes grados de realidad y su interrelación (Idea de Justicia-alma-régimen político, «si contempláramos de palabra el nacimiento de una ciudad ¿podríamos ver también en ella nacer la justicia y la injusticia?», 369a)¹⁷⁷, y ahora solicita sus *érga*, y para llegar a esa interrelación tiene que hablar de lo material universal en relación con lo material humano. Para ponerlos en la acción y en el tiempo cronológico necesita fundarlo universalmente en el espacio de lo físico. Lo que pide es una épica en la que los hombres más virtuosos y más justos se enfrenten a otros pueblos. Pide una épica del Bien. Su compromiso con la verdad de esa historia es tan categórico como el que manifestará Critias más tarde. Los guardianes son Justicia y verdad ética, de modo que únicamente pueden insertarse en una historia verdadera. Si su historia aquí en lo mundano no fuera más que un cuento fantástico se rompería su configuración conceptual, y lo que ha pedido Sócrates es verlos con vida, y la vivificación de una Idea únicamente puede darse en la autenticidad (si hacemos ser como humanos y mezclarse con ellos dejarían de ser persuasivos, paradigmáticos). Sin entender correctamente la petición socrática no podremos luego situarnos ante la finalidad del proyecto en su conjunto. Además necesitamos otros ingredientes. Aunque nos parezca extraño, para saber cómo el alma de un guardián filósofo, o cualquier alma, toma decisiones en la guerra, hay que saber de cosmología, de cómo se mueven los planetas, pues el mundo de la vida constituye un sistema unificado de revoluciones armónicas. Porque el todo se sitúa sobre un eje racional que lo recorre, y no solo geométricamente, sino idealmente (este es el discurso de Timeo). La justicia es armonía, tanto en el interior del alma como entre los grupos sociales en la *pólis*, como entre los elementos celestes. Este era el mensaje de la *República*. Ahora pide llevarlo al plano de la praxis. El sistema cósmico comienza en la Idea y acaba en la constitución última de la materia, caminando entre la necesidad de los cuatro elementos y la idealidad, y en ese sistema pide ver la acción justa, aquella que no rompe, sino que anuda perfectamente esa alineación físico-ética. Si quiero ver esa armonía como *érga* bélico, y

de que los más distinguidos en filosofía se ocupen de la ciudad, en tal caso estamos preparados para luchar con nuestras palabras para defender que ha existido, existe o existirá el sistema político descrito» (499d).

¹⁷⁷ Como señala Salvador Mas, sobre la analogía entre alma y ciudad «no estamos ante una secuencia histórica de pasado, presente y (deseable) futuro, sino frente a una estrategia argumentativa, llevada a cabo mediante una metáfora por analogía, en orden a dilucidar los interrogantes en torno a la justicia que inquietan a Platón» (2009, pág. 21).

persuadir a los que lo lean para que vivan en ella, tengo que reescribir todo el marco constituyente del ser, de lo divino y de lo material. Eso había hecho Homero, a su modo olímpico. Además, al solicitarlo para una épica, su escritura debía ceñirse a un marco genérico muy definido y conocido por el lector. Pero al tratarse de guardianes filósofos y de dioses platónicos, lo que provoca es una escritura completamente diferente, desconocida para el público en general, que necesita un asidero metafáctico en el que reconocer el porqué del comportamiento heroico¹⁷⁸.

Su propuesta es compleja. Él mismo no la pudo llevar a cabo: «me acuso de no llegar a ser capaz nunca de alabar de forma satisfactoria a esos hombres y a esa ciudad» (*Timeo* 19d). Pero la causa está en que todavía nadie ha podido construir una imitación, una poética semejante, dado que la educación ha sido dirigida erróneamente con relatos incapaces de expresar la verdadera ética política. «Lo que me sucede no es nada extraño, pues tengo la misma opinión de los poetas antiguos y de los actuales y... es evidente que el pueblo de los imitadores imitará muy fácilmente y de manera óptima aquello en lo que ha sido educado. Sin embargo, a cualquiera le resulta muy difícil imitar bien en obras lo que está fuera de su propia educación y le es aún más dificultoso imitarlo con palabras». Hay que construir una nueva educación para que los hombres resultantes puedan generar relatos verdaderos. Él mismo no lo pudo hacer mediante un discurso dialógico (o mediante los intentos de Platón de convertir a un tirano en Siracusa). Aquí está la segunda propuesta socrática, el *lógos* a construir ha de ser el inicio de un nuevo enfoque educativo. Un nuevo libro de texto que destierre el monopolio que Homero ejercía en ese campo. Pero ese relato no ha sido escrito, por lo que no tendrá más remedio que recurrir a lo homérico vestido con lo propuesto en la *República*¹⁷⁹. También por esto mismo tendrá que dejar la palabra a los expertos, Timeo, Critias y Hermócrates, un astrónomo-filósofo, un político y un militar, respectivamente, que tomarán las riendas del relato, mientras

¹⁷⁸ En realidad, todo el *Timeo* se construye a partir de conceptos que tiene su correlato en algo que se puede «ver»: El Demiurgo es un artesano, el receptáculo una región, los elementos cuerpos geométricos, el corazón la habitación de la guardia, el hígado como un espejo, el bazo como un trapo que limpia el espejo, venas como acueductos, el pulmón como una esponja...; y a partir de acciones prácticas: plantar, mezclar, atar, perforar, modelar, irrigar, colocar, torneear, ensamblar, cortar, unir... Lo que pide Sócrates va más allá del *Critias* e impregna toda la trilogía.

¹⁷⁹ O. Velasquez (2005) señala que «el punto central, en consecuencia, se relaciona con el poder que tiene la palabra filosófica para avanzar desde la política como *teoría*, y ser capaz de encaminarse luego hacia la política en cuanto discurso que revela en sí mismo una *praxis* o acción» (pág. 145). Pero considero que de lo que más bien se trata es de un cambio metodológico, donde lo épico desvelará lo que está oculto en el interior del alma ateniense (su pasado ejemplar, el *lógos* filosófico) para que se convierta en *praxis* humana. Desvelar la verdadera identidad anímica a partir de un mito político.

Sócrates calla, remarcando que su proyecto tiene tres momentos claramente diferenciados, tres personalidades distintas, con sus experiencias y biografías, que remarcarán la necesidad de una lectura matizada dentro de la coherencia del plan en su conjunto. Ahora sabemos quiénes son esos personajes, porque Platón los ha retratado tal y como él desea que los veamos. Los ha creado como personajes de su diálogo, relatores escogidos para poner en juego las teorías platónicas de la *República*. No serán los únicos, ya lo veremos cuando aparezcan en escena Solón y el sacerdote egipcio.

Ya en el *Laques*, al comienzo de su quehacer filosófico, Platón delimitaba así el método socrático como la relación entre el discurso racional y el *bíos*, el estilo de vida. «Sócrates está investigando acerca del modo en que el *lógos* da forma al estilo de vida de una persona; pues está interesado en descubrir si hay una relación armónica entre los dos. Más tarde, en este mismo diálogo (190d-194b) por ejemplo, cuando Sócrates pide a Laques que le dé razón de su valor, no quiere una narración de las hazañas de Laques en la guerra del Peloponeso, sino que Laques intente revelar el *lógos* que da forma racional, inteligible a su valor. El papel de Sócrates, por tanto, es pedir un relato racional de la vida de una persona»¹⁸⁰. En el *Timeo-Critias*, hacia el final de su vida, vuelve Platón al mismo marco discursivo, pero esta vez para ajustar el *lógos/érgon* colectivo con el alma/*érgon* individual, como un modo de buscar que la fusión *psyché/bíos* colectiva alcance lo paradigmático.

2.- LÓGOS COMO DISCURSO SOBRE ÉRGON

A continuación (20c) asistimos a una primera definición de lo contado por Critias, hasta ese momento desconocido por el lector y por Sócrates. Hermócrates solicita a este último que enjuicie el *lógos* de unas hazañas antiguas (*palaiās akoēs*)¹⁸¹ que les relató Critias la noche anterior para ver si responden a su encargo. El «azar» juega aquí un papel importante en cuanto une el deseo de Sócrates con el relato conservado por la familia de Critias, que es contado por éste precisamente un día antes de lo solicitado por aquel. Hermócrates, militar y hombre pragmático, pregunta si el *lógos* requerido por Sócrates sobre el mito de la *República* puede concordar con el *lógos* sobre un *akoē*, es decir, con el discurso de un relato transmitido oralmente.

¹⁸⁰ Foucault (2004), pág.132. Ver en el capítulo IV el apartado «La *parresía* socrática».

¹⁸¹ *Akoē* significa tanto el sentido del oído como el acto de oír y de ahí lo oído es a la vez la noticia, la tradición, los hechos que se han conocido por la vía oral.

En el *Fedro* ya nos presentaba Platón las notas fundamentales que se encuentran en la construcción del relato atlante. En su mito sobre la escritura aludía al hecho de que se trata de un discurso (*akoé*) que oyó de los antiguos cuya verdad sólo ellos saben, «por cierto que, si nosotros mismos pudiéramos descubrirla, ¿nos seguiríamos ocupando todavía de las opiniones humanas?» (274c). El pasado egipcio es una fuente de sabiduría superior a cualquier otra. La memoria del *lógos* perdido únicamente podrá ser recobrada si recuperamos un pasado fuera del tiempo histórico. Llamaba a la escritura «apariencia de sabiduría» (275b), pues a través de ella podemos llegar al conocimiento superficial de los hechos, pero para que exista un verdadero aprendizaje hemos de entender lo que hay detrás de las palabras, en el diálogo entre el sujeto y el contenido ontológico de la palabra. En el *Critias* pretende que el ateniense descubra hacia dentro, penetre en su interior hasta su supuesto y olvidado verdadero ser. La escritura, siendo exterioridad, cuando es fijación del *akoé* verdadero no falsifica, sino que despierta identidades perdidas, presentes en el alma de forma inteligible, y que la impulsan hacia identidades nuevas.

Más adelante (20d-e) *Critias* define estos mismos sucesos como un «relato muy extraño, pero absolutamente verdadero (*λόγου μάλα μὲν ἀτόπου παντάπασί γε μὴν ἀληθοῦς*)» sobre «grandes y admirables hazañas antiguas (*παλαιὰ ἔργα*) de esta ciudad», y de estas, «la más extraordinaria de todas», es la que responde a lo solicitado por Sócrates. Pero en esta definición realiza una división dialéctica fundamental para entender la construcción retórica del diálogo. Califica el *lógos* como verdadero y extraño, pero no los *érga* (hechos). La verdad está unida al discurso no a la facticidad. Para que esta adquiera la autenticidad de aquel tendrá que sufrir todo un proceso depurativo de la memoria y el *lógos* colectivos¹⁸².

La primera prueba de verdad del *lógos* es contraponerlo a lo extraño, pues el mundo del relato insólito o absurdo se encuentra más cerca de la mentira que aquello que es cotidiano, más apegado al espacio de lo real. Ya en la *República* había utilizado una expresión similar (522d). Al hablar de que todo arte y toda ciencia debían participar del número, incluye también al arte de la guerra e ironiza sobre el hecho de que Agamenón

¹⁸² Esta afirmación recuerda a la conversación que mantiene Sócrates con el sofista Gorgias en el diálogo del mismo nombre. La retórica es el arte de la persuasión mediante la palabra. Sin ser experto en nada, el orador puede convencer al auditorio de cualquier cosa. No necesita conocer lo justo, lo verdadero, para hacer prevalecer su opinión. Es un productor de creencias, no de conocimiento.

sea presentado en algunas tragedias como un general que no sabía ni contar cuántos pies tenía: «¿Qué piensas de semejante general?», pregunta Sócrates, a lo que Glaucón contesta: «Que era muy extraño (ἄτοπόν), si eso fuese cierto (ἀληθές)».

También el relato trágico se encuentra plagado de historias míticas increíbles, por lo que ante ellas deben llevar cuidado tanto el que habla como el que escucha (*Leyes* 797a). Pero la mejor arma defensiva a utilizar ante lo extraño es la investigación racional. En presencia de la información insólita, contradictoria, confusa, que proporcionan los sentidos, al alma le cabe apelar al razonamiento y a la inteligencia (*Rep.* 524b). Debe recurrir al diálogo consigo misma y con los otros para llegar a una conclusión clarificadora: «Cualquier joven, para no hablar de un anciano, que viera o incluso oyera algo extraño (ἄτόπος) y completamente inusual, nunca aceptaría de inmediato, sin más, lo que lo desconcierta, sino que, deteniéndose eventualmente, como si hubiera llegado a un cruce de tres caminos y no supiera muy bien la ruta... se interrogaría a sí mismo y a los otros acerca de lo que lo desconcierta y no se movería sin antes haberse hecho una idea clara de a dónde lleva la marcha...» (*Leyes* 799d).

Es un viaje desde lo insólito, mediante un progresivo desmenuzamiento en sus diferentes partes tanto formales como de contenido, valorando la verdad de cada una de ellas, hasta su conversión en algo depurado, saneado, para que de esta forma pueda ser utilizado como educador. Una historia como la homérica constituye un hecho admitido por la tradición y las creencias populares como algo verdadero, usual, paradigmático, de modo que constituye una etapa obligada en la formación de la *psyché* del ateniense, pero la diferencia con el *Critias* es que la pretensión de Platón es llegar a construir un *lógos* basado en una concepción nueva de la verdad (en *Gorgias* 493c, ya nos avisa de que las comparaciones absurdas que aparecen en algunos relatos míticos también pueden ser educativas). El *lógos* extraño, por tanto, puede retener la verdad, o bien a través de su referencia a unos hechos verdaderos, o bien como ejemplificación de unas ideas formadoras. Es lo que, entre otras cosas, tratará de dilucidar a continuación¹⁸³.

¹⁸³ Este ejercicio de demostración también puede ser entendido como una contestación a la concepción de Éforo, que en sus *Historias*, contemporáneas a la trilogía, afirmaba que «quienes escriben sobre lo acaecido en nuestro tiempo de manera más pormenorizada (ἀκριβέστατα) son los más dignos de confianza, pero a quienes lo hacen de ese modo sobre acontecimientos pasados, los consideramos los más faltos de credibilidad (ἀπιθανωτάτους), ya que sospechamos que no es lógico que recuerden todos los hechos y la mayoría de los discursos después de tanto tiempo» (fragmento F9, traducción de Rodríguez Morillo, 2012, pág. 371). Todo el comienzo del *Timeo*, a modo de proemio, lo dedicará a esta demostración. Éforo también inserta proemios al comienzo de muchos de sus libros en la obra citada y ese fragmento corresponde a uno

Nos hemos situado, por tanto, ante un discurso verdadero sobre unos hechos maravillosos. La segmentación mito/*lógos*/*érgon* le va a permitir afirmar cada uno de esos tipos de discursos a través de los diferentes niveles de verdad en el que se sitúan: el mito (surgido de la *República*) en su verdad de sentido, el *lógos* (diálogos *Timeo-Critias*) en su verdad formal, los *érga* (hechos reencontrados) en su verdad fáctica¹⁸⁴. Por lo pronto, en su construcción de una nueva ficción educadora, Platón da un paso más. Hermócrates pide a Critias (20d) que ese *akoé* se lo cuente a Sócrates «para que opine (συνδοκίμαζε, examinar) si responde o no al encargo», siempre que le parezca bien al tercer dialogante, Timeo. A continuación, Critias, al comenzar su relato, lo define, sin más explicación, como un *lógos* sobre *érga* (20d-e). Lo que les ha narrado durante la noche, ahora es ofrecido al oído socrático y al lector ateniense. Lo oído como noticia antigua pasa a un nivel fáctico más concreto de suceso o acción transmitido mediante la escritura. Al mismo tiempo servirá «para elevar loas a la diosa con justicia y verdad en el día de su fiesta nacional, como si le cantáramos un himno» (21a). Con esta enunciación comparativa anticipa nuevos espacios a su escritura que más tarde irá concretando. Sitúa su relato en el campo colectivo social, como elogio a Atenea, diosa fundadora de Atenas (la mítica y la real). Además el *lógos* se equipara a lo hímnico justo y verdadero, elementos estos que nos anuncian su inserción dentro del entramado filosófico platónico y su concepción de la justicia (más adelante nos dirá que estos atenienses casan perfectamente con sus guardianes de la *República*, y antes ya nos había indicado que lo que quería era ver a estos hombres justos en acción) y su crítica a Homero y su concepción de lo divino. Un himno es una composición lírica fuertemente influenciada por la épica en cuanto a sus motivos y formas, es un vehículo de invocación religiosa y cultural, que presenta a los dioses en acciones concretas, o bien destaca aspectos de su personalidad o imagen, siempre en el campo de la tradición homérica. En el contexto dialógico donde nos encontramos ofrecer un elogio justo y verdadero significa remitirse a lo que sobre los dioses vendrá a decir Timeo y su parentesco con el mundo de las Ideas. Por otro lado, al afirmar que el *lógos* es como un himno, escritura para ser oída y cantada públicamente, festivamente, anuncia su interés divulgador.

de ellos. También es significativo el hecho de que Éforo indique que el hablar de forma detallada sobre hechos antiguos esconde una carencia de verosimilitud, cuando Platón, como veremos, está constantemente intentando afirmar ese carácter creíble del relato para lo que lleva a cabo una minuciosa descripción sobre todo de la Atlántida. Éforo se decantará por no tomar como fuente los hechos de la mitología (en Diodoro IV 1,2) para aumenar la credibilidad de lo que cuenta. Platón opta por convertir en «verdad», hechos que caerían dentro de ese escenario mítico.

¹⁸⁴ En ningún momento la historia que Critias está contando es calificada como mito. Esta palabra la utiliza el sacerdote egipcio para referirse a los cuentos de niños de los griegos sobre su origen.

Esta definición del *lógos*, como iremos descubriendo, es más bien un resumen de todo el recorrido semántico que posteriormente realizará. Los *érge* son presentados como desaparecidos por el «mucho tiempo transcurrido y la destrucción de sus habitantes». Existe, por tanto, un *lógos* verdadero, basado en unos *érge* de los que no valora su contenido de verdad. El paso siguiente es demostrar que los hechos son fiables, ciertos, a pesar de no ser recordados por ningún ateniense. Para ello avanza que quien se lo contó a su bisabuelo fue Solón, «el más sabio de los siete», un buen avalista de su veracidad. La contestación de Sócrates (21a) es controvertida y se han dado dos traducciones diferentes del texto¹⁸⁵: «Εὖ λέγεις. Ἄλλα δὴ ποῖον ἔργον τοῦτο Κριτίας οὐ λεγόμενον μὲν, ὡς δὲπραχθὲν ὄντως ὑπὸ τῆσδε τῆς πόλεως ἀρκαῖον διηγεῖτο κατὰ τὴν Σόλωνος ἀκοήν; ». Por un lado, los que oponen *legómenon*, entendido como ficción o fábula, a *prachthén*, traducido como realidad¹⁸⁶. Mientras que otro grupo, entre los que se encuentra Brisson, prefiere traducir la oposición entre *ou legómenon*, no dicho o no conocido, y *diēgeíto* (*diēgéomai*, describir) como algo descrito en el relato escuchado a Solón que había sido efectivamente realizado. Personalmente prefiero esta última traducción porque se ajusta en mayor medida al sentido que Platón pretendía dar a la intervención de Sócrates. Su intención era marcar que esos hechos, aunque eran desconocidos por los atenienses, eran totalmente reales. La pérdida de los hechos, como repite machaconamente, estaba causada por el mucho tiempo transcurrido y por la no conservación escrita de la historia. Sócrates desea saber aquello que constituye la mayor gloria ateniense y que no se ha conservado en la memoria colectiva¹⁸⁷. También en este momento observamos que Sócrates es el primero que comienza la transformación de los hechos en verdaderos, efectivamente realizados (*prāxis*), cosa que Critias no se había atrevido a hacer. Será así como entren en esa esfera de realidad avalados por la figura de Sócrates y el prestigio de Solón. Critias le responde (21a): «te la diré, aunque escuchada como un relato antiguo (παλαιὸν ἀκηκοὸς λόγον) de un hombre no precisamente joven», con lo que ahora lo oído aparece transformado en un *lógos* antiguo transmitido por una persona concreta, fuera ya de la esfera del *akoé* anterior, impreciso y oral.

¹⁸⁵ Ver pág. 224, nota 42 de la traducción de Brisson.

¹⁸⁶ En la traducción de Rivaud: «Eso está bien dicho. Pero ¿cuál es esta hazaña que Critias contó, no como una simple ficción, sino como un hecho realmente llevado a cabo por esta ciudad en tiempos antiguos, según refiere Solón?». Fco. Lisi también en la misma línea.

¹⁸⁷ El sentido del texto sería: ¿Cuáles son estos hechos nunca conocidos por los atenienses, pero que Critias relataba, siguiendo lo oído a Solón, como efectivamente realizados en esta ciudad en tiempos antiguos?

Hemos visto cómo el *Timeo* nos introduce en el sentido discursivo y estructural del relato. Para ello ha utilizado una serie de adjetivaciones dependiendo del nivel del discurso. Así el *lógos* es antiguo (21a), extraño (20d) o verdadero (20d, 26e). Los *érge* son antiguos (20e) y maravillosos, grandiosos (20e, 24d). Por último, el *akoé* es antiguo (20d). De modo que los tres coinciden en ser calificados como *palaiós*, o bien sustituyéndolos simplemente con un neutro (*tà palaiá*), las antigüedades. El resto de adjetivaciones son modos de Platón para construir su relato, para llevarlo al terreno de la realidad, de la credibilidad filosófica e «histórica» en la dimensión de sus objetivos. Lo único que las unifica es venir de lo antiguo, indeterminándolo en un tiempo mítico.

También nos refiere que toda la información sobre lo ocurrido en aquel momento antiguo provenía de unos textos sagrados depositados en los templos egipcios (23a, 24e, 27b). Antiguos y sagrados constituyen los componentes básicos del punto de partida del relato. Como en casi todas las imágenes que aparecen en estos diálogos aquí también Platón utiliza de forma encubierta referencias para lectores iniciados. La expresión «relato antiguo» o también, secreto o sagrado, son modos habitualmente utilizados por Platón para citar las fuentes órficas¹⁸⁸. En los diálogos platónicos rara vez se presentan directamente como de Orfeo, como si tratara de marcar una distancia y avisar que su lectura no acepta los presupuestos de esos misterios. De hecho Platón establecerá una clara diferencia entre las salmodias, los ritos y demás juegos iniciáticos órficos que claramente desecha, e ideas como la inmortalidad del alma y su expiación, el valor de la pureza interior, o la tendencia al monoteísmo de la teogonía órfica que incorporará redefinidos a su sistema filosófico¹⁸⁹. Lo expone claramente en el *Fedón* (69c): «Y puede ser que quienes instituyeron los cultos místéricos no sean individuos de poco mérito, sino que de verdad de manera cifrada se indique desde antaño (*ἀλλὰ τῷ ὄντι πάλαι αἰνίττεσθαι*) que quien llega impuro y no iniciado al Hades yacerá en el fango, pero el que llega allí purificado e iniciado habitará en compañía de los dioses. Ahora bien, como dicen los de las iniciaciones, “muchos son los portadores de tirso, pero pocos los bacantes”. Y éstos son, en mi opinión, no otros sino los que han filosofado rectamente».

¹⁸⁸ Casadesús (1997), págs. 65-66; Bernabé (2002), pág. 215.

¹⁸⁹ Casadesús (1997), págs. 70-73; Bernabé (2002), págs. 230-231.

Platón salva lo órfico mediante una lectura propia: aquellos que siguen una vida filosófica podrán alcanzar el verdadero conocimiento, el de los primeros principios o Ideas. Para ello es necesario diferenciar entre una literatura popular, hecha de juegos iniciáticos inadmisibles (no se podía entender que una persona injusta por el mero hecho de llevar a cabo determinados ritos pudiera purificarse) y una poesía con valor literario y con posibilidades de interpretaciones dialécticas¹⁹⁰. Es el mismo camino que ha seguido con la poesía, despreciando la épica y la mitología homérica pero reconstruyéndola en el *Timeo-Critias*. A lo largo de los dos diálogos criticará a los sofistas, al pitagorismo numerológico y aludirá de forma velada a la charlatanería órfica, y todo ello adjudicado al mundo atlante, ese espacio donde cabe todo lo que caiga bajo la esfera de lo que Platón desprecia del mundo.

Platón no pretende decir que la historia atlante/ateniense sea órfica, sino jugar con el doble sentido popular/iniciático, contraposición que constituye un punto básico en la comprensión del para quién de cada uno de los diálogos de la trilogía. Para un lector con formación filosófica la expresión «relato antiguo» le evocará, tanto el mundo mítico órfico (nuestras raíces titánico-dionisíacas)¹⁹¹, como su carga palingenésica (inmortalidad del alma/*anámnēsis*); un lector no formado o un efebo revivirá la épica homérica actualizada y se trasladará al mundo heroico a partir de la racionalización platónica. Él va a crear una épica que pretende que esté ajustada a la verdad de su sistema filosófico, pero ha de dejar claro cuales son los elementos que lo alejan de la charlatanería sofística, pitagórica, órfica, homérica..., atlante. Y para ello construye esa visión mítica con el fin de contraponer un discurso superficial, arrancado de determinadas propuestas de su entorno, y otro surgido de la Academia y de la lectura que allí se hace de la tradición filosófica.

¹⁹⁰ Ver análisis de Bernabé (2002), págs. 227-230; Casadesús (2008), vol II, págs. 1268 y ss.

¹⁹¹ Su mito principal es la leyenda de Dionisio Zagreus, nacido de la unión de Zeus con su hija Perséfone. Dionisio, preferido de su padre, es destinado a recibir la soberanía del mundo, con lo que Hera, hermana de Zeus y en desacuerdo con esa decisión, envía a los Titanes quienes, distraendo al niño con juguetes, y mientras se miraba en un espejo que le habían regalado, lo arrastran fuera del trono intentando matarlo. El dios-niño huye tomando diferentes formas, pero al final, cuando se encontraba en forma de toro, logran despedazarlo, lo asan y se lo comen. Zeus destruirá a los Titanes con su rayo y de las cenizas surgirán los hombres. De los restos salvados por Atenea volverá a resurgir el nuevo Dionisio. Los hombres tienen una naturaleza mixta dionisíaca/titánica, divina positiva/divina negativa. Es el mismo esquema básico en el que se fundamenta la contraposición atlante/ateniense. Curiosamente es Atenea la diosa que salvará la resurrección de Dionisio y la que crea la raza ateniense ideal. La contraposición Poseidón/Atenea es paralela a la de Titán/Dionisio del orfismo.

3.- LÓGOS COMO ARGUMENTO SOBRE PRAXIS

Espoleado por la afirmación de su maestro Critias posee ahora una nueva puerta por donde entrar. Al definir Sócrates los hechos como verdaderos, rebusca por el campo semántico de *lógos* para tomar su significado de argumento, asunto, materia, tema del poema inacabado de Solón:

Timeo, 21c-d: « ¡Ay Aminandro! ¡Ojalá la poesía no hubiera sido para él una actividad secundaria!... y hubiera terminado el argumento (λόγος) que trajo de Egipto. ¿Qué historia (λόγος) era, Critias?-, preguntó el otro.- La historia de la hazaña (πράξεως) más importante y, con justicia, la más renombrada de todas las realizadas (ἔπραξε) por nuestra ciudad».

Una vez situados en el contexto del argumento egipcio los hechos son definidos como praxis (de las hazañas/*érğa* a las hazañas/*práxeis*). La existencia de un *lógos* sobre una praxis desplaza los hechos como *érğa* anteriormente descritos a los hechos con un significado relativo al obrar efectivo, integrado como experiencia vital renovadora e impulsora de cambio, y, por tanto, de formación. La fuente egipcia sitúa en la historia el *lógos* por lo que pasa a pertenecer al mundo de la cronología y de las referencias de los discursos históricos (donde veremos que Heródoto será su fuente principal).

Ya en el *Cármides* (163a-e) el mismo Critias había intervenido para realizar el análisis lingüístico de los tres términos siguientes: el hacer (*poíein*), la actividad (*prāxis*) y el trabajo (*ergasía*). Al primero le daba un valor neutral. El segundo lo atribuía a la actividad dirigida hacia lo bello y lo provechoso, como a la creación (*poiēsis*) de cosas buenas. El tercero lo empleaba en el sentido de actividad laboral. Aunque el contexto es muy diferente, en el *Timeo* se mantiene el carácter finalista del término *prāxis*, frente al *érgon* más indefinido. Igualmente, *prāxis* aparecerá en otros diálogos como acción política (*Leyes* 737a), acción militar (*Rep.* 334a, 399a.), acciones justas (*Rep.* 349b-c), y en general, para significar la realización de un hecho como un actuar en el mundo de lo real¹⁹².

¹⁹² Ejemplos de ello en *Rep.* (370a): «cada uno no tiene las mismas dotes naturales que los demás, sino que es diferente en cuanto a su disposición natural: uno es apto para realizar una tarea (ἔργου πράξει), otro para otra»; en *Sofista* (234e): «aquellos razonamientos quedaron completamente tergiversados, en la practica por los hechos (πράξεσιν ἔργων)»; y en *Crátilo* (262a-e): «llamamos verbo al que muestra las acciones».

Fijado así el itinerario finaliza su introducción:

Timeo, 21d: «cuenta desde el comienzo», exclamó el otro, «qué decía Solón, cómo y de quienes la había escuchado como algo verdadero (ὡς ἀληθῆ διακηκῶς)».

Por un lado, lo que está pidiendo es en qué situación y de quiénes proviene esa historia. Es decir, las fuentes de la misma, que serán concretadas en Solón y un sacerdote egipcio. El *lógos* es situado en un momento y un tiempo concretos, en un tipo nuevo de escritura que tiene su origen en unos archivos religiosos. Por otro lado, la estructura circular acaba aquí de completarse. Critias había comenzado diciendo que era un *lógos* absolutamente verdadero sobre unos *érga*, sin definir la procedencia del relato ni valorar los hechos, para después afirmar que el *lógos* egipcio que trataba sobre sucesos reales es escuchado como verdadero. Y como hemos visto, es así, porque Sócrates, el maestro, admite su verdad; porque Solón, el más sabio de los siete, lo transmite, y porque los egipcios, el pueblo más antiguo, lo han conservado por escrito. La escritura, por un lado, y la credibilidad de los tres modelos de fuentes: el maestro filósofo de moral intachable, el político filósofo y el pueblo más antiguo, son los que constituyen ante el lector las pruebas contundentes de la veracidad buscada¹⁹³.

4.- IDENTIDAD PRÁXIS/ÉRGON

En esta secuencia del camino se contraponen el mitologizar y el conocer observacional (adjudicar el primero a los helenos y el segundo a los egipcios, como veremos, no es más que un artificio poco creíble). Para hablar sobre el *lógos* egipcio Solón se puso a contar (*mythologeîn*) hechos antiguos sobre Foroneo, Níobe, Deucalión y Pirra «e hizo la genealogía de sus descendientes y quiso calcular el tiempo transcurrido desde entonces

¹⁹³ Pradeau (1997a, pág. 24) afirma que la veracidad del relato reside en la continuidad de la transmisión, en la repetición fidedigna de la verdad antigua. El relato se mide por su capacidad para restituir la verdad primigenia: «Los escritos sagrados de los Egipcios son la fuente de un *lógos* verdadero, son la causa de un conocimiento para los hombres que no conservan el recuerdo de los hechos realmente realizados. ¿Debe decirse que el relato demuestra por sí mismo, su naturaleza, su calidad verdadera? No, es más bien su repetición continua la que se lo confiere, puesto que esta repetición hace recordar los hechos realmente pasados, pues ella es la condición de este recuerdo» (pág. 27). Pero como veremos esto resultará falso. Los egipcios listan los hechos, Solón los interpreta y Platón los reinterpreta insertándolo en su sistema conceptual. Es un proceso transformador. Es una verdad escriturada que va surgiendo en la dirección misma del diálogo, en la interacción de los personajes y en su autoridad. Para creer el relato es necesario leer el diálogo platónico. Para que surta efecto su intención política es necesario su lectura y la comprensión de su construcción sobre el papel. La transmisión en sí misma no tiene una gran eficacia ni credibilidad. Como veremos a continuación las etapas de transmisión no son creíbles y sus personajes tampoco. Lo realmente categórico es la existencia de tres niveles de discurso escrito: el egipcio, el soloniano, el dialógico. Este último, culminación de los otros y acumulador de todos sus contenidos de verdad de sus correspondientes *lógoi*.

recordando cuántos años había vivido cada uno». Un sacerdote muy anciano le interrumpe afirmando que los griegos carecen de «creencias antiguas transmitidas a través de una vieja tradición (ἀρχαίαν ἀκοὴν παλαιὰν δόξαν)» y también de «conocimientos (μάθημα) encanecidos por el tiempo» (22b). Por un lado, las viejas tradiciones mítico-oraes aparecen como fundamento de la *dóxa*, ya que si antes había definido la *praxis* como fundamento del *lógos* ahora cambia el registro a *dóxa/mýthos*. Por otro, el conocimiento es resultado de un proceso experiencial¹⁹⁴. Los griegos ni poseen el parecer, la opinión, que proviene de lo creado por tradición (es decir, poético-mitológico), ni el conocimiento que procede de la investigación del pasado («Pues, en efecto, el buscar -ζητεῖν- y el aprender -μανθάνειν- no son otra cosa, en suma, que una reminiscencia -ἀνάμνησις», *Menón*, 81d).

Si se posee una *dóxa/máthēma* envejecida, depurada y repetida, interpretada desde lo más pretérito, se estará en poder del conocimiento, si por el contrario el discurso es joven, se estará en la ignorancia. A los sofistas les pasa lo mismo, son incapaces de construir un *lógos* verdadero porque desprecian lo arraigado en el ser o en sus raíces patrias (*Timeo* 19e). Lo que nos dicen estos dos veteranos (Solón, ya abandonada su carrera política, y el sacerdote, en su vejez), es que lo que más interesa del *lógos* es su posibilidad de apertura hacia el origen, donde se encuentran las instancias más verdaderas de la historia. Platón nos prepara para algo que va a proponer en la trilogía: ni las mitologías, ni las genealogías, ni la *dóxa*, ni la física, ni el conocimiento mimético, son suficientes por sí solos para llegar al verdadero saber, que no está en la rememoración de lo situado en el tiempo, en su cronología, en la exterioridad lineal de lo que sucede, sino de lo situado en la interioridad de cada hombre (*anámnēsis*).

El sacerdote egipcio apunta a la causa de ese fracaso ateniense: las numerosas catástrofes que han tenido lugar desde entonces han provocado la desaparición de muchos hombres (22c). Esa imposibilidad de construirse como civilización estable en el tiempo y la carencia de saber consecuente, les impide reconocer que detrás de muchos de sus mitos se esconde la referencia a un hecho real. Por ejemplo, el tema de Faetón, una fábula en forma de *mýthos* donde se puede ver una referencia al tiempo cíclico y a las destrucciones

¹⁹⁴ «La idea del Bien es el objeto del estudio supremo -μέγιστον μάθημα» (*Rep.* 505a); «y partiendo de éstos terminar en aquel conocimiento que es conocimiento -μάθημα- no de otro cosa sino de aquella belleza absoluta» (*Banquete* 211c).

periódicas por fuego y agua. La forma mítica oculta el conocimiento, ocultado a su vez por la falta de memoria.

Continúa el sacerdote marcando más diferencias entre ambos modelos (23a-b). Los egipcios acogen todo lo que llega a sus oídos, registrándolo (*gegramména*, escribir) y conservándolo, mientras que las genealogías que ha referido Solón poco se diferencian de los cuentos (*mýthos*) de niños. Además los griegos únicamente recuerdan parcialmente lo antiguo («recordáis un diluvio [...] mientras que antes que él habían sucedido muchos»), o bien lo han olvidado por completo (las hazañas de Atenas primitiva). Lo contrapuesto es lo que se registra frente a lo que se habla: las gestas frente a las genealogías. Los egipcios sí que han podido escribir el *akoé*, los griegos no han dado ese salto.

La intervención del sacerdote acaba señalando de nuevo la grandiosidad de la hazaña ateniense (24d): «Admiramos muchas y grandes hazañas (ἔργα) registradas aquí, pero una de entre todas se destaca por su importancia y excelencia». Lo que al mismo tiempo ratifica el hecho de que Solón llevó a Atenas los *érge* registrados allí por escrito, que anteriormente habían sido definidos como *prāxis* (21c-d). Por consiguiente, equipara a ambos. Así ha dado un paso más en la construcción conceptual de la verdad en su intento de ajustarlo a la petición socrática. Los guardianes han salido del cuadro y ya no son figuras perfectas, pero estáticas, sino que se vinculan a la realidad a través de la acción, al resultado de actualizar su posibilidad (en la *República* prima la actitud contemplativa, frente a la actitud formativa del *Timeo-Critias*).

Y ahora remata con el *lógos* para borrar cualquier sentido o ambigüedad. Critias hizo el día anterior en su casa un ejercicio memorizador para ser lo más fiel posible a su recuerdo durante su exposición, «porque pensé que nosotros íbamos a estar bien provistos (μετρίως ἡμᾶς εὐπορήσειν, llevar a cabo la tarea en su justa proporción) en lo que es la dificultad más grande (μέγιστον ἔργον, acentuando su carácter de problema práctico) en tales casos: hacer un discurso adecuado a lo que se pretende» (26a). La búsqueda, por tanto, se ciñe al *lógos*, al discurso adecuado a los objetivos filosófico-políticos. La contraposición tradición egipcia/tradición griega le ha permitido afirmar la necesidad de la escritura como medio para reconocer la historia colectiva en la que el individuo se inserta y actúa. Pero para ello no basta una simple relación de hechos, sino un *lógos* construido tomando

como fundamento la verdadera realidad de lo humano que descansa en un modelo conceptual ideal, reconocido en el sistema platónico del mundo. Ni el *lógos* mítico ni el *lógos* astronómico cumplirán esa función. ¿Cuál será entonces la propuesta platónica?

5.- LÓGOS VERDADERO SOBRE PRAXIS/MITO DE LA REPÚBLICA

Una vez situados ante un *lógos* verdadero sobre unos hechos realizados, el paso siguiente es relacionarlos con la petición socrática del principio del *Timeo*, cuando solicitaba una historia en la que participara el Estado ideal de la *República*, que aquí (26d) define como *mýthos*. Es el mismo Critias el que al acabar su resumen afirma que su historia concuerda con lo que Sócrates les había contado sobre los guardianes filósofos:

«Ahora trasladaremos a la realidad (μετενεγκόντες ἐπὶ τᾷληθές) a los ciudadanos y a la ciudad que tú ayer nos describiste en la fábula (μύθος), los pondremos aquí como si aquella ciudad fuera ésta y diremos que los ciudadanos que tú concebiste (διενοοῦ de διανοέομαι, imaginar, pensar, suponer) eran nuestros antepasados reales (ἀληθινούς) que dijo el sacerdote. Armonizarán (ἀρμόσουσι) completamente y no desentonaremos (ἀπασόμεθα)¹⁹⁵ cuando digamos que eran los que vivían en aquel entonces».

Los antepasados referidos por el sacerdote egipcio son calificados como *alēthinós* (real, verdadero) tal y como había hecho ya Sócrates. Ahora lo hace, por fin, Critias. Los ciudadanos de la *República* ya pueden ser vestidos con un cuerpo vivo. Se han constituido en personajes de un pasado histórico/mítico. Ahora sólo se necesita que Critias modele la historia como una nueva épica del Bien que pueda ser asumida como un libro de texto con el que formar a los jóvenes atenienses, cual la *Ilíada* o la *Odisea*. La afirmación de que ambos mundos, el dialógico y el real, armonizarán completamente es de gran importancia por el hecho de que se trata de conjugar el diálogo como forma escrita de lo hablado, y lo narrativo (*érga* verdaderos), a través de la imagen de una armonía de raíz musical. Si en el *Fedro* Platón había destacado la superioridad de lo oral (entendido como el diálogo anímico directo sin mediación) sobre lo escrito (un instrumento para llegar a aquel), aquí observaremos cómo es imposible la construcción del alma verdadera sin la unión de ambos componentes, oralidad/escritura, como una partitura armonizada y construida a partir de la letra de lo paradigmático o ideal. Se trata, por tanto, de la

¹⁹⁵ Por ejemplo armonizar se usa en sentido musical (*Rep.* 349e), o en relación con la armonía interna del alma (*Rep.* 410e), o comparando la buena afinación con las unión de las partes del alma (*Rep.* 443d-e). Desentonar, con sentido musical (*Leyes* 802e), o como desunión matrimonial (*Leyes* 930a). Al final del *Critias* lo que se intenta es que los atlantes vuelvan a esa armonía.

presentación de una nueva relación entre ambos componentes que ya no aparecen en una distancia de complementariedad, sino como elementos que se funden para dar como resultado la «música» del verdadero conocimiento, que se encuentra en el sistema de interrelaciones entre el mundo de las Ideas y lo humano como entidad racional que se mueve en el mundo de las cosas y los hechos. Únicamente la generación de un cosmos que los unifique, que los haga interaccionar permanentemente puede dar como resultado la idealidad histórica. La concordancia atenienses míticos/guardianes filósofos es una invención discursiva para dirigir el recuerdo del ateniense del siglo IV hacia la verdad platónica depositada en sus diálogos. Dirigir la memoria colectiva hacia el Bien doctrinal de Platón mediante un relato educativo que sustituya al homérico. ¿Pero cómo es posible que la verdad sea tratada como una construcción discursiva? ¿No supone esto relativizarla, instrumentalizándola? ¿Es esto una «sofística platónica»? No, porque él posee el conocimiento de la verdad referencial del Bien y, además, también la verdad referencial etnocéntrica, la ciudad de Atenas a la que quiere redimir. Los sofistas no creían en el Bien y se vendían a cualquier buen pagador. Carecían de autoctonía y de valores universales (*Timeo* 19e).

Mediante esa transposición el mecanismo anamnético puede funcionar. Resulta que la construcción platónica de la *República* es casualmente idéntica a la tradición egipcia de la Atenas ideal. Sócrates había construido un Estado ideal filosófico que, «sin saberlo» entonces, ahora nos «descubre» Critias que coincide con un relato verdadero de Atenas en un tiempo mítico, con lo que no solo nos indica que la *anámnesis* es un proceso de reconstrucción cognitiva verdadero, sino que además él mismo lo había realizado inconscientemente al escribir su diálogo. Sócrates mismo es un ejemplo vivo de que es posible esa vía de conocimiento (y quiere conseguir que los atenienses le imiten). En el *Menón* lo había ejemplificado con un esclavo. Por ello Platón desea que sea Sócrates el que personalmente recuerde los contenidos de la *República* al comienzo del *Timeo*. Cuando escribía la *República* no estaba haciendo un ejercicio de teoría política imaginaria, sino que estaba extrayendo de su alma contenidos originarios. Es como si él se hubiera interrogado sobre el origen de sus propias ideas (tomándose como conejillo de indias de sus principios: el alma es inmortal y conocer es recordar) para demostrar que es posible indagar dialécticamente en la propia memoria para llegar al origen de lo que pensamos. Hacia el final del *Menón* (95a-100c) acaba entendiendo que la virtud es un don divino que reciben solo unos pocos políticos. Pero aquí explora otros caminos más

abiertos. Es posible abrir una vía del yo al nosotros, de la memoria individual a la memoria de lo colectivo. No en vano el comienzo del *Timeo* es un resumen que pretende recordarnos que el mito de la *República*, aunque una construcción literario-dialéctica, es en realidad un proceso de *anamnēsis*, en el que se recobra la verdad de Atenas en un momento previo al degenerado de su contemporaneidad. La identidad *República-Timeo-Critias* sitúa al primero de ellos en un plano cosmológico, político e histórico que afirma su posibilidad como una realización ya ejecutada. No es que vaya a ser posible en el futuro, sino que ya lo ha sido en el pasado y yace en la interioridad ateniense de donde debe ser extraído mediante un instrumento racional adecuado. El Estado ideal republicano acaba afirmándose por la vía de su ubicación en un espacio mítico interiorizado en la memoria colectiva de un pueblo que necesita que alguien le indique no tanto cómo traerlo de nuevo a la realización efectiva en el presente, sino cómo tomarlo como paradigma de lo político. El *Timeo-Critias* cumplirá esa misión pedagógica¹⁹⁶.

Antes de pasar al relato en sí, Platón hace preguntar a Critias por última vez, «si esta historia (λόγος) nos es apropiada o si hemos de buscar alguna otra en su lugar», a lo que le contesta Sócrates (26e): «El que no sea una fábula ficticia (πλασθέντα μῦθον), sino una historia verdadera (ἀληθινὸν λόγον) es algo importante, creo. Pues ¿cómo y de dónde podríamos descubrir otros ciudadanos, si abandonamos a éstos? Imposible». En 21a Sócrates, inmediatamente antes de que Critias comenzara el relato, había preguntado por esa hazaña que según Solón no era una fábula, sino un hecho efectivamente realizado. Ahora Sócrates, inmediatamente después de que acabe Critias, cierra el círculo. Lo transmitido por la escritura egipcio/solónica ya es real, realidad de la historia de una ciudad. No nos encontramos ante una fábula conceptual como era la *República*, tenemos que disponernos a escuchar un relato que, precisamente, aparecerá como una narración,

¹⁹⁶ ¿Era posible la realización práctica de los mitos políticos platónicos? La respuesta a esta pregunta será imposible si se limita a indagar la letra de los textos e intentar averiguar si contienen elementos realizables o no en función de su propia dinámica significativa. Pero considero que la clave está en analizar la biografía platónica y los contextos y los objetivos de sus diálogos. Platón siempre había intentado llevar a la práctica sus ideas mediante el asesoramiento de gobernantes (él directamente o sus discípulos) con el fin de que adoptaran sus ideas. Por lo tanto, lo que nos estaba diciendo indirectamente es que sus teorías serían realizables en la medida en que pudieran implementarse en las estructuras de poder de algún sistema político de su época y ello nos lleva a entender que solo lo podrían ser parcialmente, pues está claro que como totalidad únicamente podrían funcionar como teorización paradigmática. Y en el *Timeo* nos ejemplifica otro de los métodos posibles de aplicación práctica de sus doctrinas: que fueran asumidas como libro educativo por un grupo aristocrático para formar a sus jóvenes, que podrían llegar a ser los futuros gobernantes (de hecho eso es lo que pasa cuando el poema soloniano se recita en la fiesta de las Apaturias). Todo ello nos lleva a pensar que Platón nunca creyó posible la traslación completa de sus ideas a la política, sino más bien su inserción fragmentaria en una *politeía* o su asunción teórica por un grupo o un gobernante.

no como una confrontación de las ideas de varios personajes, sino como un discurso lineal, una única «música» que todos escucharán sin discusión alguna, porque es verdadera. Pues el dialogar dialéctico pierde sentido cuando se han armonizado verdad paradigmática y verdad escrita (el *lógos* del pasado). El discurso narrativo surge del dialógico, que es el que lo ha creado y lo sostiene¹⁹⁷.

Se produce al mismo tiempo la transformación de una experiencia literaria-textual en una experiencia de verdad. Lo oral-épico pasa a convertirse en una narración de verdades admitidas. Con este tejido ya se puede escribir filosofía. La historia verdadera se convierte así en un criterio de verdad. Un punto máximo de comparación para cualquier vida o aspiración vital. El punto de llegada del deseo de la vida verdadera. Ya no se trata de la verdad intratextual, sino que es un contenido sobre el que cualquier joven ateniense puede meditar. La verdad así convertida pasa a situarse en el ámbito de la psique. Todo ateniense posee ese ámbito de verdad en algún lugar de lo almacenado por su alma como verdadero conocimiento. El individuo podrá poseerse a sí mismo si se mira a sí mismo. El *lógos* verdadero es un *lógos* posible, pero únicamente desde una vía de conocimiento concretada en el ámbito del sistema platónico.

Con este instrumento en sus manos los personajes se reparten la faena. Ya saben que la verdad existió como la experiencia aprehensible de un tiempo mítico, gracias a que se

¹⁹⁷ Todo ello concuerda con lo que había establecido en la *República* cuando hablaba sobre los tipos de composiciones poéticas (393a-394c). Distinguía entre narración en primera persona (con imitación, dramática, mimética) o en tercera persona (narración simple sin imitación, diegética) o una combinación de ambas, diegético-mimética). A la primera pertenecerían la tragedia y la comedia (todo son parlamentos en 1ª persona de personajes), los ditirambos a la segunda (habla el poeta) y la épica a la tercera (mixta, pues unas veces habla el poeta y otra los personajes). ¿Cuál es la que debe utilizar «el hombre de bien cada vez que deba decir algo» (396b)?, «cuando durante la narración llegue a una parte en la que habla o actúa un hombre de bien, querrá hacer el relato como si este individuo fuera él mismo, sin avergonzarse de tal imitación, ... en cambio lo hará de manera peor y más limitada cuando imite a ese hombre tropezando por obra de enfermedades, pasiones amorosas, la embriaguez o alguna otra desgracia. Pero cuando se trate de alguien indigno de él, no querrá representar seriamente a quien es su inferior... Por lo tanto, se servirá de una narración como la que expusimos poco antes, cuando hablábamos de los versos de Homero y su dicción será aquella que participa de los dos procedimientos, la imitación y la narración simple, aunque habrá una parte pequeña de imitación dentro de un largo relato. ¿O no tengo razón? -¡Sí, mucha!...» (396d-e). Ahora bien, los guardianes filósofos (una categoría superior al hombre excelente) no practicarán en su ciudad más que un tipo puro, dado que ellos solo se dedican a realizar una sola tarea (397e), por lo que su escritura preferida por su carácter educativo será el encomio o el himno (607a). Pero no despreciarán admitir en su ciudad a un poeta austero en sus formas y expresiones, que siga en el contenido de sus relatos el modelo establecido en relación a cómo deben ser los dioses y sus acciones (398b, haciendo referencia a lo expuesto en 379 y ss.). En la trilogía, en el marco de un diálogo (mímesis), los personajes realizan intervenciones que utilizan elementos narrativos (diegéticos). Critias en su exposición del *Timeo* reproduce el discurso de su abuelo, intercalado entre sus propias palabras (una doble mímesis). Mientras que en el *Critias* su exposición sigue un curso narrativo lineal, al igual que ocurre con la de Timeo.

actualiza en el tiempo contemporáneo mediante la *anámnesis*. Se ha objetivado un artefacto literario para que el individuo pueda subjetivarlo. Saben que el ateniense puede alcanzar su máximo con las herramientas humanas dispuestas en su interioridad, ¿cuál es el contexto de esa posibilidad en el ámbito total de la vida y fuera del marco etnocéntrico? ¿Se puede construir un relato que contenga la historia descrita como un elemento subordinado? ¿Si ese relato secundario es verdadero, no lo será también el relato global que le provea de sentido cosmológico? ¿Se podría objetivar el relato global para que también pudiera ser contenido de conocimiento? Hemos recordado la *República* (mito político), hemos asistido a la exposición de una épica verdadera que se funde con aquella¹⁹⁸, ahora toca continuar el edificio platónico con la fabulación de la totalidad.

Como el acto previo a una representación los actores se reparten los papeles (27a–b). A Timeo, dado que es el mejor conocedor de la astronomía y de la naturaleza del universo, le asigna el hablar sobre la creación del mundo y la naturaleza de los hombres, «después de esto, como si tomara de éste los hombres nacidos en el relato (λόγος) y de ti [Sócrates] algunos con la mejor educación, los pondré ante nosotros como frente a jueces, según el argumento y la ordenación realizada por Solón (Σόλωνος λόγον καὶ νόμον)¹⁹⁹, y los haré ciudadanos de esta ciudad, como si fueran aquellos atenienses de los que los textos sagrados afirman que desaparecieron y, en adelante, contaré la historia (λόγος) como si fueran ciudadanos atenienses». Así se perfilan los elementos de construcción del diálogo posterior que llevará su nombre:

- Del *Timeo*, la creación del mundo y el despliegue de lo divino en la naturaleza humana, tomará los hombres a los que dará forma.
- Una vez conocido cómo lo divino aparece en la naturaleza humana, la presentará bajo el aspecto de un antagonismo: de la *República*, los hombres con mejor educación (guardianes); del relato soloniano, el despliegue de lo épico en el mundo originario.

Lo que ahora aparece es la contestación al requerimiento de Sócrates. Se inserta un relato sobre la naturaleza global de la vida y del ser que permitirá entender a los guardianes en el marco de la historia. Para unificar lo mítico dialógico de la *República* y lo «real» de

¹⁹⁸ Como afirma Erler (1998, pág. 18), Platón ofrece en estos diálogos las normas que regulan el tipo de poesía que él aceptaría. Cerri (2000) indica la continuidad entre el libro X de la *República* y el *Timeo-Critias* en cuanto a la necesidad de una nueva poesía para construir un estado justo.

¹⁹⁹ Prefiero traducir así antes que «según la historia y la ley de Solón».

Solón se ha de encontrar un punto de fusión, que es lo que ofrecerá Timeo, pues desarrollará los elementos de engarce entre la idealidad y la mundanidad, los guardianes y el mundo originario, para lo que le proponen a Sócrates un *lógos* donde aparecerán los hombres en su verdadera naturaleza cosmológico-física, de modo que se pueda entender después cómo puede ese sistema cósmico expresarse o negarse en el mundo y su praxis (en el *agón* bélico que es la acción extrema, pues implica enfrentarse a la posibilidad de la muerte). Sócrates aceptará inmediatamente, entendiendo que responde perfectamente a su petición (27b).

En el *Timeo* se nos presenta la transmisión oral de una serie de datos sobre el pasado ateniense cuya escritura se pretende elaborar en el *Critias*. En 26b insiste en que no se le ha olvidado nada de lo que de niño oyó contar, por lo que le ha sido fácil reproducirlo (la historia se la había contado el día antes a Timeo y Hermócrates) y está preparado para contarle no solo de manera resumida, sino «tal como escuché cada particular». Anuncia, precisamente, la manera pormenorizada de describir el mundo atlante, por ejemplo, el urbanismo de su capital, que efectuará en el *Critias*: «los pondremos aquí como si aquella ciudad fuera ésta» (26d), de modo que el «aquí» implica que ha de ser insertado en lo que Timeo cuente sobre la naturaleza de lo divino, de manera que ambos relatos armonicen perfectamente. Lo que ha contado hasta ahora se ajustaba al *lógos* verdadero egipcio, de forma que nos adelanta que lo que hará en el *Critias* será una reelaboración, que si bien tomará como base ese *lógos*, supondrá superponer a la historia los guardianes filósofos y las conclusiones del *Timeo*. Desaparecerán, por tanto, los antepasados atenienses «reales», mientras que serán conservados los atlantes según el diseño solónico, pero dicha desaparición no afectará en nada a la veracidad del relato, pues ambos armonizan a la perfección (26d). La construcción del *Critias*, en suma, será cierta, pero artificiosa, en la medida que no llevará a cabo una reproducción fiel de los datos registrados por los sacerdotes egipcios, pues cambiarán los nombres de los actores, pero no su papel ni su perfil²⁰⁰. La transposición tiene un claro sentido político, pues Platón pretende que los atenienses de su tiempo reconozcan más fácilmente el arquetipo de Estado y de alma que él pretende utilizar en su intento estimulador de una reminiscencia que provoque el cambio de la situación contemporánea.

²⁰⁰ En *Critias* (113a) afirma que los egipcios tradujeron los nombres atlantes a su lengua y que Solón hizo lo mismo al griego.

Continúa Critias (27b) afirmando que situará, tanto a los hombres del relato como a los creados por Sócrates en la *República*, «ante nosotros como frente a jueces» (en 29d reitera la imagen de los que le escuchan como jueces). Esta comparación con el mundo judicial griego es significativa, ya que en éste el discurso era el único elemento utilizado para convencer al tribunal, pues no se utilizaba otro elemento probatorio. Y todo ello lo hará según el *lógos kai nómos* de Solón, expresión que aparece también en la *República* (604a) para describir dos características fundamentales de todo ciudadano: frente a la parte irracional, perezosa, irritable y amiga de la cobardía que forma parte de nuestra alma, se sitúa ese par de elementos que suponen la razón, el autocontrol y la medida (en el caso de la ley se extiende su acción al plano de lo público). De modo que Critias utiliza aquí esa expresión en el sentido de que está siguiendo la historia/razón y la ley/ordenación de los hechos realizada por Solón. Doble juego de palabras que ejemplifica muy bien la búsqueda platónica en ambos diálogos.

6.- EL RELATO PROBABLE SOBRE EL DEVENIR

El relato de Critias acaba aquí, pero antes de comenzar la descripción del mundo por parte de Timeo (29e), Platón introduce un breve preludeo (28a-29d) en el que define los tipos de discursos con los que piensa afrontar su tarea. Hasta ese momento hemos visto dos tipos de relato. Uno de ellos es el *lógos* verdadero, resultado de la construcción retórica que ha sido el objetivo fundamental de Platón al comienzo del diálogo. El segundo es el mito de la *República*. Con la superposición de ambos, no tenemos dos, sino un único discurso cierto.

Pero Timeo necesita otros materiales narrativos. Pretende describir la naturaleza del universo, comenzando por su hacedor y llegando hasta la creación del hombre, pues ese es el encargo socrático (90e). Su recorrido tomará como modelo el mundo de lo conceptual divino (Ideas), seguirá por las deidades actuantes (Demiurgo, dioses), pasando por lo humano (racionalidad agente), hasta la materia en sus componentes últimos, todo ello imagen de lo inmutable, todo aprehendido a partir de lo sensible. La tarea no es sencilla, la primera complejidad está en conocer a la figura que encabeza toda acción divina: «Descubrir al hacedor y padre de este universo es difícil, pero, una vez descubierto, comunicárselo a todos es imposible» (28c). Hay dos niveles de dificultad. La del descubrimiento (*eureîn*) y la de la comunicación (*légein*, decir, anunciar). La

primera puede ser salvada si la lleva a cabo, como es el caso, un experto conocedor de la astronomía, de la filosofía y de la política. La segunda es irrealizable desde el momento en que el auditorio es una colectividad heterogénea, no formada, educada en contenidos mitológicos²⁰¹. Se enfrentan al tema únicamente desde la opinión. Necesitarán un discurso mixto, que aúne lo legendario y lo real.

A continuación Timeo establece dos discursos posibles de acuerdo con la naturaleza de su tema (29b-c): aquellos irrefutables e invulnerables, referidos a lo inmutable, al ser, a lo que es comprendido mediante el razonamiento, por lo que es exacto, perfectamente trabado en todas sus partes; y aquellos verosímiles, referidos a la imagen de lo inmutable, a lo generado, a lo que es comprendido por la opinión²⁰². La distancia que separa el Ser de lo generado, separa la verdad de la creencia (29c), por lo que la única posibilidad es un acercamiento progresivo desde lo probable sensible. Tanto los que van a enjuiciar el relato como el que lo expone son de naturaleza humana, pegados al mundo de la imagen, ellos mismos imagen del ser ideal, que ya nos había dicho antes que existió y del que conservan en su interior un poco de simiente (23b), por lo que si consiguen construir un mito probable (*eikōs mýthos*) ya se pueden dar por satisfechos (29d)²⁰³. Y aquí es un mito y no un *lógos*, porque está haciendo referencia a su proyecto total, que cruza no solo por el mundo de lo sensible, sino de lo cósmico, de lo divino. Necesita hacer un producto mitologizado, pues toda la cadena de la vida trazada en su discurso no podría ser encadenada como una realidad jerárquica, sino fuera por la acción de lo mítico. Es una realidad inabarcable desde el *lógos* únicamente²⁰⁴. Pero con la intervención de Critias ya nos ha anunciado que no va a seguir ese camino. Él tiene una historia verdadera en sus manos. Timeo le tendrá que fijar las coordenadas cósmico-psíquicas donde insertarla.

²⁰¹ Como señala Brisson (1992, pág. 230, n. 105) el problema está en el destinatario.

²⁰² La cuestión de la verosimilitud ha sido tratada ampliamente. Ver Quintín Racionero (1997). El problema de estos estudios es que miran siempre hacia delante y tratan el tema en relación con la cosmología, y no tienen en cuenta la construcción retórica que ha hecho Platón en los primeros compases del *Timeo* y la que hará en el *Critias*.

²⁰³ La misma denominación utiliza en el *Político* cuando narra un mito sobre la intervención de los dioses en las revoluciones de los planetas. «Presta, entonces, toda tu atención a mi mito, como los niños» (268e) y cuando acaba de narrarlo: «todo cuanto acabas de exponer ofrece, sin lugar a dudas, la mayor verosimilitud (*μάλα εικότως*)» (270b).

²⁰⁴ Platón sabe que una «cosmogonía científica y demostrativa es imposible» y «se dejó arrastrar por la narración cosmogónica, con sus intentos de resolver las aporías dejadas por los distintos filósofos, de combinar física y matemáticas, tradiciones diversas y teoría de las ideas, de apoyarse en elementos míticos y de pura verosimilitud... Y se perdió un tanto en un camino que no era propiamente platónico». (R. Adrados, 1976, págs. 39-40).

7.- LA ÉPICA FINAL

Una vez acabado su relato, Timeo, de acuerdo con la distribución temática acordada, pasa la palabra a Critias (106a–b). Al fijar el tema en el mundo de los mortales y de sus acciones, reclama una mayor indulgencia que la concedida a su predecesor, pues éste partía con ventaja: «Ciertamente, Timeo, cuando se dice a los hombres algo acerca de los dioses es más fácil dar la impresión de hablar con suficiencia que cuando se nos habla sobre los mortales. En los temas ignorados por el auditorio, su inexperiencia y su completa ignorancia en ese campo facilita enormemente la tarea al que va a exponer algo acerca de ellos. Sabemos que tal es nuestra disposición respecto de los dioses» (107b). Timeo había fijado anteriormente diferentes niveles de dificultad y comunicabilidad con respecto a lo divino. Sobre el Hacedor había establecido la imposibilidad de comunicar su naturaleza de forma satisfactoria, mientras que con el resto de divinidades el tema parecía más sencillo: sobre los dioses astrales (planetas) es posible la observación de sus movimientos, sus danzas corales (40c) y la delimitación de su estructura geométrica (sencillamente circular, porque es la más perfecta); sobre los dioses míticos, claramente hay que dejarse llevar por los que hablaron antes «dado que en tanto descendientes de dioses, como afirmaron, supongo que al menos conocerían bien a sus antepasados» (40d). Si bien un auditorio de filósofos no tiene dificultades para entender las relaciones entre lo mítico, lo divino y lo verosímil en estos temas, no pasa lo mismo con el resto de oyentes. El escenario de los hombres es conocido por todos, tanto del pasado como del presente, por lo que para llevar a cabo el relato del *Critias* será mucho más difícil convencerlos de su verdad. Critias intenta apoyar su razonamiento volviendo al tema de la pintura que ya había utilizado Sócrates al comienzo del *Timeo*. Pero ahora su ejemplificación no parte del carácter estático o no de la imagen, no busca dar vida a una estampa o movimiento, a un animal inmóvil, pues este tema ya lo resolvió en el proemio a la intervención de Timeo. Su preocupación se centra en conseguir la fidelidad al modelo para abrirlo a una gran audiencia. Nos agrada que la pintura consiga un poco de exactitud en su reproducción de los cuerpos tanto de los dioses como de los hombres, así como de la naturaleza, pero en este caso no importa demasiado su corrección. «Además, como no sabemos nada preciso acerca de ellos, ni investigamos ni ponemos a prueba lo pintado, nos valemos de un esbozo²⁰⁵ impreciso y engañoso. Contrariamente, cuando alguien

²⁰⁵ *skiagraphía* significa literalmente pintura de sombras, una técnica desarrollada por Apolodoro en el s. V parecida al puntillismo. Las citas que aparecen tanto en Platón como en Aristóteles más que aludir

intenta retratar nuestros cuerpos, como percibimos claramente lo deficiente a causa de la continua familiaridad de nuestra percepción, nos volvemos duros jueces del que no ha logrado una semejanza total» (107c-d). Cuando la pintura se convierte en una especie de espejo donde vemos nuestra figura, exigimos exactitud, pues ahí sí que cualquier persona de cualquier condición social y cultural puede considerarse un «experto» de su propia imagen. Sobre los temas humanos exigimos más, pues es nuestro escenario²⁰⁶.

Pero Platón quiere ir más allá de la apariencia. Ha dejado sentado que el mundo sobre el que va a escribir no está perdido ni es irreal, está presente en el alma, únicamente está cubierto por las adherencias conceptuales y vitales de una educación errónea durante demasiado tiempo. El *Critias* es una historia de mayor alcance, no se trata de construir un relato verosímil como el del *Timeo*, pues la naturaleza del tema no es la misma. Platón marca claramente la diferencia: nos situamos ante un *lógos alēthēs* frente a un *eikōs mýthos*²⁰⁷. Tiene que persuadir a los demás de que colectivamente es posible llegar a ese núcleo esencial de la interioridad donde está el ateniense paradigmático, el ser auténtico. Por ello en este proceso debe utilizar al mismo tiempo los argumentos y las formas tradicionales para que el oyente/lector pueda acoger la historia con agrado y hacerla suya. El plan es coherente, *Timeo* sabe que su discurso debe ser un relato probable, y *Critias* sabe que el suyo ha de comunicar, propagar el *lógos* verdadero. Los materiales que utiliza el *Critias* son nuevos. En el comienzo del *Timeo* se había dejado claro que ya estaba todo encajado, tanto en lo tocante a la verdad formal como a la verdad fáctica, ahora elegirá la forma épica, admitida como el método que mejor puede llegar a todo el conjunto de la sociedad, letrados e iletrados: «debemos pensar (δianoεῖσθαι, conocer a través de instrumentos humanos) que no es fácil, sino difícil, representar (ἀπεικάζειν, copiar) a los mortales de manera adecuada a la opinión de los otros (πρὸς δόξαν ὄντα, en relación con la opinión de las cosas existentes)» (107e)²⁰⁸. *Timeo* había tenido que conformarse con un relato verosímil porque su tema no estaba referido al contenido de la interioridad colectiva paradigmática. Trataba sobre el sistema de relaciones que desde lo atomístico a lo cósmico generan la totalidad de lo creado como una armonía interrelacionada. Pero

a una técnica pictórica se limitan a un uso metafórico como sinónimo de ilusión, falsa apariencia, engaño (ver Neus Galí, 1999, págs. 204- 206, 263-265; Tomás García, 2009, pag. 105-118).

²⁰⁶ Sobre el uso del término *tá anthrōpina* y su relación con las cosas divinas, la naturaleza humana y la armonía del cuerpo del mundo, ver Pradeau (1997a, págs.110 y ss).

²⁰⁷ En el *Hermócrates* nos volveríamos a situar ante un *lógos alēthēs*, pues se trata de una puesta en escena del *Critias*.

²⁰⁸ Sobre este pasaje cf. Brisson (2005, págs.90-91).

Critias tiene que describir unos hombres anclados en la memoria colectiva, tiene que llamar al resto de «semilla» que aún queda de ese paradigma (*Timeo* 23b). No puede utilizar un discurso para expertos en el Ser y el Devenir, sino para expertos en el hacer cotidiano, tiene que sumergirse en lo opinable, pero siendo fiel a las coordenadas trazadas desde el platonismo y, al mismo tiempo, contribuyendo a hacer nacer una generación nueva de hombres. Para ello realiza un doble encaje: uno con la *República* y otro con el *Timeo*. El primero ya lo hizo al comienzo del diálogo, ahora le toca el segundo. Los dioses y los hombres critianos son los que están en la cadena de la vida timeica y se comportarán como tales.

La épica reúne los elementos necesarios para ello. Traslada una verdad de contenido y de sentido a un espacio divulgador, un género donde la colectividad se expresa y se identifica con su mundo y sus valores. Un medio abierto a cualquier ciudadano, para que pueda pensarse, realizar el camino *anamnético*, esa llamada a la razón que es el piloto del alma (*Fedro* 247c). Critias se convierte en el poeta-filósofo que Platón había reclamado implícitamente para su Estado ideal. Pero, al mismo tiempo, aquí es donde fallará su proyecto, no en el nivel epistemológico, sino en el formal. No es posible vestir con ropajes platónicos los personajes épicos tradicionales. No es posible, por tanto, educar (o divulgar el platonismo) con esta herramienta. En el *Menón* había conseguido que un esclavo recuperara él mismo, de sí mismo, el conocimiento mediante un sistema de preguntas-respuestas. No alcanzará el saber objetivo de algo, sino la conciencia clara de su falta de saber y, por tanto, de su necesidad de indagación, de proyección hacia lo ignorado, que en adelante será entendido como una aporía. En el *Critias* pretende algo similar pero para el conjunto de la *pólis*. Busca crear esa necesidad indagatoria, pero al mismo tiempo ofrece una objetivación de un pasado que debe ser actualizado colectivamente. Mientras que para el esclavo no era necesario esto último, pues se trataba de una exploración individual, cuando el agente es colectivo se hace preciso crear un relato que vincule, que unifique los contenidos de conciencia. Para ello no debe existir ninguna duda sobre su veracidad, todos los que lo oigan han de entender lo mismo, pues su pretensión es la creación de una suma social ordenada unidireccionalmente hacia un fin.

Siguiendo con la secuencia del diálogo, a continuación Sócrates actúa de nuevo como fiel validador de la indulgencia solicitada (108b). Además califica a Timeo como poeta que ha conseguido la más alta consideración con su relato, de forma que necesitará «mucho

indulgencia si quieres tomar el relevo», le contesta a Critias. Invoca por ello no solo a los dioses que habían auxiliado a Timeo, sino también a Mnemósine «porque casi todo lo esencial de nuestro discurso se encuentra en el dominio de esta diosa; pues si recordamos suficientemente y proclamamos lo que dijeron una vez los sacerdotes y Solón trajo aquí, casi tengo la certeza de que este público será de la opinión de que hemos cumplido adecuadamente (μετρίως, en su justa medida, una expresión musical) lo que es debido. Debo hacerlo ya y no dudar más aún²⁰⁹» (108d). Aquí precisa varios aspectos antes de entrar de lleno en el relato. Primero establece que el objetivo fundamental es recordar, despertar lo que se ha olvidado, marcando de nuevo una diferencia clara con respecto a la tarea de Timeo²¹⁰. No se trata de levantar un edificio comprensivo en relación con el universo, sino de recuperar algo real que está ahí oculto.

Más adelante (109a) vuelve a calificar como *lógos* la exposición a realizar. Ya no existe ni existirá ningún titubeo sobre la definición de lo que está urdiendo. De igual forma, comenta que «también se contaba de manera fidedigna y verdadera (πιθανὸν καὶ ἄληθές ἐλέγετο) lo relativo a nuestra región» (110d). El *lógos* y los hechos ya son verdaderos sin ningún atisbo de duda²¹¹. Después de exponer la degradación actual de la geografía ateniense, acaba con un párrafo en el que presenta la situación hídrica de la Atenas actual en absoluto comparable con la de la ciudad primitiva, dotada de abundantes «fuentes de manantiales y ríos, de las que los lugares sagrados que perduran hoy en las fuentes de antaño son signos (σημεῖα) de que nuestras afirmaciones actuales son verdaderas» (111d). Platón ha ido intercalando, junto al recorrido textual afirmativo de la verdad/verosimilitud en torno a los elementos puramente discursivos y formales, una serie de afirmaciones confirmatorias, pero en otros planos. La realidad cosmológica que se esconde detrás del mito de Faetón, el hundimiento de la Atlántida como causa de la innavegabilidad del océano y ahora, un dato más cercano a todos los atenienses, la escasez

²⁰⁹ Aquí prefiero entenderlo como no retrasar más el comienzo, siguiendo a la mayoría de los traductores.

²¹⁰ Gill (1980, pág. 52, nota a 108d) señala que aquí Critias asume su doble papel de poeta e historiador, indicando al mismo tiempo la complejidad y sutileza de sus objetivos. Pero no le asigna una labor filosófica y pedagógica.

²¹¹ Contrariamente, O. Velasques (2004-05, pág. 150) afirma que «estos nuevos objetos temáticos, que son al presente la historia de la Atenas antigua y la Atlántida, pueden correr el riesgo de desintegrarse en un devenir inasible. Desintegración digo yo, es en este caso dejar que el *lógos* se torne indiscernible del *mýthos*». Si algún sentido tiene esta primera parte del *Timeo* es precisamente establecer claramente las fronteras conceptuales de cada una de las intervenciones.

de agua o la escasez de suelo fértil en Grecia no es más que un signo de que hubo otro tiempo en el que la abundancia era la nota dominante en el mundo natural.

La siguiente afirmación del *lógos* se produce en relación con la introducción que hace el autor antes de entrar a describir el mundo atlante, «para que no os maravilléis si escucháis nombres griegos de hombres bárbaros». De nuevo nos da razones para evitar el cuestionamiento de la historia, «puesto que Solón quería utilizar el relato (*lóγος*) para su poesía investigó el significado de los nombres y descubrió que aquellos primeros egipcios los tradujeron a su propia lengua al escribirlos, y él, a su vez, tras captar el sentido de cada uno, los vertió al griego conservando el sentido de la transcripción egipcia de los mismos.» (113a)²¹². Con todo ello comienza a continuación el relato (*lógos*) del mundo originario (113b).

Como conclusión se pueden establecer los diferentes elementos en los que se irá apoyando la veracidad del relato, sin tener en cuenta los elementos discursivos:

- 1.- Verdad fáctica: correspondencia entre lo que se afirma en el discurso y los hechos (que los hechos aparezcan registrados en los textos sagrados constituye una prueba escrita)
- 2.- Verdad histórica: correspondencia entre lo que se afirma en el discurso y su origen antiguo.
- 4.- Correspondencia entre lo que se afirma en el *lógos* y el agente transmisor (sacerdotes egipcios, familia de Critias, Solón).
- 5.- Correspondencia entre el ámbito temporal de los hechos y lo que se afirma en el discurso. Lo dicho sucede en el ámbito de un ciclo histórico.
- 6.- Pruebas derivadas del mundo físico (la erosión del suelo y los sucesivos diluvios).
- 7.- Capacidad de persuasión de lo dicho.

²¹² Todo ello en relación con *Timeo* (24a) donde el sacerdote le invita a mirar con tranquilidad los escritos mismos y reflexionar sobre ellos.

Ningún personaje protesta por lo artificioso del relato o su posible falsedad. Nadie pregunta, por ejemplo, por qué los sacerdotes se lo comentaron únicamente a Solón y no a tantos otros viajeros ilustres que pasaron por Egipto; por qué la historia no fue aprovechada políticamente por la familia de Critias, descendientes de los reyes míticos atenienses que se enfrentan a los atlantes; por qué no existe ningún mito griego relacionado con el tema; ¿el resto de ciudades griegas que se dejaron acaudillar por los atenienses y no perecieron en el terremoto, no conservarían historias épicas cuyo motivo fuera ese momento en el que estuvieron aliadas al más excelente de los Estados antiguos? De todo este conjunto de medios de prueba se deduce el intento de Platón de crear un *lógos* probado, no imitativo, sobre temáticas como los dioses y los hombres y el mundo físico o el modelo de ciudadano, que abarcan aspectos que caerían tanto dentro de lo definido como discurso sobre lo inmutable o paradigmático como sobre lo mundano o sensible, de modo que la primera habría sido atribuida al mito probable y la segunda al *lógos* probable. En el *Critias* los hechos llevados de la mano de la buena retórica no son olvido, sino una impresión de realidad histórica que formula preguntas hacia el alma y su posibilidad de excelencia. La fijación escrita tiene el objetivo de hacerla presente como un código de datos para el aprendizaje y el estímulo hacia lo ideal. La escritura dialogal final acoge una reescritura de todas las anteriores (la egipcia, la soloniana) preconcepciones que tienen que ser perfiladas y corregidas de acuerdo con el esquema teórico platónico, hasta que sean expresión de la verdad que contienen y que ninguna de ellas ha sido capaz de desvelar.

5, TIEMPO CÍCLICO Y TIEMPO HISTÓRICO

¿Existe una filosofía de la historia en Platón? ¿El tiempo histórico es cíclico o lineal? ¿Qué relación existe entre el tiempo histórico y el tiempo universal? ¿El tiempo mítico y el tiempo histórico de qué manera se encuentran? Al presentarnos un relato mítico como verdadero e insertarlo en su propia concepción del tiempo, Platón genera un conjunto de relaciones entre el tiempo mítico, el histórico y el universal, y su transcurrir. Ya en diálogos anteriores había trazado de forma fragmentaria diferentes concepciones del tiempo al compás de sus necesidades filosóficas. Veamos algunos ejemplos.

El mito escatológico introduce un espacio atemporal en la vida anímica. Los momentos vitales se establecen entre el mundo y el supramundo, en una sucesión de épocas de bajada/subida que únicamente puede romperse cuando el alma se hace justa en lo terrenal. Ese transcurrir arriba y abajo es lineal y comprende espacios de vidas diferentes para una misma alma. En el *Fedro* (246a y ss.) nos cuenta que quien viva una «vida justa es partícipe de un mejor destino, y el que haya vivido injustamente, de uno peor. Porque allí mismo de donde partió no vuelve alma alguna antes de diez mil años ya que no le salen alas antes de ese tiempo, a no ser el caso de aquel que haya filosofado sin engaño». Estas almas renuevan sus alas en el tercer periodo de mil años. Las demás al acabar su vida son juzgadas y castigadas, y después de mil años eligen su segunda vida que puede ser como animal o como hombre. En este ciclo sucesivo de reencarnaciones cada alma tiene un periodo de vida terrena de cien años de duración, a la cual sigue un premio o un castigo de novecientos años de extensión, completando el milenio. Dicho ciclo se repite diez veces al final del cual, diez mil años, el alma vuelve a estar junto a los dioses para comenzar de nuevo una etapa con una nueva caída.

Er, habiendo muerto en la guerra, resucita y cuenta lo que vio en el más allá (*Rep.* 614b). Cuando el alma deja el cuerpo llega a un lugar maravilloso donde es juzgada. Los castigados descendían por un agujero hacia la tierra permaneciendo mil años; expiaban cada pena diez veces a razón de cien años en cada caso, por ser esa la duración de la vida humana. Los justos subían al cielo a recibir su recompensa. Ambos se encuentran en el prado. Al octavo día se ponen en marcha. Cuatro días después llegan a una luz recta como una columna que era el cinturón del cielo desde sus extremos se extendía el huso de la necesidad a través del cual giraban las esferas. El huso entero giraba con el mismo movimiento pero los siete círculos lo hacían en sentido contrario. A partir de ahí cada alma elegirá un modo de vida. Los más eligen de acuerdo con lo que vivieron en su vida anterior, pero la elección mejor es aquella que sopesa acertadamente lo bueno y lo malo.

Después marchan a la Planicie del Olvido, acampando en la orilla del río de la Desatención. Todas las almas están obligadas a beber de sus aguas para olvidar todo lo vivido. Posteriormente, nacen a su nueva vida.

En el *Político* (269c) retrata el ciclo cosmológico, no con la pretensión de detallar un orden celeste, sino a la búsqueda de un método para describir verdaderamente las relaciones entre el buen gobernante, la racionalidad y la necesidad. Aun así la imagen creada nos interesa en cuanto precedente del *Timeo-Critias*²¹³. Dios guía el universo y conduce su revolución circular y lo deja «librado así mismo, cuando sus revoluciones han alcanzado ya la medida de la duración que les corresponde». El mundo cuando va por su propio impulso produce un movimiento retrógrado, pues sólo el movimiento sobre sí mismo es el perfecto y corresponde a la divinidad. La reversión produce «cuantiosas destrucciones de los diversos seres vivos» (270c-d). Cuando la reversión llega a su punto máximo la edad se detiene y se retrocede al nacimiento, hasta desaparecer totalmente. Cuando el universo recobra su movimiento circular, estos seres nacen de la tierra, son los autóctonos de los mitos (271a). A partir de aquí recurre a la mitología para establecer dos edades: la de Crono (edad de oro) y la de Zeus, edad degenerativa, que se corresponde con el actual ciclo. La irracionalidad de lo fenoménico destructor frente a la divinidad ordenadora, el gobernante como racionalizador de lo humano. Es el dios el que controla las revoluciones del universo tanto para su cuidado como en su abandono (tomar o dejar el timón del universo 271d, 272e), mientras que en el *Timeo* actúa la necesidad y el dios está sometido a ella. El objetivo del *Político* es diferente que el de la trilogía. Su interés no es cosmológico o de presentación de una filosofía de la historia, sino que a través de las diferentes eras ejemplifica cómo la vida política debe estar regida por la racionalidad, un estado entre la animalidad y la divinidad²¹⁴.

²¹³ El estudio de Monserrat Moles (1999, págs. 121-125) concluye que en este mito Platón no pretende una cosmología o una filosofía de la historia, sino más bien una teología política. «El mito nos muestra lo siguiente: la vida política que se está definiendo solo es posible en el orden incierto que existe entre el dinamismo creativo y ordenador del fundador de las ciudades, asimilado a su momento divino originario, y el momento de su destrucción por el aumento de las pasiones, los deseos y el olvido, el momento de la lucha incivil. Situada en este entremedio la dimensión política no puede ser ni la sabiduría divina ni la astucia de la lucha animal por la supervivencia» (123), por lo que cualquier intento de organizar a los seres humanos ha de ser desde la racionalidad, la mejor manera de imitar desde la mundanidad las herramientas ordenadoras puestas en juego por el gobierno divino. «La articulación de los procesos cósmicos en periodos diferentes producidos por la presencia, la ausencia y la presencia ausente del dios tiene el efecto de enfatizar cómo nosotros, los humanos de esta era actual, hemos de asumir la responsabilidad de luchar contra la necesidad por controlar nuestras vidas» (123). Compárese esta interpretación con una lectura literal en relación con el *Timeo-Critias*, por ejemplo en Roggerone (1991).

²¹⁴ Montserrat Molas (1999, págs. 122-123).

En *República* (546a) a la pregunta de cómo podría ser perturbado el Estado ideal y de qué forma llegarían a la discordia los gobernantes y los auxiliares tanto entre ellos como consigo mismos, Platón responde: «es difícil que un Estado así constituido sea perturbado; pero dado que todo lo generado es corruptible, esta constitución no durará la totalidad del tiempo, sino que se disolverá. Y la disolución se producirá de esta forma: no solo en el caso de las plantas que viven en la tierra, sino también en el de los seres vivos que se mueven sobre la tierra, hay fecundidad e infecundidad de almas y cuerpos cuando las rotaciones completan los movimientos circulares para cada una de las especies; los movimientos circulares de corto recorrido para las especies de corta vida, y los opuestos para las especies opuestas». En lo que sigue Platón nos introduce en la diferencia de duración entre el ciclo para las criaturas divinas, el Gran Año; y las humanas, cuya duración resulta bastante confusa, pero que en cualquier caso «este número geométrico total tiene tal poder respecto de que los nacimientos sean mejores o peores, que, cuando lo desconozcan, vuestros guardianes casarán a las doncellas con mancebos en momentos no propicios, y nacerán niños no favorecidos por la naturaleza ni por la fortuna». Si los guardianes desordenan matemáticamente su sistema eugenésico y vence Eros, sobreviene el desequilibrio, la mezcla. Aquí es inevitable la degeneración como consecuencia de la finalización del ciclo propio de cada especie ¿ocurrirá lo mismo en *Timeo-Critias*?

En ninguno de estos periodos citados aparece el hombre en el marco de los hechos históricos y en el uso de su libertad en conexión con los ciclos del alma/cosmos. El tiempo es un moverse entre dos espacios, sensible e inteligible, definidos como ámbitos de desarrollo de lo ético y lo epistemológico. En realidad lo que se pretende es averiguar la posibilidad de la justicia, por lo que la temporalidad no es más que la frontera que delimita el cuándo de esa aspiración. Pero cuando lo que están en cuestión es el devenir que implica a la totalidad (desde la constitución última de la materia a la Idea, desde la materia bruta a la racionalidad perfecta), es obligado definir para cada uno de esos espacios su trazado específico y su vínculo con el todo, pues la temporalidad misma la que está en juego. El tiempo de los hombres es de lo que trata la épica. Demos paso a la trilogía.

1.-EL MUNDO SE REGENERA: CICLOS CATASTRÓFICOS

Nos encontramos en una dimensión en la que el ciclo es un espacio temporal delimitado por catástrofes naturales. No estamos ante un ciclo universal (tema que fue asignado a *Timeo*), sino ante periodos que marcan etapas en la evolución del medio natural

regionalmente considerado. En *Timeo* (22c) delimita dos tipos de catástrofes: «esto se debe a que tuvieron y tendrán lugar muchas destrucciones de hombres, las más grandes por fuego y agua (πυρὶ μὲν καὶ ὕδατι μέγιστα), pero también otras menores (βραχύτεραι) provocadas por otras innumerables causas». Las primeras se refieren a convulsiones astronómicas, que son relatadas míticamente: «una vez Faetón, el hijo del Sol montó en el carro de su padre y, por no ser capaz de marchar por el sendero paterno, quemó lo que estaba sobre la tierra y murió alcanzado por un rayo²¹⁵. La historia, aunque relatada como una leyenda se refiere, en realidad, a una desviación²¹⁶ de los cuerpos que en el cielo giran alrededor de la tierra y a la destrucción, a grandes intervalos (μακρῶν χρόνων) de lo que cubre la superficie terrestre por un gran fuego. Entonces el número de habitantes de las montañas y de lugares secos que muere es mayor que el de los que viven cerca de los ríos y el mar. El Nilo, salvador nuestro en otras ocasiones también nos salva entonces de esa desgracia²¹⁷» (22d). El fuego afecta en mayor medida a las zonas de mayor altitud y, por tanto, más cercanas al sol, que a las zonas próximas al mar, más húmedas, lo que le sirve a Platón para salvar a los egipcios de la «quema», por su proximidad al Nilo y que será lo que posibilite la transmisión de la historia mítica.

No solo la desviación del rumbo fijado, sino que también su reversión tiene su adaptación mitológica. Al parecer, el curso actual del astro se estableció por un castigo de Zeus. Los dioses concedieron a Atreo un cordero de oro cuya posesión le aseguraba su realeza. Su hermano Tiestes seduce a su esposa y le roba el vellocino de oro. Para castigar a los mortales cambió Zeus «el curso brillante de los astros y la luz del sol y el blanco rostro de la aurora. El sol cabalgó hacia poniente [...] El asiento de Amón [Egipto y Libia] se agostó sin probar el rocío, sin recibir la hermosísima lluvia de Zeus»²¹⁸. Mito que trata

²¹⁵ Los subrayados de los textos son míos. El de Faetón es un mito transmitido por la tradición (fundamentalmente por Hesíodo, *frag.* 311; Ovidio, *Met.*, II 19 y ss.) y que Platón reproduce en sus líneas principales. Ante la duda planteada sobre la ascendencia de Faetón, éste le pide a su padre Helios que le permita conducir el carro del sol como prueba simbólica de su nacimiento divino. Helios accede, no sin antes darle instrucciones precisas al respecto, sobre cómo tirar de las bridas, cómo sortear los doce signos del zodíaco y, sobre todo, le aconseja que se mantenga equidistante de la tierra y el cielo, pues si sube demasiado quemará el cielo y si baja mucho, la tierra. Pero Faetón se muestra incapaz de controlar el carro, por lo que los caballos desbocados provocan innumerables catástrofes. En la Tierra arrasa ciudades convirtiéndolas en cenizas a sus gentes, desaparecen bosques y selvas, seca ríos y el mar se retira de muchas zonas como Libia. Ante ello Zeus fulmina con un rayo a Faetón, precipitándolo en el río Erídano.

²¹⁶ Utiliza la palabra *parallaxis* que también aparece en *Político* (269e) y *República* (530b), refiriéndose a los periodos regulares de los astros o de fenómenos astronómicos en general.

²¹⁷ Sería más exacto traducir que el Nilo una vez abiertos sus diques salva a la población (ver J.M. Zamora, 2010, pág. 381, n. 60; R. Serrano/M. Díaz, 2012, pág. 31, n. 56).

²¹⁸ Eurípides es uno de los que más ampliamente trata el tema en *Orestes*, 812-815 y 1000-1010; *Electra* 698-745; *Ifigenia entre los Tauros* 190-201. El trágico le da muy poco crédito, aunque lo acepta simplemente porque «los mitos que asustan a los hombres son convenientes para el culto de los dioses» (*Electra*, 740-45).

también en *Político* (268e-269a) y que concluye afirmando que «el punto del que ahora salen antes se ponían, y salían precisamente por el lado opuesto. Fue con ocasión de esa disputa cuando el dios, para ofrecer una prueba a favor de Atreo, cambió su curso, llevándolo al presente estado».

El agua es el segundo de los elementos causantes de las grandes catástrofes:

Timeo, 22d – e: «Pero cuando los dioses purifican (καθαίροντες, limpiar, lavar) la tierra con aguas y la inundan, se salvan los habitantes de las montañas, pastores de bueyes y cabras, y los que viven en vuestras ciudades son arrastrados al mar por los ríos. En esta región, ni entonces ni nunca fluye el agua de arriba sobre los campos, sino que, por el contrario, es natural que suba, en su totalidad, desde el interior de la tierra. Por ello se dice que lo que aquí se conserva es lo más antiguo».

23a-b: «contrariamente, siempre que vosotros, o los demás, os acabáis de proveer de escritura y de todo lo que necesita una ciudad, después del periodo habitual de años, os vuelve a caer, como una enfermedad (νόσημα, desgracia), un torrente celestial que deja sólo a los iletrados e incultos, de modo que nacéis de nuevo, como niños, desde el principio, sin saber nada ni de nuestra ciudad ni de lo que ha sucedido entre vosotros durante las épocas antiguas».

Critias, 111b: «Como se produjeron muchas y grandes inundaciones en los nueve mil años...».

Platón pone en boca del sacerdote dos tradiciones, una religiosa y otra naturalista para explicar su origen. Por un lado, la voluntad de los dioses, y por otro, la propia periodicidad regular de la naturaleza. Una purificación y una enfermedad, respectivamente. ¿Causas contradictorias? ¿La voluntad divina frente a la necesidad? ¿Otra concesión a la mitología tradicional? Al mismo tiempo aparecen dos ciclos: el anual del Nilo y el de las lluvias torrenciales. Él poseía a su alcance toda una serie de teorías sobre las crecidas y pone en boca del sacerdote la que apunta al origen subterráneo que expone Éforo en sus *Historias*²¹⁹ y que está más en consonancia con sus ideas sobre las corrientes subterráneas del *Fedón*.

²¹⁹ Tales afirmaba que los vientos etesios soplaban en sentido contrario a la desembocadura. Anaxágoras (s. V a. C.) y Eurípides de Salamina (trágico del s. V a. C.) ponían la causa en la nieve derretida de Etiopía. Demócrito de Abdera (s. V a. C.) decía que la nieve derretida formaba nubes densas que originaban grandes lluvias. Éforo (s. IV a. C.): «siendo Egipto todo de aluvión y poroso, parecido incluso a la piedra pómez por su naturaleza, tiene grietas grandes y continuas y, a través de ellas, atrae hacia sí muchísimo líquido y, en la estación invernal, lo mantiene dentro de él pero, en la veraniega, exhala por todas partes como unas licuaciones y desborda el río por medio de las tierras» (en Diodoro I 39 7). El geógrafo Enópides de Quíos (s. V a. C.) también se apunta a las teorías subterráneas, al afirmar que el agua fría existente en los pozos profundos de la tierra exhala en verano. Heródoto afirmaba que no había encontrado respuesta sobre las causas de las crecidas en los sacerdotes ni en ninguna otra persona (II 19, 1-3), pero argumenta que el origen es el proceso de evaporación causado por el movimiento del sol (II 25,5). Diodoro (I 38-41) hace un resumen de las diferentes teorías naturalistas existentes desde Tales de Mileto (VII a. C.) hasta Agatárquides de Cnido (s. II a. C.), dando más credibilidad a este autor que apunta a las lluvias en las montañas de Etiopía.

Según la tradición griega son los dioses los que provocan la lluvia y concretamente Zeus, acumulador de las nubes, dominador del rayo y del trueno, es al que se le atribuye este poder en mayor medida²²⁰. Así nos cuenta Apolodoro que cuando Zeus decidió acabar con la raza de bronce por considerarlo un linaje vicioso envió un diluvio del que únicamente se salvaron Deucalión y Pirra junto con «unos pocos que se refugiaron en las montañas próximas»²²¹. Platón emplea el mismo término *kathairō* cuando habla del agua y su efecto purificador usado tanto en la medicina como en la mántica, para la curación «tanto de cuerpo como de alma» (*Crátilo* 405b). Igualmente, cuando menciona varias formas de purificación, una interior obra de la medicina y la gimnasia, otra exterior «que depende de las técnicas de los baños» (*Sofista* 226e-227a) y otra social que lleva a cabo el buen gobernante para purificar y sanear la ciudad y eliminar cualquier elemento indeseable con el establecimiento de un nuevo orden político (*República* 399e, 567c; *Político* 293d, *Leyes* 735d-e), o bien en el caso de limpiar delitos de tipo penal (*Leyes* 868a-d, 869a, 877e). Las leyendas de Deucalión y Faetón serían, por tanto, las leyendas que todo lector griego conocía y que ahora se reinterpretan de forma astronómica y meteorológica para hacer comprender la necesidad de una nueva lectura filosófica del mito, imprescindible para la recuperación mnemónica pretendida y su consiguiente impresión en el alma. Si todo mito oculta un fenómeno humano o natural, el proceso de desocultación y el encuentro con lo real es la única vía para comenzar el camino hacia la verdad. Este proceso es el que, como hemos visto, anuncia a la hora de presentarnos el *lógos* soloniano egipcio²²².

²²⁰ Ver Hesíodo, *Trabajos y Días* 415, 488, 626, 676.

²²¹ *Bibl. Mit.* I 7,2. Pausanias X 6,2, afirma que los que escaparon se refugiaron en las cumbres del Parnaso.

²²² El hecho de que perezcan en mayor medida los que viven cerca de aguas interiores a causa de los desbordamientos provocados en los ríos por las lluvias, salvo en el caso de los egipcios, acostumbrados a no recibir el agua del cielo, sino a través de las crecidas del Nilo, que han aprendido a encauzar y dominar, es también un nuevo artificio argumental para luego poder hacer desaparecer a los atenienses ideales (cuya ciudad se haya rodeada por dos ríos) al mismo tiempo que a los atlantes. La alternancia de épocas húmedas y secas como un ciclo de regeneración ya había sido expresado por Jenófanes que estudiando los fósiles marinos que había encontrado en las montañas interiores pensaba que se habían formado «cuando todo, hace mucho tiempo, estaba cubierto de lodo y la huella dejó su impronta en el barro. Todos los hombres perecen cuando la tierra cae hacia el mar y se convierten en barro, luego comienza una nueva generación. Así es la creación de todos los mundos» (Guthrie, 1991, t. I, pág 365 y ss.). Siguiendo a Tales de Mileto y a la mitología oriental, entiende que el agua purifica y revitaliza la tierra, tal y como la destrucción cíclica platónica actúa sobre la raza humana.

En el siguiente tipo de catástrofe une el diluvio al terremoto y es la causante de la desaparición de la isla continente y de la clase guerrera ateniense²²³:

Timeo, 25c-d: «Posteriormente, tras un violento terremoto y un diluvio extraordinario (σεισμῶν ἐξαισίῳ²²⁴ καὶ κατακλυσμῶν), en un día y una noche terribles, la clase guerrera (μάχιμον) vuestra se hundió toda a la vez bajo la tierra y la isla de Atlántida desapareció de la misma manera, hundiéndose en el mar».

Critias, 112a: «En primer lugar, la acrópolis no era entonces como es ahora,... pues hubo terremotos unidos a un gran diluvio, el tercero antes de la destrucción en época de Deucalión».

El terremoto solo afecta a la isla y el diluvio a la acrópolis ateniense, donde se supone que están todos los atlantes y todos los guardianes filósofos, respectivamente, para que de esta forma, desaparezcan ambos al mismo tiempo sin dejar ni un superviviente. En el caso ateniense debe sobrevivir la gente normal que vive alrededor de la acrópolis, para que pueda continuar la raza griega, aunque eso genera una incoherencia más en la trama argumental, ya que viene a contradecir la idea de que únicamente subsisten a los diluvios los habitantes de las montañas. Tampoco lo puede argumentar desde un punto de vista olímpico, porque era a Poseidón al que se le atribuía dicha actividad, «el que conmueve la tierra» o el «dios de los terremotos», lo que sería difícil de ajustar en la historia de sus protegidos atlantes, pues a él le correspondería su destrucción, y a Zeus, que causa la lluvia, la de los hombres paradigmáticos. Y más teniendo en cuenta que los dioses platónicos no intervienen en los asuntos humanos de ese modo, sino a través de la persuasión. Pero, aunque generando otra de las incoherencias típicas del diálogo, de lo que se trata es de dar por terminado el tiempo mítico de una forma uniforme, y se correspondería con las catástrofes periódicas que suceden por necesidad sin que los dioses intervengan. Destruye dos culturas que representan los modelos dominantes de un estadio de la historia. Ha de hacerlas desaparecer necesariamente, pues de lo contrario su relato dejaría de ser verosímil, pero al mismo tiempo genera nuevas cuestiones. No puede destruir Atenas como región geográfica, pues no podría justificar su existencia, y al mismo tiempo ha de destruir a los hombres ideales que la pueblan, por lo que crea un terremoto selectivo que sólo afecta a los guardianes guerreros atenienses. El núcleo poblacional de la capital ateniense diferente del estamento de los guerreros, ¿podría

²²³ Según Pausanias (VII 24,7) Poseidón antes de desatar «los terremotos mayores y que en más extensión sacuden la tierra», como el de Hélice, suele enviar una serie de señales en forma de continuas lluvias o sequías.

²²⁴ Sobre el adjetivo *exaisios* (devastador, violento) ver Blanc (2007). Se trata de una palabra asociada siempre al concepto de destrucción y etimológicamente relacionada con el concepto de destino (*aisa*).

volver a crear una clase de guardianes ideales a partir de la conservación de mecanismos socio-educativos como los descritos en la *República*? En el otro extremo del mundo, recurre para la Atlántida a un terremoto que hunde la isla continente. Paralelamente cabría preguntarse qué sería del resto de población atlante dispersa por su inmenso imperio europeo, atlántico y africano, ya que los efectos de su dominio, presumiblemente, tendrían un impacto en la población, mediante uniones con los europeos/as y demás pueblos, y con establecimientos coloniales estables que darían lugar al surgimiento de relaciones económicas y sociales. De ahí que a pesar de que la destrucción de la isla es posterior a la derrota de los atlantes a manos de los atenienses, es lógico pensar que no todos los atlantes acabarían retirándose a la isla, una vez establecidos lazos matrimoniales y sociales en las diferentes zonas conquistadas, y los griegos, conocedores como nadie del fenómeno colonial, difícilmente podrían creer este hecho, sino es como una creación puramente literaria en el marco de un relato simbólico (lo que para el lector más joven y menos formado no dejaría de ser un error poco justificable).

Con la destrucción de ambas culturas en el mismo momento, su recuerdo (mítico/oral) desaparece para siempre de la memoria colectiva ateniense, por lo que al perderse los dos paradigmas ciudadanos, uno en negativo regenerado y otro en positivo, se hace necesario un acto de reminiscencia y de reconstrucción filosófica para acudir a su reencuentro. Cada gran catástrofe tiene un carácter regenerativo, de renacimiento, de renovación vital, necesaria precisamente en el momento en que se acaban de proveer de la escritura y de los demás elementos que definen la vida ciudadana, es decir, en el momento en que superan su estado rústico e iletrado y pasan a tomar conciencia de su historia mediante la fijación escrita de la misma. La escritura confiere la madurez a una civilización. Ahora bien, se trata igualmente de un artificio argumental, pues entonces ¿por qué en la época contemporánea al autor no se produce un cataclismo semejante, dado el nivel de civilización alcanzado por la cultura ateniense? Platón tiene que demostrar que no se ha conservado nada entre los atenienses, para lo que, además de destruir físicamente las dos civilizaciones, ha de eliminar cualquier posibilidad de recuerdo escrito u oral. ¿Podríamos leerlo metafóricamente e interpretar que Platón pretendía decir que en su época se hacía necesario un nuevo renacer del hombre ateniense?

Avanzando en la delimitación de los tipos catastróficos platónicos, aparece el menor de ellos:

Timeo, 22c: «Esto se debe a que tuvieron y tendrán lugar muchas destrucciones de hombres, las más grandes (μέγιστα) por fuego y agua, pero también otras menores (βραχύτερα, pequeños) provocadas por innumerables causas».

Se puede deducir que serían de tipo más local y de consecuencias menos graves. Apunta además para ellas un origen diverso quizás no solo de tipo climático como expone en las *Leyes* (677a y ss.) donde cita «muchas destrucciones de hombres por cataclismos, enfermedades y otras múltiples desgracias, de las que sobrevivió sólo un pequeño número de seres humanos [...] pastores montañeses, pequeñas ascuas de la raza humana, salvadas, en algún lugar, en las cimas de las montañas», gentes que de nuevo reconstruyen prácticamente de la nada toda la vida política y social y que han perdido igualmente el recuerdo de esos hechos anteriores²²⁵.

Una vez establecido un sistema catastrófico que sucede por necesidad, sin intervención divina, como un hecho determinado por la mecánica propia del mundo material y su constante regeneración, Platón ha configurado su particular «biosfera», el ámbito adecuado para hacer mover sus civilizaciones, para hacer admisible su intento reformador²²⁶. Ahora toca pensar la duración que marca el ritmo de los hechos humanos.

2.-CRONOLOGÍA Y DURACIÓN DEL CICLO

Si el tiempo en el que sucede el ciclo histórico de la existencia de ambas civilizaciones tiene lugar en el marco de lo mítico, su cronología se aborda desde la misma perspectiva:

Critias, 112a : «En primer lugar, la acrópolis no era entonces como es ahora, pues ahora una noche de lluvia torrencial erosionó toda la tierra que la rodeaba y la dejó desnuda, pues hubo terremotos unidos a un gran diluvio, el tercero antes de la destrucción en época de Deucalión».

²²⁵ Aristóteles, *Meteorológicos* 352a30 y ss., mantiene también esta idea típica de la Academia platónica como cuando habla de la existencia de «un gran Invierno y un exceso de lluvias dentro de un gran ciclo temporal» causante de las inundaciones que no afectan siempre a los mismos lugares, concretamente la de Deucalión afectó a la antigua Hélade, es decir, «el territorio en torno a Dodona y el río Aqueloo» (una inundación de tipo local que, posteriormente, Apolodoro devolverá a su dimensión universal). De la misma forma, todas las aguas en general sufren cambios cíclicos «los ríos se forman y se destruyen y no siempre están cubiertas de agua las mismas zonas de la tierra, también ha de cambiar, necesariamente, el mar. Como siempre unas partes del mar retroceden y otras avanzan, es evidente que no siempre las mismas partes de la tierra son mar y las mismas tierra firme, sino que todas ellas cambian con el tiempo». Del mismo modo, según afirma en la *Metafísica*, los hombres han descubierto muchas veces las artes y la filosofía y las han perdido de la misma manera (1074b10), ya que, según continúa en un texto de la *Física*, «los asuntos humanos son un círculo, y que hay un círculo en todas las otras cosas que tienen un movimiento natural y están sujetas a generación y destrucción» (223b25).

²²⁶ Goldin (1997, pág.80) afirma que el alma del mundo no pudo dirigir perfectamente el cuerpo del mundo. De ahí las catástrofes periódicas. Los seres humanos yerran por causa de su naturaleza corporal, de ahí la deforestación y la erosión que provoca su actividad.

Con ello da a entender la existencia de tres grandes catástrofes diluviales antes de Deucalión que dejaron la tierra de tal manera erosionada que en el s. IV la lluvia de una noche podría acabar de desnudarla. Es difícil reconstruir la relación de diluvios e inundaciones previas a Deucalión a partir de las noticias dispersas y contradictorias de la tradición. Existen dos cronologías: una sitúa este diluvio cuando destruye a la raza de bronce, referida con el origen de todos los griegos, mientras que otra lo hace más reciente, y está relacionada con mitos locales. Veamos algunos ejemplos. Cuando Poseidón y Atenea se disputan la ciudad de Atenas se le concede el privilegio de ostentar dicho dominio a la diosa, lo que provocará que el dios inunde el Ática. También es conocido el diluvio ocurrido en tiempos de Ógigo, rey autóctono de los ectenios, primeros habitantes de Tebas²²⁷, en una época anterior a Deucalión y que afectó a toda Beocia. En cuanto al de Deucalión y Pirra, Apolodoro lo sitúa en época de Cránao²²⁸, o bien en la edad de los hombres de bronce, en tiempos de Prometeo²²⁹, cuando Zeus inunda toda la Hélade y no únicamente el Ática. Pausanias comenta que la antigua ciudad de Delfos fue inundada por las aguas de este diluvio²³⁰. Platón parece mantener estas mismas contradicciones sin corregirlas, pues mientras que en *Critias* (112a) nos indica que el diluvio que destruye la Atlántida tuvo lugar antes del de Deucalión, anteriormente (110b) nos había dicho que los sacerdotes egipcios, al relatar a Solón la guerra de entonces, que tiene lugar antes del diluvio y el terremoto que destruyen la isla atlante, «mencionaban los nombres de Cécrope, Erecteo, Erictonio, Erisictón, y la mayoría de los restantes anteriores a Teseo de los que hay recuerdo», cuando, como he citado, una tradición sitúa a estos primeros reyes atenienses en una época posterior a Deucalión²³¹.

En cuanto a la duración de los ciclos Platón es del todo punto impreciso. Hace una breve alusión (22d) a los intervalos de tiempo muy espaciados entre dos grandes catástrofes de fuego y más adelante (23a) alude a que «después del periodo habitual (εἰωθότων, según la costumbre) de años» tiene lugar el cataclismo diluvial, de lo cual apenas podemos deducir la regularidad de estos últimos frente a los primeros, derivado, probablemente, del hecho de que las lluvias torrenciales son frecuentes en el clima de tipo mediterráneo

²²⁷ Pausanias IX 5, 1.

²²⁸ III 14, 5.

²²⁹ I 7, 2.

²³⁰ X 6, 2.

²³¹ Sobre el mito de Deucalión ver Alberto Bernabé y Jorge Pérez, eds., 2011, cap. 9. De su esposa Pirra nacerá Helena, origen de la raza de los helenos.

y las riadas se suceden cada cierto tiempo. Incluso cuando pretende cuantificar la duración de la cultura atlante y ateniense y el tiempo transcurrido desde entonces resulta contradictorio e impreciso:

Timeo, 23e: «... la diosa a la que tocó en suerte vuestra patria y también la nuestra, y las crió y educó, primero aquella, mil años antes, ... y, más tarde, ésta. Los escritos sagrados establecen la cantidad de ocho mil años para el orden imperante entre nosotros. Ahora, te haré un resumen de las leyes de los ciudadanos de hace nueve mil años y de la hazaña...».

Critias, 108e: « ante todo recordemos que el total de años transcurridos desde que se dice estalló la guerra... es de nueve mil».

111b: «... como se produjeron muchas y grandes inundaciones en los nueve mil años –, pues todos esos años transcurrieron desde esa época hasta hoy-...».

Como es evidente, la cifra de nueve mil es un comodín que en el diálogo expresa diferentes duraciones desde el entonces hasta el hoy. El entonces puede ser tanto el momento en que la diosa Atenea puebla la ciudad y la dota de leyes, como el momento en que tiene lugar la guerra entre ambas potencias y, genéricamente, aquella época²³². Incluso en el *Critias*, cuando ya no habla por boca de Solón, Platón no contabiliza la diferencia de tiempo existente entre el momento en el que relatan la historia y su propia época, más de dos siglos después, y sigue manteniendo los nueve mil años sin variación alguna. En cualquier caso, esa cifra manifiesta la cantidad de tiempo transcurrido desde un acontecimiento no precisado dentro del ciclo histórico de ambas culturas y el momento en el que el *Critias* relata la historia, por lo que en ningún caso muestra la duración completa de un ciclo temporal.

A todo ello habría que añadir que la cifra de ocho mil años dada para los egipcios es de invención platónica, pues contradice la tradición que afirma que los egipcios eran la raza más antigua del mundo²³³ y las informaciones de Heródoto sobre el cómputo de años realizado por los egipcios²³⁴. Este autor utiliza en su investigación dos modos de referencias datacionales: la sucesión de generaciones o linajes, y la de los arcontes

²³² Cuissin (1927, pág 34, n.9) y Sprague de Camp (1960, pág. 36) ya señalan esta contradicción. El segundo de ellos (pág. 39) no acaba de entender la diferencia entre las catástrofes y la derrota atlante. Más adelante diferenciaremos la catástrofe que destruye ambas civilizaciones y que finaliza el ciclo e inicia un renacimiento, de la guerra que acabará con el poder imperial atlante. Ésta última tiene lugar, evidentemente, antes que aquella y es fácilmente deducible que aparece como el castigo divino por la degeneración de los atlantes.

²³³ Heródoto II 2,1; II 15,3. Aristóteles, *Pol.* 1329b. Diodoro I 101.

²³⁴ II 142,4. Pero si miramos la retórica nos encontramos con esta alabanza de Atenas: «está reconocido, en efecto, que nuestra ciudad es la más antigua, la mayor y la más nombrada entre todos los hombres» (Isócrates *Panegírico* 23).

epónimos. Comenta que «hasta este punto de mi relato, me informaron los egipcios y sus sacerdotes, indicándome que desde el primer rey hasta ese sacerdote de Hefesto, que reinó en último lugar²³⁵, había 341 generaciones humanas y en ellas, otros tantos sumos sacerdotes y reyes. Ahora bien, 300 generaciones humanas suponen 10.000 años, pues 3 generaciones humanas son 100 años; por su parte, las 41 generaciones restantes representan 1.340 años»²³⁶ y además añade, «sin que en el transcurso de esos años se alterara en Egipto nada, ni los beneficios que sus habitantes obtienen de la tierra y el río, ni los síntomas de las enfermedades, ni las condiciones de la muerte»²³⁷. Y un poco más adelante, «y los egipcios aseguran que conocen con certeza esas cifras porque siempre llevan la cuenta de los años y la registran»²³⁸. Nos encontramos con dos informaciones provenientes de la misma fuente, los sacerdotes egipcios, pero claramente contradictorias e incoherentes entre sí. El sacerdote de Sais habla de 9.000 años, mientras que los sacerdotes que informan a Heródoto basan su cómputo en la unidad generacional. A ello habría que añadir que Platón nos ofrece otra referencia cronológica diferente basada en la sucesión de reinados: la época anterior a Teseo. Toda esta confusa amalgama de elementos míticos y cronológicos no puede ser considerada en serio para establecer una datación histórica o cíclica. Se trata de números platónicos puestos en boca del sacerdote y con un fin claramente simbólico y lúdico.

En la *República* (546a y ss.) propone una serie de cálculos especulativos para establecer la duración del periodo perfecto para una criatura humana. Muchas han sido las cifras que se han barajado para establecer la extensión temporal del mismo, siendo la más aceptada la de treinta y seis mil años²³⁹. En ningún caso Platón dice que este ciclo acabe en catástrofes, entre otras cosas porque no es una descripción cósmico-geológica lo que pretende. Pretende dar explicación al porqué se corrompen los Estados y para ello recurre a un juego matemático con las medidas de diferentes elementos. Existen dos niveles. Lo divino, o la forma ideal de lo político, es eterno y su combinación produce números perfectos, que a su vez delimitan sistemas de gobierno estables y puros, y sociedades que evolucionan de acuerdo con proporciones harmónicas. Ningún número cambia, ni aumenta ni disminuye. Pero en lo humano, es decir, lo nacido, lo finito, las cosas se

²³⁵ Setón (704-688 a. de C.),

²³⁶ Según Heráclito (frags. 708-711 de la ed. de Gredos) una generación, 30 años, abarca un ciclo padre-hijo-nieto.

²³⁷ II 142,1-4

²³⁸ II 145, 3

²³⁹ En la edición de Gredos de la *República* pág. 382, n.6 se realiza un breve resumen con bibliografía sobre el tema.

mezclan y se combinan produciendo corrupción si la mezcla no se hace adecuadamente. Los mejores hombres generan los mejores Estados, pero para que esto se produzca se han de llevar a cabo una serie de cálculos basados en las cifras sobre nacimientos y sobre fertilidad, y sobre los momentos propicios para engendrar. Lo bueno solo puede nacer de la unión de lo mejor con lo mejor. Si esa combinación la convertimos irónicamente en un cálculo combinatorio con factores enteros (buenos, justos), no irracionales y armónicos, provenientes de la geometría del círculo y el cuadrado, las figuras perfectas, su resultado será el intervalo numérico que delimitará cuando, con quién y cuántos engendrar. Si el cálculo no es acertado la corrupción política provocada por la mala mezcla humana marcará el límite del ciclo al dar como resultado épocas de mal gobierno.

Racionalizar la política significa, entre otras cosas, matematizarla, en una pretensión de objetivación que culminará en el *Timeo*. Si en la *República* la reflexión se enmarcaba dentro de la construcción del alma mejor, en el *Timeo* nos trasladamos a la cosmología y al alma universal, donde su corolario numérico, el número perfecto, es el Año Grande (39b y ss.). El tiempo nace con el universo y desaparecerá con él. El tiempo se mide en función de la revolución de los cuerpos celestes, engendrados como seres vivientes en el marco de un universo circular espacio-temporalmente, de forma que cuando las velocidades de las ocho órbitas cósmicas vuelven a su punto inicial se cumple el número perfecto y, por tanto, la duración cíclica perfecta. Pero no hay catástrofes que lo deslinden porque de lo que aquí nos habla es de la duración de la totalidad, producida por los movimientos del universo entendido como un ser viviente, un organismo en el que no pueden haber ningún tipo de disfunción, devastación o convulsión. Ahora bien, en el nivel humano las cosas cambian. La Tierra, aunque ser divino, es corruptible, puesto que es creada y se encuentra en el nivel de lo sensible y no de lo ideal, y su composición está sujeta a las leyes de la materia. Está sometida a lo fenoménico y aunque su movimiento global resultante es armónico como pieza engarzada en lo universal, en ella suceden procesos de cambio circular (estado inicial-corrupción-vuelta al origen) derivados de su carácter contingente. Únicamente en la reflexión sobre lo que le ocurre como materialidad pueden aparecer los desastres. Por ello el precedente no puede estar en la *República* o en el discurso de *Timeo*, sino en el *Político* y su cavilación sobre la ciclicidad mito-poética de los acontecimientos humanos.

En *Timeo-Critias* parece delimitarse un ciclo cosmológico de regeneración universal que cursa del punto original hacia sí mismo y que en el nivel de la mundanidad se haya

encuadrado entre grandes catástrofes diluvial/sísmicas, en el que se sucederían diferentes subperiodos delimitados por otras devastaciones, los cuales a su vez aparecerían marcados por otras de tipo local. ¿Nos remite la pregunta sobre cuánto dura cada uno de estos intervalos a algún tipo de sentido? ¿Es cuantificable su regularidad? ¿Nos proporciona algún conocimiento sobre la verdad poner cifras a la ciclicidad? Si los ciclos humanos y sus catástrofes fueran regulares ¿no nos llevaría a poder predecir sus efectos en el futuro y actuar en consecuencia? Saber que en unas zonas determinadas los desastres provocan masacres humanas y en otras no y cuándo tienen lugar, ¿no provocaría migraciones de población que destruirían el equilibrio demográfico?; saber que hagas lo que hagas, idealidad o degeneración, irremisiblemente terminarás en la destrucción periódica ¿no provocaría una actitud indiferente o negativa ante la búsqueda de la justicia, remitiéndola al más allá y no al aquí? Demasiadas preguntas que probablemente Platón ni se planteó ni buscó responder. Los números expresan significados simbólicos ligados a conceptos como la justicia, la armonía, el orden del mundo, que, por ejemplo, serán utilizados por los atlantes en el diseño del urbanismo de la capital de la isla. Y en ese ámbito el número tres es la base de todo el sistema de medición cronológico. Pitagóricamente hablando era el número del tiempo y del universo, por lo que a partir de él y de sus múltiplos surgen el 9000 y el 36000 como las cifras que nos pueden acercar miméticamente a esa armonía universal y al tiempo cósmico. Pretender ir más allá estableciendo una verdadera serie temporal universal o terrestre supone imitar el error atlante, que no distinguía entre la pura cifra matemática y la idealidad numérica²⁴⁰. Con los dígitos se sitúa uno en el espacio de la sofística y de la comicidad. Con los números se pueden dar razones para casi todo. Medir, dividir, cortar y pegar como se quiera. Pero ello no es más que una farsa en comparación con el verdadero conocer que proporciona el contacto con las ideas matemáticas²⁴¹.

²⁴⁰ Gaiser (1991, pág. 136 y ss.), a partir del dato de Deucalión (que como veremos no sirve para mucho por su imprecisión), toma 3000 como unidad de cómputo cíclica. El primer periodo corresponde a la evolución histórica de Atlántida y Atenas que acaba con la catástrofe natural. Mil años antes de esta tiene lugar la guerra. Sitúa la fundación del estado egipcio después de la guerra entre Atlántida y Atenas, cosa que es inaceptable ya que el sacerdote afirma que la guerra los liberó a todos. A partir de aquí crea un periodo intermedio de dos ciclos de 3000 años para poder llegar a la época actual y así poder equiparar la guerra mítica con el enfrentamiento entre Persia y Atenas. Más adelante (pág. 150-1) lo relaciona con el ciclo cósmico de 36000 años. Como indica Ballester (2001, pág. 401), pudo ser un término genérico y simplemente indicar una fecha remotísima. Mosconi (2009a, pág. 54) la atribuye al desplazamiento temporal y espacial propio de toda utopía.

²⁴¹ Ver el excelente libro divulgador de González Urbaneja (2006). Basten un par de citas sobre el tema: «Platón se indispuso e indignó con ellos [Arquitas de Tarento y Eudoxo] porque degradaban y echaban a perder lo más excelente de la geometría con trasladarla de lo incorpóreo e intelectual a lo sensible y emplearla en los cuerpos que son objeto de oficios toscos y manuales» (Plutarco, *Vida de Marcelo*, XIV). «Si la geometría obliga a contemplar la esencia, conviene; si en cambio obliga a contemplar el devenir, no conviene... esta ciencia es todo lo contrario de lo que dicen en sus palabras los que tratan de ella... Hablan

3.- HACIA UNA ISTOPIA DEL ALMA

El paso siguiente nos instala en el devenir mismo de los hechos y de su significado. Para ello podemos trazar directamente las preguntas que plantea Platón en el *Timeo-Critias*: ¿Qué entendemos por historia: el examen de acontecimientos del pasado que puedan servirnos de modelo o la dinámica de la construcción del alma individual en el tiempo? ¿Cuáles son las aspiraciones humanas que guían la historia? ¿Cómo se puede definir la línea de la temporalidad, circular o rectilíneamente? Ya hemos visto que el tiempo mundano sucede en función de ciclos delimitados por catástrofes de regeneración del medio natural y de la vida en general. Para que pueda darse un conocimiento del hecho humano tiene que ser posible la superación de los efectos destructivos que el ciclo lleva a cabo sobre la cultura y las realizaciones de los hombres y su conservación memorizada o escriturada. Ninguna de las catástrofes destruye la vida en su totalidad. En las causadas por fuego sobreviven sobre todo los habitantes de las zonas próximas a masas de agua. En las diluviales se salvan los montañeses. En la gran catástrofe solo mueren los atlantes y los atenienses ideales. De las otras menores parece deducirse que la mortandad es más localizada y menos importante²⁴². Para evitar la pérdida total de la memoria Platón utiliza una serie de puentes argumentales entre los diferentes ciclos:

1. El sobrevivir de los egipcios y de los iletrados atenienses a las sucesivas catástrofes (*Timeo* 23a).

En Grecia, en los cataclismos por agua, se salva la vida de la montaña, muere la vida de las ciudades, mientras que en Egipto, el Nilo es el salvador de la vida, pues allí el agua fluye desde el interior de la tierra (inundación cíclica, previsible, regulada, canalizada) y

de un modo ridículo, aunque forzoso, como si estuvieran obrando o como si todos sus discursos apuntaran a la acción: hablan de “cuadrado, “aplicar”, “añadir” y demás palabras de esa índole, cuando en realidad todo este estudio es cultivado apuntando al conocimiento... que se la cultive apuntando al conocimiento de lo que es siempre, no de algo que en algún momento nace y en algún momento perece» (*República* 527a-b). Una última anotación sobre el tema nos permitirá situar el contexto extraño al platonismo de estos números. Teopompo, discípulo de Isócrates, nacido en Quíos en 378, conocía un ciclo de nueve mil años de origen mazdeista en el que durante los primeros tres mil años sucede la dominación de uno de los dos principios (bien/mal); los siguientes tres mil la dominación del otro y durante el último tramo la lucha entre ambos acababa con el triunfo del primero (Jaeger, 1993, págs. 157-161; Plutarco, *Isis y Osiris* 370B). Por otro lado, una vez muerto Platón, en la escuela platónica surge la idea de ajustar las cronologías de Zaratustra y la del fundador de la Academia en un mismo ciclo, así según Plinio, Eudoxo y Aristóteles el mago vivió seis mil años antes que el filósofo griego (*Historia Natural*, 30,3; Jaeger, 1993, págs. 154-160).

²⁴² Morgan (2012), pág. 236, no reconoce la continuidad de la historia y afirma que cada periodo catastrófico genera como una página en blanco que puede hacer más accesible el desarrollo de la sociedad y la identificación de las fuerzas que trabajan por el cambio.

no desde el cielo (imprevisible, incontrolable). La determinación climático/cíclica establece el escenario donde puede ser posible la memoria. El hombre iletrado está fuera de la ciudad, espacio para el *lógos*, la escritura, la dialéctica, la *paideía*, por lo que su conocimiento se limita a la onomástica, a la toponimia (su memoria postcatastrófica únicamente abarca los nombres de gobernantes y de lugares), al relato sobre individuos particulares (*Critias* 109d). El iletrado griego, por tanto, posee la semilla discursiva mínima para poder implantar con posterioridad en su alma lo dialógico como máxima expresión del discurso, conoce unos relatos oscuros y muy poco de los hechos (*Critias* 109d). Está sumido en la oscuridad de los *érga* y la oralidad (*Critias* 109d). Ese mínimo demográfico tendrá que convertirse en ciudadano y dejar de ser montañés si quiere recuperar la memoria colectiva, los discursos sobre lo universal, paradigmático, de la vida. Tendrá que bajar a la llanura y ganar el ocio. El espacio de la montaña es el lugar de una *téchnē* rudimentaria. Allí sobreviven pastores de cabras y bueyes (*Timeo* 22d). En la *República* al hablar sobre el artesano comenta que no tiene un conocimiento conceptual del sentido o de la forma del objeto que quiere realizar, «la creencia recta del fabricante versa sobre la belleza y la maldad del objeto en cuestión, pues no conoce el qué es del objeto, sino sólo si es conveniente o inadecuado para el fin con miras al cual está hecho», es un imitador, pues «de virtud y del bien no hay *téchnē*: tanto la una como el otro son objeto del saber más elevado, y a propósito de lo más elevado no vale el modelo maestro/discípulo propio de la *téchnē*, sino el del grupo de amigos que dialogan y buscan en común (que es propio de la dialéctica)»²⁴³. Como ciudadano se constituye en escritor y en dialogante, pues lo montañés también es lo individual y lo ágrafo. Bajar a la llanura es la expresión simbólica del descubrimiento, del encuentro con lo dialógico. La bajada supone un abandonar la irracionalidad y la desarmonía de lo montañés y acoger lo organizado, lo urbanístico de la *pólis* como centro de realización del conocer humano. Pero también dejar la simpleza de la oralidad y enfrentarse a la sofística y al *lógos* engañoso y encubridor.

También se vale de la tradición al hablar de la concepción de la montaña, *óros*, que tal y como afirma Buxton no definía una determinada altura física de importancia, sino que se empleaba para designar cualquier «elevación fuera de los espacios habitados y cultivados: fuera de la *pólis*, del *ásty* (pueblo) y de las *kōmai* (aldeas)». Era el mundo del pastoreo, fuente de materiales en bruto, lugar de caza, pero no de guerra, ya que no se adaptaba a

²⁴³ Más Torres (1995), págs. 61-62. Evidentemente el Demiurgo creador del *Timeo* superará esta limitada concepción.

la movilidad de la falange hoplita. Pero su valor fundamental es de tipo simbólico, el autor mencionado señala tres rasgos fundamentales: las montañas estaban fuera de los espacios civilizados y eran salvajes, pues allí se cometían los actos de violencia más crueles. En segundo lugar, representaban lo primigenio. En tercer lugar, la montaña es un espacio para las transformaciones. Sólo allí se unen lo divino y lo humano tanto en un encuentro fortuito como de unión sexual. También allí tienen lugar todo tipo de metamorfosis e igualmente el «actuar al margen de la norma o al margen de uno mismo, equivale a tener un lugar en el oros, y pertenecerle de alguna forma»²⁴⁴.

En las *Leyes* tiene un sentido primigenio no exento de virtud. Los montañeses poseían una organización política donde no existía ni la guerra ni la injusticia, y los hombres eran simples, vivían en la moderación no siendo ni pobres ni ricos. Creían en la verdad transmitida por los dioses y no concebían la mentira. Vivían regidos por las costumbres y las leyes patrias, sin legislaciones escritas. Los cataclismos habían destruido cualquier recuerdo del mundo ciudadano y de su cultura urbana y política, el mundo del llano (678a-680b9). Tanto en este diálogo como en el *Timeo-Critias* le interesa remarcar la *pólis* como centro de la civilización, pero también como lugar de degeneración. De alguna manera sería necesario dotar a las ciudades tanto de la virtud originaria montañesa, como de la complejidad política y discursiva de lo urbano civilizado.

2. La recopilación realizada por los egipcios que se dedican a «la escritura de los hechos relevantes, de lo bello, lo importante, lo peculiar, entre los atenienses, aquí o en cualquier otro lugar» (*Timeo* 23a).

Los iletrados atenienses no tienen memoria histórica, únicamente recuerdos míticos. Los egipcios la escribían en piedra. Platón se acoge al tópico retórico, pues en realidad en Egipto «no existía una narración épica de acontecimientos que tendiese un puente con las generaciones pretéritas, ni un gran tema o relato de predestinación que inculcara una moral a los vivos. El pasado era un modelo de orden, la sucesión continua y casi totalmente pacífica de los reinados de los faraones anteriores, cada uno de los cuales cedía el trono a su sucesor sin que hubiera interrupciones en la línea dinástica»²⁴⁵. El pasado se resumía en un listado de reyes que en ocasiones omitía los de los periodos de desórdenes o de divisiones internas. La más completa de ellas es la del papiro de Turín que lista

²⁴⁴ Buxton (2000), pág. 88-110.

²⁴⁵ Kemp (1992), pág. 29.

alrededor de trescientos faraones, remontándose incluso a antes del primero de ellos, Menes, y que presenta a las diferentes divinidades como si fueran reyes sucesivos (el reinado de Tot, por ejemplo, duró 7726 años). El único interés de estas listas estaba en presentar una imagen pacífica y ordenada de la historia donde se viera claramente la descendencia divina de los faraones. Nada dicen de acontecimientos fuera de la esfera de lo egipcio. Nada recogían de los sucesos acaecidos en otros lugares o a otros pueblos. Difícilmente pudo allí encontrar Solón alguna información sobre los atenienses. «La rígida secuencia lineal de esta concepción del tiempo queda expuesta con detalle por la manera en que se ignora la superposición de dinastías enteras durante los periodos de divisiones internas, cuando simplemente se enumeran los reinados de principio a fin y se suman todos los años para obtener una cifra global»²⁴⁶.

Según los egipcios el orden universal venía establecido desde el origen por la acción de los dioses, de modo que la evolución histórica no podía alcanzar un estadio más perfecto que aquel. La historia era una sucesión permanente de secuencias de orden y caos. De acuerdo con esta concepción, Redford enuncia cuatro momentos cíclicos típicos de esta concepción: primero se produce una regresión debido a la acción injusta de los gobernantes, que a continuación provoca desorden y miseria en la sociedad. En un tercer momento los dioses castigan a los culpables y por último instauran a un rey honrado que restaura la justicia²⁴⁷. La acción humana intenta constantemente reproducir el modelo divino del origen del tiempo. Los dioses influyen el curso de la historia pero su acción no se presenta bajo un determinismo absoluto. Existía una relación contractual con sus devotos que a cambio del mantenimiento de sus templos, de la devoción, de las ofrendas, recibían sus favores, lo que en la práctica provocaba que unos y otros actuaran en función de ese intercambio, de modo que ambos limitaban sus acciones y su influencia en función de ese mercadeo²⁴⁸.

El orden a instaurar en la historia no es más que una representación del tiempo originario, el tiempo de los dioses. La naturaleza de lo divino es necesariamente ordenadora, frente a lo caótico de la mundanidad material, por ello toda la acción humana debe intentar la restauración del *maat*, la justicia, la armonía, y es precisamente el rey el máximo responsable de llevar a cabo esa tarea, es decir, la conjunción del orden social y el

²⁴⁶ *Ibid.*, pág. 33.

²⁴⁷ 1986, pág. xvii

²⁴⁸ *Ibid.*, pág. xix-xx.

cósmico²⁴⁹. El mundo temporal se encuentra bajo la influencia de fuerzas disgregadoras que han de ser constantemente sometidas y encauzadas a través de la ritualidad y el culto, a través del máximo sacerdote, el faraón. Lo que les interesaba de los hechos del pasado recopilados por los escribas, era la manifestación de esa función organizadora de la monarquía. La conmemoración de las victorias del faraón servían a ese propósito, ya que él representaba la unidad de ambos mundos y sus actos, una imitación de las fuerzas divinas.

3. La ascendencia biológica de los atenienses actuales en relación con los primigenios (en *Timeo* 23c, cuenta que ello se debió a que sobrevivió un poco de *spérma*).

Objetivar la transmisión supone biologizarla. La conservación de la semilla abría la posibilidad de que los atenienses contemporáneos al autor se sintieran unidos por lazos de sangre a seres semidivinos, los atenienses primigenios. Ese resto de semen sería el vínculo necesario, junto con una educación apropiada en un marco político como el descrito en la *República*, que les permitiría retomar sus orígenes o reconocer la idealidad para dar un giro completo al futuro político de la *pólis* en plena crisis del s. IV.

Desde el punto de vista platónico la relación alma/cuerpo plantearía algunos problemas de ajuste. Lo que verdaderamente nos constituye es el alma (*Leyes* 959a) y no el cuerpo. Éste se transmite por el esperma, pero qué hacemos con el alma. Según su teoría el alma en su migración durante diferentes vidas una vez está unida a un cuerpo y otras a otro (*Leyes* 903d). ¿Cómo podemos establecer una continuidad del *spérma* del ateniense ideal desaparecido en el tiempo mítico para que llegue al cuerpo del ateniense del tiempo histórico? Podemos averiguar algo siguiendo el rastro de los mitos sobre los viajes del más allá al más acá del alma que ejemplifican la metafísica platónica. Una vez muertos, cada una es juzgada según la vida que ha llevado en el mundo sensible. En este sentido el cuerpo es muy importante, pues le puede haber dado una buena vida o no al alma. Así si el alma quedó contenta con su último cuerpo, lo más lógico es que vuelva a él esperando disfrutar del mismo trato en el futuro (*Rep.* 620a, *Fedón* 82a-b). Es lógico pensar que los atenienses ideales practicaban una conjunción total entre alma/cuerpo, es decir, armonizaban vida intelectual, *paideía*, *politeía* y cosmos, por lo que ese alma retornaría de nuevo una y otra vez al cuerpo del guardián ateniense buscando ese Estado perfecto

²⁴⁹ Sobre el concepto del *maat* y la historia en Egipto, ver Naydler (2003), págs. 117 y ss.

que disfrutó una vez. La reminiscencia, por tanto, depende en igual medida del buen *spérma* que proporciona una buena morada corpórea, como de la perseverancia del alma. Parece como si ésta conociera que en un momento dado unos atenienses históricos estarían dispuestos a mirar hacia su interior y recuperar la armonía perdida.

4. La supervivencia de ciertos relatos orales oscuros (*skoteinás akoás*) sobre individuos particulares (*Critias* 109e).

«Sois como niños», dicen los egipcios de los atenienses, «sin creencias antiguas transmitidas por una larga tradición y carecéis de conocimientos encanecidos por el tiempo» (*Timeo* 22b). El niño desconoce la escritura como vía conceptual de la conciencia y la memoria, por lo que entabla con la realidad un diálogo simbólico, siempre actual. A través de su memoria visual/oral el niño conoce el mundo, pero es incapaz de interpretarlo más allá de su cuerpo y sus necesidades egocéntricas. Es el punto de partida de ese adulto iletrado, ese niño que aprenderá de los egipcios su paradigma colectivo interior. Por el contrario, el adulto letrado se sitúa ante la realidad desde la memoria escrita, el presente dialogado y discursivo. Ese espacio de oscuridad puede ser iluminado mediante el *lógos* egipcio. Pero necesita ser reescrito, visualizado con una mirada nueva, si efectivamente quiere ser renovador. Es lo que pretenden Solón primero y Platón después (aunque ambos fracasen).

Una vez establecido el encadenamiento lineal de los hechos humanos, se nos plantea contestar a la pregunta por la forma platónica de construcción de la historia en la trilogía. Para Platón el alma ya conoce todas las cosas, pues es el *lógos*, el que despierta la *anámnēsis*²⁵⁰ que nos lleva hacia la porción del Mundo de las Ideas inserta en la parte divina de aquella, «la *anámnēsis* no es “una consecuencia de la investigación en común por el diálogo”, sino la que hace posible, de hecho, esa investigación»²⁵¹. En el *Critias* vemos que no se puede dar la *anámnēsis* si no existe una verdadera implicación en el mundo, de modo que si la parte humana no se pone a trabajar junto con la parte divina, no se puede dar un reencuentro con el hombre total, paradigmático, que poseían los atenienses en su pasado. Penetrando en él, recordando el momento original en el que fue impresa, el ateniense descubre que la realización del Bien tuvo un momento real, efectivo, en la historia colectiva de su pueblo y que puede ser un futurible. Platón propone la

²⁵⁰ Para el tema de la *anámnēsis* ver Emilio Lledó (1996), pág. 135 y ss.

²⁵¹ *Ibid.*, pág. 139.

escritura dialógica y la poesía como instrumentos de este camino de evocación interior. El ateniense podría reconocerse como el protagonista y paradigma del ciclo histórico, no porque recordara a unos antepasados extraordinarios de los que se sintiera descendiente y a los que debería imitar, sino porque ello le abriría al descubrimiento, aprendizaje, del sí mismo real. La relación cognitiva se establece entre lo que no se posee, el recuerdo del ciclo ateniense ideal como conjunto de experiencias perdidas, y lo que puede ir más allá de ello, la construcción nueva del alma hacia el Bien desde la coyuntura histórica del presente, una proyección del conocimiento tendida hacia el futuro como inserción en la conciencia de nuevos objetos y contenidos del *lógos*. «La *anámnesis* no consiste propiamente en el simple hecho de reconocer algo que ya se conocía y reconocerlo sólo como lo conocido, sino en que en este reconocimiento alcanzamos nuevas e insospechadas facetas que no estaban presentes en el mero “conocimiento de lo conocido”»²⁵². Si conocemos no es porque en un tiempo originario el ateniense fue un ciudadano ideal, tal y como nos relata míticamente, pedagógicamente, en el *Critias*. Al enlazarlo con la descripción del mundo y de la vida del *Timeo* nos damos cuenta de que el hombre no es más que una representación corporal de la Forma del Ser, la criatura viviente ideal. Su capacidad racional proviene de esa Forma que el Artífice utilizó como modelo para crear el mundo como un ser viviente, y de ahí, los dioses y el hombre. Todos estos seres poseen una capacidad racional derivada y, por tanto, inferior (pero también mejorable desde el presente).

La mente individual, nuestra capacidad racional, no es sino una equivalencia de la razón universal, del alma del mundo, de la mente demiúrgica. Es el componente divino que nos alienta. La reminiscencia supone el autorreconocimiento de esta realidad íntima que nos pone en contacto con el mundo de los conceptos puros, pero que al mismo tiempo exige una actualización constante desde el mundo en que vivimos. Es la actualidad de lo que somos, el presente, el espacio en el que debemos reconocer esa realidad ideal, y ese reconocimiento no es posible sin la creación constante de una sociedad hecha de hombres que reconstruyan el sentido originario de la vida, frente al constante acoso de pueblos que niegan la identidad constituyente de lo racional que habita en el hombre. Lo político renueva la mismidad.

²⁵² *Ibid.*, pág. 147.

Al leer el *Timeo-Critias* el ciudadano ateniense podría ver a sus primogénitos como hombres ideales, realizadores de la Idea del Bien en el mundo, pero no dejaría de ser como una imagen, como en una pintura, sin vida y sin movimiento, o como escuchar pasivamente una épica de simples palabras armonizadas. Ello no sería más que la recepción de una serie de experiencias preexistentes y no un verdadero aprendizaje. Éste se da cuando a través de la dialéctica el hombre se lanza hacia la problemática de la pregunta y no solo hacia una respuesta imitativa ante un simple cuento de hechos maravillosos. Dado que lo inmutable nunca podrá ser conocido de forma cierta, sino mediante acercamientos sucesivos, el relato de ambos diálogos pretende una penetración en el ser y en su realización como saber de la conciencia, y no únicamente en el recuerdo que puede provocar una simple identificación emotiva hacia el pasado.

La naturaleza misma de la palabra y de la música es la muerte. Muere en el momento de producirse. La escritura, por el contrario, permanece, y aunque conserve únicamente la imagen del concepto y de su vitalidad, no su verdadera naturaleza efímera, es suficiente para provocar la respuesta estimuladora que despierta nuestra más profunda intimidad. De ahí que Platón busque, mediante la imagen (pintura/*lógos*) recobrada para la memoria, que el ateniense dialogue, enfrente a la palabra ese mito y actualice su alma hacia la definición nueva de su comportamiento político. Lo escrito permite la conservación de los hechos, permite la fijación de la épica para que pueda ser transmitida oralmente a los iletrados o a los niños y, al mismo tiempo, permite la escritura dialógico-simbólica que está en la base del *Critias*. El verdadero filósofo-gobernante únicamente puede formarse a partir de dos mediaciones escritas: el conocimiento del universo y de la cadena de la vida (*Timeo*) y el conocimiento de su interioridad (*Timeo-Critias*).

Ahora bien, el *lógos* toma la apariencia de verdad formal frente a la imposibilidad de demostrar los hechos relatados de una forma categórica, toma la forma de un relato mítico inserto en la tradición épica colectiva griega, para de este modo poder llamar al recuerdo de un momento que, según Platón, existe en algún lugar de la memoria, y aunque así no fuera, al menos situar allí una imagen verosímil ideal de hombre. Gracias a esa imagen (ya verdadera, ya deseada, o asumida como necesaria) todo ateniense puede acceder, despertar, el verdadero recuerdo/conocimiento cuyo contenido existe en su memoria, pero del que carece de conciencia. Desde el relato mítico se llama a la verdad original, tomando como base la conexión conceptual que existe entre la épica platónica e Idea. La pintura/retrato mítico conecta con ella porque los dos surgen de la misma raíz, la

universalidad del concepto del Bien, de la proporción ordenada de lo cósmico, de la correspondencia entre lo divino y lo humano, que son la base sobre la que se levanta tanto el mundo originario como el mundo del relato dialógico. Los paradigmas conductuales fueron fijados en el individuo en el momento creativo por lo que pueden ser reencontrados desde el autorreconocimiento que proporciona la verdadera educación. De ahí la preocupación constante de Platón por construir un relato pegado a una serie de referencias épico/simbólicas tradicionales para que fueran fácilmente captables por todo tipo de público, engarzadas al mismo tiempo a concepciones del discurso filosófico platónico. Así el ateniense sin darse cuenta se sitúa en el marco del verdadero aprendizaje (platonismo) a partir de lo falso (mitología homérica tradicional). Tal y como había señalado en el *Fedro* (260c) en sentido crítico, la retórica de su tiempo conseguía la persuasión buscando la complacencia de la multitud y no lo justo. Ahora en el *Timeo-Critias* necesita esa adulación, pero nada más que como un punto de apoyo para dirigir su relato hacia el mundo real/ideal de la *República* que resitúa en la cadena de la vida en el *Timeo*.

Todos los elementos analizados: la escritura, la supervivencia de los hombres a las catástrofes, la constitución del alma... nos llevan a preguntarnos cómo entendía Platón el movimiento de la historia. Todos ellos nos transmiten una idea constante en el *Timeo*: el mundo es racional y se puede objetivar su sentido y delimitar sus leyes y, en función de ello, establecer la mejor conducta humana. Para ello hemos de entender en primer lugar que las Formas ideales están en el origen del mundo porque este se crea a partir de ese modelo. Pero en realidad esto no deja de ser más que una imagen literaturizada que le sirve muy bien a sus objetivos narrativos. Lo cierto es que las Formas están siempre ahí, en la intemporalidad. Las Formas lo presiden todo, como lo que es sin cambio. Para intentar darles realidad en la historia no es necesario el retorno al origen de la *pólis*, supuesto momento de «pureza» anímica y política (las formas son eternas), sino una restitución de la armonía de la dinámica entre mundo e Idea. Lo importante es que el hombre se reconozca como artífice de ese presente posible ideal. No es una regresión lo que se busca, sino un ingreso permanente y actual. La verdad/sol ilumina constantemente el camino. Puedes imitar un escenario mítico que te comunica un relato específico, o bien imitar la idea que está como presencia constante ante el ser del hombre. Para lo primero has de constituirte en ciudadano, para lo segundo en filósofo. O bien iniciar la vía del ciudadano hacia el filósofo. Por ello, siempre es necesario preguntarse por esa vinculación de todo diálogo hacia el para quién. El lector ciudadano no formado necesita una serie de

elementos reconocibles de su mundo simbólico poético cercano para poder asimilar unos contenidos. Asimilación que se produce, como en el caso de Homero, casi sin una conciencia clara de ellos. Repitiéndolos desde niño, los modelos conductuales se integran como paradigmas humanos. El *Critias* pretende insertarse en la vida colectiva, tal cual lo hizo la obra homérica. Pero el filósofo no lo necesita. De hecho, él puede acudir directamente a la *República*.

¿Cómo entender la historia como el contenedor temporal de lo humano? La eternidad no es tiempo. La inmutabilidad y la identidad no es mas que un «es», un presente perpetuo (*Timeo* 37e). Cuando el universo toma el nombre de *kósmos* lo que ocurre es que se vuelve orden numérico, el era, el es y el será. Gracias al movimiento circular de los planetas podemos tener *chrónos*. La circularidad del universo expresa lo eterno, es su figura, su único modo de existir, pero el mundo del hombre no es solo el de la necesidad. Si entendiéramos la historia como la sucesión pendular de un dualismo (degeneración y regeneración, racionalidad e irracionalidad)²⁵³ no se podría admitir el progreso, negaríamos el hecho de que toda historia se hace de leyes, de acciones políticas, de individuos, en un proceso acumulativo de experiencia y de complejización. El ciudadano podrá llegar a la idealidad si es capaz de pensar sobre su pasado, tanto anímico como humano, y para ello es necesaria la *anámnēsis* y la historia, el *lógos* hacia sí y el *lógos* en el tiempo. La eternidad es un absoluto sin figura, el universo se expresa en la circunferencialidad, la vida en la linealidad. Indeterminación, determinación, condicionalidad, son los tres modos de ser del absoluto, la materia cósmica, y lo humano. En la trilogía el tiempo histórico se estructura en segmentos (delimitados por catástrofes), de modo que cada momento constituye una época diferente que perdura en la siguiente. En cada uno de ellos se produce una renovación parcial de vida en la que sobreviven determinadas poblaciones (egipcios, atenienses de la montaña) que son las que permiten la continuidad del conocimiento. La linealidad del tiempo aparece como un continuo renacimiento de nuevos espacios intercomunicados, en donde el periodo anterior da sentido al siguiente, engarzados, entre otros elementos, por la escritura que conserva los hechos²⁵⁴. No se trata de un mundo estático en el que se parte de un origen mítico para llegar a él sin más, porque ello supondría negar la *anámnēsis*. Desde el origen el hombre

²⁵³ Por ejemplo, Porcheddu (1986), pág 63-64.

²⁵⁴ Quarta (1985, pág. 32) niega en Platón la circularidad y habla de «negación del futuro negativo», es decir, la historia implica la pretensión de negar la consideración del futuro como negatividad. Muller (1997, pág. 273) identifica una linealidad hecha de alternancia entre el bien y el mal, degeneraciones y nuevos comienzos.

acumula experiencia histórica, dando contenido factual a la estructura divino/humana primigenia. Dicha experiencia actúa permitiendo comparar los diferentes tramos «pasados» con el originario, por lo que llama a la readaptación constante del presente.

En el marco de la cadena de la vida universal y de su división en grados para construir todas las posibilidades de la vida, es necesario que lo anímico sea completado por la experiencia sensible/racional humana. El alma del mundo debe tener una imagen de sí en lo contingente. Ese es uno de los mensajes del *Timeo*. Toda alma es una dinámica que se vincula con un objeto exterior a sí. El alma desde la universalidad o desde la mundanidad se vincula necesariamente fuera de sí, de lo contrario no estaría completa, carecería de intencionalidad y de vida. El alma universal ordena su contextualidad como una movilidad perfecta del escenario espacio-temporal de la totalidad. Ordena su conducta y su pensar hacia su contexto que es el tiempo objetivo. El alma que se instala en lo contingente sufre un proceso similar. Su componente divino es inmortal y ha conocido el mundo de las Ideas²⁵⁵, pero todo ello hay que vivificarlo en el presente. Ese hacer en sí es el fin del hombre. El alma contiene lo inmortal ideal como una participación en lo universal, pero el mundo del devenir no puede armonizarse con la idealidad si no es a través del hacer racional humano y éste es imposible fuera de lo político. La historia persigue construir esa revivificación como modalidad de lo racional²⁵⁶.

²⁵⁵ En el mito del carruaje alado del *Fedro* (246a y ss.) y en el de Er (*Rep.* 614b y ss.) el alma, previamente a su engarce en lo mortal, ha pasado por un mundo supracelstial donde se alimenta del saber de lo que realmente es.

²⁵⁶ Algunos autores han puesto el énfasis en la relación entre fisiología y geografía para pensar la conducta de los pueblos en la trilogía. Desclos (1996, págs. 142, 146) afirma que el espacio político es pensado sobre el modelo de un espacio corporal. La modificación de esta organización constituye un replanteamiento del modelo político. La organización divina del espacio geográfico aparece como la reproducción del orden natural establecido en el *Timeo* para el cuerpo del mundo y el del hombre. Pradeau (1997a, pág. 285-317), siguiendo este mismo análisis, sostiene la tesis de que los ejemplos de organización política que representan Atenas y la Atlántida son dos formas de equilibrio antropológico, dos estados distintos del vivir humano (no aparecen como modelos Egipto y los pueblos griegos). Antropología y política han de imitar al todo universal en su ordenación y proporcionalidad. En el modelo del *Timeo* los movimientos de las partes producen un movimiento regular del todo, modelo que se traslada a la interioridad humana formada por una parte divina y otra humana. La fisiología antropomórfica es el modelo que utiliza Platón en el *Timeo* para dar sentido al todo relacional micro-macro cosmos. La ciudad como totalidad está constituida por un cuerpo (topografía), una configuración (topología), un alma, un movimiento (modificación de su corporalidad), un devenir (historia). La ciudad es así el resultado de un trabajo, de una obra de ordenación de realidades que toma como modelo el cuerpo cosmológico. Si el cuerpo humano está constituido por los cuatro elementos unidos de acuerdo con disposiciones diferentes, en el relato timeocritiano el cuerpo político está formado por un territorio que es dado por los dioses y que el hombre puede modificar. La Atlántida lo hace según una lógica del exceso, mientras que Atenas lo mantiene estable. Ese proceso tiene unos límites y una proporcionalidad que hay que respetar, en ese sentido la conservación de los límites territoriales y del planeamiento urbano proporciona un indicio de cómo funciona el equilibrio político. Esta ley preside los cambios en las partes de la ciudad, ya que existe una comunidad de constitución entre el hombre y ella. La constitución es el alma del viviente político. Ella es el sujeto del conocimiento, posee el saber y el principio del movimiento de las partes. Por todo ello, la ciudad posee patologías similares a un ser vivo que surgen de ese proceso de hacerse. Cuando cualquiera de sus partes varía, las otras también

El único nivel que plantea problemas es el del ser humano. Es el nivel de la libertad unida a la imperfección del conocimiento, donde racionalidad e irracionalidad se dan la mano. Situado entre lo instintivo y lo divino es el único eslabón donde se puede dar el tiempo como historia. El concepto del todo y de su completud exige que se desplieguen armónicamente cada uno de los estratos de la cadena de la vida, que cada uno de ellos funcione hasta su maximización y, al mismo tiempo, todos ellos de forma conjunta, sistémica. El hombre nace de esa necesidad que genera el hecho de precisar un ser viviente no determinado, libre. Los dioses, lo múltiple divino frente al uno-Demiurgo, solo pueden ser buenos, de modo que esa determinación impide su degeneración (igual que los astros lo están en el plano material y solo pueden ser armónicos). Los dioses expresan una multiplicidad diferenciada, pero determinada. Al dejar en manos de la tradición su definición genealógica (*Timeo* 40d) Platón provoca una incoherencia que no resolverá ni aquí ni en el *Critias*, pues esa tradición es claramente inmoral, tal y como él mismo había dicho en la *República*²⁵⁷.

Los hombres son, por el contrario, una multiplicidad abierta. En la cadena de la vida deben aparecer todas las posibilidades del ser y de la materia, pero cada una ha de permanecer en su horizonte. El alma universal únicamente puede ser ella misma siempre y cuando las demás también afirmen su devenir diferenciado. Ese es el objeto de los seres humanos. No se trata de que todos aspiren a convertirse en la Idea de Hombre, sino en un

sufren un cambio proporcional. Los excesos corporales (imperialismo, urbanismo desmesurado) y del alma (irracionalidad) provocan la disolución del cuerpo político. Johansen (2004, pág. 21-22) también ha seguido el mismo esquema relacional. Ahora bien, esta metáfora organicista sirve para describir una estructura común universal, pero el Estado no tiene un origen natural ni su dinámica entra dentro del biologismo. En realidad, cualquier estructura puede ser definida como un organismo, y Platón ya ha utilizado otros símiles para explicar lo político: el arte de tejer, el pastoreo de hombres, el pilotaje de una nave, el arte de la medicina, el coro teatral, han desfilado por los diálogos, sin que con ninguno de ellos haya expresado más que aproximaciones. Lo que falla es que establecer una predicación metafórica no es dotar de sentido un sistema. Platón vincula dos órdenes, el cósmico y el sensible, a través de la metáfora antropomórfica, pero en la materia humana entra en juego la voluntad y la libertad, y los vínculos políticos no son fisiológicos, sino de relaciones de poder jerárquico y de autoridad. El Estado ateniense ideal no está exento de tensiones constantes: elegir a los mejores y mantenerlos en veinte mil, que cada ciudadano acepte la función que se le asigna y la desempeñe correctamente, que no se mezclen con otros pueblos, la renuncia a la riqueza, la comunidad de los hijos... constituye un sistema de relaciones de poder, de ejercicio de autoridad que necesita un flujo de supervisión y de ordenación continuo. Si todo eso viniera dado por una determinación genético-divino, ¿qué sentido tendría la educación y la búsqueda dialógica y dialéctica a la que los guardianes dedican su vida? La ordenación del territorio no guarda una relación biunívoca con la corporal. Si así fuera, la planificación urbana de la ciudad ateniense debería seguir una pauta geométrica armonizada de acuerdo con la matematización de la cosmología. Pero la idealidad de su interior no tiene correspondencia con su urbanismo de un orden muy simple.

²⁵⁷ Platón había contraído la obligación de describir a los dioses en su bondad, en su mismidad: «sin duda siempre hay que transmitir cómo es la divinidad, se componga épica, lírica o tragedia. —Es preciso, en efecto. —Y la divinidad ¿no es en esencia buena y así hay que contarla?» (*Rep.* 379b)

hombre que sea plenitud de su especificidad. Ese es su fin último. En la ciudad ideal cada uno cumple su función y ha de hacerlo al máximo. Una vez encuadrado cada hombre en su clase, esta sostiene la estructura total cumpliendo con su función diferenciada. No se trata de que el artesano intente por todos los medios convertirse en un guardián. Si todos lo consiguieran, la ciudad se desmoronaría, pues los guardianes se ocupan exclusivamente de la defensa y de la filosofía. El todo armonizado es lo que construye la Idea, no cada uno particularmente.

Al mismo tiempo, cada uno de los pueblos que aparecen en el *Timeo-Critias* es tratado como un hecho psíquico diferenciado, tal y como hacía en la *República* con los regímenes políticos, pero que aquí es a su vez condicionado por una serie de elementos geográfico-históricos y una genética divina. Porque la libertad es uno de los temas de la trilogía: su interacción con la necesidad en el plano cosmológico en el discurso de *Timeo* y su realización histórica en el *Timeo-Critias-Hermócrates*. Es necesario además introducir este tema para poder contestar a las preguntas que surgen sobre el concepto de degeneración²⁵⁸. ¿Por qué degenera lo atlante? Porque vence la parte humana sobre la

²⁵⁸ A partir de la aristocracia de los guardianes, el Estado ideal de la *República* degenera en timocracia. «Es difícil que en una ciudad así constituida se produzcan cambios. Pero puesto que la corrupción afecta a todo lo que nace, tampoco tal constitución permanecerá para siempre, sino que se disolverá. Y su disolución será como sigue.» (546a). Los ciclos de fertilidad/infertilidad se producen en función de un número, por lo que los guardianes deberían conocerlos para poder llevar a cabo las uniones en el periodo de fecundidad apropiado. «aun siendo sabios σοφοί, aquellos a quienes habéis educado para que sean guías de la ciudad, ni aun sumando el razonamiento a los sentidos, sino que se les pasará la ocasión y engendrarán hijos cuando no deben» (546b). Existe un ciclo circular de la fertilidad de la especie humana que regula en momento de las uniones, para así producir los peores o los mejores nacimientos. Si los humanos, desconociendo estos ciclos, eligen al azar los momentos de procrear, conseguirán que los nacimientos de malas naturalezas dominen a las buenas y ya no podrán tener una generación de niños que reponga a los guardianes. El determinismo genético (la educación no puede generar guardianes si la naturaleza no le proporciona el «material» adecuado) y cíclico, con acción educativa, generan el Estado ideal. Sin embargo, todo el texto es una pura ficción contradictoria. ¿Cómo es posible decir que en la ciudad ideal son difíciles los cambios y, al mismo tiempo, supeditarlos a un simple mecanismo fijo, que constituye una norma biológica periódica regular? ¿Cómo es posible que el guardián no pudiera conocer la mecánica numérica del ciclo vital? Basten dos citas: «convengamos, a propósito de las naturalezas filosóficas, que siempre aman aprender lo que les pueda revelar aquel ser que siempre es y que no anda errante sometido a generación y corrupción» (483a-b); «-En que ese objetivo debe ser el conocimiento de lo que siempre es, no de lo que en algún momento y de alguna manera nace y perece. -Es fácil estar de acuerdo, porque la geometría es conocimiento de lo que siempre es -dijo» (527b). Si el guardián es capaz de esto, entre otras cosas, ¿por qué Platón nos lo presenta ahora como un ignorante? Platón sale malparado del atolladero donde se ha metido, por lo que es mejor entenderlo irónicamente y acogernos a su sentido último: lo que querría decir es que un Estado que mediante la praxis está sometido al cambio, nunca puede alcanzar una estabilidad igual a la que alcanza la Idea del mismo, y que es posible que la ciudad ideal se formara en el pasado y de ahí degenerara hasta la actual. Igualmente podríamos echarle una mano y afirmar que el conocimiento del guardián nunca es absoluto, que su contemplación de lo que es en sí no implica que sea capaz de entenderlo, dominarlo o predecir toda su dinámica. Ahora bien, esto tampoco sirve de mucho, pues el número que propone para el ciclo humano no es el número perfecto, que sí controla a la generación de lo divino, por lo que no se trata de contemplar la Idea, sino de entender una dinámica mundana. En el *Critias* intenta hilvanarlo de otra manera, aunque con peores resultados.

divina. ¿Por qué vence la parte humana? Porque es el ámbito de la voluntad libre, de la posibilidad de la mezcla. Cada pueblo sufre un desarrollo en el tiempo mediante el que va acumulando experiencia e instrumentos que lo distancian o lo acercan al gobierno justo. Los atlantes caminan hacia el imperialismo y hacia un régimen centrado en la individualidad del rey, dotándose de una monarquía hereditaria, donde la unidad de los lazos familiares se renueva, se examina constantemente para asegurar su perdurabilidad. Los egipcios si bien se sitúan en un sistema no dominador, dan el poder al sacerdocio como casta gobernadora, y sustituyen lo dialéctico-racional por lo religioso-mítico. Los griegos simplemente adoptan la postura más cómoda, se aferran a un panhelenismo dominado por Atenas. Cada uno de ellos se constituye en un continuo histórico que evoluciona: los atlantes degeneran-regeneran hasta su desaparición catastrófica, los egipcios afianzan su sistema que mantiene sus presupuestos, llegando incluso hasta el tiempo histórico; los griegos acabarán separándose en ciudades autónomas, añorando una excelencia y un panhelenismo que ni siquiera recuerdan. El tiempo mítico está de esta manera vinculado al histórico a través de una continuidad conceptual y factual. En el ejercicio de su libertad los pueblos interpretan la «persuasión divina» a su modo, y elaboran su propia forma de estar en la mundanidad. Si todos los dioses son platónicos, transmiten a sus respectivas regiones los mismos mensajes político-filosóficos, pero cada una de ellas lo traducirá de manera diferente. El *Critias* no es solo el relato de la lectura realizada por Atenas y Atlántida, sino también de la que llevan a cabo el resto de pueblos. De lo que se trataba era de presentar diferentes versiones de esas maneras de enfrentarse a la idealidad para conformar una visión global de todas las posibilidades de aproximación al mejor régimen político. Este mundo mítico nos proporcionaría una visión dialéctica del conjunto de acciones y de vías de conocimiento que enfrentan o unen a las diferentes culturas. Pero la inconclusión del diálogo nos privó de ello.

El fin del hombre es conseguir que cosmos-alma-cuerpo fluyan armónicamente para lo que es necesario generar formas de vida que actúen coordinadamente hacia el encuentro con la facticidad. Si tanto el Demiurgo como los dioses han construido la interioridad de acuerdo con una estructura psíquica determinada, es ahora al hombre al que le toca llevarla hacia la armonía a través de la historia. Esta es su labor, pues la historia es el ámbito de construcción del hombre. La facticidad tiene que ser integrada en la dinámica del alma humana para que esta se halle completa. Forma parte de su identidad. En este escalón de la cadena de la vida el objetivo es hacer del mundo sensible, del escenario

político, un uno psíquico con el orden de la totalidad²⁵⁹. Experimentar lo finito como un momento de esa totalidad recorrida por la Ideación que necesita ser realizada por cada uno de los objetos o sujetos de la cadena. ¿Cómo conseguirlo? En este sentido al ciudadano se le han de dar imágenes verdaderas, mientras que al filósofo le basta la comprensión dialéctica del mundo.

Platón creía que era necesario que toda evolución histórica buscara fijar su objetivo en la consecución de un territorio político de esencialidad inmutable. Atenas ya estaba ahí, y el resto de ciudades helenas se dejaron llevar por ella. Atlántida debía volver a su estado ideal, para desde allí rehacer su historia desde su especificidad cultural y política. Egipto se había detenido, pero fuera de ese territorio. Platón sabía que esa meta era muy difícil para los hombres, para cualquier ente que estuviera basado en la racionalidad corpórea. El condicionamiento epocal y corporal hacían imposible la consecución de ese objetivo al ciento por cien. Tenía la convicción de que la única manera de establecer un modo de participación con el ideal era hacer ver cómo en la contemporaneidad residían los elementos necesarios para desocultarlo. Sabía que tenía que desentrañar las verdaderas *paideía* y *politeía*, a partir de las de su época. ¿Cómo llevarlo a cabo, entonces, a través de un mecanismo no esencialista? La épica sustitutiva de Homero tenía que decir, en primer lugar, que el presente, apariencia fenoménica epocal, es una falsedad, algo que impide el saber verdadero (todo ello era el cometido del discurso de Timeo). Además debía desentrañar las diferentes formas políticas, en cuanto que es a través de ellas como se determina qué es lo que se debe aprender, qué es lo que se debe crear, cual es la autoconía mitológica que debe fijar a una persona a una colectividad, cómo se gestiona la cultura..., por ello también era necesario distinguir las diferentes formas políticas en acción para poder situarse entre ellas y reconocer qué distancia tenían que recorrer hasta la idealidad.

En el escenario creado en el *Critias* aparecen especificados cinco tipos de seres humanos: los nacidos de la unión de dos dioses: los atenienses, el resto de griegos, los egipcios; los nacidos de la unión de un dios y una mortal, los atlantes; y los pueblos bárbaros, bajo la influencia de otros dioses. ¿Cómo se enfrenta cada uno de ellos a la aspiración finalista

²⁵⁹ Gaiser (1991, pág. 165 y ss.) afirma que la idea trascendental del Estado encarnado en el pasado hace posible una mirada retrospectiva epistemológica que permite su realización en el futuro, aunque extraordinariamente difícil. No habla de la *anamnēsis* como mecanismo de conocimiento. La realización del Bien a la que hace referencia se circunscribe al principio último de la teoría de las doctrinas no escritas por lo que su análisis no va más allá del escenario creado por dicha teoría.

del Bien político en el marco de la ciclicidad catastrófica? Cualquier reflexión sobre la historia que se lleve a cabo tomando como base el *Timeo-Critias* debe superar la visión dualista Atenas-Atlántida y enfocar el tema en función de todos los modelos que componen el escenario del mundo mítico y del sistema de dependencias y autonomías que se establecen entre ellos. Los atenienses ideales han sabido crear una sociedad invulnerable a las influencias externas e internas disgregadoras y han encontrado el método para no degenerar y mantener la estabilidad histórica de lo mejor. Gracias a la derrota militar los atlantes tienen la oportunidad de volver a la armonía perdida. Es un mecanismo que les hace ver las consecuencias funestas que conlleva la rotura de la proporción armónica divino/humana con la que fueron creados y que no han sabido conservar. El castigo aparece como una decisión divina, con lo que más bien Platón pretende expresar simbólicamente que los atenienses ideales son guerreros en los que la parte divina domina sobre la humana y en función de ello pueden derrotar a los atlantes, desertores de su divinidad esencial. Lo divino aquí no es una referencia a la religiosidad olímpica de Homero, sino a la racionalidad. Que el castigo sea regenerador es un elemento fundamental para entender el concepto de progreso timeocritiano: el reconocimiento de que nos hacemos en el convivir o el alejamiento permanente con lo divino de nuestra alma.

Junto con los atlantes los egipcios eran los más preparados para conseguir la idealidad política. La diosa Atenea educó primero a los atenienses y mil años después a ellos (*Timeo* 23e). Incluso muchas de las leyes que ahora tienen son las mismas que las de los atenienses ideales (*Timeo* 24a). Sí, han sido capaces de dotarse de una estructura social en castas o grupos especializados, pero no eligieron a los mejores para su dirección. Mediante sus registros escritos, también se dotaron de una memoria ancestral, pero la utilizaron erróneamente. Lo que no han poseído es el instrumento dialéctico/dialógico que el platonismo ofrece para poder leer la verdad que encierra la historia. Se han limitado a una simple mimesis de las antiguas instituciones, copiando su estructura superficial. Todo ello no deja de ser más que una imitación que no ha penetrado en el sentido último, que es el que transforma verdaderamente a la persona. Su lectura de las hazañas antiguas no ha ido más allá de un mero encuentro con la imagen, con la pintura escénica, un ir y venir del simple traslado del sentido de una palabra a su representación figurativa, sin entender que la dinámica entre el *érgon* y el *lógos* es dialogal, un proceso ininterrumpido en el curso abierto de la pregunta por la identidad. El problema reside en que en Egipto

ha asumido el poder la casta de los sacerdotes²⁶⁰. Su lectura religiosa les impide ver la verdadera realidad a la que únicamente desde la filosofía puede accederse. Para Platón lo sacerdotal es una pura ritualidad, una gestión de lo religioso que no va más allá de la dirección de los sacrificios, del cuidado de los templos y de la transmisión de mitos, pero que en ningún caso desentraña la verdad del conocimiento. El sacerdocio es una forma de ejercer la sofística, detenerse únicamente en el desarrollo de una convencionalidad creencial. Los egipcios crearon un sistema social que les permitía mantenerse estables en su equivocada visión del mejor gobierno. Imitaron lo divino mediante imágenes, pero no penetraron en el espacio causal que da sentido a todo el conglomerado mítico. Su «degeneración» consistió en mantenerse distanciados del ideal, eso sí, apropiándose de algunos elementos que le permitían no caer en el atlantismo. Su marcha es una línea recta paralela al gobierno justo, pero a considerable distancia. La historia egipcia no es una evolución progresiva hacia la decadencia, sino que desde su origen se situó en un espacio político social del que no se apearon y que permaneció hasta los tiempos mismos de Platón. Aportan un concepto de estabilidad, que si bien se despliega en el mismo sentido lineal que el ateniense, persevera en el error, en esa frontera entre el atlantismo y la idealidad. Desde el sacerdocio no se puede llegar a la *epistēmē*.

El siguiente es el modelo heleno, que consiste en mantener su estabilidad, evitando la degeneración, a base de dejarse llevar por la jefatura de la *pólis* ideal, perdiendo su autonomía e independencia. Aquí la evolución histórica consiste en reconocer que las bases esenciales de lo heleno residen en lo ateniense, que si este es la idealidad y comparte con aquel un origen, una lengua, una religión común, entonces la forma de generar su virtud consiste en la agregación de su especificidad. Lo heleno integra una colectividad diferenciada en cuanto a sus formas sociales, políticas y culturales, pero con una esencialidad compartida (justicia, virtud, religión, lengua) que únicamente los atenienses

²⁶⁰ Como señala Isócrates en el *Busiris* (21-22) la filosofía llega a la sociedad egipcia a través de los sacerdotes, la única clase que posee el ocio suficiente para dedicarse a ella. Esta mezcla de filosofía y religión sería para Platón una composición deformadora, donde el dios y no la Idea es el objetivo. La identificación de Egipto y religión fue un tópico en el mundo antiguo, y especialmente se subrayó que esta paridad unida constituía el origen y fuente de toda legislación que aspirara a ser modélica. «Es precisamente este “mundo de lo invisible”, el de la teología y la filosofía, el que más ha de preocupar al legislador que quiera imitar las perfectas leyes de este Egipto utópico. El *Busiris* de Isócrates impone a sus imitadores griegos un programa de estudios muy particular, centrado no solo en el conocimiento de lo divino, sino en filosofía pura, astronomía, geometría y matemáticas. El perfecto legislador egipcio ha procurado el bienestar del cuerpo y de la sociedad para obtener los bienes del espíritu en mayor grado, a través de la clase de los sacerdotes-filósofos. Y, como resulta evidente, este es el paralelo más llamativo con el pensamiento utópico de Platón» (D. Hernández, 2013, pág. 199).

han sido capaces de desplegar en todos los órdenes de la *pólis*. Por eso ellos han de ser los caudillos de toda esa colectividad.

Sobre el resto de culturas bárbaras (Persia y resto de Asia y Libia) o helenas (Magna Grecia) que debieron poblar el mundo mítico apenas sabemos nada. Se mantendrían independientes, pero en un nivel político inferior. ¿Qué dios es el que las tutelaba? También lo desconocemos, pero evidentemente al no aparecer ni en el preámbulo de la historia deducimos que también debieron interpretar erróneamente el mensaje divino. Probablemente tendrían una mayor participación en el *Hermócrates*, momento en el que tomarían parte en el enfrentamiento con los atlantes. Lo que sí nos dice Platón es la defección de los otros (*tōn állōn apostátōn*) que mostraron su cobardía cuando abandonaron la lucha contra los atlantes y dejaron a Atenas sola (*Timeo* 25c)²⁶¹. Con la victoria de esta queda al descubierto su incapacidad, su inferioridad, por lo que en cierta forma recibieron también una lección que les haría considerar su postura, su temor y falta de iniciativa ante el acoso de una potencia imperialista. O bien les haría entender cuál era la verdadera vía hacia el gobierno ideal, el único capaz de derrotar a aquella. De esta forma, aprendieron tanto atlantes como el resto de pueblos, tuvieron la oportunidad de retomar lo modélico.

Atlantes, atenienses y el resto de ciudades helenas, aunque con trayectorias diferentes, vienen a confluír en el idealismo político. ¿Qué hubiera pasado si egipcios, bárbaros y el resto de griegos, hubieran adoptado esa excelencia política, autónoma o independientemente? Ese mundo sería ideal en su totalidad. ¿Por qué no lo hicieron? La libertad implica el autoengaño, el no renunciar a la propia parcela de poder, el derecho a la autonomía, el negar que el modelo de Estado justo sea único. «En tal caso, de aquellos que contemplan las múltiples cosas bellas, pero no ven lo Bello en sí ni son capaces de seguir a otro que los conduzca hacia él, o ven múltiples cosas justas pero no lo Justo en sí, y así con todo, diremos que opinan (*δοξάζειν*) acerca de todo pero no conocen (*γινώσκειν*, reconocer, percatarse) nada de aquello sobre lo que opinan» (*Rep.* 479e).

²⁶¹ Que Atenas luche sola parece un tópico de la retórica. En relación con la actuación de los atenienses en la guerra contra Darío, Lisias comenta que actuaron solos sin esperar a sus aliados: «Pensaban también que a los que no pudieran vencer solos tampoco podrían con aliados, y que si eran vencidos, perecerían poco antes que los demás, pero, si vencían, salvarían también a los otros» (*Discurso fúnebre en honor de los aliados corintios* 24). Isócrates insiste en lo mismo, en la lucha contra los bárbaros están solos (*Panegírico* 69, 97; *Sobre el tronco de caballos* 27), o a lo sumo, con los peloponesios (*Areopagítico* 75).

Todos los comentaristas presentan el *Critias* como un mero enfrentamiento entre las dos grandes potencias. Sin embargo, frente a ese dualismo reduccionista, lo Uno frente a lo Múltiple (¿Según esto, Egipto sería lo uno por su ordenación religiosa y también lo múltiple por su degeneración?), lo Mismo frente a lo Otro (¿Egipto sería lo Mismo en lo Otro?), lo marítimo frente a lo terrestre (¿Egipto sería «lo fluvial»?), lo autocrático frente a lo democrático, el ser frente al devenir, la mónada frente a la díada²⁶²... los pueblos en su diferente actuación han de ser considerados como un elemento imprescindible en la reflexión platónica sobre la historia y en la comprensión general del diálogo. Lo que Platón nos está presentando es la diferente reacción de los distintos pueblos ante su herencia divina, es decir, ante el contenido básico del sistema político de la *República*. Los atlantes lo convierten en el dominio de un rey filósofo, los egipcios en el poder de la casta de sacerdotes, los atenienses en el gobierno de los guardianes filósofos, los helenos en la renuncia a un gobierno propio, el resto de pueblos en un régimen sin relevancia. Varias son las moralejas que se derivan de este escenario: que es más fácil que degeneren un Estado dependiente de un solo gobernante que de uno colectivo; que ese grupo debe ser de filósofos y no ligado a otro tipo de conocimiento; que los pueblos que no han conseguido establecer un buen gobierno es mejor que se sometan a los virtuosos o que los imiten. Las enseñanzas del *Critias* no dependen de un dualismo simplificador, sino de

²⁶² Ver por ejemplo K. Gaiser (1991). En el marco de la teoría de las doctrinas no escritas este autor aplica el dualismo de los principios al *Timeo-Critias* como un cliché que resulta muy poco productivo (pues acaba en los mismos tópicos de siempre, identificando a la Atlántida con Persia, con el poder marítimo, en la estela de Vidal-Naquet, 1983, y su teoría sobre lo mismo-lo otro). En nuestro caso lo ateniense ideal es lo Uno, lo bueno, lo virtuoso, lo ordenado, lo divino; mientras que lo atlante es lo Múltiple, lo desordenado, lo degenerado. A todo ello Gaiser añade lo que él llama el principio de la libertad y el de la autoridad. «En la Atenas originaria y en la Atlántida, autoridad y libertad se encuentran, pues, unidas junto la una con la otra, aunque, luego, en Atenas emerge, de una manera cada vez más marcada, el momento democrático de la libertad y la igualdad, y en la Atlántida emerge, de manera siempre más fuerte, el momento de la autoridad y la desigualdad. En Atenas la unión de los componentes opuestos es evidentemente más estable que no en la Atlántida, en la que rápidamente decae, persiguiendo una política del poder» (pág. 159). El régimen ateniense se resuelve como el desplegamiento de la libertad y el de la Atlántida como el del progresivo autoritarismo y del despotismo. El problema de esta simplificación es que no explica la verdadera dinámica social de las diferentes culturas analizadas en el diálogo. El régimen ateniense es una estructura permanente de autoridad y coerción por parte de los guardianes para que el sistema de castas en el que se basa su orden pueda sostenerse. Es un sistema invariante desde sus orígenes. Los egipcios, que no aparecen en la mayoría de los análisis de los comentaristas, lo han imitado imperfectamente, ya que no han establecido un sistema de sujeción y fijación suficientemente fuerte entre los diferentes estamentos. Incluso en su estadio imperialista los reyes atlantes también son demócratas entre ellos y necesitan la libertad y el pacto para juzgarse y así sostener el orden que el dios estableció. El «imperialismo ateniense» también se da de una forma indirecta. Atenas únicamente reacciona cuando los atlantes llegan a las fronteras del territorio de su diosa, si el resto del mundo está en manos de los atlantes no parece interesarles demasiado. Su concepto de la libertad es un puro etnocentrismo (en el estadio degenerado, puesto que en el periodo originario Atlántida es tan excelente como Atenas, con lo que se rompe la lectura etnocéntrica). Lo que en realidad Platón está ejemplificando es cómo la dinámica de lo divino y lo humano en el interior del alma se rompe. En este sentido Gaiser sí establece la relación entre el orden divino y el humano, pero al identificar aquel con su teoría de los principios lo reduce a un dualismo pseudopitagórico que no explica la complejidad del mensaje histórico platónico. De hecho niega que la ficción del *Timeo-Critias* tenga un mensaje político para sus contemporáneos, pues transmite un mensaje de carácter universal (pág. 176).

una visión amplificadora y global que implica a todas las formas posibles de estructura estatal que aparecen contenidas en los diferentes modelos²⁶³.

El mundo configurado después de la derrota atlante y hasta su final catastrófico presenta una fase estable, aunque no completamente armonizada (Egipto y el resto de pueblos bárbaros y helenos formarían la disonancia). El cuadro nos presenta a los atlantes y los atenienses conviviendo con el resto de la humanidad, de modo que, ningún imperialismo pondría en peligro el orden establecido y cada país asumiría su propia identidad, respetuosa con la de los demás. El orden que implanta Zeus consiste, por tanto, en esta situación regional en la que cada cultura mira a las demás y a sí misma para construir su propia lectura de lo divino y la vivencia de su propio sentido de la racionalidad.

Ahora bien, con su destrucción ¿se establece el inicio del tiempo histórico, el tiempo de los hombres? En realidad, cada ciclo constituye un momento diferente de ese tiempo, la diferencia estriba en que desde aquel entonces no ha existido ninguna cultura que haya leído adecuadamente el mensaje divino, por lo que han tenido que resolver su devenir desde la pura humanidad, sin poder tomar como modelo una cultura ideal instalada en su contemporaneidad. Todos los tiempos son históricos, humanos, con la única diferencia de su mayor o menor proximidad al momento creativo, que determina su mayor o mejor cercanía a lo divino. No hay una diferenciación entre el tiempo de Cronos, la edad de oro, y el tiempo de Zeus, el de los hombres²⁶⁴. Tanto en un momento como en otro los propios hombres pueden encontrar el gobierno perfecto y, por tanto, la felicidad, en función de su lectura del mensaje divino. Diferenciar ambos mundos supone hacer un análisis homérico: admitir que los dioses del *Timeo-Critias* convivían con los hombres, y que después del castigo de Zeus se rompe esa convivencia. Sin embargo, el mundo creado por Platón rehúye ese esquema, lo divino es un elemento inserto en lo humano expresado figurativamente por un dios. De hecho, en esa supuesta edad mítica convivían Estados degenerados como los atlantes; perfectos, como los atenienses; a mitad de camino como los egipcios... en evolución y cambio. El mensaje de Platón implica la necesidad de

²⁶³ En la *Rep.* 452c nos dice: «que no ha pasado mucho tiempo desde que a los griegos les parecía vergonzoso y ridículo lo que ahora les parece a la mayoría de los bárbaros, que los hombres se dejen ver desnudos, y que, cuando primero los cretenses y luego los lacedemonios comenzaron a practicar desnudos ejercicios físicos, los chistosos de entonces pudieron mofarse de todo ello». La verdad en este caso es hacer la gimnasia desnudos. Los bárbaros supieron verlo así, mientras que los griegos tardaron más en hacerlo. Como en el *Critias*, se dan dos interpretaciones diferentes y es a través de un modelo mundano que copia a uno ideal como se alcanza la verdad. No se trata de aceptar el relativismo cultural, sino el copiar bien un modelo y reconocer que lo es.

²⁶⁴ Una opinión contraria en Costa (2007), pág. 8; Mattei (1996), pág. 256.

mejorar las herramientas humanas para entender y llevar a la práctica ese mensaje divino. El devenir provoca un alejamiento que obliga a servirse de instrumentos cada vez más complejos. Los descendientes directos de los dioses conservan una naturaleza más divinizada (una racionalidad en su estado original), mientras que con el transcurrir de las generaciones esta se humaniza, por lo que se hace necesario acudir a herramientas, como la palabra o la memoria, que son más imperfectas. Todo está contenido en el alma: la Idea de gobierno justo («porque nunca el alma que no haya visto la verdad puede tomar figura humana» *Gorgias* 249b) y su realización histórica (la Atenas ideal de los textos egipcios). Para recuperar/recordar deberán leer los escritos que rememoran aquellas hazañas o acudir a su tradición oral, a cualquier elemento que les permita superar la destrucción catastrófica, fuentes en cualquier caso indirectas y distantes de los hechos, que tendrán que reinterpretarse constantemente para poder llegar a entender la enseñanza fundamental de aquel mundo. En este contexto la historia no aparece como un hecho reversible ni circunferencial, sino como un continuo lineal de momentos de constante renovación y renacimiento, donde el éxito se mide en función de la distancia, no ya con la Idea, sino con su específico fin último en el ámbito de su nivel. En el tiempo mítico el progreso se definía como una tarea basada en la imitación o la supeditación a la potencia modélica, Atenas (o Atlántida en su estadio ideal), que estaba situada al mismo nivel temporal que los demás pueblos. Bastaba verla en acción e imitar su estructura política o sus presupuestos educativos y de conocimiento. No tenían más que viajar a cualquiera de ellas para conocerlas. No necesitaban ninguna construcción conceptual para entender la posibilidad de un gobierno justo. En el tiempo de los hombres, el progreso necesita ser redefinido, pues ya no se cuenta con la presencia viva de lo ejemplar. Ambos momentos son radicalmente diferentes, inscritos en la misma linealidad, pero que precisan de posicionamientos cognoscentes distintos²⁶⁵.

²⁶⁵ Como es lógico, el debate sobre si existió un concepto de progreso en Platón se dividió en dos bandos. En el lado afirmativo, en el que me incluyo, citaré a Nisbet (1991, pág. 50-57), que basándose en *Leyes* III y en la *República* afirma que según Platón el progreso de la humanidad sigue la línea que va desde un Estado original primitivo hasta la complejidad de la sociedad ateniense, desde simples unidades sociales basadas en el parentesco hasta la ciudad-Estado. El objetivo de esa concepción no es otro que político: «para poder gobernar sabia y justamente el político necesita conocer el curso del desarrollo de la humanidad... la realidad equivalía a un crecimiento, y la sabiduría consistía en captar ese crecimiento». En cuanto a los ciclos afirma que «lo que eventualmente degenerará y quedará destruido pasa antes por una fase de génesis y progreso». Dodds (1985, pág.13-15) se basa de nuevo únicamente en las *Leyes* y la *República*. Para Platón el progreso consiste en una aproximación a un modelo preexistente: el modelo eterno del mundo de las ideas. Nada puede ser inventado, nada evoluciona, pues todo existe en la realidad trascendente de las Formas. En este marco la idea de progreso es difícil de aceptar. La utopía racional de la *República* «es menos un signo de confianza en el futuro que de insatisfacción con el presente». En la sociedad primigenia de las *Leyes* Platón proyecta la simplicidad, la ausencia de corrupción del Estado ideal. La historia no es más que un proceso de progreso técnico, pero de regresión moral donde no hay una dirección de cambio estable. Edelstein (1967, pág. 102-111) centra su análisis en el *Político*. El progreso

La máxima socrática, el conocimiento de que lo que es justo basta para actuar justamente o nadie obra mal intencionadamente, surge aquí de nuevo. ¿Cómo es posible que un pueblo/alma actúe mal si está presenciando en sus vecinos la actuación del bien? En el mundo mítico nadie puede decir que desconoce el mal, este no puede surgir a causa de su ignorancia, sino desde la voluntad corruptora y el conocimiento sofístico. Los diferentes Estados han de elegir el mal conscientemente y han de hacerlo dando razón de ello a sus propios pueblos. Los atlantes lo solucionan involucrándolos en una empresa imperialista, proporcionando poder, lujo y riqueza a la colectividad. Los egipcios optan por dotar a su poder de un carácter sagrado, de modo que lo sacerdotal es identificado con lo divino, poniendo a todo su pueblo a trabajar para los dioses a través de la mediación del faraón/sacerdote. Cada uno intentó entender lo divino desde su autonomía, pero al final acabaron fracasando, salvo el caso atlante y los helenos, donde la intervención de los atenienses, por la fuerza de las armas o por la fuerza de la unidad cultural, les condujeron a su regeneración.

En el *Timeo*, su análisis sobre el mal se había mantenido en el marco del individualismo moral. «En verdad, casi toda la crítica a la incontinencia en los placeres, en la creencia de que los malos lo son intencionalmente, es incorrecta; pues nadie es malo voluntariamente, sino que el malo se hace tal por un mal estado (πονηρὰν ἕξις) del cuerpo o por una educación inadecuada (ἀπαίδευτον τροφήν), ya que para todos son estas cosas abominables y se vuelven tales de manera involuntaria» (86d-e). Sin embargo, en el *Critias-Hermócrates* el paisaje cambia al colectivismo cívico, el atlante/egipcio frente al ateniense/helénico (sin contar el resto de culturas, que desconocemos). Una mala constitución corporal y un régimen de vida inapropiado incluyen condicionantes geográficos y genético/somáticos, por un lado, y políticos y educativos, por otro. Lo que no queda claro es la interacción causal entre unos y otros, si el alma individual/colectiva

que Platón afronta solo puede ser llamado progreso por cortesía. Platón piensa en un proceso donde las catástrofes naturales marcan espacios de nacimiento, muerte y renacimiento, a través del cual el avance es infinito en la especificidad de cada cultura. El tiempo no es cíclico. Las catástrofes no suponen la completa destrucción de lo humano y la vuelta a la situación anterior. El concepto de infinitud es únicamente epistemológico, todo arte y toda ciencia tienden en sí mismas a una indagación permanente. Ahora bien, existe un punto de desarrollo que no puede ser traspasado. La posesión de la verdad está fuera del alcance humano. No podemos llegar más que a una aproximación parcial e incompleta. Tampoco se puede aceptar la idea de un progreso perpetuo, pues toda actividad humana está sometida a una ley inexorable de ascenso y caída. La decadencia es entendida no como parte de un proceso o como una forma de dar sentido a una filosofía de la historia, sino como la expresión de una representación de la distancia que existe entre la realidad y la idealidad.

nace en un estado divino ¿cómo actúan, y en qué orden, los factores externos degenerantes? ¿Pretendía dar respuesta a ello la trilogía?

Para Platón el hombre es más libre cuanto más racional es, pero para ser más racional el sujeto tiene que ser sometido a un cúmulo de determinaciones, fundamentalmente educativas y políticas. Hay que sumergirlo en un Estado que «imponga» la justicia para que el ciudadano alcance el conocimiento de la auténtica verdad (¿ese Estado tendría como libro de texto el poema épico que Platón propone en la trilogía?). Solo el individuo que ha sido liberado de lo mundano-corporal es libre, porque su alma ha visto fuera de la caverna. En el mundo platónico no estamos ante una contradicción insalvable, pues lo racional es lo intrínsecamente humano y esa racionalidad es cósmica, universal. La voluntad (movimiento de la razón hacia algo) frente al deseo (movimiento de lo corporal), hacer lo que se quiere frente a hacer lo que complazca (en este último caso como el tirano en *Gorgias* 466e y ss.). De lo que se trata es que el ciudadano realice actos volitivos no deseantes, imponiéndoselo mediante el arte de la verdadera política, la máxima racionalidad. Una vez alcanzado un gobierno justo ¿se podría decir que un individuo pierde su libertad en un Estado así? Si el Estado sabe entender el verdadero sentido de lo anímico y respeta su esencialidad en su acción de gobierno, la toma de decisiones libre de cada sujeto, no sería más que un acatar el bien ya dado por el poder. Estaríamos ante la unicidad total entre alma y Estado, ante el espectáculo de una única realidad cuyos mecanismos de decisión pasarían sin obstáculos desde la multiplicidad de los sujetos hacia el Estado y viceversa. La libertad sería, entonces, el hacer político de una colectividad de sujetos únicos, individualmente diferenciados, pero cuya convivencia tendría que ser armonizada. Sería compatible con la democracia, siempre que esta fuera ejercida por hombres libres, platónicamente hablando. El problema fundamental consistiría en determinar si los ciudadanos podrían conocer lo que es el Bien y si se podría alcanzar mediante la acción gubernamental. Los modelos que aparecen en el *Critias* nos indican que con las debidas correcciones podría conseguirse: en Egipto, convirtiendo sus sacerdotes en filósofos, y en Atlántida, transformando su rey en un colectivo de iguales (Atenas ya lo consiguió y el resto de ciudades griegas también al dejarse acaudillar por ella).

Desaparecidas tanto Atenas como Atlántida nos encontramos con un panorama diferente, pero esperanzador. Egipto no solo posee los registros escritos de ese mundo, sino que también conserva en su legislación y en su estructura social elementos de aquel ciclo. Los

demás pueblos han perdido esa memoria y Atenas no es consciente de su pasado. Cuando Solón recupera esa historia lo hace a través de la lectura sacerdotal egipcia, que necesita de una depuración. Por un lado, leer los hechos conservados, es decir, leerlos platónicamente; y a continuación reconocer los elementos-puente que poseen los atenienses para poder reconocerse como herederos de aquella Atenas. Es la tarea que inicia el legislador ateniense. Comenzar, por una parte, una vía oral de transmisión dirigida hacia un auditorio mayoritario, y escribir un poema, que evidentemente supondría una construcción mucho más elaborada literaria, ética y políticamente, y todo ello con la pretensión de constituirse en una vía educadora más estable. La posibilidad del progreso podría surgir de estos dos tipos de accesos: los que leyeran la literalidad de los relatos míticos y sus hazañas maravillosas interpretarían la necesidad de llegar a ser iguales a aquellos héroes que en ese tiempo fueron (una vía mimética); los que fueran capaces de ver no solo los *érga*, sino también el *lógos* subyacente, podrían darse cuenta de que la aspiración es el ser en sí, siempre presente en la raíz de lo humano (una vía epistémica).

El filósofo sabe que no hace falta tomar un tiempo mítico como modelo para encontrarse con la justicia política. Eso solo es un *lógos* poético, como iniciación de un proyecto vital que culmina en la *epistēmē*. El filósofo sabe que el régimen ideal no existió en una época y en un lugar determinados desde donde solo se ha podido caminar hacia la decadencia. Esa es una imagen para no iniciados (al filósofo le basta con recurrir a la *República* directamente, sin mediaciones literarias). No se dio en un instante en el tiempo universal, sino que es una posibilidad continua que hay que ubicar en el permanente diálogo del alma con lo fenoménico hacia el ser en sí. La degeneración solo es una apariencia de lo que en realidad ocurre. Degenerar no es venir desde lo ideal hacia lo actual, sino que se constituye como una generación constante de devenir des-Idealizado. Una creación constante de distancia entre lo que es en sí y lo que se es en la mundanidad. Pero siempre existe la posibilidad de «volver» a la Idea, pues su tiempo siempre es dable en la contemporaneidad. Si en cada ciclo el hombre consiguiera ese máximo y aprendiera a recuperarlo constantemente, incluso después de cada catástrofe natural, se instalaría en una vida permanente en la idealidad. Aquí, progresar significa ir hacia un punto máximo que no puede ser rebasado; y además estabilizarse en él. Es el proceso de hacer perfecta una cosa en su clase. Es un camino ingresivo (ni regresivo ni progresivo). Se trata de integrarse en el modo ideal de lo político. Para Platón es inalcanzable en el mundo de lo fenoménico, pero su búsqueda es la única posibilidad de lo racional. El progreso es

posible porque el ideal nunca será alcanzado por seres que permanezcan en su humanidad, ni siquiera por los filósofos, pues la distancia existente entre lo humano y lo absoluto es imposible de recorrer en su totalidad²⁶⁶. Cada pueblo interpreta el mensaje divino y al hacerlo lo sitúa en un *lógos* y en un *éthos* específico, lo que a su vez genera una distancia y marca un trayecto para el futuro. La historia es ese juego de distancias y aproximaciones. Ese elegir insertarse en el continuo armónico racional que es la vida y que nos ha descrito Timeo, entendiendo que es una situación variable a lo largo del tiempo, pues en un momento dado puede estar más cercana que en otro, de modo que, el reto consiste en alcanzar y mantener de forma constante la menor distancia posible.

Platón no establece una construcción cíclica de la historia, sino una linealidad que busca adherirse a su sentido ontológico último (divulgativamente hablando, este estaría en el origen; filosóficamente, en el presente eterno de la Idea)²⁶⁷. Para ello inserta el mito en la historia, la irracionalidad mítica en la racionalidad de la *pólis*, al mismo tiempo que recurre a la *phýsis* para tomar el presente (lo que hoy se ve es una degeneración de lo que estaba en lo primigenio) como punto de referencia de la *dóxa* hacia el pasado. El filósofo sabe que para realizar la idealidad política no tiene que ir a ningún sitio pasado para mimetizarlo, va constantemente con él como ciudadano que aspira a crear una colectividad justa. Es un presente que le constituye desde el momento en el que en él está la verdad misma del ser. Lo que tiene que realizar, el *érgon*, es una actualización constante mediante un *lógos* dialéctico. Un filósofo no caracteriza la conceptualidad pura como historia, como factualidad pasada, sino como objeto de lectura posibilitadora de cualquier futuro renovador. Al filósofo no le importa la historia, no la necesita, lo que busca está fuera de lo cronológico²⁶⁸. Integrar ese afuera en el adentro del individuo histórico es el

²⁶⁶ Lodge (1946), pág.657-658.

²⁶⁷ Como apunta D. Plácido (2004, pág. 167), la circularidad se corresponde más bien con un pensamiento mítico, pero existía un pensamiento histórico laico, asociado a Tucídides y Heródoto que afirmaba la historicidad del tiempo humano. De la misma manera en Egipto el carácter cíclico del tiempo estaba asociado a los textos religiosos y no a los de tipo laico o político (Galán, 2004, pág. 38).

²⁶⁸ Según Cambiano (2002, pág. 705-6), de acuerdo con lo relatado en el *Critias*, Atenas estaría sometida al ritmo cíclico de la historia, mientras que Egipto y Atlántida en cambio no lo estarían, la primera por su inmunidad ante lo catastrófico y la segunda por todo lo contrario. Ahora bien, como Platón afirma en la *República* (546a) que todo está sometido a degeneración, se tiene que presumir que tampoco cabría la excepción egipcia. Sin embargo, sobre esto pienso que se basa en una confusión de lo natural, como devenir necesario, con lo histórico, como devenir del alma, y el tiempo mítico con el tiempo de los hombres. Por otro lado, ese pasaje de la *República* está inserto en un contexto claramente irónico. Todo sistema político se transforma a partir de los individuos que detentan el poder (545d). Si entre estos se produce la sedición, la desarmonía, el egoísmo de lo individual, el régimen en su totalidad se transforma. ¿Es posible este fenómeno en el guardián filósofo y su *pólis*? «Es difícil que un Estado así constituido sea perturbado; pero, dado que todo lo generado es corruptible, esta constitución no durará la totalidad del tiempo, sino que se disolverá». Platón ha descrito el régimen aristocrático como el mejor (la aristocracia de los guardianes) y ahora tiene que explicar cómo surgen los demás, por lo que no tiene más remedio que admitir que es a partir

reto que asume Platón. El objetivo es ser capaz de hacer que la toma de decisiones del alma sea en todo momento un acto racional, pues todo lo producido así será la mejor aproximación a lo justo. Lo menos importante es ser capaz de definir la Justicia, que por su carácter absoluto es un imposible, sino centrarse en dotar a los gobernantes de los recursos necesarios para que sus decisiones se ciñan al modelo de lo que es una determinación racional. Lo importante es reconocer y despejar todos los condicionantes negativos que la impiden. Ese era el sentido de la *República* que ahora retoma.

Platón también nos lanza un mensaje nuevo en relación con el juicio de las almas en el más allá. En diferentes diálogos (*Fedón*, *Gorgias*, *República*) nos había presentado míticamente la posibilidad de realización de la justicia en el momento en que las almas, una vez desprendidas del cuerpo por la muerte de este, se establecían en el más allá y eran juzgadas por auténticos jueces. Únicamente la promesa de la felicidad ultraterrena para el justo y la del castigo para el injusto, podía compensar el que en este mundo el primero pudiera llevar una vida menos próspera que el segundo. Su retorno a la vida, purificadas, les ofrecía una nueva posibilidad de regenerarse. Inmortalidad y reencarnación constituían los elementos básicos de su concepción del alma y del fundamento de la existencia de las Ideas. Ahora, en la trilogía, Platón nos sitúa el más allá en el aquí mítico. Todos pueden ser contemporáneos de los auténticos jueces (atenienses), tomarlos como modelo para regenerar sus almas colectivas e individuales, y pueden ser juzgados por ellos cuando rompen de una forma extrema el orden global (atlantes). Los atenienses del ahora histórico no necesitaban creer en un más allá para aceptar la posibilidad de la justicia, sino que debían realizar un camino epistémico más asequible. La *anamnēsis* les dirigía hacia la Atenas Ideal y esta a las Ideas, y desde ahí, vuelta a su alma para renovarla. La felicidad es la meta última diseñada por los dioses para el ser humano. La felicidad en el mundo mítico es perfectamente posible. Los atenienses la consiguieron. No necesitaron

de la degeneración del alma de ese gobernante. Para ello invoca a las Musas, tal cual un Homero, para que le digan cómo se produjo en un principio tal fenómeno, ellas que con un estilo elevado y trágico juegan y se ríen de nosotros. A partir de ahí realiza todo un juego matemático para explicar la imposibilidad del control sobre los nacimientos y el hecho de la mezcla de las clases, lo que provocaría una pérdida de la raza mejor. Es evidente que él no cree que un gobierno ideal pueda degenerar. No sabe dar una causa racional y utiliza el juego y la ironía. Pero necesita seguir con su proceso interpretativo y encontrar sentido a los regímenes humanos, por lo que para salir del paso recurre a una explicación oscura, casi oracular, de la que únicamente se puede inferir que el Estado se rompe cuando los gobernantes pierden su esencialidad ideal racial (al ir aumentando la población por las uniones entre las clases o el exceso de la natalidad). En el *Timeo-Critias*, en el tiempo mítico Atenas no degenera, sí halla el mecanismo controlador, el mantenimiento invariable del verdadero conocimiento, mientras que la Atlántida por el contrario, vendría a cumplir con este esquema descrito (teniendo en cuenta que también se regenera). Ver edición de la *República* de J.M. Pabón y M. F. Galiano (1996), pág. 375, n.23; la de Conrado Eggers (1988), pág. 382, n. 6; la Introducción de Salvador Mas (2009), pág.115-116.

ningún más allá, sino que fueron capaces de depurar sus almas a partir del conocimiento, de igualar «lo que comprende con lo comprendido», la inteligencia humana con la armonía y revolución del Universo (*Timeo* 90d). Al fusionar el elemento ideal con el humano en un tiempo mítico, Platón hace posible su reencuentro, y fija la posibilidad de la felicidad y de la justicia en el tiempo histórico, «y alcanzar con ello la meta propuesta por los dioses a los seres humanos: una vida excelente en el tiempo presente y futuro»²⁶⁹ (90d). En el *Timeo* el hombre es concebido como un complejo psicosomático unitario con fines determinados por la dinámica universal, pero que se lo juega todo en un marco político. El conflicto intrapsíquico, que yace en el fondo de ese ámbito, debe ser suprimido. Todas las partes del alma (racional, irascible, apetitiva) deben armonizarse para alcanzar su sentido último²⁷⁰.

Es anacrónico hablar de la existencia de una filosofía de la historia en la trilogía²⁷¹. Platón intenta una *ιστορία ψυχής*²⁷². Cualquier persona que pretenda la comprensión del mundo debe mirar su presente con los elementos de juicio que él había proporcionado en la

²⁶⁹ Traducción de R. Serrano y M. Díaz para la edición del CSIC, 2012.

²⁷⁰ Siguiendo la tripartición del alma de la *República* y del *Timeo*, podríamos decir que Atenas representa el predominio de la parte racional, de la cabeza. Atlántida es el mundo de lo irascible, de la fogosidad que deja de ser aliada de la razón y se corrompe (*Rep.*441a). Egipto es una cultura cobarde, sedienta de conocimiento, pero mal encauzado.

²⁷¹ Ver en Fco. Lisi (2000), págs. 10-12, un resumen sobre las posiciones de la bibliografía sobre la existencia de una filosofía de la historia en Platón.

²⁷² Esta expresión es de Aristóteles: «Partiendo del supuesto de que el saber es una de las cosas más valiosas y dignas de estima y que ciertos saberes son superiores a otros bien por su rigor bien por ocuparse de objetos mejores y más admirables, por uno y otro motivo deberíamos con justicia colocar entre las primeras la investigación en torno al alma (τὴν περὶ τῆς ψυχῆς ἱστορίαν)» (*Acerca del alma*, 402a 1-5). En esta y otras citas significa el conocimiento más exacto de los hechos particulares frente a *epistēmē* o ciencia. También lo emplea en el sentido de hecho histórico, como la narración de acontecimientos pasados (sigo a Louis, 1955). El término *historía* en Platón presenta un sentido similar al primero de ellos. Lo utiliza en contadas ocasiones: En *Fedón* 96a: «cuando era joven estuve asombrosamente ansioso de ese saber que ahora llaman “investigación de la naturaleza” (περὶ φύσεως ἱστορίαν). Porque me parecía ser algo sublime conocer las causas de las cosas, por qué nace cada cosa y por qué perece y por qué es» (igual lo utiliza Aristóteles en *Acerca del Cielo* 298b2). Platón se refiere en el *Fedón* (96a) a la indagación propia del materialismo presocrático (*historía perì phýseōs*) que él practicó de joven y que abandonará para sumergirse en el mundo del concepto (98b). *Fedro* 244c: «También dieron el nombre de “οἰονοῖστικὴν”, a esa indagación sobre el futuro, que practican, por cierto, gente muy sensata, valiéndose de aves y de otros indicios, y eso, porque, partiendo de la reflexión, aporta, al pensamiento, inteligencia e información (voῦν τε καὶ ἱστορίαν)». *Crátilo* 437b, cuando está hablando sobre la *epistēmē* como la que detiene nuestra alma sobre las cosas, añade que «Después *ιστορία* mismo significa que “detiene el flujo” (ἴσθησι τὸν ῥοῦν)»;406b: «Ártemis se revela como lo “íntegro” y lo recatado por causa de su amor a la virginidad; aunque puede que quien le puso nombre la llamó “conocedora de virtud” (ἀρετῆς ἴστορα)»;407c: «¿Acaso me preguntas por el genuino “conocedor de la luz” (φάεος ἴστορα)». En *Sofista* 267d-e busca una definición del imitador: «Así y todo, aunque se diga que la denominación es muy atrevida, y con el único objeto de distinguirlas, llamemos “imitación conjetural” a la imitación que está acompañada por la opinión, y algo así como “imitación erudita” (μίμησιν ἱστορικὴν) a la que está acompañada por la ciencia». El mundo de la *historía* es el del conocimiento sensible, y en ese sentido supone la forma más exacta y fiable del mundo. La *epistēmē* necesita de ella, frente a la *dóxa*, que no produce conocimiento real de las cosas. Para un estudio semántico del término *historía* ver E. Lledó (2012), págs.368 y ss.

República. Mirar dialécticamente nuestra propia alma plantea necesariamente la pregunta de la temporalidad, el dónde del estado originario de todo lo que existe. Allí se encuentra la etapa de lo político en sentido puro, es decir, anímico. Y ahí surge Egipto como el lugar donde todavía se puede presenciar directamente el espectáculo del pasado más lejano. Egipto constituía el mundo de la contemporaneidad donde todavía debían quedar restos del pasado mítico, del alma fundadora. Viajar a ese país para hacer una *historia*, supondría para cualquiera el primer momento del viaje para hacer inteligible el hoy como una imagen. En Grecia también existían huellas de ese pasado, pero no se conservaban, o tan solo podían ser vistas en la decadencia del medio natural, lo que resultaba muy pobre, pues lo que ofrecía Egipto era, al mismo tiempo que una facticidad, un *lógos* recuperado en sus relatos de lo antiguo. Preguntar a ese *lógos* dialécticamente es el siguiente paso. Egipto permitía plantear esa pregunta en varios horizontes: a una geografía estable en su fecundidad, a un paisaje arquitectónico que presentaba lo pétreo en toda su dimensión, a una sabiduría escriturada de las más poderosas de la época, a un sistema político/social inmovilizado durante siglos (este era el imaginario de lo egipcio para un griego, y su construcción le permitía un acto de reinención colectiva). A través del *lógos* egipcio nos trasladaríamos a un mundo del pasado no datable en el que todo estaba fundado en la originariedad, en el alma que tenía más contenido de divinidad. De la *historia* nos hemos trasladado al límite de lo anímico.

En este camino Platón no quería seguir a Tucídides, aunque lo necesitaba. No pretendía recuperar fragmentos de la historia ateniense para tomar modelos de hombres y de hechos que se constituyeran en estímulos transformadores de sus lectores. Tampoco quería seguir a Isócrates en su configuración de un modelo de antepasados y de su constitución ancestral creado artificialmente a partir de su particular lectura del tiempo transcurrido entre Teseo y Solón. Eso únicamente constituiría una imagen desfigurada, una imitación. Va a ir más allá de Jenofonte y su búsqueda de la personalidad individual providencial, real o ficticia. Quería ir más allá. Indagar el alma como devenir de lo humano, no en su historicidad, sino en su temporalidad. Reconocer la temporalidad es reconocer al mismo tiempo la procesualidad de lo humano. No como un devenir fáctico que se escenifica, sino como una facticidad que despliega la mismidad y la sostiene. Esta *historia*, al preguntar interiorizadamente hacia el pasado, se hace historia anímica, manteniendo así su sentido de dialéctica, mientras que la historia fáctica únicamente nos puede vincular a otros hombres situados en un momento concreto. Un instante que no es más que otro más de entre todos los que han confluído en nuestro presente decadente. Al vincularnos desde

nuestro ahora a ese hacerse constante, reconocemos que podemos existir en un momento originario, en el que alguien pudo interpretar literalmente el mensaje divino y realizarlo como un estado durable de ser. Todas las imágenes que podemos recoger homéricamente, tucidídeamente o herodoteamente son formas incompletas de pasado, pero su *historía* es necesaria, pues nos sitúa ante la facticidad como proceso desde su génesis hasta su hoy al atraer hacia la conciencia esa apelación de que somos el resultado de un recorrido acumulativo. Pero es necesario hacerlo desde la *psyché* para permitir al sujeto abrirse hacia su integración en lo ideal mediante una regresión. Invertir lo vertido es un momento dialéctico de lo que se es. Lo vertido es lo intrínsecamente humano, aquello realizado. ¿Eran, entonces, los atenienses ideales verdaderamente humanos? Platón busca esa humanidad. No la que se deja invadir de la mortalidad en la corporalidad, sino la que se realiza como animidad en la corporalidad. Lo sensible es inevitable, pero no determinante. Las diferentes formas de humanidad que aparecen en el *Critias* nos hablan de las verdaderas posibilidades de constituir un Estado para el alma, o un Estado desde el alma verdadera. Platón crea un cúmulo de acontecimientos «verdaderos», una *historía* del origen que le proporciona modelos posibles con los que alimentar sus objetivos educadores. Pero esos hechos han de tomar apariencia de historia y de presente, adquirir los modos de hacer de espacios conocidos desde la contemporaneidad o desde la literatura, porque necesitan ser creídos por el lector que Platón ha elegido como sujeto de su experimento (el ciudadano homerizado, o «herodotizado» o «tuciditizado»). Si Platón no hubiera creído que la sofística, el materialismo y la épica tenían una influencia radical en la formación del hombre griego, no hubiera escrito la trilogía. En Grecia todo el mundo aceptaba que la épica estaba basada en hechos reales (y, desde luego, si no en las historietas de los dioses, sí creían en el contenido ideal de los mismos). Tucídides comienza su libro con un apartado titulado «arqueología» en el que utiliza a Homero (aunque reconociendo que embellece y engrandece los hechos) y a la tradición oral (*akoé*) como fuentes ciertas²⁷³. La épica no es una falsedad, sino una poetización de unos hechos reales. Lo poético y sus elementos de género ocultan y deforman la verdad. El platonismo engendra un *mýthos historikós*, releyendo a su vez el mito tradicional a través de las correcciones de la dialéctica. A ello habría que añadir los diferentes tópicos que configuran el relato platónico: el del Egipto milenario, el de la *pátrios politeía*, el de la épica educadora, el de la pureza de lo originario... entre los que intenta encajar sus postulados filosóficos. Pero será una pretensión fallida.

²⁷³ I 4,1

SEGUNDA PARTE

*1, TRANSMISIÓN:
ORALIDAD Y MEMORIA ESCRITURAL*

En esta segunda parte afronto el descubrimiento del mundo mítico a través de su propio hacer y de la descripción de los elementos materiales que lo configuran como una realidad creíble. Sobre todas las culturas destaca el materialismo atlante basado en la consideración de que lo que define lo real es su tangibilidad y en que cuando no se tiene más remedio que admitir la existencia de objetos de pensamiento, estos se reducen a lo mítico-religioso y a su ritualización o a su expresión urbana, que es al mismo tiempo una propuesta de realidad sometida a su comprobación y realización sensitiva. Frente a ella de nuevo aparecerán los modelos egipcio y ateniense como elementos comparativos, el primero de ellos configurado en torno a la grandiosidad religiosa, urbana y ritual, mientras que la ciudad ideal romperá esos modelos desde su austeridad y su preferencia por la interiorización frente a la exteriorización.

El primer mecanismo de creación de credibilidad urdido por Platón es la cadena de transmisión del relato desde la atemporalidad hasta el hoy. Para que el mundo mítico surque ese camino es necesario convertirlo en material épico, insertarlo en una tradición, que, aunque olvidada, pueda constituirse en verdad ancestral originaria.

1.- DESDE LA DESAPARICIÓN DE LAS DOS CIVILIZACIONES PARADIGMÁTICAS HASTA SOLÓN

Timeo, 22a: «... al consultar sobre las antigüedades a los sacerdotes que más conocían el tema, descubrió que ni él mismo ni ningún otro griego sabía, por decir así, prácticamente nada acerca de esos asuntos».

23a: « Desde antiguo registramos y conservamos en nuestros templos todo aquello que llega a nuestros oídos acerca de lo que pasa entre vosotros...».

Critias, 108d: «..., pues si recordamos suficientemente y proclamamos lo que dijeron una vez los sacerdotes y Solón trajo aquí...».

En el momento inicial de la transmisión, después del terremoto, el protagonismo recae en dos grupos sociales marcados por una gran distancia cultural. Por un lado, los sacerdotes egipcios, y por otro, los iletrados montañeses griegos. Los primeros escriben, los

segundos, como únicos supervivientes de las sucesivas catástrofes que destruyen las zonas urbanas, difunden oralmente relatos que acaban desapareciendo²⁷⁴.

Plutarco refiere que Solón estuvo en Sais recibiendo enseñanzas de un sacerdote llamado Sonquis y en Heliópolis con Psenopis, de quienes oyó la historia de la Atlántida y que, tal y como también dice Platón, se propuso escribirla en un poema²⁷⁵. Este, igualmente, nos transmite que Solón estuvo en Sais (*Timeo* 21e-22b) donde un sacerdote muy anciano le cuenta la historia del enfrentamiento de Atenas y Atlántida. La utilización de la ciudad de Sais es evidente por la identificación de la diosa de esa ciudad, Neith, con Atenea. Una forma de dotar a la historia de la verosimilitud necesaria, pues la diosa griega es fundadora de la Atenas ideal y la tradición afirmaba que la mayoría de los dioses griegos eran de origen egipcio. El sacerdote se decide a contar la historia a Solón, entre otras razones, por el hecho de que ambos son autóctonos de ciudades a las que les ha tocado en suerte la misma diosa (*Timeo* 23e), por lo que «aprecian mucho a Atenas y sostienen que en cierta forma están emparentados con los de esta ciudad» (21e). De lo que se deriva que Solón, según cuenta Platón, fuera conocido y admirado por los egipcios y recibido con honores a su llegada a la ciudad (21e). En cuanto a Heliópolis, era un centro religioso de primera línea por lo que su visita era casi obligada para cualquier griego que pretendiera conocer la religión y la sabiduría egipcia. Según las fuentes, Eudoxo y Platón visitaron esta ciudad.

Preguntar a un sacerdote egipcio sobre la historia de Grecia no es novedoso. El tópico convertía a los egipcios en el segundo pueblo más antiguo del mundo, después de los frigios²⁷⁶, así como en los que más cultivaban y ejercitaban la memoria²⁷⁷, lo que les hacía ser los más eruditos sobre las cosas referentes al pasado²⁷⁸. La conversación entre el

²⁷⁴ Platón insiste en que los diluvios arrasan las ciudades griegas de modo que sobreviven los habitantes de las montañas. Ahora bien en el caso del terremoto/diluvio que acaba con la Atlántida menciona que solo mueren los guerreros ideales atenienses (*Timeo* 25d) ¿Qué pasaría con el resto de ciudadanos de la Atenas ideal? ¿Eran también unos incultos iletrados? ¿Acaso de entre ellos no salían los guardianes?

²⁷⁵ *Solón* XXVI; *Isis y Osiris* 354E. Sobre el viaje a Egipto ver Domínguez M. (2001), págs. 102-103. El viaje de Solón se efectuaría durante el reinado de Psamético II (595-598 a. C.) cuando Sais era la capital de la Dinastía XXVI.

²⁷⁶ Heródoto II 2.

²⁷⁷ Heródoto II 77.

²⁷⁸ Heródoto recurre a ellos en varias ocasiones. Les interroga sobre Helena y su participación en la guerra de Troya, dando mayor crédito a la versión de los sacerdotes que a la de los poetas griegos (II, 2). Precisamente en Sais también es informado por un escriba del tesoro sagrado de Atenea sobre las fuentes del Nilo, tema muy debatido entre los geógrafos antiguos (pero, curiosamente, no le dirá nada de la historia de Atlántida y Atenas). El propio Heródoto comenta que sus fuentes principales para su libro han sido los sacerdotes de Hefesto en Menfis y los de Tebas y Heliópolis, pues estos últimos «tienen fama de ser los egipcios más versados en relatos del pasado» (II 3,1. Son los tres principales centros religiosos de Egipto). Ahora bien, ¿de qué sacerdotes egipcios estamos hablando? La estructura y la jerarquía sacerdotal era muy amplia y compleja y variaba de unos santuarios a otros (Elisa Castel, 1998, ofrece un estudio muy completo

sacerdote y Solón pretende abrir la discusión de componentes fundamentales del diálogo y de la trilogía: la historia, el mito, su escritura. Conversan dos personajes platonizados, creados *ad hoc* para este escenario. Pero antes de llegar a ello analizaré su contenido argumental y la lógica de su relato, pues será lo que nos dé el sentido global de la escena. Cuando Solón le narra cómo los griegos cuentan el tiempo desde Foroneo, el primer hombre, el egipcio le contesta que ese cómputo es muy moderno, ya que no tiene en cuenta las edades anteriores, cuyo conocimiento los griegos han perdido por las catástrofes cíclicas que les afectan gravemente. Los griegos carecen de dos piezas fundamentales para explicar el pasado: *dóxa* antigua transmitida oralmente y conocimiento depurado por el paso del tiempo. Ni *dóxa* ni *máthema* experimentadas poseen en su alma los griegos. Carecen tanto de informaciones orales como también de saber optimizado a través de las generaciones. Y ello debido a las destrucciones cíclicas que afectan a Grecia. Para confirmarlo el sacerdote añade un ejemplo referido al carro de Faetón, hijo del sol, un relato mítico que esconde una verdad astronómica que sus mismos creadores griegos son incapaces de desvelar: las revoluciones astronómicas cuya periodicidad reversible establece la delimitación de los ciclos catastróficos. A continuación, siguiendo con esa manifestación de superioridad cultural, refiere cómo los egipcios registran por escrito desde antiguo todo lo bello o importante que han conocido por haberlo escuchado, y cómo los griegos carecen de registros escritos y de oralidad de las épocas anteriores debido a que las catástrofes les han impedido conocerse más allá del ciclo actual. Viven en la actualidad y no en la temporalidad. Y toda esa actualidad solo puede ser explicada mediante relatos de niños. La infantilidad consiste en explicar mediante atribuciones a personas divinas las fuerzas naturales o creadoras.

¿Es el infantilismo griego un simple artificio dialógico por su carencia de conocimientos supracíclicos y metamíticos escritos? Lo que ocurrió en el mundo desde el origen, y lo

sobre este tema). Platón caracteriza a los sacerdotes de Sais como *hierós*, un nombre genérico que poco nos dice sobre sus funciones. En el *Timeo* el sacerdote egipcio aparece como una persona anciana (22b) y conocedora de los temas sobre las antigüedades (22a) a través de los escritos (*grámmata*), cuya consulta pone a disposición de Solón (24a). Estos pocos datos son suficientes para afirmar que, según Platón, el político ateniense visitó *La Casa de la Vida* del templo de Neith en Sais, un espacio de la estructura de cualquier santuario, dedicado a ser centro de enseñanza tanto laica como religiosa, al mismo tiempo que sede del archivo y biblioteca. Por lo que podemos pensar que se trataría de uno de estos sacerdotes, llamados Sacerdotes Lectores o Portadores de los Rollos, expertos en la escritura y, como consecuencia de ello, encargados de la correcta lectura e interpretación de los textos sagrados y de la exacta ejecución de los rituales funerarios y divinos. Para los egipcios la tradición y los antepasados transmitían la sabiduría y esta se recogía en los textos y en los escritos del pasado (Galán, 2004, pág. 42).

que deviene físicamente en el cielo es *dóxa* y *máthema*²⁷⁹, es decir, conocimientos contruidos sobre lo sensible, puramente fenoménicos. Los egipcios son expertos en ese tipo de sabiduría que erróneamente creen que da la «madurez» a su cultura. En su discurso *Timeo* demostrará cuál es la verdadera astronomía y qué mitología puede ser argumentada desde su concepción idealista (el padre Demiurgo y sus hijos olímpicos).

Pero el sacerdote no ha acabado todavía su discurso. Cuando los griegos se acaban de proveer de escritura vuelve a suceder una catástrofe, de modo que únicamente sobreviven los montañeses iletrados (*Timeo* 23a). La situación de candidez soloniana es una consecuencia irremediable del hecho de no disponer de tiempo suficiente dentro de cada ciclo para proveerse de escritura. ¿Depende el conocimiento de la meteorología? Y las preguntas surgen tras esta lógica argumental. ¿No hubo nadie en uno de los ciclos anteriores al de Solón, al nuestro, que visitara Egipto y que adquiriera esos mismos conocimientos sobre la regularidad de las catástrofes? Si hubiera sido así podrían haberlas predicho y trasladado una colonia de atenienses ideales a Egipto para poder salvarlos. Como ya hemos visto con Heródoto, y aunque este país era un destino obligatorio para cualquier intelectual ateniense, no parece que nadie antes de Solón hubiera viajado allí y conversado con los sacerdotes. El mismo Heródoto cuenta que en el siglo VI a.C., en Náucratis, el faraón Amasis permitió que se estableciera una colonia de comerciantes griegos²⁸⁰, por lo que todavía resulta menos creíble.

Según Platón, dos son los elementos determinantes para que Egipto se convierta en la civilización transmisora por excelencia. Se trata de dos principios de estabilidad: el ambiental y el social. El primero le permite conservar íntegra su civilización y su población, ya que las catástrofes no le afectan. En el segundo punto, con la existencia de una clase ociosa, dedicada a la escritura y al pensamiento, consiguen recoger de una manera fidedigna e ininterrumpida los hechos relevantes de la humanidad. Para Platón la investigación de las antigüedades llega al mismo tiempo que el ocio, por lo que en Egipto el tener una clase sacerdotal, eclesial, fue lo determinante²⁸¹. Al no tenerla en Grecia, era

²⁷⁹ *Máthemata* expresa cualquier tipo de conocimiento o materia, e incluso las *mégista máthemata* que son las enseñanzas que se utilizan para formar a los futuros guardianes filósofos (Rep. 502 y ss.) y que incluyen entre otras, la geometría, música, astronomía o dialéctica.

²⁸⁰ II 178-179.

²⁸¹ Esto ya lo había dicho Isócrates al hablar de Busiris, «pues proporcionó a los sacerdotes el bienestar con los ingresos de los santuarios...y la tranquilidad con la exención de los riesgos bélicos y de otros trabajos; y al vivir con estas ayudas, los sacerdotes descubrieron el auxilio de la medicina para los cuerpos...; para los espíritus dieron a conocer la práctica de la filosofía.» (XI 22).

una tarea de investigadores laicos, que necesitaban ocio para llevarla a cabo. Hasta que su nivel económico no les permitía liberarse del trabajo y del preocuparse únicamente de lo que les permitía sobrevivir no podían dedicarse a la investigación y a la mitología (*Critias* 110a), es decir, a un pensamiento válido por sí mismo²⁸². Lo determinante, por tanto, es crear una clase de especialistas, sostenida por el resto de la sociedad, que se dedique a pensar el pasado transmitido en términos mítico-religiosos, a partir del cual poder crear una verdadera comprensión de la realidad. Esa casta es típicamente oriental y Platón la copiará para su ciudad ideal, donde los guardianes llevan una vida dedicada a su formación y enriquecimiento intelectual, a la creación de un verdadero saber político con el que conducir la sociedad.

Veamos ahora a los personajes protagonistas. Contrariamente a lo que Platón expone en el diálogo, una concepción de los egipcios que los convierte en garantes del pasado no solo heleno, sino de la humanidad en general, no deja de ser un mero recurso argumental que no se corresponde con la realidad del trabajo recopilatorio de los egipcios. Su pretensión de conocer el pasado no estaba guiada por un interés histórico en el sentido moderno, ni siquiera en el sentido griego, sino cultural o propagandístico/político²⁸³. Una de las bases de la monarquía egipcia era la identificación del faraón y, por tanto, del Estado, con la divinidad. Identificación incuestionada y constantemente alimentada como mecanismo de estabilización de la sociedad. De ahí que fuera necesario conocer exhaustivamente la sucesión de dinastías monárquicas y su entronque con lo divino, el *continuum* que unía el poder y la civilización egipcia con el mundo de los dioses. No les interesaba una historia narrativa/causal, y mucho menos conocer la historia de otros pueblos ni, como aquí da a entender Platón, interpretar el pasado, escogiendo lo mejor de aquel para poder tomarlo como referencia moral y política. Incluso en los momentos de máxima expansión imperial su interés se centraba en buscar en el pasado hechos similares de otros reinos con el único propósito de acentuar la singularidad y la excelencia de su

²⁸² Aristóteles, *Metafísica*, 982b20. Sobre el concepto de mitología y de investigación ver Brisson (2005, pág. 202 y ss.).

²⁸³ Sobre su visión del pasado ver Redford (1986); Kemp (1992, págs. 29-30). Un ejemplo es la *Historia de Egipto* de Manetón (s. III a. C.), sacerdote egipcio del templo de Ra en Heliópolis que escribía en griego, y que contiene un listado de reyes, anotando la duración del reinado y en unos pocos casos algún dato histórico. M. Galán añade además que «la composición de listas con los nombres de reyes anteriores no tenía exactamente la función de recordar el pasado para ensalzarlo o para mostrar cómo había sido superado, sino que servía para conectar el presente con un determinado pasado y, así, legitimar una situación que pudiera ser cuestionada. Con las "Listas de reyes" el presente busca su razón de ser, su justificación, argumentando su vínculo con un pasado incuestionable, ya casi mitificado por el paso del tiempo (2005, pág. 45).

faraón contemporáneo²⁸⁴.

Tampoco en el tema mitológico la presentación del sacerdote es del todo correcta. Las relaciones entre la mitología y la astronomía en Egipto formaban un sistema que se alimentaba mutuamente. Ambos campos no estaban perfectamente delimitados. Los sacerdotes eran, al mismo tiempo, los que estudiaban la astronomía y la religión, de forma que una se apoyaba en la otra, para que los dioses asumieran características astronómicas y para que, a su vez, las cosmogonías tuvieran un origen religioso/mítico. Es cierto que sus observaciones astronómicas eran las más avanzadas de la época, pero el cielo era la casa de los dioses y estos el fundamento de toda la causalidad universal. Era una astronomía observacional, meramente descriptiva, suplementaria de lo mítico. Ellos también tenían sus relatos, sus cuentos que según el egipcio platónico trascendían la niñez por ser muy exactos en sus predicciones. Si los griegos tenían a Faetón y al carro de su padre Helios surcando el cielo, los egipcios concebían al sol como el creador y el mantenedor de todas las formas de vida en la tierra²⁸⁵. Al amanecer el sol era expulsado por la vulva de la diosa madre Nut, la bóveda celeste que se representa como un cuerpo de mujer arqueado sobre sus manos y sus pies que se apoyaban en la tierra. El sol viajaba en una barca a través de este cuerpo. Al amanecer era Kehprer, El-que-deviene, y era representado como un niño que salía de entre los pétalos del loto del océano primordial. En su cénit era Ra, señor del cielo, la divinidad más importante del panteón. Era un adulto cuya naturaleza ya emerge como un ser plenamente constituido. El mundo está en su plenitud gracias a la luz de Ra. Al final del día penetraba en el mundo subterráneo bajo la forma de Atum, el viejo sol, «la retirada de la luz hacia sí misma, el retorno de lo divino a su interioridad inherente»²⁸⁶. Allí tiene lugar otro viaje a través de las doce horas de la noche. Durante este viaje circular el sol experimentaba una serie de cambios vitales que expresaban no solo una explicación de lo astronómico, sino un sentido mitológico del proceso de la vida, como aparición, muerte y renacimiento. En el *Libro de los Muertos* diferentes himnos lo calificaban como creador de la humanidad, de la enéada divina, de la eternidad, del cielo dentro del que se establece a sí mismo, de las estaciones. Era el tiempo de la vida y todo vivía gracias a él.

²⁸⁴ Redford (1986), pág. 165.

²⁸⁵ Sánchez Rodríguez (2000), págs. 27-42.

²⁸⁶ Naydler (2003), pág. 87.

También hay que preguntarse si esa adjudicación a Solón y a los griegos de carecer de conocimientos auténticos se corresponde con la realidad. Según el sacerdote egipcio los griegos no tenían una fundada noción del tiempo, sino que se limitaban a contar historias míticas para dar sentido al origen del mundo o a los fenómenos naturales. Su infantilismo consistía en no ser capaces de construir el pasado o el mundo a partir de hechos reales y no únicamente desde la mitología. ¿Se podía adscribir esta concepción al tiempo y a la figura de Solón? Como un sabio entre los siete, era perfectamente conocedor del paso racionalizador que habían dado determinados pensadores y escritores griegos de su generación y e igualmente conocía también el mundo egipcio²⁸⁷. Incluso él mismo expresa en su obra poética una evolución con respecto a la poesía tradicional. Sigue la estela de Hesíodo cuando apela a Diké, pero convierte el derecho en el elemento fundamental del orden divino en el mundo. «El castigo divino no consiste ya, como en Hesíodo, en las malas cosechas o la peste, sino que se realiza de un modo inmanente por el desorden en el organismo social que origina toda violación de la justicia»²⁸⁸. Otra de sus divinidades es la Eunomía «y su acción es inmanente. No se manifiesta mediante dones y en bendiciones exteriores del cielo, en la fertilidad de los campos y en la abundancia material, como en Hesíodo, sino en la paz y la armonía del cosmos social»²⁸⁹. La naturaleza tiene una dinámica interna comparada en paralelo con la lógica propia de la vida política: «De la nube procede la fuerza de la nieve / y del granizo, y el trueno sale

²⁸⁷ Veamos un repaso rápido del contexto filosófico inscrito en el espacio biográfico de Solón (639-559 a. C.). Tales de Mileto fue contemporáneo suyo. Su explicación de los terremotos nos sirve de ejemplo. El agua es el primer principio de todas las cosas y la tierra flota sobre ella, así que los terremotos no son más que consecuencia del movimiento de balanceo sobre ese elemento (los textos en Kirk-Raven-Schofield, pág. 137 y ss.). Ya no es Poseidón su causa. Pero hubo otros contemporáneos suyos que fueron más allá. Anaximandro en su libro *Sobre la naturaleza* atribuyó la causa de los rayos, truenos y relámpagos al viento que se libera constreñido en una densa nube (textos en Kirk, pág. 204; Guthrie Vol. I, pág. 110). Quitándole ese poder al padre Zeus. Igualmente, afirmaba que la Tierra se encuentra en reposo debido a su equidistancia de todos los demás cuerpos celestes o que el nacimiento de los planetas tuvo lugar a partir de una esfera de fuego. Anaxímenes sostenía que los terremotos procedían de un proceso de humedecimiento o sequedad de la tierra que producía su rotura y caída (Kirk, pág. 232; Guthrie Vol. I, pág. 140). Por la misma época algunos poetas estaban llevando a cabo una revisión de la escritura mitológica en términos similares. Alcman introduce elementos cosmogónicos abstractos como la oscuridad o *hýlē*, materia indiferenciada, que rompen con la creencia en la sola acción de un dios personal. «Un relato cosmogónico como el de Alcman es más que un mero poema mitológico y anticipa ya la concepción de un método racional, como el que se estaba difundiendo entre los físicos racionales. El fragmento cosmogónico que se descubre tras las palabras del comentarista desvela un pensamiento especulativo y abstracto, que aleja a Alcman de Hesíodo y lo acerca a los primeros racionalistas jonios» (R. Martínez, 2000, pág. 80; sobre Alcman y Ferécides, págs. 87-110)). Otro poeta, Ferécides, supone un avance respecto a Hesíodo, en la medida en que «prescinde de un concepto como Caos, cuyo origen no se sabe explicar y elige como figura central de su *Teogonía* a Tiempo» (*Idem*, pág. 109), figura ambivalente que presenta en su obra un doble significado, como principio primordial preexistente antes de la creación y que existe desde siempre, y como una figura concreta que crea de su propio semen. Solón conocía todas estas explicaciones, por lo que es difícil entender cómo Platón le hace decir esas infantilidades.

²⁸⁸ Jaeger (1990), pág.141.

²⁸⁹ *Ibidem*, pág. 142.

del fulgente rayo; / por los grandes se arruina la ciudad, y la locura / de muchos lleva a la esclavitud de uno». «Otra vez, se comprueba la responsabilidad humana en el destino del hombre, por lo que en la comparación no aparece Zeus, el dios del mal tiempo que lanza los rayos». U otro ejemplo: «“Cuando el mar se enfurece, es por obra del viento, / mas si nada lo mueve, es plenamente justo”. De nuevo la lógica de la naturaleza se transfiere a los sucesos políticos. En Homero, el mar es símbolo del pueblo, su movimiento simboliza los movimientos del ánimo popular y el viento que mueve las olas equivale a la voluntad el jefe. En su imagen, Solón dice que el pueblo es, en sí, “plenamente justo”»²⁹⁰. Mucho mienten los aedos, decía, en una clara referencia a la irrealidad y los excesos con que los poetas épicos trataban a los dioses y los héroes²⁹¹.

¿Qué queda después de este examen de la lógica de la conversación? Existen varios inconvenientes prácticos. La construcción es muy débil y poco verosímil. Ni el ateniense ni el egipcio son una evocación de personalidades reales y difícilmente serían identificados por los lectores (desde luego, no por el sector más culto) como los personajes que aparecen en el diálogo. Son personajes platónicos, actores de su ficción. ¿Cuál es entonces el sentido de toda la composición? Son meros símbolos de dos posturas que forman un eje sustancial en la obra platónica, la *dóxa* contra la verdadera realidad, las sombras de la caverna contra el sol, la imagen contra la idea. Y ese es uno de los temas fundamentales del diálogo y del mundo atlante. El presocratismo para Platón, si bien había supuesto un avance con respecto a la explicación mitológica, había caído en otra trampa al explicar el mundo sobre la base de fenómenos físicos o indeterminaciones abstractas, olvidándose del entramado básico, sustancialmente ético y ontológico. Y al egipcio le pasa lo mismo. Al infantilismo mítico-literario le sucede un infantilismo mítico-materialista. Solón es el portavoz artificioso del primero (Platón al obviar al presocratismo nos expresa su desprecio hacia él, y lo está escribiendo al mismo tiempo que también lo dice en el libro X de las *Leyes*) y el egipcio es el del segundo. Pero ambos ocultan una parte de sus conocimientos. El primero se niega a argumentar hilozoísticamente y el segundo se niega a exponer la causalidad religiosa de su astronomía. Solón esconde su física y el egipcio su mítica. La intención de Platón era presentar varias ocultaciones igualmente engañosas, puramente aparienciales: la presocrática, la mítico-astronómica, la teológica. No se debate sobre dos formas de hacer

²⁹⁰ Fränkel (1993), pág. 119-220.

²⁹¹ Comentarios sobre el fragmento 21D, ver Domínguez Monedero (2001), pág. 143; García Gual (1989), pág. 79.

mitología, sino sobre dos modos de mentira, de enmascaramiento, que abarcan tanto el campo de lo mítico como el de lo físico. La pretensión era eludir el materialismo (y su engaño objetivista) y la mitología (y su engaño cuentista) y la religión (y su verdad ritualista) para llevar al lector hacia el mundo originario por la vía del desenmascaramiento: ver la verdad metafísica que hay detrás de la mitología (la observación del cielo es un instrumento de aprendizaje, de acercamiento a la armonía de los movimientos celestes, obra del Demiurgo, y desde aquí a las Ideas) y abrirse a la rotura de la contemporaneidad, hacia la originariedad. Lo que hace es reescribirlas, destinarlas a sus fines. Platón sabía que le eran absolutamente necesarias para el proyecto épico intentado en su trilogía²⁹². Necesita también a ambos personajes por su prestigio legislativo/religioso; sin embargo, los deforma para poder situar su propia concepción en una posición de superioridad. Ellos pertenecen al pasado, el platonismo al futuro. Esta conversación es una preparación ridiculizadora de lo que va a venir después. De acuerdo con el reparto de tareas, *Timeo* expondrá un nuevo sentido de la mitología con unos dioses surgidos derivados de las Ideas. Esa mitología puede adquirir las formas figurativas de lo olímpico, pero transformando radicalmente su sentido ético y su relación con lo humano. En la *República* se había referido a los mitos mayores, la mitologización de Homero y Hesíodo (377d), y ahora Critias y Sócrates califican lo expuesto en la *República* como un mito sobre la *politeía* ideal (*Timeo* 26d y e). *Timeo* intentará superar la falsedad de aquella y la ahistoricidad de esta, mediante una mitologización racional-ideal que él mismo

²⁹² Detienne (1990) pasa por alto un análisis argumental y lógico en el marco de la trilogía y se basa únicamente en el análisis textual del fragmento. Plantea esta escena como la contraposición de dos estados de la mitología: en una aparece una sociedad que acaba de liberarse de su analfabetismo y confunde sus orígenes con su pasado inmediato y en la otra aquella que conserva la versión auténtica de los comienzos de la ciudad ateniense. A partir de la mitología va surgiendo en Grecia una mitografía que aprende a distinguir lo puramente fantástico de lo «arqueológico», una mitología-marco frente a una mitología-saber. Solón mira la historia mitologizando mediante «una representación de los dioses como especie de la mitología-género» (pág. 147). La escritura de los sacerdotes egipcios, por el contrario, «compone un pasado en el presente de un Egipto inmutable, ignorante de las catástrofes, los cataclismos, las quiebras de la temporalidad. Historia perfecta, ultrahistoria que se ofrece a la lectura al mismo tiempo que se escribe, en la continuidad sin ruptura de los nombres, de las palabras, de las frases, de los episodios, uno a continuación de los otros» (143). Platón se une al proyecto de la mitografía «que lo lleva a interrogarse sobre el asombroso poder de *hacer creer* que opera en la máquina de la “mitología”». Pretende sustituir todas las formas de mitologizar por el paradigma de la ciudad ideal. «No habrá ciudad de filósofos antes de que la memoria de las Ideas ocupe el sitio de lo originario de la verdadera *República*, incluso bajo la forma miniaturizada de una historia más o menos fenicia» (151). Como ya he dicho lo que hace más bien Platón es asumir todas esas formas que están íntimamente relacionadas y no pueden darse separadamente. Ni la mitología ni la astronomía son verdadero saber, pero son necesarias. En la misma línea que Detienne, Sattler (2010) deduce que lo que los egipcios le imputan a los griegos es su falta de la forma específicamente humana de aprendizaje racional, ya que no son capaces de aprender nada del pasado. Los egipcios evalúan el pasado, lo interpretan, lo conciben como una reserva de conocimiento y de posibilidades para ser utilizado en el futuro. Esta concepción bidireccional del tiempo, pasado-futuro, es la base de cualquier conocimiento humano. Considero que se trata de una interpretación demasiado moderna como para deducirla de las palabras del egipcio.

adjetiva como probable (29d, sobre lo inmutable) con el fin de sustentar el relato verdadero critiano (sobre una verdad histórica). Sin embargo, no desprecia las otras mitologías frente a la suya, sino que pretende resituirlas en el marco de su concepción filosófica, porque sabe que le son imprescindibles. El mitologizar timeico significa situar la escritura en esos tres ámbitos: el nivel de persuasión (fábula), el de racionalidad (armonía ideal cosmológica) y el ontológico (Critias, en cambio, «pintaba» una imagen de lo mortal y por eso invocaba a Mnemósine, *Critias* 107e-108d). Platón comenzará ofreciendo un relato sobre sus deidades (la actuación de Atenea/Poseidón en el marco del mundo originario), abriéndose desde estas instancias a una nueva mitología, para la implementación en el alma humana de lo divino (la respuesta dada por las diferentes culturas del mundo originario). Y al mismo tiempo, Timeo nos describirá inmediatamente una cosmogonía que desprecia a la de Solón y a la del sacerdote egipcio. Corregirá a ambas, utilizando su envoltorio formal, pero afrontando teóricamente el problema hasta su mismidad absoluta situada en las Ideas. La escritura de una mitología platónica, en realidad de cualquier mitología, requiere aunar las tres formas citadas. El argumento propuesto en el *Critias* une épica, dioses como imágenes de lo divino en el alma humana, e identificación de las revoluciones armónicas del Mundo, con las de la interioridad anímica de los ciudadanos ideales. Platón propone que toda escritura ha de llegar hasta el nivel más profundo del ser, pero su realidad cultural le impone vehicularlo a través de una escritura dirigida a cautivar/persuadir a todos los ciudadanos. El problema surgirá cuando intente utilizar la mitología tradicional como instrumento mediador. Ahí se fraguará su fracaso.

Al mismo tiempo, asistimos a una reflexión sobre diferentes horizontes de escritura. Nos encontramos, por tanto, ante un primer nivel, la simple reseña de lo maravilloso, extraordinario. Los sacerdotes registraron por escrito unos hechos para conservarlos (*Timeo* 23a) en los templos. Se trata de una escritura sacralizada, porque lo sagrado constituye la realidad ideal ya dada, y esos acontecimientos sobre la idealidad política no hacen más que reproducir un orden divino que viene desde los tiempos de la creación. Los egipcios construyen una prosa conmemorativa que reproduce unos hechos, traslada el hacer a la grafía, pero olvida que la verdad está en lo que se dice del ser. En el ámbito del *Fedro*, dos egipcios, un dios y un rey, presentan dos modos contrapuestos de entender las letras: la escritura/ajenidad y la escritura/mismidad. La simple prosificación de un acontecer no produce conocimiento. Únicamente cuando el decir es un diálogo hacia dentro, hacia la mismidad del concepto, dialogar es hacer que la conciencia con su

interrogar cree el ámbito de la respuesta exclusivamente en el espacio del ser. La pregunta y su decir crean así el encuentro con la mismidad. Eso solo se puede hacer desde la oralidad entendida como soledad del sujeto sin mediación de la escritura. El aislamiento del que habla sin intermediación, directamente de la voz (*lógos* autoproducido) al ser. La escritura solo es necesaria como paso previo que enseña y arroja al sujeto hacia las puertas de esa oralidad aislada. Pero aquí, en este momento del *Timeo-Critias*, lo egipcio está más apegado a lo creíble. La contraposición egipcio/griego no va más allá de una intención de marcar la diferencia entre lo que conserva y lo que olvida, lo sacerdotal y lo laico. El objetivo dialógico en este caso está vinculado a reforzar la credibilidad de una historia, más que a plantear una discusión dialéctica.

2.- DE SOLÓN A CRITIAS EL VIEJO

Existe un Solón actor histórico, un Solón interpretado desde el siglo IV y un personaje dialógico llamado Solón. Su coexistencia sirve a Platón para sus fines de renovación política. En la obra platónica Solón aparece retratado como sabio y legislador, como un modelo de figura política que viene desde el pasado ateniense²⁹³. La definición del personaje se halla muy en la órbita del siglo IV y su crisis de grandes legisladores y hombres de Estado, expresión de un deseo colectivo de buenos reformadores, creadores de buenas leyes (¿no expresa el guardián filósofo también esa necesidad?)

Aparece en este momento el personaje Solón poeta filósofo²⁹⁴ (hemos dejado atrás el Solón contador de mitos) que expresó en su obra muchas ideas que podrían ser asumidas

²⁹³ En el *Cármides* (155a) la filosofía y poesía son dones que recibe Critias de su parentesco con Solón. En el *Protágoras* (343a) reproduce la lista más antigua de los siete sabios entre los que se encuentra Solón. En el *Banquete* (209d) Solón es presentado como creador de las leyes atenienses. En el *Fedro* (258c) lo sitúa junto con Licurgo y Ciro como grandes personajes inmortales que se piensan así mismo como semejantes a los dioses. La *República* (536d) es probablemente una alusión al fragmento 19D de Solón. Allí se afirma que «no hemos de creer a Solón cuando dice que, al envejecer, se es capaz de aprender muchas cosas, sino que se será menos capaz de aprender que de correr; pues a los jóvenes corresponden todos los trabajos esforzados y múltiples». El legislador había dividido la vida del hombre en diez periodos de siete años, de forma que en el séptimo y el octavo había situado la madurez de la inteligencia y la lengua, en el noveno, aunque con cierta debilidad, todavía se conservaba el entendimiento y la oratoria y en el último sobrevénia la muerte, aunque todavía aprovechable para la sabiduría. En el mismo diálogo (599e) sitúa en el mismo plano a Licurgo, a Carondas de Sicilia y a Solón, tenidos como buenos legisladores en todos sus Estados.

²⁹⁴ Después de realizar su labor política, renunció a su cargo de arconte e inició una serie de viajes durante diez años, tanto de aprendizaje como de ejercicio de fundador de ciudades y sabio consejero de gobernantes. El primer lugar al que acude Solón es Náucratis y también las principales ciudades del Bajo Egipto como Heliópolis y Sais, capital de la Dinastía XXVI, entonces reinante. Heródoto afirma que realizó este viaje en tiempos de Amasis (I 30), pero dado que Solón viajaría después de su arcontado (594) no pudo coincidir con este faraón que inició su reinado en el 570. Platón En el *Timeo* se limita a decir que viajó a Sais, ciudad de donde era originario Amasis. Unir al rey egipcio con Solón presenta un claro significado,

por lo platónico timeocritiano²⁹⁵: desprecio de la riqueza material injustamente conseguida frente a la espiritual²⁹⁶; la aparición del castigo de Zeus como elemento reparador y clarificador de las acciones (excesos) humanos²⁹⁷; desprecio de la desmesura como causa de la decadencia de Atenas²⁹⁸ y su actitud mediadora que despreciaba el enfrentamiento social y la tiranía. Este Solón reconocible y asumible por el lector del siglo IV es el que comienza a escribir el poema político a través del cual la cultura helena y egipcia se reencuentran en el origen. Pero, ¿se limitó Solón a comunicar oralmente la historia egipcia? ¿Llegó a escribir un poema inacabado? Los comentaristas parecen dividirse en dos bandos: los que niegan que Solón llegara a escribir y los que afirman que lo hizo, pero concediendo, al mismo tiempo, muy poca entidad a dicha escritura²⁹⁹. Para contestar estas preguntas es necesario, en primer lugar, entender que Solón fue el primer político que utilizó la poesía como medio para difundir sus ideas y atraerse a la masa de ciudadanos. La entendió como un instrumento político que le permitiría dotar a sus ideas

pues ambos tenían fama de ser grandes legisladores. Como he citado, Heródoto nos informa sobre la obra legisladora de Amasis, pero su notoriedad llegará hasta Diodoro que lo sitúa entre los grandes legisladores egipcios, junto con Meneves, Sasiquis, Seoosis y Bócoris (I 94 – 95, 1. Ver pág. 313, n. 401 de la edición de Fco. Parreu para Gredos). Según las fuentes, una vez hubo acabada esta etapa de viajero Solón se retiraría a escribir, entre otros, el poema de la Atlántida a partir de los materiales que había recogido en Egipto, que no llegaría a acabar, pues las circunstancias políticas no se lo permitieron (*Timeo* 21d).

²⁹⁵ Recojo los textos solonianos de Fränkel (1993) y García Gual (1989) y los comentarios de Domínguez Monedero (2001). Como el resto de sus contemporáneos, Platón prefiere a Solón y no a Clístenes, dado que este representaba una democracia más profunda y abierta.

²⁹⁶ «Bien que deseo riquezas, mas no injustamente, / pues, en tal caso, es seguro el castigo./ La riqueza divina hace feliz al hombre/ que la recibe, es segura y permanente./ Pero la que el hombre persigue con violencia/ viene de modo inconveniente, corrompida/ por hechos injustos, y produce ceguera»(1D, 7-10).«Muchos malvados son ricos y muchos buenos pobres, / mas no haremos intercambio de bondad por riqueza, / que la bondad es duradera, pero el dinero pasa tan pronto por una mano como por otra» (4D, 9).

²⁹⁷ «Las ganancias proceden, sin duda, de los dioses/ y de ellas el desastre. Cuando Zeus lo envía/ como castigo, y sufre cada uno a su tiempo» (1D, 74-76).

²⁹⁸ «Pero los ciudadanos, con sus locuras, quieren destruir nuestra gran ciudad, cediendo a la persuasión de las riquezas y, con ellos las inicuas intenciones de los jefes del pueblo, a los que espera el destino de sufrir muchos dolores tras su gran abuso de poder, pues no saben frenar su hartura ni moderar en la paz del banquete sus alegrías de hoy» (3D), y en 5D: «la hartura engendra el desenfreno cuando una gran felicidad sigue a los hombres que no tienen un espíritu bien equilibrado»

²⁹⁹ El problema reside en plantear como dos mundos antagonistas la oralidad y la escritura, y en mantenerse estancado en una visión literal del *Fedro* (la escritura como simple recordatorio de lo oral). La moda de la oralidad instalada en los estudios platónicos también se nota aquí. Pradeau (1997a, pág. 45), afirma que cada uno de los narradores posee un texto base: los sacerdotes los escritos sagrados; Solón luego redactó una traducción, sobre la que no se sabe si es completa o solamente dedicada a la parte atlante de los archivos egipcios; Critias posee los documentos escritos de Solón. Ahora bien, desprecia el valor de lo escrito y afirma que el narrador no necesitó consultar estos textos, pues, siguiendo el análisis del *Fedro*, no son más que una prueba suplementaria de la exactitud de lo oral y no el apoyo indispensable de una lectura. Brisson (2005), págs. 50-51, en la misma línea, afirma: «el relato que cuenta se transmite oralmente en Atenas durante 270 años. Y esto, aunque existan notas escritas referentes a los nombres propios de los reyes de la Atlántida, a las que hacen referencia Critias II y Critias III o IV. En efecto, podemos entender que Solón no tuviera tiempo, a su regreso de Egipto, para componer sobre el tema de los poemas que seguramente habrían sido puestos por escrito. Pero nos sorprende que, en consecuencia, nadie en Atenas, donde la escritura ocupaba un puesto cada vez más importante, no se haya esforzado en registrar el relato por escrito... Todo lo que acaba de decirse concuerda con la posición de Platón respecto a la escritura... Más que arremeter contra la escritura nos recuerda su ambigüedad».

de una credibilidad y una capacidad de difusión a la que nadie había llegado hasta entonces. Intentó al máximo hacer partícipe a los ciudadanos del debate político para captárselos y conseguir los apoyos necesarios en su intento de constitución de un régimen mixto, cuya justicia radicaba en situarse en el punto medio, recogiendo las aspiraciones tanto de la ciudadanía como de la aristocracia. Resulta difícil creer que Solón no pusiera por escrito toda la información que obtuvo en Egipto referida nada más y nada menos que a la mejor constitución política, la mejor organización social humana conocida, que además se dio en la mismísima Atenas en un tiempo mítico. Era un argumento de primer orden que debía difundir y que además venía a confirmar uno de los objetivos fundamentales de su labor política, ese equilibrio entre los diferentes grupos sociales a partir de la repartición de los derechos ciudadanos en función de su pertenencia a una clase económica, es decir, constituir categorías, claramente definidas en sus funciones y atribuciones (esa fue la idea original de los dioses Hefesto y Atenea para sus ahijados, que se expresa en Egipto a través del sistema de castas y en la Atenas mítica en los grupos sociales creados a partir de las cualidades individuales, según el modelo de la *República*).

Pero analicemos qué dibuja Platón en los textos de los dos diálogos. En primer lugar nos dice que Solón no acabó el *lógos* que se trajo de Egipto (*Timeo* 21c): «Si se hubiera esforzado como los otros y hubiera terminado (*ἀπετέλεσεν*)³⁰⁰ el argumento que trajo de Egipto». Si Solón se hubiera limitado a reproducir oralmente la historia egipcia ¿qué sentido tendría decir que no llegó a acabarla? Él la conocía completa en todos sus detalles, tal y como se la habían contado y él mismo había consultado los documentos egipcios. Cuando el sacerdote le informa que ellos han registrado desde antiguo los hechos importantes que han llegado a sus oídos, entre los que destaca el referido a Atenas, Solón, admirado por lo que había escuchado, «tuvo muchas ganas de conocer más, de modo que pidió que le contara con exactitud (*ἀκριβείας*) todo lo que los sacerdotes conservaban de los antiguos atenienses» (23d). Es él el que pide un análisis minucioso, ya que el sacerdote le había contado lo que recordaba en ese momento, proponiéndole profundizar en ello más tarde: «Ahora te haré un resumen (*δηλώσω διὰ βραχέων*)... Más tarde, tomaremos con tranquilidad (*συχολήν*, ocio, con tiempo suficiente) los escritos mismos y discurriremos en detalle y ordenadamente acerca de todo» (24a). Solón, por tanto, oye la historia y además consulta los libros, guiado por su propio interés como político y como

³⁰⁰ *Apoteleō*, terminar, acabar, producir, ejecutar, llevar a cabo una tarea o un trabajo. En Platón aparece, por ejemplo, en *Leyes* (728c y 720e), como acabar de tratar un tema; *Rep.* (543c), poner fin a un proceso judicial; *Leyes* (767a y 789e), completar un periodo de tiempo.

ciudadano ateniense³⁰¹. De ahí que, al llegar a Atenas, lo que Solón contaría oralmente en su círculo familiar y político sería la historia completa, mientras que lo que escribió es aquello que no pudo completar, pues requería una elaboración más detenida y una adaptación de los contenidos de la historia egipcia al mundo épico heleno. Genera así dos tipos de *lógos*, uno oral intrafamiliar y otro escrito, inacabado. Ambos se refundirán por Critias en el diálogo platónico.

¿Qué imagen de Solón quiere aquí reconstruir Platón? El Solón poeta se caracteriza por su libertad y por su capacidad poética, no explotada al máximo. De entre todos los poetas él era el *eleutheriôtaton*³⁰², aquel que escribía de acuerdo con un concepto de libertad más abierto. Su escritura no estaba hecha para agradar a un mecenas que le pagaba, como era habitual en los poetas de su tiempo. Entre los poetas él es presentado como el paradigma de hombre libre de pensamiento y de escritura. Una visión muy creíble en cuanto que por su posición social y política Solón no necesitaba supeditarse a nadie. ¿No es esto contradictorio con la visión que nos da de Solón, en su conversación el sacerdote egipcio, donde aparece muy ceñido a la rígida visión tradicional mitológica?

Según Platón (21c) Solón no se ocupó suficientemente de la poesía y si se hubiera dedicado a ella con esmero, teniendo además en sus manos el *lógos* egipcio, ni Homero ni Hesíodo le hubieran igualado (21d)³⁰³. Lo cierto es que la actividad literaria de Solón, no se destacaba por la originalidad de sus ideas o por su calidad artística³⁰⁴. Solón nunca pretendió emular a los grandes poetas, pues el objeto de su poesía era moral y político, de modo que en ninguno de sus fragmentos se deja ver el deseo de realizar una gran obra épica que cantara las hazañas de los atenienses míticos, tal y como le atribuye Platón. Su pretensión era más utilitaria. Hablaba sobre hombres reales para dar soluciones a sus conciudadanos atenienses en el marco de su propia carrera política. Idea esta que se ve

³⁰¹ Aun así, Brisson afirma que «el sacerdote egipcio se refiere a esta versión escrita, pero no la lee a Solón» (2005, pág. 50); o bien anota que el sacerdote se apoya en los textos sin leerlos y que conoce lo esencial de memoria (1992, pág. 226, n.69). Sobre el significado de *scholê* como tiempo de reflexión en relación con la escritura, véase Amorós (1995), pág. 136-138.

³⁰² Los traductores en castellano se han decantado por calificarlo como el más libre de entre los poetas sin especificar si se refería a que su poesía era formalmente libre o si la libertad estaba en su contenido. En este sentido sigo la interpretación de Gill (1980, pág. 409) y Brisson (1992, pág.224, n. 449). En *Rep.* 344c aparece con el significado que aquí prefiero, aquello propio de un hombre libre.

³⁰³ Algunos traductores hablan de un pasatiempo (Rivaud, Brisson), otros de una actividad secundaria (Lisi, Martel), pero el texto griego expresa el no haberse dedicado a algo con diligencia, con dedicación como lo han hecho otros. Platón (*Fedro*, 278c) toma como ejemplo a Solón entre los que legaron «sus palabras políticas, bajo el nombre de leyes» y a Homero entre los poetas. En *Teeteto* (152e) Homero es el más eminente poeta trágico.

³⁰⁴ Ver Frankel (1993), pág. 211 y ss.

reforzada por la afirmación de que «mucho mienten los aedos» que hace en uno de sus fragmentos (21D), crítica ya tradicional, presente, por ejemplo, en Píndaro y Jenófanes³⁰⁵. ¿Qué hubiera hecho este Solón con un argumento como el egipcio? ¿Lo hubiera escrito él mismo o, desbordado por la complejidad de su poetización, lo hubiera dejado en manos de escritores profesionales? Desde nuestra perspectiva histórica me resulta poco creíble que Solón hubiera sido capaz de escribir un largo poema sobre las hazañas de los atenienses en una edad mítica que superara en calidad literaria a los grandes relatos épicos y cosmogónicos. Pero la respuesta no puede ser formulada, sino en su contexto. No olvidemos que el Solón que emula Platón no es el real, sino un personaje idealizado y platonizado, el más grande sabio griego (21c). Para el ateniense común era el fundador de la democracia moderada, donde el pueblo dominaba la asamblea, pero las magistraturas eran detentadas por la aristocracia, y lo cierto es que la temática del relato platónico sí que cuadraba con la pretensión de Solón de reformar la sociedad ateniense frente a la tiranía y al abuso de poder, o de los aristócratas (oligarquía), o bien del pueblo (democracia), por lo que resultaría creíble para los griegos del s. IV el atribuir a Solón el origen de esa épica. El Solón real veía la poesía solo como un instrumento para sus pretensiones políticas, pero el Solón evocado era perfectamente capaz de ser el mejor de los poetas y el mejor de los legisladores.

Con Solón se abre un segundo nivel de escritura netamente griega: la poética política. La historia se ha perdido en Atenas. La escritura egipcia ha de ser transformada, leída y escrita con ojos atenienses. Solón lleva al terreno de lo político lo que había permanecido en el terreno del suceso maravilloso. La interpretación de Solón va a permitir la recuperación del pasado, por lo que él ha de vincular a los atenienses a ese mundo mítico a partir de la reseña egipcia, en la que es evidente que no se mencionarían ni la mitología ni la concepción heroica griega. Lo que le interesa a Platón de Solón es su utilización de la poesía como elemento moralizador y político, frente a lo realizado por Homero. Solón no es el poeta que entra en trance o el aedo que canta una tradición, sino el político que pretende divulgar sus ideas mediante una comunicación abierta y amplia, donde la poesía no es una revelación, ni el poeta un simple intermediario, sino el que la construye plenamente consciente de sus intereses y finalidades. Ese trabajo lo retoma Critias en el

³⁰⁵ Ya en Hesíodo (*Teogonía* 27) las Musas reconocían su poder de decir muchas mentiras con apariencia de verdad. Jenófanes (1D) reconocía la inutilidad moral de las historias sobre gigantes, titanes y centauros, «fábulas de los hombres de antaño». Píndaro (*Nemeas* VII 22-29) en la misma línea afirmaba que la «poesía engaña con historias seductoras».

momento en el que descubre la analogía existente entre lo dicho por Sócrates en la conversación del día anterior y la historia oral de su niñez, entre la *República* y los documentos solonianos que tiene en su casa. Critias reabre la vía de transmisión escrita que Solón había intentado iniciar y que nadie continuó, pero que ahora sí puede ser comprendida y actualizada con las herramientas del platonismo y del diálogo.

Un nuevo personaje aparece en este momento difusivo ¿Quién es Critias el Viejo? Solón muere en el 560 y Critias el Tirano vive del 460 al 403, es decir, un lapso de cien años de diferencia entre ambos. En ese espacio Platón sitúa al abuelo de Critias el Tirano, que a la edad de noventa años le contó el relato a éste, de diez años de edad. Es decir, Critias el Tirano oyó el relato sobre el 450. Su abuelo, por tanto, nacería sobre el 540, por lo que no oiría de Solón el relato, pues éste había muerto veinte años antes. Para salvar la distancia entre el 560 y el 540 se ha establecido la existencia de un Critias III que sería en realidad a quien Solón contó la historia. La discusión sobre este punto cronológico-genealógico ha sido bastante amplia y a mi modo de ver improductiva³⁰⁶. Platón pretendía hacer un relato verosímil. Lo que le interesaba no era tanto el ajuste cronológico, para nada útil en la narración mítica, como el personaje mismo, elemento fundamental para la credibilidad del relato. Surge aquí ese Platón irónico que mediante un tirano llamando al alma y su excelencia se ríe de los monstruos de su propio pasado (el Critias del *Critias* es el tío que a él le hubiera gustado tener), ese que busca a través de los personajes de sus obras lanzar un mensaje al lector de su generación con el que compartió vivencias políticas traumáticas.

Una última apreciación. Cabe hacerse muchas preguntas sin respuesta. Platón no encaja bien las piezas entre el proceso de difusión y la realidad histórica. ¿Cómo es posible que estando los documentos en Sais, uno de los centros religiosos egipcios más visitados por

³⁰⁶ Luc Brisson ha dedicado bastante espacio al tema en su traducción del diálogo (págs. 328-335 y en 1994, págs. 37-42), donde aparece la bibliografía completa. Me inclino por la visión más sencilla y simbólica del tema en la línea de Vidal-Naquet (1983), pág. 304, n.3. Las imprecisiones cronológicas tienen explicación si miramos a Heródoto. Según este historiador Solón visitó a Creso en Asia Menor. Ahora bien, éste reinó del 561 al 547 (Ciro toma la capital, Sardes, en el 547 y Heródoto dice que Creso reinó 14 años), de ahí que Solón, que moriría entorno al 560/59, difícilmente pudo visitarle, máxime cuando Heródoto dice que Solón visitó Egipto y Lidia después de su arcontado (594-93). Por todo ello, no debe extrañar que en tiempos de Platón se pensara que Solón había vivido mucho más allá del reinado de Creso, es decir, más allá del 547. Por ejemplo, según la cronología de Heráclides, Solón vive entre el 615 y el 535 a. C. El mismo Plutarco desprecia las pautas temporales con relación al viaje a Lidia ante la falta de acuerdo entre los estudiosos y prefiere aceptarlo, simplemente, porque se ajustaba al carácter y grandeza del personaje. De esta forma, y ante la inexactitud de los datos, fácilmente pudo Solón, siendo un niño el abuelo de Critias el Tirano (nacido en 540 como hemos visto), contarle la historia de la Atlántida.

los griegos, ningún sacerdote a lo largo de los años contara la historia a uno de esos viajeros filósofos y políticos? ¿Cómo es que a nadie se le ocurrió ir a Sais para consultar los documentos escritos y de esa forma acabar lo que Solón no había hecho? ¿Cómo es posible que la historia se difundiera dentro del ámbito familiar de Critias y que no saliera al exterior, cuando dicha familia era una de las más importantes de la aristocracia y la política ateniense y, por tanto, plenamente integrada en la vida social de la ciudad? ¿No significaría para ella un elemento de ennoblecimiento ante los ciudadanos el haber sido los conservadores de dicha historia? La verdad de la historia no puede descansar sobre el proceso de transmisión.

3.- DE CRITIAS EL VIEJO A CRITIAS EL TIRANO

La cadena transmisora rompe la vía intrafamiliar y se abre al grupo social a través de su transmisión en el marco de una fiesta colectiva. Nos encontramos ante un nivel de comunicación oral socializado. Estamos en la fiesta de las Apaturias (*Timeo* 21b), celebración cívica de las fraternías que tenía lugar en el mes de *Pyanepsión* (Octubre- Noviembre). En el primer día se celebraba una comida común, en el segundo se sacrificaban víctimas a Zeus y Atenea, y en el tercero (*koureōtis*) se realizaba la admisión ritual en la fraternía: una celebración de integración en el grupo social y salida de la infancia de los jóvenes que con su entrada en la efebía iniciaban un periodo educativo fundamental en su adiestramiento militar y cívico. En el *Timeo* esa integración en el grupo, además de por los actos habituales en la fiesta, se realiza mediante certámenes de recitaciones en cuyo marco es contada la historia del enfrentamiento entre Atenas y la Atlántida: una historia «real» contribuiría a formar en la conciencia de los jóvenes un fuerte lazo con su ciudad, sus instituciones y su alma.

Un tal Aminandro actúa de testigo ficticio³⁰⁷. La única referencia que poseemos de este personaje es que se trata de un miembro de la fraternía que interviene durante las recitaciones de los poemas en el marco de la fiesta de las Apaturias, que afirma que tenía a Solón no solo por sabio, sino también por el más libre de todos los poetas (*Timeo* 21c). Es un hombre desconocido, pero que introduce un elemento fundamental en el concepto que de Solón manejará Platón: su testimonio proclama que es un poeta-legislador libre de

³⁰⁷ Como en este diálogo, deudor del *Crátilo* en el tema de la formación de las palabras, el juego con los nombres es muy importante, vamos nosotros a hacerlo también: *amýnō*, significa defender y *andrós*, varón, luego *Amýn-andre*, sería el hombre defensor, en este caso de la herencia común de la fraternía.

ataduras políticas, que transmite una historia que tiene lugar fuera del tiempo histórico sin más interés que la búsqueda de un nuevo orden gubernativo para Atenas. La introducción de un nombre concreto dota de cierto realismo y agilidad al relato, además de testimoniar la idea que de Solón tenía Platón.

Otro apunte que hace muy débil esta cadena transmisora: ¿cómo es posible que un relato que se transmite en el ámbito de la fraternidad no fuera referido más que por Platón? ¿A nadie se le ocurrió investigar su procedencia y ponerlo por escrito?

4.- DE CRITIAS EL TIRANO A DIALOGANTES

Nos encontramos en el marco del *Timeo-Critias*, en la comunicación dialógica entre los intervinientes. La definición del dialogante apropiado pasa por superar dos impedimentos. En primer lugar, la incapacidad de Sócrates. Se reconoce incompetente para realizar el encomio de la ciudad descrita en la *República*³⁰⁸. Es evidente que desea que sean otros los que realicen esa alabanza para que de esa forma el relato gane en verosimilitud, pero también está claro que su concepto del encomio es más complejo y difícil de llevar a cabo. Ya en la *República* (358d) expresaba su deseo de «escuchar un elogio de la justicia en sí misma y por sí misma». Su concepto de este subgénero lírico no pasa por la construcción de un edificio literario puramente metafórico y grandilocuente, sino que se había de elogiar «la justicia por lo que por medio de ella se beneficia el que la posee y deja a otros el encomio de honores y recompensas» (367d). El encomio ha de llegar a lo cardinal de lo que se halla inscrito en el alma. En *Banquete* (177a-c) Agatón, justo antes de la intervención de Sócrates, se pregunta cómo es posible que nunca ningún poeta haya hecho un verdadero encomio de Apolo y a continuación refiere cómo los sofistas se dedican a alabar necesidades. «En efecto, me parece que todos los que han hablado antes no han encomiado al dios, sino que han felicitado a los hombres por los bienes que él les causa. Pero ninguno ha dicho cuál es la naturaleza misma de quien les ha hecho estos regalos.» (194e-195a). Cuando después le toca a Sócrates, tampoco le satisface el discurso de su predecesor, y él mismo acaba renunciando a utilizar esta categoría literaria: «llevado por mi ingenuidad, creía, en efecto, que se debía decir la verdad sobre cada aspecto del objeto encomiado y que esto debía constituir la base... pero, según parece, no era éste el método

³⁰⁸ En la frase Sócrates se acusa dirigiéndose a Critias y a Hermócrates, pero no nombra a Timeo (19d). Aquí Platón comete un pequeño desliz. Sabe que los que alabarán a una ciudad ideal serán ellos dos, mientras que Timeo se ocupará del universo. Pero en la trama Sócrates todavía no debería saber esto, pues el reparto de papeles vendrá después.

correcto de elogiar cualquier cosa, sino que, más bien, consiste en atribuir al objeto elogiado el mayor número posible de cualidades y las más bellas... ¡Qué se vaya pues a paseo el encomio! Yo ya no voy a hacer un encomio de esta manera, pues no podría. Pero con todo, estoy dispuesto, si queréis, a decir la verdad a mi manera, sin competir con vuestros discursos, para no exponerme a ser objeto de risa» (198d). Sócrates se muestra incapaz de fundir platonismo y encomio, filosofía y literatura, así que recurre a su exclusiva manera de decir, dialogando. No es capaz de poetizar la verdad, sino únicamente intentar la aproximación dialéctica³⁰⁹.

Lo de los sofistas es un tema aparte. En la obra platónica constituyen uno de los enemigos fundamentales a batir, filosóficamente hablando. «La estirpe de los sofistas es muy entendida en muchos otros tipos de discursos, y bellos además, pero temo que, puesto que vaga de ciudad en ciudad y en ningún lugar habita en casa propia, de alguna manera no acierte a describir hombres que son a la vez filósofos y políticos y lo que harían o dirían al guerrear o batallar o al relacionarse entre ellos de obra o de palabra» (*Timeo* 19e). Ante la panoplia de críticas a estos educadores recogidas en otros diálogos, el hecho de su desarraigo sería aquí la objeción fundamental para entender su incapacidad de escribir sobre unos hombres caracterizados, entre otras cosas, por su pertenencia a una ciudad en la que construyen un Estado a partir de un proyecto educativo que echa raíces en lo más profundo del sujeto. Es la ciudad la que construye a la persona sobre la base de su propia estructura política y sus propios mitos, y únicamente en el ámbito de una ciudad con un gobierno perfecto se pueden generar individuos-gobernantes de la misma calidad. Toda verdad política no es un teoricismo atópico, sino un hacer el Bien para una ciudad. Los sofistas no pertenecen a la ciudad, sino a sí mismos. Este carácter transeúnte los desvincula del verdadero saber que desde la infancia, a través de un largo proceso educativo prende en el individuo con el objetivo de que éste utilice lo aprendido en beneficio de la ciudad, mientras que el sofista únicamente busca su interés privado (*Rep.* 493a) y enseña al individuo el arte de la persuasión para obtener un beneficio particular, inmediato, sin inserción en unos objetivos ciudadanos que son colectivos, de la *pólis*, y a largo plazo, como única totalidad que da sentido a lo político. El sofista no participa de

³⁰⁹ Sócrates también cree que ya es hora de que los filósofos realicen encomios sobre la virtud de un hombre y que no sea un género dejado exclusivamente en manos de los poetas, ya que estos se dedicaban a utilizar todo tipo de metáforas y figuras, mientras que «nada de esto les está permitido a los oradores, sino que por fuerza deben utilizar con exactitud sólo las expresiones de su ciudad y los pensamientos que se acomodan a las acciones» (*Evágoras*, 8-11). Es lo mismo que pide Sócrates, oír una praxis de hombres enraizados en una ciudad.

la categoría de hombres a la vez filósofos y políticos. Carece del verdadero conocimiento de los primeros (a la manera platónica) y de los objetivos ciudadanos de los segundos (la construcción de su ciudad como idealidad). No puede imitar lo que no conoce. Únicamente posee el arte de la palabra, de la creación discursiva que pone al servicio de cualquier ciudadano de cualquier ciudad con cualquier tipo de leyes. Disuelve la relación entre la palabra y el objeto (*pólis*). No le importa la idealidad objeto de su relato, sino la demanda de su cliente. Es un politiquero, no un político. Se instala en el clientelismo y no en el deber a la ciudad. El no pertenecer a ningún lugar implica también el carecer de memoria colectiva y, por tanto, de autoconciencia³¹⁰. Al no hallarse ligados al pasado de una *pólis* no pueden constituirse en ciudadanos, que es la categoría que constituye a la persona. Los sofistas conciben la memoria como un depósito de información destinada a ser utilizada en función de los gustos de su clientela. Mnemotécnica frente a *anámnēsis*, disertación frente a diálogo. Los sofistas memorizan para abrumar con datos y saberes a sus oyentes pasivos, mientras que Platón entiende que un individuo se constituye a partir de su indagación dialógica hasta el mundo originario, para lo que es necesario un compartir colectivo que permita la interlocución abierta y crítica.

Todos los personajes aparecen leídos desde la óptica tanto personal de Platón como colectiva del siglo IV. Es la construcción dialógica de la «historia verdadera» que nos va a contar la que da sentido a los personajes, los crea. Cada uno de ellos adquiere una personalidad representativa, «dramática», para este diálogo y solo para este. El eje sobre el que gira la historia es Sócrates. Su función como personaje de la trilogía es fundamental, pero la realizará en un segundo plano. Él es quien acota el problema a tratar, reaviva la necesidad del guardián filósofo y acredita en varias ocasiones las intervenciones del resto de personajes. Para ello tiene que ser reconocido como un maestro y juez. Eso es así porque sobre lo que van a hablar los demás es de su concepción de la mejor constitución y del mejor gobernante. Van a situar su pensamiento en el mundo de la historia y de la realidad. Que él calle confiere una mayor imagen de verdad a sus ideas, pues son otros, especialmente cualificados, los que van a ratificarla como praxis. Su dejar paso a los otros implica que la historia misma sale fuera del ámbito de lo

³¹⁰ El individuo únicamente consigue ser ciudadano en su *pólis*, allí posee la *isotéleia* (igualdad de tributación), la *isēgoría* (de palabra) y la *isonomía* (de derechos). El nomadismo deja al sujeto vacío de todas sus posibilidades políticas. Sin derecho a la palabra, a la participación, a la igualdad, es decir, a la dialéctica social, nadie puede alcanzar su maximidad anímica. Simbólicamente, la autoctonía implica que una misma población habita un mismo territorio con un mismo origen y unos mitos idénticos, cuya perpetuación se produce mediante la unión de lo mismo con lo mismo y el apartamiento de la mezcla y la alteridad. Esa circularidad garantiza la perennidad de la ciudad contra cualquier devenir disgregador.

platónico para insertarse en lo helénico (un ateniense, un siracusano y un locriano harán lo que él no puede hacer).

¿Cómo nos presenta Platón al resto de personajes? Critias, Hermócrates, Timeo, deformados, eso sí, bajo la ironía platónica. Sobre el que más se ha discutido su identificación es precisamente el primero de ellos³¹¹. Pero se ha tratado de una discusión puramente genealógica o cronológica, que ha obviado el contexto dialógico-simbólico de la propuesta platónica. Desde un punto de vista cronológico resulta creíble la línea de transmisión establecida por Platón: Solón - Critias el Viejo - Critias el Tirano, pero, en realidad, lo que constituye el elemento definitorio de esa individualización buscada es su caracterización como personaje de un diálogo y el entramado de relaciones ideológicas que se establece entre ellos y el objetivo del texto. En ese marco de representación escénica Platón encuentra el soporte, por un lado, para la verosimilitud de la historia y, por otro, para la creación filosófica que transmite.

En la obra de Platón interviene en diferentes diálogos. En *Cármides* (155a y ss.) aparece como un descendiente de Solón que posee el don de la poesía y la filosofía. En la búsqueda de la definición de *sōphrosynē* se estudian varias propuestas tanto de Cármides como de Critias a la par que Sócrates las va refutando una a una. Son dos hombres cuya sabiduría les viene de su propia naturaleza y clase social, no pueden llegar a una definición de *sōphrosynē* tras la búsqueda dialéctica guiada por Sócrates. Critias no parece un personaje con pensamiento autónomo, pues los conceptos de *sōphrosynē* que aporta son una respuesta a las continuas refutaciones de Sócrates, o bien definiciones propiamente socráticas. Tanto Cármides como Critias, aparecen como dos personajes-títere utilizados por el filósofo como símbolos de unos jóvenes, nobles y amantes de la filosofía, que, por tanto, serán incapaces de definir la prudencia, la moderación o la sensatez, elementos característicos del político platónico y que más tarde caerán en la tiranía oligárquica. Un reto y una crítica de Platón a las concepciones oligárquicas frente a la sabiduría del filósofo. Ambos morirían a manos de los demócratas en el 403. En el *Protágoras* (316a) aparece presente en casa de Calias en una reunión de sofistas. Pero, en realidad, el Critias

³¹¹ Welliver (1977, appendix A; Brisson (2005, pág. 37-42) y Serrano/Díaz (2012, págs.XVII-XXIII), ofrecen un resumen de las teorías. También en Lampert & Planeaux (1998, pág. 95-100). Si como afirman algunos autores, basándose en la pura cronología, fuera el abuelo de Critias el tirano ¿qué aportaría al diálogo un personaje insustancial y vacío filosófica e históricamente? ¿Qué relación establecería con los otros personajes? Ante un personaje platónico siempre hay que cuestionar el para qué de su intervención tanto en el contexto del diálogo como en el ámbito intelectual histórico.

que conocemos a través de los fragmentos de su obra está más próximo al Critias de estos dos diálogos. En aquellos se presenta guiado por su interés por la poesía y la cosmología, como político activo, como recopilador de constituciones de diversos países, como dramaturgo. Rasgos todos ellos muy necesarios para un narrador de un paradigma político ideal. Es especialmente significativo que un personaje, noble de cuna y de pensamiento, que acabaría siendo un tirano sanguinario, sea, precisamente, el elegido para contar el proceso de degeneración del alma de unos ciudadanos de origen semidivino (atlantes), tal vez porque el camino sea análogo, pues desde la aristocracia del saber y de la cuna Critias acabaría en el despotismo³¹². También resulta resaltable que los Treinta Tiranos reivindicaran la constitución ancestral para fundamentar sus medidas, mientras que en el *Critias* Platón crea una *politeía* ancestral situada en una posición diametralmente opuesta a la de los tiranos³¹³. En líneas generales sigue la trayectoria política de los propios atlantes. Siendo noble y rico, fue durante un tiempo discípulo de Sócrates, del que se apartó para acabar siendo uno de los Treinta Tiranos, responsables de la muerte de Terámenes y de tantos otros oponentes, muriendo en el 403 luchando contra los demócratas. Como los atlantes, que acabarán degenerando hacia el autoritarismo y el imperialismo, caminará desde el moralismo socrático hasta la sofística más pragmática cuyo objetivo fundamental era conseguir el poder como bien en sí mismo, independientemente de sus consecuencias morales, y acabará pereciendo a manos de los demócratas, tal cual los atlantes son derrotados por los atenienses como un castigo divino pensado para poner moderación y prudencia en sus almas³¹⁴. Una nota sarcástica sobre este personaje. Critias niño había conocido y memorizado la historia atlante cuyos documentos, como hemos visto, estaban en su casa. Pero es evidente que no aprendió absolutamente nada de esa historia y de su sentido profundo. De hecho, sí aprendió a ser un buen atlante (¿no había más niños en la familia que pudieron utilizar el relato?). El

³¹² Tejera (1996) habla de lo impropio que resulta que un oligarca manchado de sangre sea el que conserve y transmita la historia fundacional de Atenas, escrita por el fundador de la democracia ateniense, Solón. Pero Platón pretende marcar esa distancia degeneradora entre lo ideal, lo soloniano y lo contemporáneo. Por otro lado, a Solón se le veía en el s. IV como un demócrata moderado, a lo que hay que añadir los retoques propiamente platónicos adheridos al personaje.

³¹³ Ver Fuks (1953), cap. III.

³¹⁴ Como afirma Haddad (2008), pág. 6, causaría un efecto extraordinario en el oyente griego que un político que se volvió un tirano fuera el narrador de la historia de un país que ejerce una política hegemónica y expansionista basada en el dominio del mar. En la posición contraria, Iannucci (2002), pág. 12, afirma que Platón intenta reivindicar su figura en el marco ideológico de la *pátrios politeía*. Para ello considera que el mito atlante evoca la utopía ideológica oligárquica de finales del siglo V (pág. 31).

poder para Critias no tenía la apoyatura epistémica y metafísica que tendrá para los guardianes de la *República*, aunque ambos pretendan una oligarquía aristocrática³¹⁵.

¿Cuál es en este momento el papel de Critias como transmisor de la historia? Si la composición y la transmisión son escritas, el proceso de comunicación interdialogantes se efectúa de forma oral. En casa de Sócrates, Critias ya se da cuenta de que el cuento de Solón coincidía «milagrosamente» con lo afirmado por aquel sobre la forma de gobierno ideal (26a). «Pero sin embargo no quise hablar en vano, pues no lo recordaba muy bien por el tiempo transcurrido». A continuación entiende que debe esperar a tratar de recordar la historia él solo, para poder contarla después a los demás y de esa manera corresponder adecuadamente al encargo realizado por Sócrates. El día anterior les había contado a sus compañeros lo que le vino a la memoria, ahora bien «cuando me separé de ellos lo recordé poco más o menos después de analizar todo durante la noche (ἀπελθὼν τε σχεδόν τι πάντα ἐπισκοπῶν τῆς νυκτὸς ἀνέλαβον, 26b)³¹⁶». En este texto se presenta una aparente contradicción. Más adelante nos dirá que en su casa tiene los documentos solonianos, pero aquí parece no querer utilizarlos, mientras que, aparentemente, se esfuerza por usar su memoria como única forma de recuperar la historia. Pero el uso del verbo *episkopēō* para expresar la indagación que realiza por la noche nos da a entender que no fue un simple proceso mnemotécnico, sino un trabajo de contrastación de informaciones. Por un lado, significa inspeccionar, visitar, vigilar el cumplimiento de una norma, y así lo utiliza

³¹⁵ En cuanto al pensamiento de Critias interesa destacar que en la evolución del hombre señala tres estadios, extraído del drama Sísifo (B25): 1.- «La vida del hombre era sin ley y bestial, esclava de la fuerza». 2.- Introducción de las leyes humanas: «los hombres estipularon leyes sancionadoras a fin de que la justicia fuese señora de todos por igual». 3.- Introducción de las leyes divinas: se introdujo el temor a los dioses «de manera que hubiese algún objeto de miedo para los malos si a escondidas hacía, decían o pensaban alguna cosa. Por esta razón fue introducida la divinidad...». Los estadios dos y tres son introducidos por el hombre y en ello se basa el ateísmo de Critias. Si bien este último punto lo separa de Platón, lo cierto es que podemos ver ciertos paralelismos con relación a los estadios evolutivos de los atlantes en el *Critias*. En el mismo nos dice Platón (109d) que después de repartirse la tierra por parcelas los dioses «implantaron hombres buenos, aborígenes, e introdujeron el orden constitucional en su raciocinio». Las leyes, por tanto, tienen el mismo efecto civilizador que en el fragmento de Critias. Los dioses controlan las acciones humanas en su origen proporcionándoles un ámbito legal y en su final mediante el castigo por sus acciones, mientras que en mitad de ambas actuaciones el hombre se halla solo y a merced de sus propias decisiones. Para Critias, en cambio, se trata de un acuerdo social necesario, pues introduce también orden y cohesión en la sociedad. Platón se acerca más a esta idea en las *Leyes*.

³¹⁶ Traducción propia. Se trata de una situación paralela a lo que le ocurre al sacerdote egipcio con Solón. El sacerdote no recuerda toda la historia de la Atenas ideal y le dice que ahora le hará un resumen y que en otro momento podrán consultar los escritos sagrados para conocer los hechos con más exactitud. Aquí Critias les cuenta a sus compañeros lo que recuerda en ese momento y después se va a su casa a consultar los documentos. Una corriente de comentaristas afirma que esa noche Critias no consulta los documentos, lo que reforzaría el oralismo de la transmisión (Clay, 1999, pág.16), igualmente para Brisson (2005, págs. 37-42) todas las etapas de la transmisión son orales. Casertano (2007), págs. 242-243, al analizar este párrafo afirma que Critias lo «reelabora dentro de sí mismo», se reapropia de aquello que yace en su memoria. Por el contrario, Álvaro García (1999, pág. 40) imagina a Critias esta noche «enfrascado en la lectura», interior (lo grabado, *graphês*, en la memoria) y externa (los documentos).

Platón en numerosas ocasiones para expresar, por ejemplo, la labor de los guardianes o magistrados tanto en la *República* como en las *Leyes*. En su sentido de investigar o indagar, se construye a partir de un matiz relacionado con el significado anterior. Supone el examen de algo con respecto a otra cosa, o bien el examen de varias cuestiones para dilucidar cuál es la mejor, o bien una confrontación de ideas entre varias personas³¹⁷. En ningún caso se trata de una búsqueda individual, meditativa o puramente memorística, sino basada en el análisis y discriminación de varias informaciones tangibles y concretas. Ese es el sentido originario del verbo que indica una indagación sobre algo específico que se pretende evaluar. La oposición se establece con *analambánō*, recobrar, recordar, resumir, y viene a expresar el hecho de que para que el recuerdo/apropiación se produzca es necesario un análisis contrastante que pueda abarcar la totalidad de los aspectos que lo conforman. Así reconstruyó el *lógos* a partir de los materiales que poseía. ¿Significa esto que utilizó los documentos que tenía en su casa? Utilizó sus recuerdos, el estudio etimológico al que ahora me referiré, y el poema inacabado soloniano. Con toda probabilidad llegó a hacerlo, aunque su interés era el poder expresarlo oralmente al día siguiente en el banquete de discursos y poner el énfasis en cómo lo aprendido en la infancia queda grabado en la memoria. Lo que oyó de niño fue la historia completa tal y como la transmitió Solón a sus parientes, pero ahora que tiene que enfrentarse a un banquete de discursos filosóficos ante el maestro Sócrates, consulta también el poema inacabado, la reescritura política. Él ya poseía en su memoria los recuerdos de niño, pero lo que buscaba ahora era algo más. No se trataba únicamente de hacer memoria. Nos lo expone a continuación (26b). Critias nos ofrecerá una creación para dialogar basada en

³¹⁷ Se trata de un término compuesto por *epi-skopēō*, donde la partícula refuerza el sentido originario del verbo (observar desde un sitio alto, mirar, examinar, considerar). El verbo *skopēō* es muy utilizado por Platón para expresar el examen o el análisis de algo. Ha derivado en inspeccionar en el sentido de una observación llevada a cabo desde una posición determinada. Ejemplos del uso en Platón: *República* (454a), examinar dos cuestiones para encontrar la acertada; examinar lo que se dice distinguiendo especies (518a); examinar cuales son los números armónicos y cuales no (531c); examinar qué es la imitación a través de postular una Idea única para cada multiplicidad (596a). *Fedón* (87a-b), examinar una cuestión determinada a través de un símil; analizar varios aspectos de un tema, la relación alma-cuerpo en el momento de la muerte (91d). *Filebo* (61e), examinando un tema con respecto a la verdad. *Leyes*, examinar dos organizaciones políticas (686b y 701e); el ateniense pide a Megilo que examina con Clinias un tema (699d); considerar quiénes deben mandar a quiénes, los padres a los hijos, los viejos a los jóvenes (714e); el guardián elegido para el gobierno de los niños debe inspeccionar los castigos (809a); el marido debe habitar su casa visitando y siendo visitado por sus familiares y los de su mujer (776b). *Teeteto* (150b), el arte de partear de Sócrates examina las almas de los que dan a luz, no los cuerpos; examinar una cosa entre varios dialogantes (180c, 207d); el alma examina por sí misma unas cosas y otras por medio de las facultades del cuerpo (185e); «me parece que son estas las cosas cuyo ser examina el alma, [se refiere a la identidad y diferencia, lo bello, lo feo, lo bueno, lo malo] considerándolas unas en relación con otras y reflexionando en sí misma sobre el pasado el presente y el futuro» (186a). *Crátilo* (417a) y *Político* (308b), examinar lo dicho anteriormente en el diálogo. En Aristóteles, por ejemplo, también se encuentra este sentido de análisis confrontativo o múltiple (*Pol.* 1274b16; 1260b25). En el texto del *Timeo* al que me refiero, lo que analiza viene dado por *pánta*, el conjunto de todas las informaciones que posee.

los materiales extraídos de la historia egipcia (escritos o memorizados), del diálogo de la *República* (lo que habían tratado el día antes en casa de Sócrates) y de lo expuesto por Timeo (la cadena de la vida y su imbricación cosmológica). Aquí sí que podemos hablar de una construcción anamnésica que implica no solo un recordar, sino un reinterpretar conceptualmente y, por tanto, un aprendizaje que provoca la transformación del alma individual. Lo que Platón busca es decir que en la infancia es cuando deben fijarse los modelos morales apropiados, que no son precisamente los homéricos, sino los que él propone en el argumento épico que va a crear a continuación a partir del relato egipcio y de lo que estuvieron discutiendo el día anterior sobre la propuesta socrática del mejor Estado. Y que esa fijación se lleva a cabo mediante los mecanismos pedagógicos tradicionales: memorización y recitación de textos contenedores de una verdadera moralidad. Es lo que nos dice a continuación.

El texto expresa dos situaciones paralelas. Al investigar la historia para componer su poesía Solón descubrió que los egipcios habían traducido los nombres a su lengua, por lo que él hará lo mismo y los traducirá, a su vez, al griego (*Critias* 113a:). En el mundo egipcio se concedía a los nombres de las cosas un valor vitalista. Nombrar era sinónimo de conocer, de dominar o reducir algo al mundo manejable de lo racional o representativo. Según esto la creación del mundo surgía cuando se nombraban las cosas. Los mismos dioses se presentaban ante los humanos a través de una gran multitud de nombres que aparecen en largas listas ordenadas y jerarquizadas, pues la naturaleza y el poder divinos se ampliaban con el número de sus nombres³¹⁸. Platón hace que Solón lleve a cabo la tarea de trabajar sobre los nombres simbólicos que los egipcios habían usado para nombrar la historia atlante, para a su vez hacerlos comprensibles dentro del marco mítico griego. Platón nos indica en ambos diálogos que Solón consultó los documentos sagrados de los que tomó un argumento con el que escribió una poesía inacabada (21d). Previamente realizó un trabajo etimológico paralelo para adecuar los nombres de los protagonistas atlantes (para lo que tenía que haber copiado los nombres de los escritos sagrados egipcios: otro dato que demuestra que los usó), vistos bajo la semántica egipcia, a un nuevo público, de modo que tuvieran sentido en el marco cultural griego y en el marco contextual del relato (tal y como aparece reflejado en los nombres de los reyes atlantes).

³¹⁸ Hornung (1999), pág.83, 87 y ss.

Dice que Solón hace el estudio lingüístico para su *poiēsis*. A estas alturas de su obra para Platón la *poiēsis* implica escritura, producción creativa educadora que se estudia y se memoriza. Dentro del linaje de los imitadores Platón distingue a los poetas que saben imitar «aquello en lo que han sido educados» y a los sofistas, expertos en discursos vacíos puramente formales, pues vagan de ciudad en ciudad, no tienen conciencia ciudadana (*Timeo* 19d-e) y, por tanto, tampoco memoria de pertenencia a una comunidad (no pueden realizar un conocimiento anamnésico). Simplemente se venden a un individuo particular. Únicamente los que pertenecen al primer grupo, los filósofos-políticos arraigados en una ciudad y su educación, pueden dar un contenido significativo a la poesía. Solón es poeta y político, pertenece al linaje filosófico de Timeo, Critias y Hermócrates (irónicamente instalados en este grupo por Platón). En este ámbito la creación sólo es posible como escritura pues aquella es concebida como una praxis que debe ser controlada.

Tal y como señala al final de la frase todo ese trabajo sobre los nombres lo realiza para escribir, *apográphō*, es decir, cuando realiza su trabajo interpretativo de la historia egipcia, no para su comunicación oral. Él quiere ser minucioso en su escritura y hacer comprender a los atenienses el significado político de la historia para lo que se hace necesario realizar una traducción que conserve el sentido original. Indica después que estos documentos (*tà grámmata*, en plural, no solo el estudio etimológico, sino también la *poiēsis*.) son los que se encontraban en casa de su abuelo y, actualmente, están en su poder (*Critias* 113b). Más adelante comenta que cuando era niño los pudo consultar detenidamente. ¿Qué tipo de documento consultó? Si Solón no hubiera escrito la poesía, como algunos comentaristas afirman, Critias niño tendría ante sí tan solo el estudio de los nombres. Es evidente que a un *paidós* le interesaría bien poco estudiar un tratado etimológico-lingüístico realizado para traducir lo más fielmente unos términos egipcios. Su interés se centraría en el cuento épico solónico, en un relato fantástico, inmerso como estaba en el marco de la educación que recibía, basada en gran parte en el estudio de los relatos épicos y mitológicos tradicionales. Y ello nos vendría a indicar indirectamente la existencia efectiva de la poesía soloniana. La mayoría de los traductores interpretan además que estudió, se ocupó o se interesó por dichos documentos, ahora bien, la expresión que utiliza Platón: *diammelētētaí te yp'emoũ paidòs óntos*, es mucho más concreta. *Diameletáō*, significa ejercitarse con esmero en algo, y proviene de *meletáō*, ejercitarse, practicar, y también, declamar, recitar (*melētē*, declamación, práctica,

ejercicio³¹⁹). Lo que hizo con los textos, por tanto, fue utilizarlos para ejercitarse en la recitación³²⁰. Cuando niño no solo oyó recitar la historia completa (*Timeo* 21b), sino que tuvo la oportunidad de memorizarla a partir de los mismos poemas inacabados que tenía en casa. Esta era una práctica educativa típica del mundo antiguo³²¹. Textos de Homero, de los líricos, los trágicos y de la oratoria se memorizaban en los diferentes niveles educativos, incluyendo los textos de Solón que constituían puntos de referencia obligada para la enseñanza de los valores ciudadanos.

Hasta ahora Platón nos ha ofrecido un proceso completo de recuperación memorístico-conceptual en varios momentos claramente delimitados³²². En casa de Sócrates se produce la evocación automática por asociación (el mejor Estado expuesto por Sócrates le despierta el recuerdo de la historia de Solón). De camino a su casa, Critias cuenta a Hermócrates y Timeo lo que en ese momento recuerda de la historia (recuperación de contenidos memorizados de forma parcial, no ordenada, no seriada). En su casa, por la noche, se produce la recuperación completa consecuencia del estudio y contraste de la información. Y en el banquete, la exposición de la historia a los contertulios, basada en una reescritura reminiscente por superposición de ambos escritos (*República* y poemas solonianos).

Del tercer personaje, Timeo, solo conocemos los datos que nos proporciona Platón en el diálogo (20a y 27a). Se trata de un ciudadano de Locros (sur de Italia) que ha ocupado

³¹⁹ Este término también significa cuidado o preocupación. Pero en el contexto del *Critias*, teniendo en cuenta que refiere la existencia de unos poemas escritos que utilizó cuando era niño, la traducción más acertada es la vinculada a la ejercitación oratoria. Este es un término que utiliza Platón para definir las tareas propias de toda *paideía* (Redondo, 1997, pág. 254, donde enumera el vocabulario platónico educativo).

³²⁰ *Fedro* (269d): «serás un retórico famoso si unes a ello [una naturaleza apropiada] ciencia y ejercicio». En *República* (374d) afirma que para ser experto en el arte de la guerra se necesita entre otras cosas ejercitarse en el manejo de las armas; o en 525c lo usa para ejercitar el arte del cálculo. *Leyes* (643b): «el hombre que ha de ser bueno en cualquier cosa debe ejercitarla desde la infancia»; en 809c afirma que los niños deben practicar y aprender las artes de la guerra; en 813e lo usa para expresar el entrenamiento de las mujeres en danza y lucha. *Fedro* (228b), para practicar la oratoria. *Gorgias* (511b-c 448d), practicar la retórica.

³²¹ «...y después de que los niños aprenden las letras y están en estado de comprender los escritos como antes lo hablado, los colocan en los bancos de la escuela para leer los poemas de los buenos poetas y les obligan a aprendérselos de memoria. En ellos hay muchas exhortaciones y elogios y encomios de los virtuosos hombres de antaño, para que el muchacho, con emulación, los imite y desee hacerse su semejante» (*Protágoras*, 325e-326a). Homero era el elegido como guía educador. De ello ironiza Platón en *Rep.* 606e. Es el poeta que ha educado a la Hélade, debemos disponer nuestra vida de acuerdo con sus ideas, es el mejor conocedor de los asuntos humanos, pero «sólo debe admitirse en nuestro Estado los himnos a los dioses y las alabanzas a los hombres buenos».

³²² Otros momentos en los que aparece un proceso de recuerdo necesario para comenzar el diálogo: *Banquete* (172a-173e), *Fedro* (227a-230e), *Parménides* (126a-127a).

cargos políticos importantes y que además posee amplios conocimientos de filosofía, astronomía y cosmología. La discusión sobre la historicidad del personaje no ha llevado a ningún tipo de conclusión³²³. Personalmente me inclino por aceptarla, ya que los otros lo son y ese hecho añade credibilidad al relato, elemento determinante para su efectividad pedagógica y anímica. En cambio, ningún autor ha señalado con suficiente claridad que lo que realmente define al personaje es su procedencia y no su nombre. Su origen lo vincula a elementos simbólicos de capital importancia para el análisis del *Critias*. Píndaro afirma sobre su ciudad de procedencia: «la rectitud vela por la ciudad de Locros de poniente y de ellos se preocupa tanto Calíope [una de las musas que sería posteriormente asociada a la poesía lírica] como el broncíneo Ares [dios de la guerra]»³²⁴. Los primeros legisladores, según la tradición, fueron Zaleuco de Locros, Diocles de Siracusa y Carondas de Catania³²⁵. Ya en el s. IV, Demóstenes presenta a Locros como una ciudad bien gobernada que legislaba con extremo cuidado (una sola ley en doscientos años), donde el legislador se jugaba su vida si sus propuestas se desviaban de la tradición o no eran apropiadas³²⁶. Diodoro presenta a Zaleuco como un legislador cuya labor se centra en el respeto a los dioses y en que los ciudadanos guíen su conducta en todo momento de acuerdo con lo divino³²⁷. Por ello Platón habla de ella como «la ciudad con el mejor orden político de Italia» (*Timeo* 20a) y en *Leyes* (638b) afirma que tenían fama de tener el mejor gobierno en Italia. Unir el buen gobierno al pitagorismo es la clave para entender la elección de este personaje. La concepción pitagórica del número, que no la cifra, y su

³²³ Conford, por ejemplo, afirma que es un personaje inventado, (1937, pág. 3). También es de la misma opinión Eggers (2005, pág. 35) y Serrano/Díaz (2012, pág. XVII). Lampert & Planeaux (1998, pág. 91-95) opinan lo contrario por el hecho de que si todos los demás interlocutores (Solón, Critias, Sócrates y Hermócrates) son históricos, este también debe serlo. También afirman que pudo estar en Atenas acompañando una embajada de Locros durante la guerra del Peloponeso.

³²⁴ *Olímpicas* X 13.

³²⁵ *Política* 1274a22. Platón cita también a Carondas y su fama en Italia y Sicilia (*Rep.* 599e).

³²⁶ «Una ciudad bien gobernada por leyes,[...], pues allí opinan que deben hacer uso de esa forma de las leyes establecidas de antiguo y preservar las tradiciones de los antepasados y no legislar con la mira puesta en sus deseos o en las escapatorias brindadas a los delitos de modo que si alguien quiere proponer una ley nueva legisla con un lazo alrededor de su cuello y si la ley parece ser honrosa y útil, el promulgador sigue con vida y se retira, pero si no es así se tira del lazo y es hombre muerto» (*Contra Timócrates* XXIV 139 y ss.).

³²⁷ «En el mismo preámbulo de su código, en efecto, sostenía que era necesario que los habitantes de la ciudad ante todo estuvieran íntima y plenamente convencidos de la existencia de los dioses y que, al observar a la luz de su inteligencia el cielo, el orden cósmico y la disposición del universo, consideraran que este sistema no era obra ni del azar ni de los hombres; debían pues venerar a los dioses como causa primera de todo lo bello y bueno que hay en la vida de los hombres, y asimismo mantener su alma limpia de toda maldad porque los dioses no se complacen con los sacrificios y los dispendios de los malvados, sino con la conducta justa y honesta de los hombres de bien. Después de haber exhortado a sus conciudadanos, por medio de este preámbulo, a la piedad y a la justicia, añadió el precepto de no considerar ningún ciudadano como enemigo irreconciliable, sino asumir las enemistades con la idea de llegar de nuevo a la reconciliación y a la amistad...» (*Biblioteca*, XII 19,3-20-3).

utilización armonizadora, fundó un modo de construir la relación entre el mundo material, el ontológico y el político, que está en el fundamento de la trilogía.

En *Timeo* (20a) alude a Hermócrates como a una persona cuya preparación nadie pone en duda³²⁸. El general que derrotó a la Atenas histórica degenerada nos cuenta cómo la Atenas ideal vence a Atlántida. Es el experto que mejor conoce cómo hacerlo. Siracusa, el más importante error político práctico de Platón y el comienzo de la derrota ateniense en la Guerra del Peloponeso, se convierte ahora en una fuente de comportamientos militares ejemplares. La ironía, que tanto juego le había dado con Critias, se redobra aquí.

Cuatro personajes reales que mantienen relaciones significativas entre ellos. Dos, Solón y Timeo, caracterizados fundamentalmente por su labor legisladora y de buen gobierno, frente a los otros dos caracterizados por su degeneración política que acabará en la oligarquía extrema desde posiciones aristocráticas (tal cual los atlantes). Critias que desde la nobleza y la moderación se convierte en un tirano sanguinario y Hermócrates que desde su posición de gran estratega se convertirá en maestro de un tirano. Ambos serán hostiles a Atenas, Critias como un ateniense enemigo del socratismo y de la moderación política, y Hermócrates como un griego enemigo de su política imperialista. Los personajes

³²⁸ Su actuación histórica nos indica valores utilizables como personaje timeocritiano. El expansionismo de Siracusa provoca que una serie de ciudades, encabezadas por Leontinos, solicitaran ayuda a Atenas. Ante el apoyo ateniense, los delegados de las ciudades en guerra se reúnen en Gela (424) y conciertan la paz entre todas ellas. En su intervención Hermócrates se muestra a favor del acuerdo como un medio de unir a todos los griegos occidentales frente a Atenas, una potencia extranjera que acabaría con la libertad de las ciudades (Tucídides IV 58-64). La expedición ateniense del 415-413 a Sicilia fue la mayor expedición militar que nunca se realizaría fuera de Grecia. En el periodo de enfrentamiento contra Atenas, Siracusa era una democracia. Al año siguiente de la finalización de la expedición ateniense, aprovechando la ausencia de Hermócrates, que había acudido en ayuda de Esparta en su lucha contra Atenas en el Egeo, Diocles estableció una serie de medidas que afianzaban el sistema democrático, al mismo tiempo que consiguió que el estratega siracusano (filoespartano y del partido oligárquico) fuera relevado del mando y condenado al exilio (Jenofonte, *Hel.* I 1, 27). Posteriormente (409), la isla sufrirá la invasión de los cartagineses que con la victoria en Hímera ponen en peligro a la propia Siracusa. Es el momento que aprovecha Hermócrates para regresar a Sicilia junto con un ejército de dos mil mercenarios y acometiendo una campaña contra los cartagineses consigue ocupar Hímera. Ante estos hechos, Diocles es condenado al exilio, pero temerosos de que Hermócrates pudiera acabar con la democracia no le permiten su entrada en Siracusa. El intento de tomar la ciudad por las armas de éste acaba en fracaso, muriendo probablemente él mismo en el intento. En el 406 los cartagineses toman de nuevo Agragante y Leontinos. Ante ello, Dionisio, un oficial partidario de Hermócrates, consigue ser nombrado estratega y que se autorice el regreso de los exiliados. Poco a poco Dionisio eliminará a sus oponentes y afianzará en el poder a sus partidarios, incluso se casará con una hija de Hermócrates. El pensamiento político de Hermócrates aparece reflejado en los diferentes discursos que nos refiere Tucídides: denuncia el imperialismo ateniense que tiene un objetivo claro: las riquezas de Sicilia y esclavizar pueblos (IV, 61 y VI, 70); sobre la naturaleza humana afirma que se orienta a «dominar siempre sobre el débil y defenderse de quien ataca» (IV, 61). Idea similar sostiene Trasímaco en la *República*; las alianzas con potencias extranjeras deben servir para «adquirir cada ciudad aquello de lo que carece» y no para obedecer los dictados de la política imperialista de los aliados (IV, 61); «Las luchas internas son la causa principal de la ruina de las ciudades» (IV, 61). Idea expresada repetidamente por Platón, por ejemplo, en *Leyes* (728e, 744d y 856b), donde argumenta como causa de la discordia civil, la extrema pobreza y la extrema riqueza que separa y enfrenta a las diferentes clases ciudadanas.

también construyen el texto filosófico en la medida en que solo con sus nombres y su propia historia añaden significados contextuales al contenido platónico que pretenden transmitir. Critias recuerda a la tiranía y Hermócrates al imperialismo, dos de los hechos más humillantes para Atenas y dos de las prácticas políticas más aborrecidas por Platón. Recupera a Critias al final de su vida, después que en su juventud fuera el centro de una de sus experiencias vitales más amargas. En esa paradoja reside su fuerza. Se trata de tomar la pureza de las ideas en las que él creyó o le inspiraron (la aristocracia política, el pitagorismo, la supremacía ateniense) y presentarlas bajo la deformación de unos personajes que aparecen diminutos o insignificantes cuando se sitúan en el escenario mítico primigenio. Se ríe abiertamente de su pequeñez moral y política al hacerlos portavoces de la excelencia.

Al proyectar el foco fuera de Sócrates, en unos personajes que representan su propia ironía, la historia adquiere un sentido fabular pedagógico construido sobre la inversión caracterológica realizada con los dialogantes. Se dirigen al lector desde su pasado y desde su ahora en la nueva identidad dialógico-platónica, en cuya combinación contradictoria lanza al lector un mensaje de evolución generatriz. El tirano sanguinario muestra ahora al oculto hombre ideal. El legislador que propone desde el pitagorismo extraateniense un nuevo nexo entre política y ser. El general vencedor e ideólogo del antiimperialismo ateniense descubre el verdadero «imperialismo» virtuoso ateniense. Todos ellos vienen de un pasado en el que desempeñaron papeles antiatenienses para proponer un regreso a un pasado proateniense. Son un instrumento para poder dar el salto desde la historia a la *historia* del alma.

Si ya tenemos a los personajes vayamos al escenario. Critias lo cuenta a Hermócrates y Timeo en primer lugar (*Timeo* 20c) y un día después a Sócrates durante las fiestas de las Panateneas (21a y 26e)³²⁹. El año oficial civil y religioso ateniense comenzaban en julio, en el llamado mes de Hecatombeon. Al final del mes, el día 28, se celebraba la gran fiesta nacional de Atenas, dedicada a Atenea, patrona de la ciudad: las Panateneas. Duraban dos días, pero cada cuatro años se hacían celebraciones más solemnes que duraban un mínimo

³²⁹ Otros diálogos enmarcados en fiestas: *Parménides* (127a): Antifonte, hermanastro de Platón relata la conversación que a su vez le contara Pitodoro, que sostuvo con Sócrates, Zenón y Parménides durante las grandes Panateneas (celebradas cada cuatro años). Muy probablemente para dar verosimilitud a la visita de Zenón y Parménides a Atenas. *República* (327a): festival en honor de la diosa tracia Bendis. *Ion* (530b): Ion, rapsoda, acaba de llegar de Epidauro donde ha obtenido el éxito en un certamen de rapsodas y espera lo mismo en Panateneas. La fiesta es un momento de encuentro en el que eran costumbre los concursos de recitación, por lo que constituía un buen escenario dramático.

de cuatro días (Grandes Panateneas). Conmemoraban el nacimiento de Erictonio, uno de los primeros reyes de Atenas, al que se atribuía la organización de estas fiestas por primera vez (también adjudicada a Teseo). El acto más importante era la procesión que partiendo del Cerámico atravesaba Atenas hasta llevar a la Acrópolis el peplo bordado cada año por unas jóvenes seleccionadas al efecto y destinado a vestir a la diosa. Una vez en la Acrópolis, delante del templo de Atenea Políade (protectora de la ciudad) se realizaban dos sacrificios sucesivos. El más modesto consistía en cuatro bueyes y cuatro corderos, y el segundo era la gran hecatombe realizada en el altar delante del Partenón, degollándose tantas vacas como fuera necesario para alimentar a los ciudadanos presentes³³⁰. Eran el marco ideal para contar una historia en la que Atenas derrota a un imperio. Y es, al mismo tiempo, una ironía típicamente platónica. En esta fiesta fue poco a poco integrándose una serie de elementos que marcan su definición como acto político desde la capital de la Liga marítima. Metecos, clerucos, colonos y aliados participarán en la procesión como una muestra de piedad hacia Atenea, patrona de la Liga, como una manera de expresar la cohesión necesaria entre los diferentes elementos sociales y políticos del imperio y de la ciudad. El establecimiento de un vínculo «que al pasar por el ámbito sagrado que supone la fiesta se sacraliza convirtiéndose en algo más sólido que los vínculos políticos»³³¹. De esta forma, nos está recordando la vinculación similar que se establece entre los pueblos dominados por los atlantes y sus reyes en el sacrificio de renovación monárquica.

5.- DEL DIÁLOGO PLATÓNICO AL LECTOR ATENIENSE

La transmisión no se acaba en los dialogantes. Platón ha construido un argumento épico que pretende ser la referencia mítica para un futuro nuevo ciudadano ateniense. Para ello es necesario que la historia quede fijada por escrito, para poder convertirse en objeto de memorización y aprendizaje. Lo que pretende es relatar para provocar conocimiento anamnéticamente. Necesita un instrumento de invocación que no actúe simplemente como recordatorio de hechos, sino como memoria aprendiente. Dado que el ciudadano medio no es precisamente un filósofo, el mejor camino es la creación de una épica que introducida en la *paideía* griega pueda realizar su función transformadora del individuo.

³³⁰ Interesa destacar el concurso de rapsodas, que según D. Laercio fue instituido por Solón (I 57). En el *Hiparco* (228b) se recoge otra tradición según la cual fue este personaje, hijo de Pisístrato, quien obligó a los rapsodas a que recitaran los poemas de Homero en esas fiestas turnándose sin interrupción unos a otros.

³³¹ Nuez Pérez (2008).

Es el mismo camino que había tomado en la *República*, una vía indirecta, donde no pretendía definir la justicia sino establecer quién y cómo se tomarían las decisiones racionales que conducirían a aquella. Aquí utiliza la épica que es presentada como el *lógos* de unos hechos recogidos por los egipcios. No aparece como la pura invención de un poeta, sino como historia. Para ello Platón crea ante el lector el poema soloniano, que Sócrates corrobora con su autoridad. De la escritura egipcia a la escritura soloniana, hemos dado un paso importante. La primera es una simple recopilación de hechos que realizan los sacerdotes egipcios. La segunda es una reescritura, una adaptación al lenguaje griego. Es el primer paso para el conocimiento. También es oralidad pues ya aparece engarzada al mundo de la educación de los niños, aunque únicamente en el seno de la familia soloniana. Solón le da forma épica de acuerdo con los cánones griegos, pero será la tercera escritura la que determine su verdadero valor, la escritura dialógica. La secuencia encadena la escritura egipcia, la escritura soloniana, la escritura dialógica, y este es el sentido único de la transmisión, más que dotar de verdad al relato, habilitar un espacio para situar al diálogo como la culminación de toda escritura. Aquella se hace necesaria desde el momento en que la construcción de lo humano es un proceso inserto en la temporalidad, por lo que es imprescindible la constante estimulación desde el interior que alienta el diálogo provocado por la escritura filosófico/simbólica que propone el *Timeo-Critias*. El diálogo platónico suscita en el filósofo innumerables elementos de discusión y de actualización que a su vez permiten ser de nuevo insertados en la épica creada. A la adaptación soloniana surge una nueva adaptación a lo dialógico, de ahí que a la tercera escritura puedan suceder sucesivas escrituras (el diálogo está inacabado) que renueven el diálogo y, por tanto, el aprendizaje. El relato sirve para educar al niño, pero también para que el gobernante, incluso el gobernante filósofo, se reconozca en los modelos que presenta. Lo escrito debe contener una verdad formal y una verosimilitud con lo fáctico sobre lo que se apoya para poder provocar la palabra dialogada verdadera. Las palabras del *Timeo-Critias* no responden con el silencio cuando se les pregunta (*Fedro* 275d), pues ellas son palabras fundacionales, ajustadas a la naturaleza del alma, una lectura de la interioridad misma del lector ateniense que se reconoce. Tiene que dialogar consigo mismo. El lector debe adoptar una actitud de renacimiento, de rotura con el pasado aprendido y de apertura futurible. Al mismo tiempo que intérprete pasivo de las letras tendrá que personarse en el texto como actor que se proyecta, que espera vivir la vida ideal que posee. En el *Timeo-Critias* el discurso mítico y el discurso filosófico pretenden ser uno, aunque no lo consigan. La realidad fáctica a imitar mediante la

escritura es accesible (la tienen los egipcios y Solón) igual que la realidad inteligible a imitar que es el platonismo mismo.

¿Se mantiene los presupuestos sobre la escritura del *Fedro*? El aprendizaje real pasa a través de un ejercicio memorativo-dialéctico (recordar conocimiento), y no es un ejercicio de aprendizaje de lo dicho por la escritura y su literalidad, memorativo-repetitivo (recordar grafías), donde sus significados son identificados con sus significantes, en un círculo vicioso que va del signo a la imagen y viceversa. Únicamente a través de un recuerdo fuera de lo puramente sígnico es posible la verdad. En el *Fedro* la escritura dialógica mantiene su vigencia, pues es la única que permite acceder al espacio real de lo anímico a través del verdadero conocimiento y realizar la mejor aproximación de lo que sería una auténtica transformación de la interioridad del sujeto.

En el *Timeo-Critias* la escritura no es un mediador entre la Idea y el hombre, sino un mediador entre el hombre y su estructura psíquica, al mismo tiempo que un instrumento para dar contenido a su fin de maximización racional en el tiempo de lo histórico. Sirve para moverse entre las cosas y los hombres, para utilizarlos en su objetivo ontológico. Platón dice que no es posible construir una sociedad humana sin memoria y que ésta no es posible sin narratividad, sin un relator textual guía que pueda superar las destrucciones cíclicas y garantice la continuidad del movimiento de lo divino entre los hombres de las diferentes generaciones. No es arbitrario que tanto en el *Timeo* como en el *Critias* Platón inicie su escritura bajo dos formas literarias, comience dialógicamente y continúe con una narración unipersonal. Ambos momentos están constituidos a partir de elementos de escritura de muy diversa procedencia. En este sentido la crítica no se ha puesto de acuerdo en definir qué artefacto literario define ambos diálogos. Sobre todo porque pecan de aislar el relato del sentido general de la trilogía y porque desplazan su definición hacia formas o categorías literarias mucho más modernas. Las propuestas que se han formulado completan una variación abierta a todas las posibilidades formales:

- Platón presenta varias formas de concebir y escribir la mitología: la egipcia (un reproducir la versión auténtica de los orígenes de una ciudad), la solónica (un investigar los tiempos originales, genealogizar, teologizar) y la platónica (la mitología de la idealidad como paradigma)³³².

³³² Detienne (1990), págs. 145 y ss. Ballester (2001), pág. 399.

- El relato de la Atlántida es una historia moral, una mezcla de mito e historia que nos lleva a considerar a Platón como el inventor de la novela histórica³³³.
- Es una fábula moral estructurada en forma de mito con múltiples alusiones históricas³³⁴.
- Es una ficción que utiliza métodos historiográficos para crear una ilusión de verdad.³³⁵
- El *Timeo-Critias* presenta la estructura y las relaciones entre los dialogantes a modo de una tragedia. Es un drama cuya verdad reside en su capacidad de valorar moralmente los más importantes enfrentamientos bélicos que llevó a cabo Atenas (contra los persas y los espartanos) o el de ofrecer una visión de la *pólis* en el siglo V durante el gobierno de Pericles³³⁶.
- Se trata de un pastiche de la historia, una imitación de la obra de Heródoto³³⁷.
- «El mito atlántico ha sido construido con elementos propios del relato histórico y de la alegoría política sin ser, estrictamente, sólo historia o sólo fábula»³³⁸.
- El *lógos* contiene «todos los aspectos propios de un discurso acerca de los tiempos antiguos: fundación e ciudades *genealogías*, nombres y tradiciones confusas que se organizan en un relato en prosa, relato de *logógrafo* que guarda todavía ciertos rasgos de la epopeya»³³⁹.
- Una novela de aventuras³⁴⁰.
- Ante las dificultades plateadas el relato de Critias requiere una definición genérica propia. Oralidad y escritura, mito e historia, verdad y fábula, se entremezclan sin que cada una de ellas dé un soporte formal único. Para superar la ambigüedad y la contradicción inherentes es necesario utilizar la teoría de la narración de la *República*. Apoyándose en *Critias* 108d, se definiría como una *apangelía*. Critias aparecería ante el público como un mensajero (*ángelos*), un relator de la memoria³⁴¹.

³³³ Brisson (1970), págs. 403-405 y (1995), pág. 174.

³³⁴ Gill (1976), pág. 9. O un pastiche de la historia (1980), xx-xxi.

³³⁵ Johansen (2006), pág. 47

³³⁶ Welliver (1977), pág. 43-44, 46 y ss.

³³⁷ Vidal-Naquet (2006), pág. 35; Mund-Dopchie (2007), 37. Griffiths (1985), 27.

³³⁸ Costa (2007), pág. 87.

³³⁹ Amorós (1995), pág. 135.

³⁴⁰ Couissin (1927), pág. 701.

³⁴¹ Pradeau (1997a), págs. 38-39, no explica qué entiende por *apangelía*, ni entra en el estudio del término en Platón. Lo cierto es que tanto en Platón (*Rep.* 394c) como en Aristóteles (*Poética*, 1448a21, 1449b24) es utilizado para distinguir al poeta/narrador de la poesía frente al discurso dramático. En la tragedia y en la épica las escenas de mensajero son especialmente significativas. Esta figura asume el papel de mediador entre una información extradiscursiva o extraescénica y el lector/espectador. Es el portador de la información entre una fuente distante y sus receptores.

- Un mito platónico, un género, en realidad, indefinible. El conjunto de relatos que Platón inserta en sus diálogos, ficticios, multifuncionales, evocativos, sugestivos, pedagógicos, que aportan una explicación diferente de carácter simbólico³⁴².
- Una producción rapsódica al estilo homérico³⁴³.
- Un nuevo género creado por Platón: el himno en prosa, mezcla de panegírico y oración cantada, que en el *Timeo-Critias* dedica a Atenea³⁴⁴.
- Un encomio a una ciudad justa compuesta por ciudadanos justos³⁴⁵.
- Tiene todos los elementos de un pastiche de relato exótico mezclado con elementos historiográficos con la intención de representar a la Atenas del siglo IV³⁴⁶.
- Una «arqueología» que utiliza los métodos de la historia y que al mismo tiempo se constituye en una ficción. El diálogo toma la forma de un documento histórico y de un mito. Esa ambigüedad define el concepto platónico de la historia³⁴⁷.
- Una mentira noble que pretende crear una verdad en el alma, de acuerdo con lo expresado en la *República* (389b, 414c)³⁴⁸.
- También representaría el primer ejemplo de narrativa de ficción³⁴⁹.
- Un relato o novela antecedente de la narrativa utópica de la era moderna o una utopía como género literario³⁵⁰.

Como hemos visto al estudiar la estructura discursiva, los componentes fácticos y literarios se agolpan en las diferentes intervenciones simposiales. La acumulación de

³⁴² Droz (1993), págs. 10-18, intenta un resumen de lo que es un mito platónico. Clasifica el mito atlante en el grupo temático de los que tratan el devenir del mundo, junto con el *Timeo* y *El Político*.

³⁴³ Desclos (2006), pág. 181; Nagy (2000), pág. 41.

³⁴⁴ Laplace (1984), pág. 380 n. 18; Garvey (2008), pág. 384; Proclo I 84, 15; Regali (2012), pág. 13. Expresaría esa novedad en la conjunción de elementos del simposio, de la épica, del himno, el encomio y el teatro. En todo caso, se trataría de un himno mítico, como la definición que hace Sócrates de su discurso al Amor en *Fedro* (265c).

³⁴⁵ Erler (1998), pág. 16. Incluyendo elementos del mito, cuento y la historia, bajo la concepción filosófica platónica (18).

³⁴⁶ Meulder (1993), pág. 205.

³⁴⁷ Weil (1959), págs. 28-33.

³⁴⁸ Gill (1993), pág. 65. Este autor ha ofrecido diferentes interpretaciones sobre el tema. Para ver una evolución de su pensamiento ver Haddad (2005), págs. 229 y ss. Morgan (1998), pág. 104, incide sobre el carácter didáctico de la noble mentira del *Timeo-Critias*.

³⁴⁹ Gill (1979b). Contestado por Tomasi (1990), que propone al diálogo del *Político* como primero y al *Critias* como segundo.

³⁵⁰ Mosconi (2009a), págs. 12-13; Helmer (2012b), pág. 66; Zuolo (2012), pág. 54. La voz utopía se emplea demasiado pródigamente (es ya un tópico) al hablar de la propuesta política platónica. Personalmente, prefiero no utilizarlo, pues es demasiado moderno y no evoca lo que en realidad supone su proyecto político. Básicamente, utópico significa irrealizable y de estructura literaria. Me parece más adecuado hablar de teoría política ideal o paradigmática, puesto que así se hace referencia a su raíz metafísica. Toda propuesta cuyos valores fundantes sean absolutos (Justicia, Bien...) no nos remite al utopismo, sino al prototipismo (lo mejor de una categoría). Platón construye un paradigma que pretende hacer real mediante su asunción anímica, para lo que necesita una verdad épica basada en hechos históricos. La fusión de elementos discursivos y cosmo-ontológicos que aún no son reducibles al término utopía.

elementos prepara la intervención monológica de Critias que tiene que responder a esa expectativa. En ella aparecen los géneros no como categorías literarias, sino como recursos persuasivos que llaman a la memoria del lector. Platón sabe tomar de cada uno de esos géneros los contenidos necesarios para que tanto el joven en formación como el filósofo contemporáneos puedan caminar por terreno reconocible, dependiendo de la lectura literal o simbólica que se lleve a cabo. Así aparece la interpretación soloniana, la historia herodotea y la geografía y etnología eudoxea (entre otras) que dan soporte de credibilidad histórica, mientras que otros elementos formales retóricos soportarán la verosimilitud discursiva.

La narración lineal pretende aunar la doctrina platónica y la tradición helénica tanto literaria como mítico-histórica, por lo que debe acudir a una persuasión compleja que bajo una apariencia de fabulación esconda una gran variedad de motivos de procedencia muy diferente. La discusión sobre el género del diálogo platónico no tiene sentido. Nadie se ha planteado esta pregunta en relación con el resto de sus diálogos. Con toda seguridad se obtendría un resultado análogo, una multitud de posibilidades genéricas. Probablemente porque el *Timeo-Critias* está pensado como una actualización de ideas platónicas y extraplatónicas la alusión a ellas se hace indispensable, además de que su carácter histórico y mítico poético convierten la narración en una suma de citas y referencias encubiertas. Dependiendo del énfasis que ponga el comentarista de turno en uno u otro de esos elementos así surgirá el género como categoría clasificatoria. ¿Qué se ha ganado en realidad con semejante discusión? Simplemente perder de vista el origen de todo, la pregunta sobre por qué Platón comprendió que el diálogo respondía mejor a las preguntas sobre el significado del escribir filosofía, y en nuestro caso hacerlo para transformar al ciudadano. Porque el *Timeo-Critias-Hermócrates* es una secuencia de diálogos. Los relatos monologados son una consecuencia, por un lado de dos diálogos, uno escrito, la *República*, y otro escenificado el día anterior en casa de Sócrates; y, por otro lado, la conversación que los prologa delimita su alcance y objetivos y, por último, cada narración sucede a la otra, la utiliza, la necesita como marco conceptual sin el que no sería comprensible.

La pregunta que surge no es nueva ¿qué es en realidad un diálogo platónico? Si entendemos el diálogo platónico como una red de propuestas textuales establecidas entre diferentes personajes en un espacio y durante un tiempo dispuestos para tal fin, entonces tenemos que establecer que existen elementos subdialógicos determinados por las

diferentes intervenciones que crean en torno suyo momentos de esa red que se dotan de recursos literarios diversos, pues en un diálogo el *lógos* no tiene límites formales ni espaciales, sino que toma lo que desea. Su origen está en la libertad del banquete donde el que habla pretende persuadir divirtiendo, acomodando su discurso a las reacciones de los que escuchan. Es un acto no conclusivo puesto que el otro siempre está presente para reconsiderar, añadir, refutar ... lo dicho (incluso aunque el otro sea un mero artificio que no haga más que jalearse al que habla, este tendrá que construir un camino persuasivo para que parezca verosímil la constante aclamación del otro). El diálogo es la expresión de la experiencia intelectual como proceso, como acontecer, como continuo, en el que cada nuevo tramo añade, retrocede, avanza hacia un no cerrar el concepto, pero en el que se alcanzan elementos constitutivos básicos. No hay un género posible, en la medida en que el diálogo es un género omniabarcante, incorporador de todo aquello que persuade. Es un contenedor donde cabe toda experimentación escritural. La escritura egipcia y soloniana fracasan en su intento de descubrir la verdadera imagen del ser y lo que en el *Critias* fracasa es su intento de divulgar. Los filósofos pueden utilizar la ironía, el mito y el *lógos* en una trama que les lleve a contestaciones parciales pero acertadas, en cambio con el vulgo únicamente es posible el recurso a un homerismo que es imposible conjugar con el platonismo. Su fracaso se vierte en lo pedagógico, no en lo dialógico.

Todo el proceso de transmisión quiere llegar a ese fin, aunque frustrado, de modo que cada personaje realiza una exégesis interpretativa, lingüística y conceptual, del anterior. Los egipcios vierten en su lengua las hazañas maravillosas de atlantes y atenienses. Convierten lo factual en *lógos*. Solón por su parte traduce no solo de una lengua a otra, sino que intenta reproducir los significados y los sentidos de los nombres para el griego, pero además crea un poema épico, que ya no es una simple crónica de hechos sino una lectura que implica una toma de conciencia de la distancia temporal que lo separa de los hechos que tienen que ser reescritos para su contemporaneidad (insertarlo en el marco de la épica y la mitología helenas), y que también supone una lectura política (hacer posible su uso formativo para el ciudadano de la *pólis*). Critias es el hermeneuta, el mediador, entre la exégesis soloniana y la platónica. Él reconoce que lo escrito en la *República* concuerda con lo escrito en el poema soloniano y la crónica egipcia. Critias actúa como exégeta de Sócrates. Interpreta su escritura como una *anamnēsis* inconsciente y es él el que volverá de nuevo a la escritura para intentar la fusión entre literatura épica y filosofía. Intenta la fusión de la escritura «republicana» con la soloniana a través de la dialógica. Y en el fondo de todo ello subyace la pretensión platónica, presente ya en el *Fedro*, de llegar

a saber qué es lo comunicable o incommunicable del discurso ontológico, saber cómo hacer persuasivo lo comunicable, y todo ello a través de un *lógos*. Abandonar el lenguaje escrito supondría impedir este viaje.

2, ¿URBANISMO COSMOLÓGICO O COSMOS ANÍMICO?

El urbanismo que dibuja Platón en el *Critias* no es una simple planificación destinada a ubicar sus dos ciudades en un paisaje, sino que es la exteriorización de cada uno de sus contrapuestos modos de entender el alma y su relación con el cosmos, es la aportación de cada pueblo a su proceso de autoformación y es la vinculación que cada uno de ellos establece con su dios progenitor. En ningún diálogo Platón ha recurrido a esta imagen con la fuerza y el simbolismo que utiliza ahora. Cada detalle descriptivo alude a una manera de entender el mundo y nos lleva a través de diversos puntos de referencia hacia la visión esclarecedora del hombre paradigma y el hombre degenerado, no encerrados en una caverna, sino viviendo en ciudades proyectadas anímicamente.

1.- ATLÁNTIDA: ESTRUCTURA RETICULAR DE LA LLANURA

Critias, 117e: «Ahora ya tenemos casi recordados la ciudad y los alrededores de la antigua edificación, tal como se describieron entonces. Debemos intentar recordar el resto de la región (χώρας), cómo era su naturaleza (φύσις) y la forma (εἶδος) en que estaba ordenada (διακοσμήσεως)».

Aquí se demuestra, una vez más, que los atlantes habían leído el *Timeo*, o que lo que dice *Timeo* formaba parte de la herencia divina. El primer elemento topográfico al que Platón alude simbólicamente es la región donde se ubica la capital atlante, que es a su vez una porción de otra, aquella que fue concedida a cada dios en el reparto divino (*Critias* 109c). *Chóra* es un término que adopta en la trilogía dos sentidos, el metafísico y el territorial, receptáculo y región. En el mundo sensible es el espacio que rodea a la capital atlante y al resto de capitales reales al frente de cada una de las cuales se encuentra uno de los gemelos nacidos de Cleito y Poseidón, mientras que en lo inteligible es el espacio que lo participa todo, pero que no adopta ninguna forma. En lo geopolítico es el mundo proveedor de la ciudad, que es su centro, y en lo eidético es una madre nodriza que aporta aquello en lo que todo se encuentra y aquello de lo que todo está hecho. De ella se genera el todo, a partir de su división progresiva, al igual que la región se subdivide en unidades administrativas cada vez más pequeñas. Como veremos, desde la *chōra* metafísica al distrito la totalidad constituye un sistema de subdivisiones geométricas interrelacionadas.

Con el sentido geofísico veremos describir tres *chōrai*, es decir, lo dado por la geografía, lo que es necesario y no transformable: lo paradisíaco del extremo oeste, lo céntrico, lo sureño. Los ámbitos de las tres culturas que dominan el mundo mítico. Los atlantes

trabajan su región, y a partir de figuras geométricas (cuadrado, rectángulo y círculo) y razones matemático-pitagóricas generarán un espacio urbano y una raza, mimesis de lo cosmológico. Los atenienses también tendrán la suya (*Critias* 110d), pero renunciarán al geometrismo numérico y más bien se adaptarán a lo dado, intentando crear un espacio que no interfiera en su orden anímico/cósmico, sino que estimule su desarrollo. Los egipcios (región a la que Platón no denomina *chōra*, sino que adopta el nombre egipcio tomado de Heródoto, *nomós*, *Timeo* 21e), adaptándose a su especial geografía de delta, realizan una doble labor: una enorme obra de ingeniería para poder subsistir, una arquitectura religiosa. *Chōra* ontológica y *chōra* geográfica parten de un mismo modelo, se estructuran de acuerdo con un mundo de imágenes paralelas: la construcción del ser/raza a partir de los materiales dados, los cuatro elementos/el territorio geográfico, tomando como modelo la armonía universal. ¿El mundo constructivo-urbanístico es el que proporciona a Platón los elementos discursivos para definir la constructividad en sí? Indudablemente los nombres pueden tener un campo semántico amplio, de modo que es necesario utilizarlo en sus diferentes potencialidades, tanto mundanas como metafísicas, en esa unidad participativa que se puede dar en un su interior.

Es evidente que toda esa obra urbanística necesita de artesanos. Y al igual que la *chōra*, en la trilogía los demiurgos se escinden en dos sentidos: el Hacedor del universo y el operario manual. Uno construirá a partir de los cuatro elementos e inspirado por las Ideas, los otros a partir de los materiales de su entorno y de los condicionamientos geográficos de su hábitat, guiados por una específica interpretación de lo político. El obrero demiurgo tiene una importancia capital en la Atlántida, en Atenas su función es más simple y en Egipto resulta vital. Atlántida necesita de artesanos especializados en la suntuosidad, Atenas en la autarquía, Egipto en la exhibición y grandiosidad religiosa y en la ingeniería. Lo curioso es que en la Atlántida no son ni siquiera citados. En Atenas y Egipto sí lo son, formando parte de su estructura social (*Critias* 112b y *Timeo* 24a). En Atlántida el artesano divino es sustituido por el humano y convertido en una masa anónima, no aludido como clase separada, sino como mero ejecutor de la política de los reyes filósofos. En Egipto y en Atenas se trata de artífices que constituyen una casta independiente y, por tanto, aportadores de sus conocimientos y técnicas, de acuerdo con los objetivos establecidos por la casta gobernante. Los demiurgos atlantes no ensombrecen la centralidad del rey y de su absolutismo.

El demiurgo Hacedor es una necesidad del relato y de su pretensión de sustituir a Homero e intentar conciliar el idealismo platónico y el olimpismo. Es al mismo tiempo una figuración y una ideación. La épica platónica exige una explicación de lo humano como un hecho participado, dependiente, del todo. La vida es una cadena jerarquizada que exige que cada uno de los eslabones sea una intermediación entre otros dos sujetos. Para que pueda darse ese encadenamiento cada eslabón ha de poseer características de su antecesor y de su sucesor. Los dioses, incluso los platónicos, no podrían cumplir esa misión entre la Idea y el hombre, pues deberían ser eternos y no figurativos, y menos aún múltiples. En realidad, todos los sujetos de la cadena son demiurgos. De las Ideas surge el Demiurgo crea a los dioses, estos a los hombres, y estos a las mujeres y al resto de animales (91a y ss.). Aunque, en el caso de los varones, generan a sus descendientes, no mediante un acto generativo, sino ético-anímico, reencarnándose en las diferentes especies en función del tipo de vida que han llevado. En todos los casos la generación tiene un sentido moralista antes que biológico, lo que la convierte en un relato supeditado a sus fines ejemplarizantes, más que a la constitución de una «ciencia».

Para Platón el Demiurgo es un personaje tan literario como los dioses, que posee características de estos y de lo conceptual³⁵¹. Es el mismo mecanismo que utiliza para crear una visión renovada de los olímpicos, constituyéndolos como algo mixto, homérico y platónico. Para dotarlos de su componente eidético es necesario otro supradios que los inserte en el continuo racional que constituye la totalidad. Ese personaje tiene que ser creado *ex profeso* y por ello es pensado por Platón como un artesano, alguien que produce algo mediante técnicas determinadas. Platón no justifica su existencia, de dónde y cómo nace. Pero es imprescindible en el marco de la épica, pues esta se construye en función de voluntades individuales que expresan modelos políticos y humanos diferentes, porque en ella el mundo se explica en función de conductas interactuantes, sean divinas o humanas. La voluntad armonizadora y pensante gobierna todos los entes universales, de modo que en los diferentes niveles de la escala de la vida debe aparecer un personaje que la exprese: los demiurgos operarios atlantes intentan imitar al Hacedor al crear una cosmología, pero al hacerla puramente materialista, fracasan; por el contrario, los

³⁵¹ En la *Rep.* 509b nos dice sobre el Bien: «sino que también se le añaden [a aquello que se conoce] por su causa el ser y la esencia, aunque el bien no es esencia, sino que está por encima y más allá de ella en dignidad y poder». El objeto tiene una entidad material y ontológica, ambas juntas lo definen. La naturaleza, la necesidad, pone una, y el Bien la otra. Para ponerla, sumarla, se necesita a alguien, cuya figura mítica será el Demiurgo.

atenienses aciertan porque ponen los materiales al servicio del alma (cuya parte divina es obra de aquel), y los egipcios también yerran porque los ponen al servicio de su mera subsistencia y de la religión.

En las tres culturas, como en el universo, existen dos necesidades que las generan: la ontológica y la mecánica. Como nos dice en el *Timeo*, la inteligencia gobierna a la necesidad (48a), la armonía doblega al caos, el universo se genera por la necesidad sometida a la persuasión racional. El modelo noético-ideal implica movimiento, traslación de su mismidad hacia lo otro. El Bien ilumina el todo, lo inunda, es la necesidad de hacerlo la que lo guía, pues su maximidad ética sustancial implica su expansividad. El Bien ha de estar presente en cada uno de los componentes del todo, no puede pertenecerse únicamente a sí mismo aisladamente, pues eso supondría negar lo que es: la causa y el fin del orden del mundo, el fundamento de todo lo que existe y, por tanto, el objetivo epistémico de toda alma. *Timeo* nos dice que ese movimiento de expansión necesita un alguien, un sujeto hacedor. Este ente es nombrado en la esfera óptica y cosmológica con un campo semántico que resume todas estas funciones (como lo hemos visto con los reyes atlantes, los nombres expresan características constituyentes del sujeto). Es el que une, asocia, agrupa (*ho synistàs*, 30c, 32c), el que engendra (*ho gennésas*, 41a), el padre (28c, 37c), el hacedor (28c), el dios (33a, 34c, 38c), el artesano (28a, 40c, 41a...). Todas las denominaciones expresan dos espacios, el de lo divino y el de lo material, y un único movimiento de aglutinación: la función intelectual gobernadora que se aplica a una técnica generadora de objetos y seres. El Demiurgo no es una personificación divina ni humana (ni el dios olímpico ni el guardián filósofo), ni una abstracción pura (Idea), sino una entidad intermedia, el estado expansivo natural del Bien que se encuentra con la materia, lo dado, a la que intenta someter. En el *Critias* nos describe diferentes imágenes de ese propagarse mediante tres modos de expansión: los atlantes a través de la fuerza, los atenienses ofreciendo su mundo como modelo de imitación, los egipcios mediante la aceptación pasiva. Belicismo frente a ejemplarismo (los egipcios y el resto de ciudades griegas se posicionan frente a ambos, o los copian erróneamente o se abandonan al mejor).

Platón genera las imágenes generatrices a partir de la elevación a la categoría metafísica de modelos constructivos como una forma de expresar que todo está participado de lo ideal. Los demiurgos terrestres toman la materia terrestre y la transforman a partir de modelos matemáticos e ideológicos mundanos creados por un modelo sociopolítico

concreto. Solo uno de ellos tiene éxito, aquel que es verdaderamente Hacedor. En esta épica la *areté* consiste en encontrar la buena mezcla, en saber permanecer en ella, en ganar batallas epistémicas y territoriales (la *chōra* propia debe ser defendida), en construir un equilibrio dialéctico entre el devenir y lo noético-ideal. ¿Construye Platón su cosmogonía y cosmología como una metaforización de lo físico? Si el mundo participa de lo noético-ideal ¿se podría desentrañar este a partir de aquel? Este es el procedimiento que realiza Platón en el discurso de Timeo. ¿Es al mismo tiempo una forma pedagógica de construir la épica, a partir de elementos cercanos al lector? Lo cierto es que Timeo reconoce que hablar del «padre del universo» resulta incomprendible para la mayoría (28c). Aquí él en realidad no se dirige al lector mayoritario, sino al filósofo-poeta, por ello se muestra más preocupado por la verosimilitud y la coherencia interna del discurso que por el didactismo ¿Le proporciona el mundo constructivo-urbanístico los elementos discursivos necesarios para definir la constructividad en sí? Los nombres pueden tener un campo semántico amplio, de modo que es necesario utilizarlos en sus diferentes potencialidades, tanto mundanas como metafísicas, participándose unas de otras. Todo el *Timeo* descansa sobre tres elementos así contruidos: *chōra*, cuerpo y alma. Todos ellos bajo una doble dimensión espacial (universo, individuo) que se pretendía desplegar en la trilogía. El medio geográfico aparece así no solo como una localización metafórica, sino como una ubicación anímica.

La unidad geográfica atlante inferior a la región es la llanura (*pedíon*)³⁵² que se hallaba rodeada por montañas y situada en el sur de la isla (118b). Platón no especifica las dimensiones de la región, pero asigna a la llanura una extensión de 6.000.000 estadios cuadrados, es decir, un rectángulo de 2.000 x 3.000 e. (118a). Toda ella rodeada por un foso perimetral de 100 pies de profundidad, un estadio de ancho y 10.000 estadios de largo (118c–d) que recibía «las corrientes que bajaban de las montañas». Nada dice de cómo recogían esa agua, ni si esos flujos de agua eran ríos o cursos de agua de menor entidad, ni por dónde discurrían. Platón se centra en la distribución matemática y la significación simbólica de los números y en menor medida intenta que su configuración topográfica sea creíble. La credibilidad vendrá dada por una lectura mítica de estos pasajes, a la manera de los relatos tradicionales.

³⁵² No todas las regiones tendrían la misma organización territorial y urbana como se deduce del hecho de que no poseían la misma estructura militar, que al menos en la capital derivaba de aquella: «Así estaba dispuesto lo concerniente a la guerra en la ciudad real, lo de las nueve restantes lo estaba de otra manera que llevaría mucho tiempo relatar» (*Critias* 119b).

Critias, 118d: « Desde su parte superior habían abierto canales rectos de cien pies de ancho que corrían a lo largo de la llanura hasta desembocar nuevamente en la fosa que daba al mar y distaban entre sí cien estadios de distancia uno de otro. Así bajaban a la ciudad la madera de las montañas y proveían con barcos el resto de los productos estacionales, ya que habían abierto comunicaciones (διάρλους) transversales de unos canales a otros y hacia la ciudad».

119a:«La extensión del distrito era de diez veces diez estadios y los distritos eran sesenta mil».

De nuevo retoma Platón la configuración numérica para continuar describiendo que la llanura se halla estructurada por canales que forman unos cuadrados de 100 e. de lado que, a su vez, se subdividen en lotes o distritos (*klêros*) de 10 e. de lado (118e–119a), de modo que los canales se comunican unos a otros mediante unos pasos transversales³⁵³. El sentido de ese cúmulo de canalizaciones, a parte de su valor simbólico, tiene su causa en otra de las preocupaciones que aflora en varias ocasiones en el *Critias*: evitar la degradación del medio como soporte productivo. Una idea que de nuevo extraerá de su principal fuente histórica sobre Egipto, Heródoto. El historiador de Halicarnaso informa que durante el reinado de Sesostris se construyeron «todos los canales (διώρυχα) que hay, en la actualidad, en Egipto; así, sin proponérselo, hicieron que Egipto, que antes era, en toda su extensión, apto para el tránsito de caballos y carros, dejase de serlo. En efecto, a partir de esa época, Egipto, pese a que es totalmente llano, se ha hecho impracticable para caballos y carros y la causa de ello reside en los canales, que son numerosos y que están orientados en todas direcciones. La razón por la que el rey parceló (κατέταμνε τὴν χώραν) el país fue la siguiente: todos los egipcios que no tenían sus ciudades a la orilla del río, sino tierra adentro, siempre que el río se retiraba, se veían faltos de agua y recurrían a unos brebajes bastante salobres que sacaban de pozos. Esa es, pues, la razón de que Egipto fuera parcelado. Los sacerdotes también me dijeron que este rey repartió el suelo (κατανεῖμαι δὲ τὴν χώραν) entre todos los egipcios, concediendo a cada habitante un lote (κληρον) cuadrangular de extensión uniforme»³⁵⁴. Dicha canalización posibilitaba que una vez que se producía la inundación las ciudades se pudieran comunicar entre ellas: «Cuando el Nilo inunda el país (χώραν), sólo las ciudades se ven emerger del agua, poco más o menos de un modo muy similar a como lo hacen las islas del mar Egeo, pues el reto de Egipto se convierte en un mar y sólo las ciudades Emergen. Pues bien, cuando esto

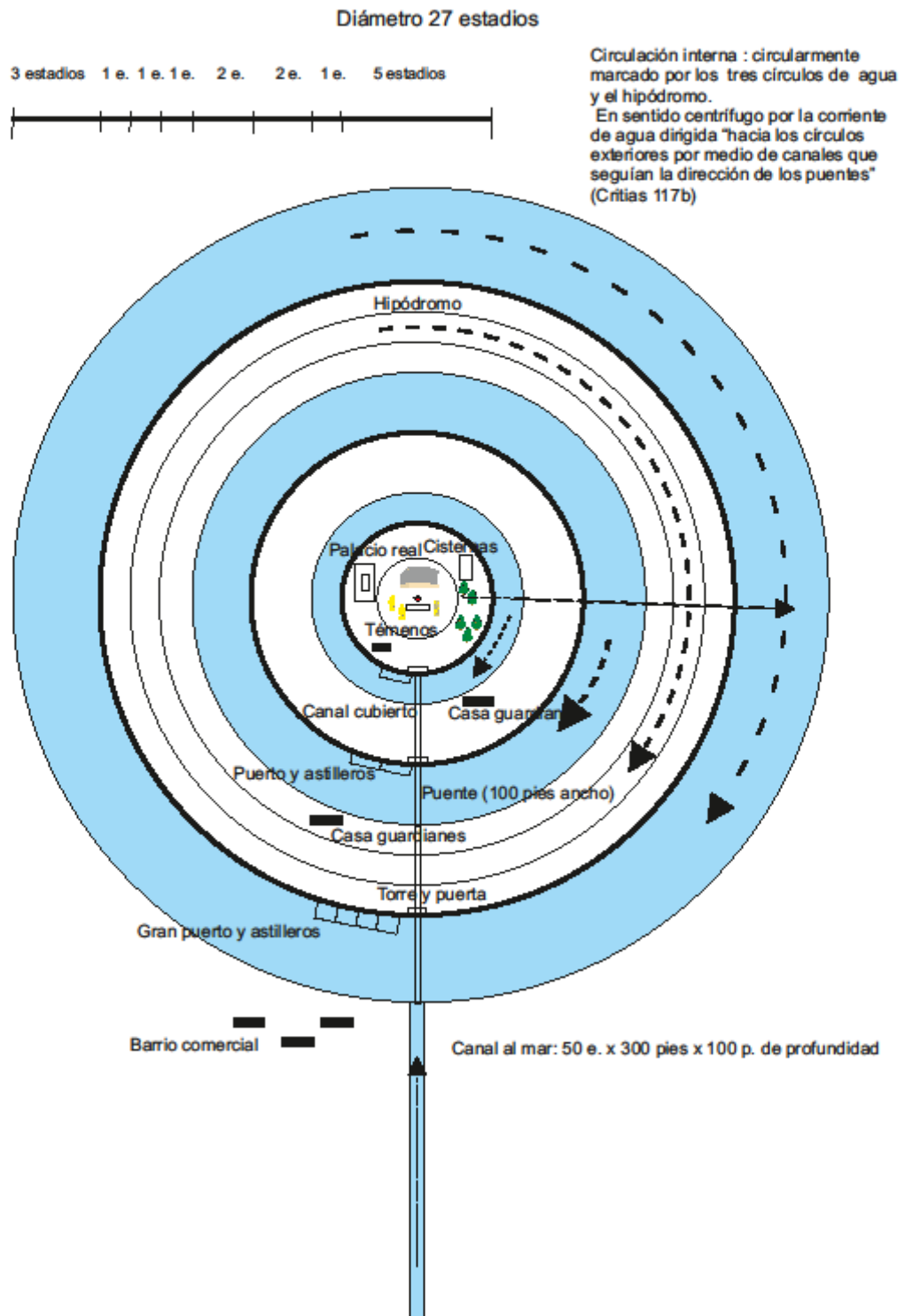
³⁵³ ¿Se tratarían de nuevos canales de menor caudal? Así lo han entendido algunos traductores como Rivaud y Brisson, pero *diáploos* es un término utilizado para indicar de forma genérica una distancia o un paso entre dos puntos (Tucídides III 93,1; IV 8,6. Esquilo, *Persas* 381. Estrabón IX 2,6; VII 3,8), por lo que se trataría de comunicaciones transversales no necesariamente canalizadas.

³⁵⁴ II 108, 2-109, 2.

ocurre, ya no se desplazan con sus embarcaciones siguiendo los cursos del río, sino por la mismísima llanura (πεδίου)»³⁵⁵. Las analogías entre estos textos y el *Critias* son evidentes: la estructura cuadrangular de los distritos y la de los lotes egipcios; la ordenación del territorio es una labor llevada a cabo por la monarquía; la llanura egipcia inundada presenta una imagen muy parecida a la llanura atlante surcada de canales de irrigación que también eran susceptibles de ser utilizados como vías de navegación (de hecho este es el único uso práctico que pueden tener en la capital atlante); el argumento de que son las ciudades las que surgen a orillas de los canales y no los canales los que fueron construidos para llevar agua a aquellas, es similar al hecho de que en la llanura atlante la canalización ordena el territorio³⁵⁶. Y precisamente Heródoto apunta a continuación que «para este menester se inventó la geometría, que pasó luego a Grecia». Es decir, que esta ciencia tuvo su origen tanto en la ordenación y reparto proporcional de la riqueza como en la necesidad de intensificar la producción de alimentos, elementos igualmente fundamentales en la concepción atlante del territorio.

³⁵⁵ II 97,1.

³⁵⁶ En Babilonia la ciudad estaba dividida en 10 distritos. Se hallaba cortada por el Éufrates en dos grandes barrios unidos por un puente. Se conoce la existencia de 13 canales que la atravesaban. Griffiths (1985), pág. 17, señala que la complejidad y regularidad del sistema descrito habla más a favor de la analogía egipcia que de la mesopotámica.

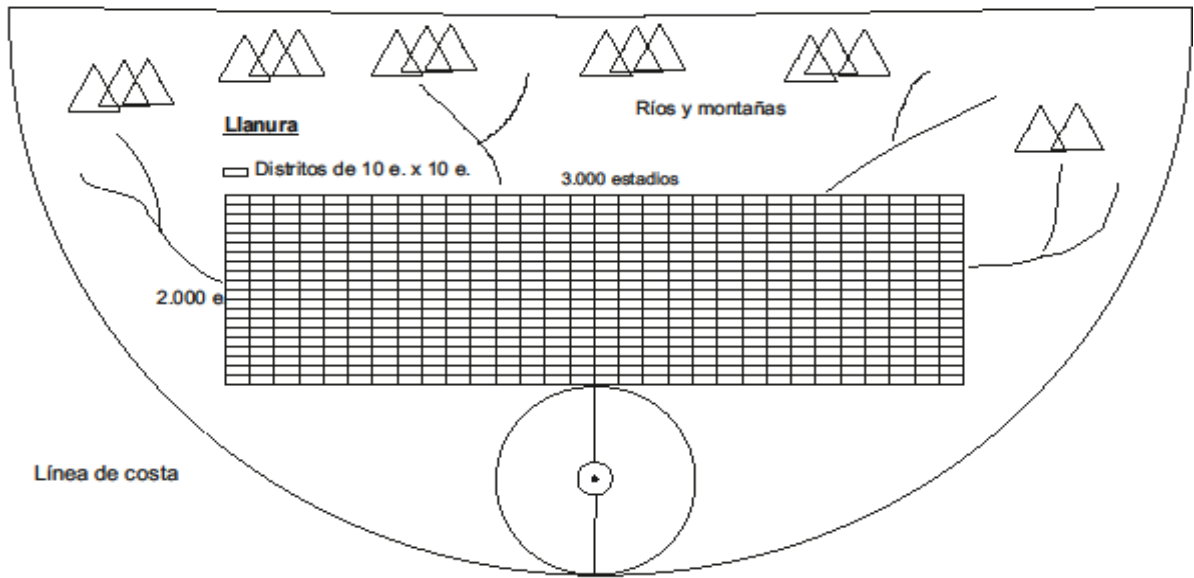


La ubicación de la capital en el marco de la llanura requiere de una lectura simbólica.

Critias, 113c :« El centro de la isla estaba ocupado por una llanura en dirección al mar, de la que se dice que era la más bella de todas, y de buena calidad, y en cuyo centro, a su vez, había una montaña baja por todas partes, que distaba a unos cincuenta estadios del mar»

Aquí asoma la isla que se encuentra Poseidón después del reparto divino y que es descrita con una llanura situada en su centro, que, a su vez, en su centro poseía una colina, donde habitaban los padres de Cleito, la que sería esposa de Poseidón, y donde este dios se unió a la atlante, constituyendo el punto de partida para la construcción de la capital. Dicha montaña se encontraba a cincuenta estadios del mar. El paso siguiente del dios fue cavar los anillos alternos de tierra y agua en derredor suyo como medida defensiva (113d). Pero existe otra Atlántida que no concuerda con esta descripción de la isla primigenia, se trata de la isla atlante, la isla-continente transformada por un proceso cultural acumulativo. Anteriormente (108e y *Timeo* 24e) nos había dicho que la isla poseía unas dimensiones gigantescas: era mayor que Libia y Asia juntas y, también, que la llanura era oblonga, de tres mil por dos mil estadios (118a). De la comparación de esta cita con las anteriores se deduce una clara contradicción. Una isla-continente que tuviera una extensión mayor que Libia y Asia, es decir, todo el norte de África y Oriente, poseería miles de estadios de diámetro. ¿Cómo es posible concordar esto con la afirmación anterior de que la capital de la Atlántida se encontraba en el centro de la llanura que a su vez estaba en el centro de la isla, y que aquella distaba tan sólo 50 e. del mar? Si estos 50 e. (más de ocho kilómetros y medio, aproximadamente) fueran la mitad del diámetro de la isla nos encontraríamos con un país verdaderamente pequeño. Poseemos, por tanto, dos descripciones diferentes. Por un lado, una isla gigantesca con una llanura de seis millones de estadios cuadrados, donde a sesenta y un estadios del mar (contando la extensión de los anillos) se halla la colina atlante, que a su vez toca a aquélla en su base. Por otro lado, una pequeña isla de unos cien estadios de diámetro (pues los cincuenta estadios se cuentan desde la misma colina, no desde el primer anillo de murallas), en cuyo centro se hallaba la colina primigenia. La existencia de estas dos estructuras, contradictorias topográficamente, se explica, como veremos más adelante, mediante una lectura simbólica basada en las dos cosmologías, la divina y la mortal, que las sustentan³⁵⁷.

³⁵⁷ La solución a esta contradicción también se ha entendido como un problema de traducción. Rivaud propone: «Y, próximo a la llanura, y distante de su mitad cerca de cincuenta estadios, había una montaña...», con lo que se referiría a las montañas que rodean la ciudad. Gill (1980), pág. 59, entiende que el punto medio se refiere a la mitad de la línea de costa y no al centro de la isla entera. Brisson le sigue, afirmando sin más que el centro de la llanura coincide con el centro de la costa. Pero en todos los casos no



PROYECTO ATLANTE



PROYECTO DE POSEIDÓN

se puede entender cómo en el texto se afirma que había 50 estadios desde el anillo exterior a la costa. Para una explicación filológica más convincente ver la traducción de F. Lisi, pág. 285, n. 18. Esta última se corrobora por el hecho de que los anillos estaban cavados a partir del centro de la isla (113d), teniendo además en cuenta que en ambas versiones la llanura ocupa, a su vez, el centro de aquella.

1.1.- PLANO URBANO DE LA CAPITAL ATLANTE

1.1.1.- COLINA PRIMIGENIA

La raza atlante nace en una colina, en el centro de su universo político. A su vez, el punto central de la misma es la columna de oricalco que se encontraba en el centro de la isla en el *témenos* del templo de Poseidón (119c).

Critias, 113c–d: «El centro de la isla estaba ocupado por una llanura en dirección al mar (πρὸς θαλάττης),... y en cuyo centro, a su vez, había una montaña baja por todas partes, que distaba unos cincuenta estadios del mar. En dicha montaña habitaba uno de los hombres que en esa región habían nacido de la tierra, Evenor, de nombre, que convivía con su mujer Leucipe. Tuvieron una única hija, Clito... Poseidón la desea y se une a ella y para defender bien la colina en la que habitaba, la aísla por medio de anillos...».

Es un espacio sagrado presidido por el palacio y el templo de Cleito y Poseidón: «el lugar en el que al principio concibieron y engendraron la estirpe de las diez familias reales» (116c). Las notas que caracterizan su simbolismo, por tanto, giran en torno a la imagen de una colina rodeada de agua (primer anillo) en la que se produce el nacimiento de la raza atlante y que constituye el punto central de la ciudad, donde se encuentra el dios en su templo, y fue así establecido por él mismo desde el primer momento (113d). El tema de la montaña primigenia en Grecia presenta una serie de significados míticos de entre los cuales interesa destacar dos: es el primer lugar de ocupación de los seres humanos después de un cataclismo y es el espacio donde se producen muchas uniones entre dioses y humanos³⁵⁸. En Mesopotamia, donde como en Egipto la inundación y la canalización de las aguas era un aspecto básico de su cultura, los mitos cosmogónicos incluyen también una colina que emerge del océano primordial³⁵⁹.

³⁵⁸ Una visión general para Grecia en Buxton (2000), págs. 94-97. Deucalión y Pirra se salvaron del diluvio construyendo un arca. Al estar todas las tierras anegadas desembarcaron en la cumbre del Parnaso desde donde crearon la raza humana lanzando piedras por encima de sus hombros. Dárdano, igualmente, construye una balsa de cuero para salvarse de otro diluvio, acabando en el monte Ida. En las *Leyes* (677b-c) Platón repite el esquema del *Critias* cuando afirma que en un tiempo posterior a un diluvio únicamente sobreviven los habitantes de las cumbres de las montañas. También las uniones sexuales con los dioses son frecuentes en la montaña, probablemente porque la morada de los dioses se encuentra en las laderas del mismo Olimpo (*Il.* XI 7): Endimión, un joven pastor se une a Selene; Anquises, mientras apacentaba su ganado en el Ida, se une a Afrodita; Tetis y Peleo se casan en el Pelión.

³⁵⁹ En Egipto las tradiciones locales sobre la creación son diferentes, pero todas hablan de una colina que surge de las aguas del océano primordial. Para la escuela teológica de Heliópolis, antes del surgimiento del mundo existía un océano de aguas inertes, llamado Nun. Atum, «aquel que existe por sí mismo», surge del Nun, situándose sobre una colina emergente. A continuación tiene lugar la creación de la primera pareja de dioses, mediante la autogeneración, ya que en el comienzo de los tiempos no existía un principio femenino. «Al coger su falo con las manos y eyacular, nacieron los gemelos Shu y Tefnut» (Hart, 1994,

1.1.2.- ANILLOS CIRCULARES

Se diferencian dos fases constructivas: la estructura en anillos como una creación de Poseidón para defender la colina en la que habitaba Cleito y la de los atlantes que construyen su ciudad en ese espacio delimitado por los anillos, que los reyes amurallan y embellecen, generación tras generación (115c–116c).

Critias, 116a: «Extrajeron la piedra de debajo de la isla central y de debajo de cada una de las zonas circulares exteriores e interiores (ἐξῶθεν καὶ ἐντός)³⁶⁰; las piedras eran de color blanco, negro y rojo».

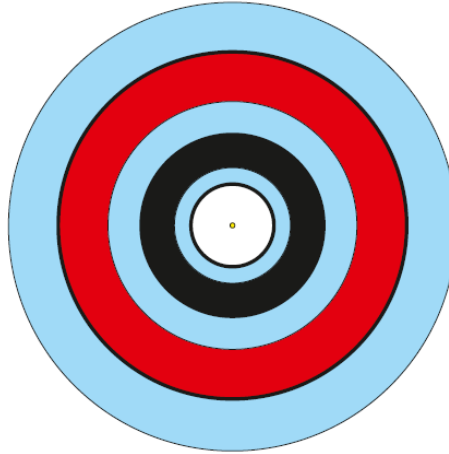
El elemento originario, ni siquiera obra del dios, es la configuración del subsuelo. Poseidón se limitaría a excavar las zonas correspondientes para que en ellas penetrara el mar, por lo que la significación cosmológico-religiosa que es factible dar a esos colores vendría ya establecida con anterioridad, es decir, ese lugar ya estaría predestinado a ser un suelo sagrado. Al hacer referencia a los anillos interiores y exteriores y siguiendo el

pág. 12, *Textos de las Pirámides 527*), o bien, con la variante de la generación por medio de un escupitajo (*Ibid.*, pág. 13, *Papiro Bremmer-Rhind*). En la arquitectura la colina primigenia tomó la forma de *Benben* (diferentes representaciones en Kemp, 1992, figura 30 y págs. 112-113). La escuela hermopolitana hizo surgir la colina primigenia a partir de un caos o materia primaria indisoluble formada por ocho elementos representados por sendos animales. En un momento dado, de dicha sustancia primordial surge la colina primigenia, identificada con la ciudad de Hermópolis, donde la Ogdóada habría depositado un huevo que al romperse dio nacimiento al sol, creador del mundo. La teología menfita, recogida en la Piedra de Shabaka fechada en torno al 700 a. C., alude a que la creación comenzó con la aparición de un montículo, la colina primigenia sobre las aguas del caos oceánico. El paso creativo siguiente es la creación de los demás dioses por medio de su corazón (sede de la mente) y de su lengua, cuando Ptah pronuncia el nombre de todas las cosas. De la misma forma, en Esna se desarrolló una teoría religiosa que recogía las creencias de las escuelas tradicionales. A través de textos de época grecorromana se sabe que el demiurgo adoptaba el doble aspecto de Khnum, el dios de la ciudad, y el de Neith de Sais. En estos textos se describe la creación del mundo por parte de esta diosa a través de la imagen de la colina primordial donde los dioses y el sol vinieron a la existencia. Esta diosa constituye un caso único en Egipto, pues es la única mujer que sin necesidad de ningún elemento masculino actúa como demiurgo. Según el mito de creación a ella asociado, actuó mediante siete palabras o siete flechas cuyo resultado fue en primer lugar el surgimiento de la colina primigenia (asociada a Esna y Sais) desde donde creó a Ra, la ogdóada de Hermópolis y a Thot. Y Neith, después de su acto creador, se trasladó a Sais bajo el aspecto de la gran vaca celeste Methyer que atraviesa el cielo llevando a su hijo, el sol, entre los cuernos. Heródoto (II 130,1) habla de la existencia de una vaca de oro que se hallaba en una sala del palacio real en Sais, probablemente una imagen de la diosa asimilada a Isis-Hathor. Todos estos elementos constituían un conjunto de piezas que encajaban con las características de la Atenea griega, pues como ésta se trataba de una diosa creadora, virgen (según la tradición era un ser dos tercios masculina y un tercio femenina), guerrera (aparecía como protectora mediante su arco contra los enemigos de Osiris, Ra y del faraón), inventora del tejido y patrona de los tejedores. Ver Kramer (1985, pág. 106); López, J. –Sanmartín J., (1993, cap. III, *Los mitos cosmogónicos*); Hart, (1994, *Leyendas de la creación*, pág. 9-28); Frankfurt (1988, págs. 48-59, 173-176); Castel Ronda (2002).

³⁶⁰ Platón denomina anillo exterior al de mayor diámetro (116b y 115d). La zona interior es la comprendida entre la muralla del anillo exterior y la isla central (116b). La zona exterior es la definida por el espacio de 50 estadios de longitud que comprende desde la muralla más próxima al mar hasta la muralla del anillo exterior (117d).

orden tendríamos que el subsuelo de la isla central era de color blanco, color sagrado en el espacio del templo de Poseidón y Cleito, y negro y rojo para los anillos terrestres siguientes.

Colores de la piedra del subsuelo (utilizada también en las construcciones urbanas) y de los círculos de agua.



De nuevo nos encontramos con otra creación imaginaria, puesto que un subsuelo de esas características resulta inexplicable desde un punto de vista geológico. Su significado tiene una doble vertiente: cosmológica y cosmogónica. La primera procede del mundo oriental donde se implica lo urbano y lo cósmico, y la analizaré más adelante. La segunda tiene sus raíces en la propia Grecia, pues ya desde Empédocles se establecía una analogía entre los cuatro colores básicos utilizados por los pintores (blanco, negro, amarillo y rojo) y los cuatro elementos simples configuradores de toda la materia (según Aecio, también los pitagóricos creían en la existencia de cuatro colores primarios)³⁶¹. En la capital atlante aparecen el negro, blanco y rojo en el subsuelo, mientras que el amarillo aparecería en la superficie relacionado con el oro y el oricalco³⁶² (aunque también la isla era rica en

³⁶¹ Guthrie (1993), T. II, pág. 160 y n. 52.

³⁶² No existen referencias mitológicas sobre el subsuelo tricolor. Sergent (2006, págs. 405-407) intenta establecer una relación sin demasiado éxito. Como ya he indicado no se puede convertir a Platón en un mitógrafo experto, ni pretender dar una explicación del *Timeo-Critias* a partir únicamente de sus posibles fuentes míticas. En este caso cita el mito de Poliido. Glauco, hijo de Minos, cuando era niño se cayó en una jarra de miel y se ahogó. Su padre, al no encontrarlo, consultó con un oráculo que le dijo que existía una vaca que cambiaba tres veces al día de color, de blanco a rojo y de rojo a negro, de modo que el que consiguiese encontrar algo equiparable a este hecho le devolvería a su hijo. Poliido le dijo al rey que sólo la mora tenía unos cambios similares. Glauco le encargó que buscara a su hijo, hallándolo, pero evidentemente muerto. Sófocles escribió una obra sobre estos hechos, *Los Adivinos*, de la que se conservan fragmentos. También cita dos hijos de Ceto y Forcis: Penfedo, cuyo nombre deriva de una variedad de avispa, negra y blanca; y Enio, diosa de la guerra, asociada al rojo. La similitud de todo ello con el subsuelo atlante es puramente anecdótica.

yacimientos de estos dos metales no indica que existieran en el subsuelo de la capital). El blanco es un color relacionado con lo sagrado, el negro es lo subterráneo (o la negrura de la profundidad marina o el negro de las víctimas a los dioses infernales como el toro), el rojo, lo guerrero³⁶³. Si entendemos esos colores como características típicas de lo poseidoniano-atlante, y como veremos enseguida, añadimos que la cosmología se reproduce urbanísticamente sobre esa geología simbólica, concluimos de nuevo con que ese maridaje alma-tierra-cosmos, elemento básico en la construcción de la vida en el discurso de Timeo, se realiza a partir de elementos puramente materiales, que no anímicos. La geología y la geografía suman sus condicionamientos distorsionantes. Todo se lleva a cabo sobre la tierra y su física: el problema es que ellas pasen a convertirse en el único modo de explicar al hombre y su conducta. La mundanidad atlante y su dios homerizado romperán la originariedad de la *psyché* y Platón los caricaturiza sin compasión.

1.1.3.- MURALLA

Más que cerrar defensivamente la ciudad al exterior (está conectada directamente con el mar, a merced de una flota enemiga, y los anillos de agua se comunican entre sí), la muralla atlante nos introduce en un nuevo elemento de caracterización de lo que significa degenerar.

Platón poseía numerosas fuentes donde acudir. La construcción de murallas formaba parte de la labor de los dioses en la tradición mitológica³⁶⁴. En sus viajes a Siracusa conoció

³⁶³ Afirma Meulder (1993), pág. 194, que estos tres colores reproducen los colores básicos referidos en el *Timeo* (67d y ss.). Pero la teoría del color en Platón ha sido muy discutida e interpretaciones más recientes apuntan a que no se trata de colores tonales, sino cualidades relacionadas con la saturación y el brillo (ver Ekai Txapartegi, 2008).

³⁶⁴ Apolo junto con Alcátoos construye las murallas de Mégara. Apolo y Poseidón, castigados por intentar una conjura contra Zeus, son obligados a trabajar para el rey de Troya que les encarga construir las murallas de la ciudad. Eaco, hijo de Zeus participa junto con los dos dioses mencionados en la construcción de la muralla de Troya. También los Cíclopes, originarios de Licia, construyen murallas de Tirinto y Argos. Anfión y Zeto, hijos gemelos de Zeus, construyen la muralla de Tebas durante su reinado en esa ciudad. Otra tradición atribuye a Calidmo, hijo de Urano, dicha construcción (por cierto una muralla circular, Eurípides, *Bacantes* 650-655). Pemandro, héroe beocio, construye las de Pemandria, más tarde llamada Tanagra. A Perseo se le atribuye las fortificaciones de Midea y Micenas. En la *Teogonía* Hesíodo nos describe la morada de los Titanes: «En torno a él se extiende un muro de bronce y una oscuridad de tres capas envuelve su entrada; encima además nacen las raíces de la tierra y del mar estéril» (v. 726-729). Las murallas construidas por los dioses o personajes semidivinos no son más que una extensión de la protección tutelar que cada uno de ellos despliega sobre una ciudad.

sus murallas, una de las construcciones más impresionantes de la antigüedad³⁶⁵. De la Babilonia de Nabucodonosor II (604-561) también parece tomar características fundamentales³⁶⁶. Pero son los elementos constructivos, piedra y metal, los que nos introducen en valores simbólicos más directos.

Critias, 116b-c: «...recubrieron de hierro (χαλκῷ), al que usaban como si fuese pintura, todo el recorrido de la muralla que circundaba el anillo exterior, fundieron casiterita (κατιτέρω) sobre la muralla de la zona interior, y oricalco, que poseía unos resplandores de fuego, sobre la que se encontraba alrededor de la acrópolis».

Las traducciones de nuevo son confusas: Rivaud, Brisson y Meulder traducen cobre, estaño y oricalco³⁶⁷; Friedländer habla de cobre, cinc, bronce y oro³⁶⁸. El problema reside en que Platón utiliza la palabra *chalkós* que en el mundo antiguo significaba tanto cobre como bronce³⁶⁹. De hecho, en la obra platónica el significado de ese vocablo depende del contexto, por ejemplo, aparece como bronce aludiendo a los hombres de este metal en relación con la clasificación de las razas siguiendo el modelo hesiódico, mientras que en otro caso se traduce como cobre en un contexto en el que se mencionan metales en estado puro (*Político* 303e, *Leyes* 678d, *Timeo* 59c). La traducción, por tanto, no puede perder de vista el contenido simbólico de cada metal, y por ello me inclino a considerar la sucesión de metales en los anillos de la siguiente manera: el oro para la valla que rodea

³⁶⁵ En esta ciudad la ciudadela del rey se encontraba en una isla separada de la ciudad por un istmo. El cordón de murallas tenía una longitud de 27 km, en cuyo extremo oeste se encontraba el «castillo» de Eurialo construido hacia el 400 a. C. que sobresalía del amurallamiento urbano como un espolón rodeado por tres fosas excavadas en la piedra caliza. La tercera de ellas, de 70 m. de longitud, 16 m. de altura y 15 m. de profundidad fue construida por esclavos griegos apresados en la guerra del Peloponeso y por prisioneros cartagineses. Bajo este sistema de trincheras dispusieron una red de pasadizos subterráneos que permitían a sus tropas hacer salidas en los asedios.

³⁶⁶ Las fuentes antiguas sobre la ciudad son: Heródoto (I 178-187); Diodoro de Sicilia (II 7-10); Estrabón (XVI 1, 5-7); Quinto Curcio Rufo (*Alex.* V 1, 24-25). En la construcción de las murallas emplearon las piedras extraídas del foso que rodeaba la ciudad, tal como hemos visto habían hecho los atlantes. Se sabe que la llamada Ciudad Nueva poseía dos líneas de murallas hechas de ladrillos crudos separadas por un espacio de unos siete metros. El foso era de unos cincuenta metros de ancho y estaba lleno de agua tomada del Éufrates. La Ciudad Vieja contaba con una línea de tres murallas, las dos primeras realizadas de adobe y la tercera de ladrillo. Este triple cinturón se hallaba reforzado de tramo en tramo con torres salientes. Además Nabucodonosor levantó otro recinto exterior que llegaba hasta el palacio de verano. Como vemos en el plano el río Éufrates dividía la ciudad en dos zonas, al mismo tiempo que rodeaba la ciudad gracias al foso excavado en torno a la muralla exterior, de forma que la zona antigua o ciudad vieja situada al este se configuraba como una auténtica isla. El puente que unía los dos barrios de la ciudad tenía sobre 95 m. de largo y cerca de 9 de ancho. Según Heródoto constaba de unas pasarelas de madera entre los distintos tramos que se retiraban de noche para evitar el paso de eventuales delincuentes de un barrio a otro, aunque es evidente que también se utilizaría para permitir el paso de embarcaciones a vela con mástil alto. Los atlantes solucionan un problema similar, unir los círculos de agua, de modo que las embarcaciones pudieran llegar hasta la isla central, abriendo un pasaje subterráneo en el círculo de tierra, con la suficiente altura para que pasara un trirreme (*Critias* 115e).

³⁶⁷ 1993, pág. 194.

³⁶⁸ 1989, pág. 295.

³⁶⁹ Halleux (1974), pág. 17.

al templo, el oricalco para la muralla de la isla central, el estaño en la muralla del anillo interior, el bronce en la muralla del anillo exterior, que constituye el primer elemento defensivo de la ciudad. El oro es el metal máspreciado y, por tanto, con un alto valor sagrado y heroico; también es utilizado como metal guerrero, como es el caso de la coraza aurífera de Hércules³⁷⁰. Los atlantes, constantemente guiados por su pensamiento analógico, intentan rodearse de oro para de esta manera adquirir sus propiedades. Después del oro el oricalco es el metal más importante. En tercer lugar, el estaño posee connotaciones de exotismo, relacionado con lo atlántico, su mundo de procedencia, y también con lo heroico (en el escudo de Hércules aparece un puerto de estaño fundido labrado sobre el escudo³⁷¹). Traduzco bronce por sus connotaciones guerreras (en el escudo, por ejemplo, de Hércules aparecen torres de bronce) y por su carácter de aleación. El bronce se presenta como símbolo de escudo o arma defensiva, y en la *Ilíada* es muy frecuente la utilización del adjetivo bronceo para calificar las túnicas, que también pueden ser entendidas como elemento protector³⁷². Es un metal calificado como despiadado, intaladable, rutilante, cegador³⁷³, de la misma forma que a la voz se la califica de broncea, como sinónimo de altisonante³⁷⁴. La misma morada de Hefesto está construida con este metal³⁷⁵.

El lector entenderá lo que Platón quiere decir sobre las murallas por medio de una simple comparación con la «valla» que rodea la Atenas ideal. De hecho, para encontrar su postura teórica hay que buscar en las *Leyes* (778d y ss.), donde aporta dos tipos de razones contra su construcción: no resultan saludables y crean ciudadanos débiles. Por el contrario, la ausencia de las mismas provoca que se dediquen en mayor medida al aprendizaje de las

³⁷⁰ Hesíodo, *Escudo* 126. En el *Timeo* se relaciona al oro con la verdad (50b) y, de la misma forma, se explica que todos los metales y sobre todo el más puro de ellos, el oro, son variedades del agua (*Timeo* 59b). Según Vidal-Naquet (1983), pág. 321, la abundancia de metales en la Atlántida y su origen en el agua haría más significativa la dualidad tierra-agua, argumento que confirmaría su tesis del despliegue del *áperion* o alteridad. Los filósofos guardianes «cuentan siempre en el alma con oro y plata divina y que para nada necesitan de la humana, y que sería sacrílego manchar la posesión de aquel oro divino con la del oro mortal mezclándolas, ya que muchos sacrilegios han nacido en torno a la moneda corriente, mientras que el oro que hay en ellos es puro» (*Rep.* 416e). Igualmente, todo hombre debe superar los impulsos irracionales «mediante la conducción áurea y sagrada del razonamiento, llamada la ley común del Estado, que la otras cuerdas [aquellas que manejan a los seres humanos como a una marioneta] son duras y de hierro, mientras que ésta es débil, puesto que es de oro, en tanto que las otras poseen las más variadas formas» (*Leyes* 645a), y de forma radical afirma que «todo el oro que se encuentra sobre la tierra y debajo de ella no puede equipararse en valor a la virtud» (*Leyes* 728a).

³⁷¹ Hesíodo, 205-210.

³⁷² I 371; II 187, 437; III 131; IV 285, 537; X 136, 367; V, 454; VII 444, 275; ...

³⁷³ XIX 266, XIX 233, XX 111, XIII 406, respectivamente.

³⁷⁴ V 785, *Teog.* 311.

³⁷⁵ *Il.* XVIII 370.

armas y les obliga a estar alerta constantemente, todo lo cual redundaría en su beneficio al hacerles más fuertes y acostumbrarles al hecho de que el bienestar nace de la fatiga y del esfuerzo, además de que aumentaría los lazos de solidaridad entre ellos. Nos encontramos con el Platón admirador de Esparta, ciudad que carecía de murallas y cuya estructura estaba más cercana a la de un campamento (*Leyes* 666e) y además como continuador de una tradición antigua, igualmente compartida por Tucídides que afirmaba que los atenienses habían sido los primeros en abandonar la costumbre de ir armados y en dedicarse a una vida relajada, como consecuencia de pasar a vivir en lugares fortificados³⁷⁶. Para apoyar estas ideas Platón cita los siguientes versos: «las murallas deben levantarse más de hierro y acero que de tierra»³⁷⁷, e insiste en *Alcibíades* (134b): «no son murallas ni trirremes ni arsenales lo que necesitan las ciudades, Alcibíades, para ser felices, ni siquiera mucha población ni grandeza, si carecen de virtud».

La muralla es un síntoma de la decadencia de los pueblos³⁷⁸. Los atlantes colocan los metales cubriendo los muros y no como debería ser, únicamente en la coraza del guerrero que se enfrenta cara a cara con su enemigo. Con su clásica ironía Platón se ríe de estos soldados, derrotados por unos atenienses que vivían en un lugar aislado, pero completamente abierto, en la acrópolis en torno al templo de Atenea y Hefesto «circundado por una valla como el jardín de una casa» (112b), una valla de jardín frente a tres anillos de murallas de piedra y metal. La muralla defiende al individuo, entendido como cuerpo, de peligros exteriores, mientras los atenienses se defienden de los peligros interiores y de esa victoria surge su auténtico valor.

³⁷⁶ I 6.

³⁷⁷ Versos que cuentan con una rica tradición en la lírica griega (sobre la evolución de este *tópos* ver Longo, 1974). Aristóteles critica estas ideas y ve lo irremediable de su uso: «En cuanto a las murallas, los que afirman que las ciudades orgullosas de su valor no deben tenerlas sostienen ideas demasiado anticuadas, y eso aun cuando ven que los hechos refutan a las ciudades que se han vanagloriado de esa manera. No es honroso, sin duda, ante un enemigo de valor igual y no muy superior en número, intentar salvarse al abrigo de las murallas fortificadas. Pero, puesto que ocurre y puede ocurrir que la superioridad de los atacantes esté por encima del valor humano y del de unos pocos, si es preciso salvarse y no sufrir daño ni ultraje, se ha de pensar que las murallas más sólidamente fortificadas constituyen la más segura protección militar, especialmente ahora en que los inventos relacionados con los proyectiles y las máquinas de asedio han llegado a una gran precisión» (*Política*, 1330b8-1331a10).

³⁷⁸ No obstante, continúa Platón en las *Leyes* (779b), en el caso de construirlas se ha de disponer todas las «viviendas particulares de tal manera que toda la ciudad no sea más que una muralla, alineando todas las viviendas al mismo nivel por la parte de la calle y asegurar así su defensa, sin contar con que las apariencias de una ciudad son agradables cuando ella se parece a una sola casa».

1.1.4.- URBANISMO ANILLAR

Ya en *Gorgias* (519a) había expresado con meridiana claridad su toma de posición: «y así dicen que aquéllos [Temístocles, Cimón y Pericles] hicieron grande a Atenas, pero no se dan cuenta de que, por su culpa, la ciudad está hinchada y emponzoñada, pues sin tener en cuenta la moderación y la justicia (σωφροσύνης καὶ δικαιοσύνης), la han colmado de puertos, arsenales, murallas, rentas de tributos y otras vaciedades (φλυαριῶν, bagatela, frivolidad) de este tipo». La ciudad circular tiene su centro en la isla central, el espacio del rey y del dios, a partir de donde se distribuyen los anillos y el urbanismo específico de cada uno de ellos. Todo el espacio urbano surge de su acrópolis. Pero no esta acrópolis. La configuración dada por Poseidón no la incluía. Los atlantes la convierten en un símbolo del poder monárquico y federal, del poder imperial, un escenario exhibicionista. La acrópolis marca el modelo urbano a seguir: o bien como expresión de la mayor o menor proximidad a la armonía divina micro-macro cósmica, o bien como la rotura de esa ligazón. El templo y el palacio, divinidad y mundanidad, se levantan imitando las proporciones del poder político, en ningún caso las del alma («El palacio, igualmente, se adecuaba (πρέποντα) a la grandeza del imperio, así como al orden (κόσμος) alrededor del templo» 117a)³⁷⁹.

Dos notas destacan del templo: su exuberancia constructiva y su ubicación³⁸⁰. Los emplazamientos de santuarios del dios Poseidón se situaban preferentemente en lugares cercanos a medios acuáticos³⁸¹, tal cual el emplazamiento del *Critias*, cercano a la costa, que además también se hallaba cerca de fuentes de agua y rodeado por un bosque³⁸².

³⁷⁹ En la tradición mítica no faltan ejemplos de palacios exuberantes como el de Alcínoo (*Odisea* VII 84), el palacio de oro de Hércules, de los dioses celestiales (Píndaro, *Istmicas* IV 55; *Nemeas* X 85) y de Poseidón, situado este último en el centro del mar (Hesíodo, *Teog.*, 932; *Il.* XIII 21).

³⁸⁰ También nos dice (*Critias* 116b) que era inaccesible, característica común a todos los templos, cuyo interior solo lo frecuentaban los sacerdotes, por lo que los elementos decorativos se acumulaban en el exterior.

³⁸¹ En la costa o ciudades costeras como el templo dedicado a Poseidón Genesio cerca de Lerna y en Temenio, ambas en el golfo argólico; en el istmo de Corinto; en Lequeo, ciudad costera de Corinto; Hermíone, ciudad costera de la Argólida; en Naupacto (II 38, 1,4; 1,7; 2, 3; 34,10 y X 38,12, respectivamente) o en el cabo Sunion (erróneamente Pausanias lo identifica con el de Atenea, situado un poco más en el interior. Ver Gómez Segura, 1998). También cerca de lagunas como en la de Egias (III 21,5). En los puertos de Patras, Anticira y Pelene (VII 21,7; X 36,8 y II 12,2, respectivamente). Cuando no está el mar próximo, el dios lo lleva al templo como en el pozo existente en la acrópolis de Atenas o en el santuario de Milasa y Mantinea, donde había aparecido una ola de mar (Pausanias VIII 10,4). Se cuenta que Épito en este último santuario se atrevió a entrar en él, estando prohibido a los hombres, y al momento quedó ciego y murió al poco tiempo, al caerle una ola sobre los ojos (Pausanias VIII 5,5 y 10,3).

³⁸² En el Ática existían un bosque y un templo a Poseidón destruidos por Antígono; en Tricolonos existía uno en torno a un santuario de Poseidón; en Onquesto existía un bosque sagrado, ya citado por Homero, con un templo dedicado a Poseidón (Pausanias I 30,4; VIII 35, 6; IX 26, 5).

Platón describe el templo principal de la Atlántida con unas dimensiones desorbitadas si las comparamos con las de los templos griegos (116c-d: «Había un santuario de Poseidón de un estadio de longitud [600 pies] y trescientos pies de ancho. Su altura parecía proporcional a estas medidas, puesto que tenía una forma algo bárbara»). Ninguno de los sesenta templos construidos entre el 660 y el 480 a. C. alcanza ni la mitad de las proporciones del templo de Poseidón³⁸³. Los mayores templos griegos se construyeron durante el siglo VI en Jonia, no sobrepasando ninguno de ellos los ciento quince metros de longitud por cincuenta y cinco metros de anchura que eran las dimensiones del mayor de ellos, el Artemision de Éfeso, y llegando en los más grandes a una altura de sus columnas entre los 12 y 15 m. Este colosalismo, junto con la abundancia de columnas en el exterior, con peristilos dobles y triples, tiene una clara influencia oriental, pero que también se dará en el extremo occidental del mundo griego, en Acragante y Selinunte. En todos estos casos se trata de ciudades comerciales con muy buenas relaciones con las comunidades vecinas. Esta posición les obligaba a cohabitar con otros pueblos ante los que «estaban ansiosos de distinguirse, y viviendo como vivían en los márgenes de los territorios identificados como helénicos, los ciudadanos de todos estos lugares probablemente sintieron la necesidad no solo de impresionar a sus vecinos no griegos, sino también de hacer alarde ante sus visitantes helénicos de su identidad de griegos»³⁸⁴. Lidios y persas, por un lado, y fenicios y cartagineses, por otro, ejercieron durante el siglo VI a. C. una presión constante sobre estas ciudades, momento en el que se construyeron la mayoría de sus grandiosos templos. El encaje entre el colosalismo jonio y el atlante es admisible, dada la afirmación platónica de que el templo atlante tenía una forma algo bárbara. En cualquier caso Platón vuelve a su derroche matemático como expresión de la degeneración de los atlantes y ofrece unas medidas (178'6 m x 89'3 m) que nos acercarán más al segundo Artemision (131 m x 78,5 m) construido en el año 356 a. C. después de la destrucción del primero por un incendio³⁸⁵.

Critias, 116d: «Recubrieron todo el exterior del templo de plata, excepto las cúpulas (ἀκρωτήρια) que revistieron de oro».

³⁸³ Osborne (1998), págs. 309-310.

³⁸⁴ Osborne, *op. cit.*, pág. 314.

³⁸⁵ Para Vidal Naquet (1983), pág. 326 y (1964), pág. 138, Platón ofrecería una evocación del Partenón, monumento emblemático de la política de Pericles, pero no fundamenta el carácter bárbaro de la construcción atlante.

La exagerada utilización de los metales preciosos no solo se debe a la abundancia de los mismos en la isla, sino al deseo de cada rey de superar la obra de su antecesor. Los metales se utilizaban en el arte griego para recubrir determinadas zonas de las estatuas de los dioses, pero en ningún caso los templos. En cuanto a las acróteras, elementos decorativos que se colocaban sobre los tres ángulos del frontón y representaban esfinges, figuras aladas, monstruos, formas vegetales o figuras humanas, eran, generalmente, también de piedra o mármol. Recubierto todo el templo atlante de plata con las acróteras de oro, la vista del mismo debería ser difícil por los reflejos provocados por la luz del sol. Un efecto visual espectacular que estimularía la piedad y la sumisión de los fieles, al mismo tiempo que servirá a Platón, junto con la estela de oricalco que resplandecía como el fuego, para significar la centralidad de la luz solar en el marco de la simbología cosmológica del conjunto urbano.

Critias, 116d: «En el interior, el techo de marfil, entremezclado con oro, plata y oricalco, tenía una apariencia multicolor³⁸⁶»

Critias, 116d-e: «Dentro del templo colocaron imágenes de oro; el dios de pie sobre un carro llevaba las riendas de seis caballos alados y tocaba, a causa de su altura, el techo con la cabeza; lo rodeaban cien Nereidas sobre delfines –, pues los de aquel entonces creían que eran tantas»,

Las imágenes del templo resultan cercanas a cualquier griego, pues les bastaba recordar el Zeus del templo de Olimpia o la Atenea Partenos, ambas obras de Fidias, que fue uno de los ejecutores del concepto de monumentalidad y colosalismo que Pericles desarrolló en Atenas. Siguiendo la descripción de Pausanias, Zeus aparecía sentado en un trono y

³⁸⁶ Este cuadro multicolor recuerda la imagen metafórica utilizada por Platón en la *República* (529a) donde al hablar sobre la relación entre el conocimiento verdadero de las cosas y el conocimiento sensible pone como ejemplo la astronomía «pues das la impresión de creer que, si alguien levantara la cabeza para contemplar los bordados del techo, al observarlos estaría considerándolo con la inteligencia, no con los ojos. Tal vez tú pienses bien y yo tontamente, pues por mi parte no puedo concebir otro estudio que haga que el alma mire arriba que aquel que trata con lo que es y lo invisible. Pero si alguien intenta instruirse acerca de cosas sensibles, ya sea mirando hacia arriba con la boca abierta o hacia abajo con la boca cerrada, afirmo que no ha de aprender nada, pues no obtendrá ciencia de esas cosas». Los efectos cromáticos constituían una parte muy importante dentro de la decoración de los templos griegos. Tejados, columnas, esculturas, frontón, cornisa, arquitrabes... se pintaban de vivos colores que actualmente se han perdido. El color junto con los diferentes tonos de las piedras naturales, independizaba las diferentes formas y espacios en los templos buscando un impacto visual en el espectador con el fin de dirigir la mirada hacia aquellos elementos más significativos, o bien de dotarles de un cierto dinamismo o realismo (ver Tony Spawforth, 2007, págs. 67-69 y Martienssen, 1980, págs. 84-90). La presentación que Platón nos hace de los templos atlantes en cuanto al uso del color y los efectos ópticos incluso en la escultura, no constituía una exageración muy imaginativa. Nuestra visión monocroma y naturalista del arte antiguo es en este sentido completamente falsa, formada a partir de prejuicios que provienen del neoclasicismo y la Ilustración (ver un ejemplo de reconstrucción escultórica en Brikimann, 2010). Platón habla de ese pintar las estatuas en *Rep.* 420c.

coronado de olivo, de modo que con la cabeza tocaba el techo³⁸⁷. El trono era de marfil, ébano, oro y piedras preciosas, con diversas representaciones de relieves y estatuas. Igualmente, la Atenea Partenos, medía 11 m. de altura y estaba realizada en oro y marfil. También cita Pausanias la existencia de un Dionisos de marfil y oro en un templo al sur del teatro al pie de la Acrópolis³⁸⁸.

Critias, 116e: «Afuera, alrededor del templo, había estatuas de oro de todos, de las mujeres y de los hombres que habían pertenecido a la familia de los diez reyes y de particulares de la ciudad (ἰδιωτῶν, simples ciudadanos) y de todas las regiones exteriores que dominaban».

Era una práctica común en el mundo antiguo que los templos estuvieran rodeados de exvotos y tesoros de todo tipo, así como de estatuas de dioses y de héroes. El exterior de los templos era un lugar muy variado en donde se colocaban ofrendas de todo tipo y calidad, desde un atleta que consagra su trofeo hasta una ciudad que erige un monumento en recuerdo de un acontecimiento histórico destacado. El hecho de que existan estatuas de personajes de las regiones dominadas indica que estas consideraban este templo, como es lógico, el punto central religioso del imperio y que el culto a Poseidón era compartido por estas regiones sometidas.

Critias, 117a-b: «Para utilizar las fuentes de agua fría y caliente que por naturaleza tenían una abundante cantidad de agua en sabor y calidad excelente para el uso, construyeron alrededor edificios, hicieron plantaciones de árboles adecuadas a las aguas, levantaron cisternas (δεξαμενάς)³⁸⁹ al aire libre e invernales cubiertas para los baños calientes –aparte las reales, las públicas y las privadas, además de otras para mujeres y otras para caballos y el resto de animales de tiro- y ordenaron convenientemente cada una de ellas».

³⁸⁷ V 11, 1 y ss.

³⁸⁸ I 20,3. La imagen de Poseidón en un carro con seis caballos alados no parece una representación muy común del dios, que casi siempre se presenta con tridente, cabalgando en hipocampo o en toro y, generalmente, acompañado de delfines o peces (Carpenter, 2001, págs. 40-41). Ahora bien, dado que Pegaso, el caballo alado por excelencia, era hijo de Poseidón y Gorgona, y caballos alados son el regalo de Poseidón a su amado Pélope, es posible admitir la representación que aquí ofrece Platón. El carro del dios no parece tener más de dos caballos (*Il.* II 23 y ss.), pero dado que en la Atlántida la base sexagesimal es fundamental en su estructura y el gigantismo es una constante en sus construcciones, no es de extrañar la cifra de seis caballos. Por último, en la tradición mítica las Nereidas no suman más de cincuenta (*Homero Il.* VIII, 38. Hesíodo; *Teog.* 240 y ss.; Apolodoro I 2,7), pero de nuevo, y por las mismas razones de exceso que en los demás casos, es duplicada.

³⁸⁹ La sustitución de los pozos por cisternas para el almacenamiento del agua es una invención propiamente ateniense que conoció un desarrollo importante en el s. IV (Argoud, 1982, págs. 75-76). Se trata por tanto de otro elemento atlante de origen ateniense. Otra de las fuentes utilizadas por Platón pudo ser su propia experiencia en Siracusa. La tipología de las cisternas siracusanas era similar a las helénicas pero lo más característico de la ciudad eran las canalizaciones subterráneas (Collin Bouffier, 1987). En la misma Atenas existían grandes construcciones como el acueducto de los Pisistrátidas, construido en época de Pisístrato hacia el 510 a. C. De 7,5 kilómetros de longitud, llevaba agua desde el monte Himeto hasta Atenas (Vazquez Hoys, 2006).

Otra imagen costumbrista típicamente griega. En la isla central levantaron cisternas dirigidas no tanto a ser utilizadas como depósito de agua para el uso humano o agrícola sino para el ocio. Baños reales y privados, masculinos y femeninos, incluso para animales, serían alimentados por fuentes frías y calientes de acuerdo con la costumbre muy arraigada entre los griegos del agua como pasatiempo social y como medio terapéutico. Los reyes y los guardianes poseerían en sus casas baños particulares, mientras que los públicos cumplían una función social de encuentro y diálogo³⁹⁰. También el agua es el elemento de la mezcla. La mezcla como elemento fundante de su civilización había surgido en la colina central en el momento en que Poseidón se había casado con una mortal, por lo que su escenificación urbana supone abrir la ciudad al mar, a través de la apertura de los anillos de tierra, «lo necesario para que los atravesara un trirreme» (*Critias*, 115d-e)³⁹¹.

Siguiendo la descripción de la ciudad atlante, en el siguiente anillo de tierra se repite en términos parecidos el esquema visto en la isla central, pero adaptado a la menor escala social, política y religiosa de sus habitantes.

Critias, 117c: «Habían construido en aquel lugar muchos templos para muchos dioses, muchos jardines y muchos gimnasios, unos de hombres, otros, separados, de caballos, en las dos islas de los anillos... La guardia de los más fieles estaba dispuesta en el anillo más pequeño y más cercano a la acrópolis»

En el primer anillo de tierra aparecen dos actores secundarios: los otros dioses y la segunda categoría de guardianes. El trazado urbano es una expresión no solo de las diferencias políticas, sino también religiosas. Los dioses progenitores son los principales de la ciudad y los demás aparecen como secundarios y, por tanto, situados en un lugar «más bajo», es decir, en la primera corona circular en torno a la colina central. No debería hacer mucha gracia a Zeus, dios de dioses, que trataran así a sus hijos, pues de acuerdo con el concepto platónico de la divinidad, todos ellos eran igualmente justos y situados al mismo nivel (de hecho en el *Timeo* no se menciona siquiera una función especial de

³⁹⁰ Por otra parte, como señala Mosconi, el hecho de que en Atenas señale Platón la existencia de una única fuente templada en invierno y en verano (*Critias* 112d) viene a marcar otro elemento de degeneración en los atlantes. La vida ateniense nos remite a un modelo espartano, mientras que la atlante a una vida más muelle, más preocupada por el placer corporal y no tanto por educar la resistencia y la disciplina (2009a, págs. 217-220).

³⁹¹ En este punto comparto la lectura que hace Friedländer sobre la existencia de una única serie de puentes (1989), pág. 295, pero por razones cosmológicas, como más adelante veremos.

Zeus). Al degenerar los atlantes subvierten este orden, ¿se quejarían a su padre en la asamblea de dioses que tiene lugar poco antes de la terminación del diálogo?

La siguiente corona circular de tierra presenta el mismo esquema básico con las variaciones de estatus correspondiente. Allí se ubica la tercera clase de guardianes, la mayoría. Pero ofrece dos novedades:

Critias, 117c: «Además, en el centro de la isla mayor había un hipódromo de un estadio de ancho colocado aparte, cuya extensión permitía que los caballos compitiesen libremente por todo el perímetro»

En todos los anillos existían instalaciones para los caballos, arma fundamental en el ejército atlante y animal sagrado de Poseidón (la imagen de Poseidón Hípico presidía, por ejemplo, el punto de salida de los caballos en el hipódromo de Olimpia), de modo que en este anillo al ser el mayor en extensión Platón coloca un hipódromo que recorría todo su perímetro, lo que provocaría su subdivisión en tres porciones de un estadio cada una. Es evidente que no existía en Grecia una instalación de semejante longitud, e igualmente resulta increíble que el hipódromo cortara la isla mayor de esa forma, pues impediría la construcción de los barrios para los guardianes y demás edificaciones. Su sentido será cosmológico.

Para terminar la descripción de la ciudad, Platón detalla la zona exterior, comprendida entre la primera muralla de la ciudad y la situada 50 e. más allá, ya en la costa.

Critias, 117e: «Muchas casas poblaban densamente toda esta zona; la entrada del mar y el puerto mayor estaban llenos de barcos y comerciantes llegados de todas partes que, por su multitud, ocasionaban vocerío, ruido y bullicio variado de día y de noche».

La estratificación social acaba con la zona de habitación del resto de los ciudadanos y de los extranjeros y comerciantes que conforman un barrio poco habitable y en el que las casas aparecen colocadas sin un orden preestablecido. Esta separación en barrios de las diferentes clases es un presupuesto teórico generalizado en Grecia. Aristóteles señala «que no es un descubrimiento ni actual ni reciente de los teóricos del Estado, que debe separarse por clases la ciudad y ser distinta la militar de la campesina», para a continuación establecer que fue Sesostris en Egipto el primero en fijarlo legalmente y

después Minos en Creta³⁹². Una de las constantes de la teoría platónica de la *República* es que cada hombre cumpla la función social que se le ha encomendado y para la que está mejor preparado, ya que ello proporciona cohesión y estabilidad a la sociedad. La Atlántida, como ya es habitual, pervierte esta idea. En la *República* la educación y la razón establecían los criterios de la asignación estamental. En la Atlántida la separación es más estricta de acuerdo con la fidelidad al poder y el estatus social.

Común a todas las zonas de agua era la existencia de puertos, en número de tres, uno por cada círculo de agua (117d) y de puentes con torres y puertas a cada lado (116 a). Los atlantes dejan penetrar el instrumento más emblemático del comercio, el barco, hasta el centro de su ciudad. De igual manera, en cada círculo de tierra construyeron «dársenas huecas dobles en el interior, techadas con la misma piedra» (116a)³⁹³.

1.1.5.- CANALES

Critias, 117b: «...dirigieron (ἤγγον) la corriente de agua hacia el bosque sagrado de Poseidón [...] y hacia los círculos exteriores por medio de canales (δι' ὀχετῶν) que seguían la dirección de los puentes (κατὰ τὰς γεφύρας ἐπωχέτευονας)».

118d: « [el canal perimetral de la llanura] Tras recibir las corrientes que bajaban de las montañas y rodear la llanura, llegaba a la ciudad por ambos lados (ἔνθεν τε καὶ ἔνθεν) y allí dejaba fluir el agua al mar».

La ciudad y el cuerpo siguen un modelo cosmológico, cuyo principio establece que cada elemento debe mantenerse idéntico a sí mismo, en su lugar y en su revolución. La imagen de los canales (*ochetós*) internos de la región central atlante, si bien permite reproducir este principio en el plano mundano, ya que siendo elementos intercomunicadores posibilitan el movimiento humano y material y, por tanto, la vida urbana, al mismo tiempo pueden arruinarla. En el *Timeo* la estabilidad (salud) del cuerpo se establece siguiendo ese mismo instrumento, aunque aquí los canales son el sistema venoso (70c, 77c, 78c,

³⁹² *Política* 1329b.

³⁹³ Se ha sugerido como posible fuente de este tipo de construcción (ver las traducciones de Pradeau, 1997, pág. 66, n. 45 y Brisson, 1992, pág. 388 n. 133) las empalizadas utilizadas por los siracusanos para resguardar la dársena del puerto de los ataques de la flota ateniense, tal y como lo narra Tucídides (VII 25). De todas formas dichas edificaciones eran comunes en Grecia. Durante la época helenística se construyó en el cabo de Sunion y como medio de fortificación del templo de Poseidón y su ciudadela un complejo defensivo que incluía una dársena cubierta y compuesta por un gran dique seco de 11,5 m. de ancho y 20,5 m. de largo y cubierto con un tejado a dos aguas. En el suelo había dos carriles recubiertos de madera y un ángulo respecto al nivel del mar de 15° para situar dos barcos (Gómez Segura, 1998). Salviati (2002, pág. 83) propone que a lo largo de todo el perímetro de los anillos de tierra se cavarían las dársenas dobles para albergar a las 1.200 naves de la flota atlante.

79a), obligado a imitar el sistema de las revoluciones del universo (81a, 87a) y a permanecer en su elementalidad específica³⁹⁴. El movimiento de cualquier sistema no ha de provocar la pérdida de la sustancialidad de otro ni su circulación propia. Fisiología, psicología y física toman de la cosmología el orden que necesitan para poder armonizarse, pero el atlantismo lo traslada a lo urbano y a la ritualidad, y la política la convierte en una pura gestión de posesiones materiales u objetuales.

Platón despliega una estructura radial para el sistema de canales en una clara contraposición con la distribución cuadrangular que presentaban los canales en la llanura. Como veremos más adelante todo este sistema se explica simbólicamente por la intención de Platón de marcar dos tipos de movimiento: desde el centro a la periferia (canales) y en sentido orbital (círculos de agua), por lo que cualquier interpretación ha de supeditarse a este objetivo. Platón dibuja un sistema de canalizaciones que parte del agua que baja de las montañas, que es recogida por los canales de la llanura que lo llevan a la ciudad a través de su anillo exterior, donde además existe un sistema centrífugo interno desde el agua recogida en la colina hacia el exterior³⁹⁵. Una nueva mezcla simbólica, esta vez de aguas de mar y de agua dulce, los dos ámbitos de dominio del dios fundador, donde el agua de Zeus (lluvia) acaba combinada con la de Poseidón a través de las creaciones hidráulicas atlantes. Estos son los mediadores, mezcladores, de las aguas divinas para su urbanismo cosmológico.

³⁹⁴ «Dado que los elementos de los que se compone el cuerpo son cuatro, tierra, aire, agua y fuego, su exceso o carencia contra la naturaleza y el cambio de la región propia a una ajena producen guerras internas y enfermedades y, además, como los tipos de fuego y de los elementos restantes son más de uno, también el hecho de que cada uno reciba lo que no le es conveniente y todas las causas semejantes... Pues sólo aquello, afirmamos, que es igual a una sustancia desde todo punto de vista, añadido o sacado en la correcta relación y de la misma manera, permitirá que ésta siga siendo idéntica a sí misma y permanezca sana e íntegra. Lo que eventualmente infrinja alguno de estos principios, ya sea que salga o entre del exterior, ocasionará mutaciones múltiples y, por tanto, enfermedades y corrupciones infinitas» (*Timeo* 82a).

³⁹⁵ En cuanto a la conexión del gran canal perimetral de la llanura y la estructura de canalizaciones de la ciudad caben varias soluciones: con la ciudad situada fuera del perímetro de la llanura, el gran canal tocaría la muralla más exterior y después por medio de un canal de enlace conectaría con la ciudad que atravesaría hasta unirse con el canal al mar; con la mitad de la ciudad inserta en la llanura, sería cortada en su mitad por el canal perimetral; con la ciudad totalmente incrustada en la llanura el canal perimetral conectaría con el mar casi directamente (Pradeau en su traducción, fig.3, pág. 89, propone un corte en diagonal en nada aceptable dada la estructura cuadrangular de la llanura). Friedlander (1989, pág. 293) opta por la primera solución, al igual que Brisson (en su traducción, ver fig. 6, pág. 398). Ciertamente, parece la más apropiada para no romper la estructura en cuadrículas de la llanura.

1.2.- ORIGEN Y SIGNIFICADO DEL URBANISMO ATLANTE

1.2.1.- FUENTES HISTÓRICAS

Ya he aludido, anteriormente, a Babilonia, Ecbatana y Egipto. Ahora bien, todas ellas nos conducen tan sólo hacia una similitud formal entre los modelos urbanos que presentan y el de la capital atlante. Es necesario buscar un modelo que dé sentido de una manera integrada a las diferentes estructuras superpuestas, a su color, a su forma y a su significado simbólico. Si bien la ciudad de referencia más aproximada es Ecbatana³⁹⁶, afirmar que fue utilizada como modelo por Platón es decir muy poco, pues, como veremos, Heródoto describe una ciudad inexistente, visión mítica de una ciudad cósmica. En su plano se aprecia una colina dispuesta en siete niveles concéntricos de diferente altitud, cada uno de ellos protegido por murallas de distinto colorido que ascienden hasta la cima donde se halla la sede del monarca, observando que las dos últimas son descritas como metalizadas: «Y así que tomó posesión del poder, Deyoces obligó a los medos a erigir una única capital y a cuidarse, particularmente, de ella haciéndolo menos de las demás ciudades. Los medos obedecieron también en este punto e hizo edificar una fortaleza amplia y poderosa —esa que hoy día se llama Ecbatana—, dispuesta en círculos concéntricos. Esta fortaleza está trazada de modo que cada círculo sobrepasa al colindante tan sólo en los baluartes. El lugar que es un cabezo, coadyuva ya, en cierto modo, a una disposición semejante, pero en su mayor parte tuvo que ser diseñada ex profeso. Las murallas circulares son en total siete y dentro de la última precisamente se encuentran el palacio real y las cámaras del tesoro. La muralla más amplia tiene, más o menos, la misma longitud que el recinto defensivo de Atenas. Los baluartes del primer recinto, por cierto, son blancos, los del segundo negros, los del tercero purpúreos, los del cuarto azulados y los del quinto anaranjados. Así los baluartes de esos cinco recintos amurallados están pintados de colores (εἰσι φαρμάκοισι)³⁹⁷; en cambio, los dos últimos tienen los baluartes plateados el uno y dorados el otro. Como es natural Deyoces hizo levantar esas murallas para su propia

³⁹⁶ Friedländer (1989), págs. 296-297, afirma que la capital atlante describe la imagen de un Oriente idealizado.

³⁹⁷ *Phármakon* también se usa como medicamento o unguento medicinal. Platón en el *Critias* utiliza *aloiphē*, que en Homero significaba grasa animal o aceite. En *Alcibíades I* (122b) nombra un unguento perfumado persa. En Pausanias (II 2,6) sitúa en el ágora de Corinto dos estatuas, una de Ártemis y otra de Dioniso, adornadas con pintura roja. Igualmente Apolonio (III 1042) utiliza el mismo término para un unguento que proporciona un vigor y una fuerza divinos.

seguridad y como protección de su residencia, y ordenó al resto de la población que se estableciera en los alrededores de la fortaleza»³⁹⁸.

Con la descripción de Heródoto las similitudes son suficientemente evidentes para establecer una relación causal entre Ecbatana y la capital atlante. Ahora bien, con la traslación apuntada cerraríamos en falso el problema, puesto que la descripción herodotea no es más que una ficción, una de tantas historias irreales que el historiador se limita a reproducir en su libro. La pregunta inmediata que surge es qué conjunto de elementos conceptuales da sentido a esa estructura ficticia y cómo es posible que una parte de la crítica pretenda haber resuelto el problema de las fuentes platónicas afirmando sin más su origen en Ecbatana sin preguntarse cómo un urbanismo mítico podía dar sentido a otro de la misma naturaleza. Lo mítico es un encuentro simbolizado con una forma de pensamiento subyacente, por lo que es necesario encontrar esta para dar sentido al relato mitificado. La única posibilidad de resolver la situación planteada es contestar a la pregunta de qué es Ecbatana, de dónde surge su planificación, qué modelos utiliza el relato recogido por Heródoto y si Platón era conocedor de todos esos elementos. Aquello que dé sentido a Ecbatana establecerá la dirección tomada por Platón para explicar lo atlante.

Ya hemos visto que la colina primigenia es el modelo utilizado en la ordenación simbólica de la isla central, lo que nos lleva a situarnos en el mundo egipcio-mesopotámico para encontrar los cánones explicativos de la intención platónica (el modelo griego explicará la arquitectura, no el urbanismo). Cinco círculos de colores diferentes en torno a otros dos, plateado y dorado, es decir, siete órbitas, evoca una construcción planetaria: los cinco

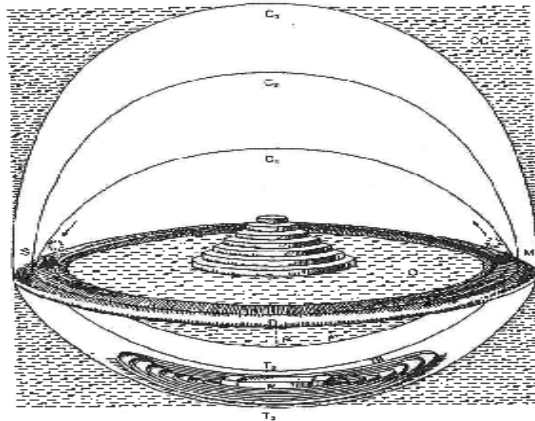
³⁹⁸ I 98,3-6; 99,1. Polibio (210-127 a. C.) la describe de otra manera, como carente de murallas y con una ciudadela fortificada, pero que «superó mucho a las demás ciudades por la riqueza y el lujo de sus edificios» y en cuanto a los palacios situados al pie de esta ciudadela «es una cuestión difícil de decidir si es ahora el momento de decir algo acerca de ellos o si, más bien, hay que omitirlos, porque para aquellos que están avezados a proponer narraciones sorprendentes y anunciar algunas cosas con cierta exageración, la ciudad de Ecbatana es materia muy apta; en cambio, para aquellos que, si hacen afirmaciones contrarias a las creencias comunes de las gentes, proceden con cautela, esta población les incomoda y les pone en apuros», aun así afirma que «los techos y las columnas de los pórticos y de los peristilos estaban forrados de plata o de oro; las tejas eran todas de plata..., el templo llamado de Aine [Anahita] conservaba todavía el dorado de la superficie circular de las columnas, la mayor parte de las tejas de plata e, incluso, algunos ladrillos de oro; no se había perdido así ninguno de los de plata» (*Historias*, XXVII 10, 3-13.). Asimismo, Diodoro (60-63 a. C.) en su *Biblioteca*, siguiendo a Polibio en el tópico de suntuosidad y lujo, cuenta que la legendaria reina Semíramis «construyó en ella un suntuoso palacio real y tuvo el mayor cuidado en este lugar en lo demás» y que no teniendo agua la ciudad, llegó a excavar un túnel por debajo del monte llamado Orontes hasta llegar al otro lado donde se hallaba un lago que desaguaba en un río, de modo que desvió el agua de este hacia el túnel para que llegara a la ciudad (II 13, 5-7).

planetas apreciables a simple vista más la Luna y el Sol. Para explicar Ecbatana hay que recurrir, por tanto, a algún tipo de estructura arquitectónica que reúna los elementos antes mencionados, religioso-cósmicos. Pero antes, y dado que el modelo astronómico caldeo-mesopotámico da sentido a la estructura de la ciudad de Ecbatana, es necesario apuntar una serie de notas sobre dichos conocimientos. Desde el original carácter naturalista de la religión mesopotámica, los babilonios habían construido poco a poco todo un mundo de símbolos que habían sustituido a las representaciones figurativas de los dioses. Lo divino manifestaba su inconmensurabilidad y omnipotencia en cada aspecto de la vida y del universo, por lo que todas las actividades humanas se disponían y ordenaban siempre ante la presencia figurativa o simbólica de un dios³⁹⁹. Para nuestro estudio lo que más nos interesa es su asociación astronómica y la plasmación en el urbanismo de ese carácter celeste, para lo que hemos de tener en cuenta las siguientes asociaciones:

DIOS	PLANETA	COLOR	NÚMERO
AN/ANU	Región ecuatorial del cielo		60 (cifra perfecta en el sistema sexagesimal)
ENLIL	Región norte del cielo		50
ENKI / EA	Región sur del cielo		40-60
NANNA / SIN	Luna	Plata	30 (días aproximados del mes lunar)
UTU / SAMASH	Sol	Dorado	20
INNANA / ISTAR	Venus	Verde/azul	15
MARDUK	Júpiter	Blanco	10 (50 cuando fue asimilado a Enlil)
NABU (hijo de Marduk)	Mercurio	Rojo	40
NERGAL	Marte	Rojo	14
NINURTA / NINGURSU	Saturno	Negro	50

³⁹⁹ Bottero (1952) en el cap. VI ofrece una síntesis general del simbolismo. Mircea Eliade (1993) pág. 24, afirma lo siguiente: «Por lo que se refiere a Mesopotamia, tal vez de forma más acusada que en cualquier otra cultura arcaica, la concepción fundamental puede definirse de la siguiente manera: *homología total entre el cielo y el mundo*. Esto significa, por una parte, que todo lo existente en la tierra se da también de una cierta manera en el cielo y, por otra parte, que a cada cosa existente en la tierra le corresponde exactamente una cosa *idéntica* en el cielo, sobre el modelo ideal de la cual fue realizada la primera Los países, los ríos, las ciudades, los templos –como veremos, estos últimos eran la imagen misma del cosmos–, todos ellos existen *realmente* en determinados niveles cósmicos....Todas estas cosas existían *realmente* en los niveles siderales, de los que su existencia terrestre no era sino una *imagen* pálida e imperfecta». Mosterín (1985), pág. 77, apunta lo mismo para la vida cotidiana mesopotámica: «Detrás de cada cosa o fenómeno, por humilde que sea, hay una fuerza con voluntad propia, que a veces cede, un espíritu, una personalidad. Así hay el espíritu de la sal común, con la que sazonomos nuestras comidas, el espíritu del gusano, el espíritu de las gacelas, el espíritu del dolor de muelas, etc. Unos espíritus son amables, como el de la sal. Otros son nefastos, como las enfermedades, los dolores, las desgracias, a los espíritus nefastos, a las fuerzas perjudiciales, podemos llamarles demonios. En cualquier caso, el universo entero está plagado de espíritus o fuerzas espirituales con voluntad propia, espíritus buenos o malos, grandes o pequeños, conocidos o ignorados. Los grandes espíritus, que corresponden a las fuerzas importantes de la naturaleza, son los grandes dioses. Además de los dioses, hay muchos otros espíritus: por ejemplo, nosotros, los humanos. Pero la marcha del universo sólo depende de las grandes fuerzas cósmicas, de los grandes dioses».

La importancia de los planetas y sus movimientos era fundamental para la astrología, una de las creencias cultivadas sobre todo por los caldeos, pueblo que entre los griegos era sinónimo de astrólogo. Los babilonios daban una enorme importancia a los problemas horoscópicos para lo que era necesario conocer y describir las órbitas de cada uno de los planetas y su paso por el anillo zodiacal, cosa que llegaron a hacer con gran precisión⁴⁰⁰.



- | | |
|--|---|
| T ₁ . Tierra (mundo superior). | S. Atardecer (Occidente); las dos montañas del atardecer. |
| T ₂ , T ₃ , 2 y 3, Tierra (mundo inferior). | M. Mañana (Oriente); las dos montañas de la aurora. |
| C ₁ , C ₂ , C ₃ , 1, 2, 3, Cielo. | D. Dique del Cielo. |
| OC. Océano celeste. | TR. Los siete muros alrededor del palacio. |
| D. Océano terrenal. | P. El reino de los muertos. |
| P.F. Profundidad y fondo del océano terrenal | |

La representación del mundo según los babilonios
 Reproducido en Petra Eisele (1989), pág. 219 (extraído de E. Klengel)

Resulta, por tanto, creíble que para ellos fuera crucial poder trasladar de alguna manera simbólica al mundo urbano la trayectoria de los planetas por el cielo puesto que así podrían dar sentido a su creencia de que las vicisitudes de la vida humana estaban en relación directa con los cambios operados en el cielo.

⁴⁰⁰ Labat (1988), pág. 152-153. Rutten (1960), cap.VIII.

El templo, centro de la vida religiosa, constituía el mejor espacio en el que podía darse precisamente esa analogía e, indudablemente, lo más cercano a esta ficción urbana en ese marco era el zigurat o torre escalonada, una de las construcciones insertas en el *témenos* del templo mesopotámico y que estaba formada por una serie de terrazas de diferentes colores que en número máximo de siete reproducían la estructura planetaria. Ecbatana sería una traslación al plano de esta estructura orbital celeste⁴⁰¹. En el mismo campo

⁴⁰¹ La obra clásica sobre el tema es Parrot (1961). También ver Lara Peinado (1999), Frankfort (1992), Gideion (1992). Los primeros zigurats datan del periodo neosumerio (2125-2025 a. C.), siendo el más conocido y mejor conservado el de Ur, situado en el *témenos* del templo Ekishnungal, denominado Etemenniguru («casa cuya alta terraza inspira terror»). Fue edificado por Ur-Nammu (2112-2095 a. C.), y restaurado por Nabónide (562-538 a. C.). Según Woolley (citado por Parrot, págs. 138 a 144.), que excavó dicho templo de 1923 a 1934, constaba de tres terrazas, a las que se accedía por una escalera frontal, continuación de otra separada del cuerpo de la torre y que constaba además de otros dos ramales laterales. Además, sobre la última terraza se hallaba un templo. Sobre la reconstrucción de Nabónide, Woolley supone que llegó hasta siete terrazas. Pero lo que más nos interesa para nuestro estudio es que reconstruye los diferentes teñidos del ladrillo de la siguiente manera de abajo arriba: blanco para la terraza sobre la que se asienta la torre, negro para el piso inferior, rojo para el piso superior y azul para el santuario situado en la cumbre. En la zona norte mesopotámica, Sargon II (721-705 a. C.) construyó en su capital, Khorsabad, un gran zigurat de planta cuadrada, que en el momento de su descubrimiento todavía conservaba tres pisos y parte del cuarto. Cada terraza estaba estucada de un color diferente, de abajo arriba: blanco, negro, rojo y azul. Siguiendo el modelo de la torre de Babilonia, Place, su excavador, elevó hasta siete dichas terrazas. En la zona sur, durante el periodo del Imperio Babilónico (603-539 a. C.) el zigurat más famoso fue el Etemenanki («casa fundamento del cielo y de la Tierra») que se encontraba en el templo del Esagila en Babilonia dedicado al dios Marduk. Los planos del complejo urbano se trazaron utilizando por modelo astral la constelación del «campo» para el cuadrilátero de la ciudad de Babilonia y el «Jornalero» para el Esagila (López-Santamaria, 1993, pág. 362). En el poema de la creación, Enuma Elish (1124-1103 a. C.), se dice que Marduk ordenó a los dioses que construyeran Babilonia y su templo con su zigurat, siguiendo el modelo sagrado del *apsu* u océano sobre el que reposaba la tierra como una montaña. Se conoce su descripción a partir de varias fuentes clásicas, Heródoto, Estrabón y Diodoro de Sicilia (I 181 y ss.; XIV 1,5 y II 9, respectivamente) y a través de la tablilla del Esagila. Comenzando por el primero de ellos, cuenta que «en la parte central del santuario hay edificada una torre maciza de un estadio de altura y otro de anchura; sobre esta torre hay superpuesta otra torre y otra más sobre esta última, hasta un total de ocho torres... En la última torre se levanta un gran templo; en él hay un gran lecho, primorosamente tapizado, y a su lado una mesa de oro. Sin embargo, en ese lugar no hay erigida estatua alguna y de noche nadie puede permanecer allí, con la única excepción de una mujer del lugar, a quien el dios, según cuenta los caldeos – que son los sacerdotes de esa divinidad -, elige entre todas. Esos mismos sacerdotes sostienen –aunque para mí sus palabras no son dignas de crédito- que el dios en persona visita el templo y que descansa en la cama...». Diodoro informa que en «medio de la ciudad había un santuario a Zeus, al que los babilonios llaman Belo, sobre el que se está de acuerdo en que ha sido alto en extremo y en que los caldeos han hecho en el mismo sus observaciones de los astros, pues sus salidas y puestas se podían contemplar con exactitud por la altura de la construcción. Una vez hecho todo el edificio, de asfalto y ladrillo, con arte y suntuosidad, construyó sobre los extremos de la subida tres estatuas de oro cinceladas, de Zeus, de Hera y de Rea». La tablilla del Esagila (Parrot, 1949, págs. 22-28) establece unas medidas de 90 m de largo x 90 m de ancho para el primer piso, ascendiendo hasta el séptimo piso que mide 24 x 21. Parrot afirma que los datos arqueológicos dan a entender la existencia de una torre rectangular hecha de ladrillos crudos encerrada en una envoltura de ladrillos cocidos de quince metros de espesor. Poseía tres escaleras, dos apoyadas sobre el lado sur y otra en el centro, perpendicular a la fachada. Debido a que los datos de Heródoto, los de la tablilla de Esagil y los de la arqueología no concuerdan entre sí, las reproducciones de los diferentes autores difieren en la disposición de las escaleras o el color y número de las terrazas. Gideion (1992, pág. 242) afirma que tenía siete pisos de diferentes colores. Contenau (1958, pág. 258), siguiendo a E. Unger, afirma que la torre de Babel debió ser una combinación de los dos tipos fundamentales de zigurat: el tipo nórdico, cuyo modelo era la de Korsabad y la del tipo del sur, cuyo modelo era el de Ur (las diferentes reconstrucciones aparecen en F. Lara, 1999, págs. 123 y 125). Recientemente, un grupo de investigadores

simbólico las ciudades eran descritas como montañas, en las que el templo del dios aparecía como un estrado o un trono⁴⁰².

Frente a esta interpretación Parrot, por ejemplo, no se muestra partidario de este tipo de reconstrucciones dada la carencia de una prueba arqueológica clara⁴⁰³. Ahora bien, la revisión llevada a cabo de todas estas informaciones por parte de James y Vander Sluijs basada en los textos neobabilónicos y en los hallazgos arqueológicos recientes despeja todas las dudas al respecto: el zigurat-modelo (constituido hacia el primer milenio) estaba formado por siete pisos escalonados correspondientes a los siete planetas, a los que se asignaban diferentes colores⁴⁰⁴. De esa forma, la secuencia de colores dada por Heródoto para Ecbatana, al menos para los cuatro primeros (blanco, negro, rojo, azul) se correspondía con el modelo establecido (atestiguado en Khorsabad, Ur y Borsippa), mientras que el resto puede ser deducido de los hallazgos arqueológicos y los textos literarios (naranja, plata, oro)⁴⁰⁵.

(Montero Fenollós, 2005) proponen una nueva reconstrucción en la que la torre tendría 66 m. de altura. Para una historia de la torre ver George (2005). A pocos kilómetros de Babilonia en Borsippa se levantó un zigurat dentro del conjunto sagrado del Ezida, templo dedicado a Nabu, de la que todavía subsisten cuarenta y siete metros de altura. Fue llamado Eurmeiminanki («casa de los siete conductores del cielo y de la tierra»), haciendo referencia a los siete planetas conocidos e identificados cada uno de ellos con un dios, por lo que se ha propuesto que la decoración del edificio estaría en función de cada planeta y cada color a él asociado.

⁴⁰² Basten unos ejemplos: la ciudad Nippur es calificada como la «montaña de la vida» (*Himno sumerio a Uru*, nº 42, 11); Nina (ciudad del Estado de Lagas) es la montaña, que se alza por encima del agua (*H. sumerio a Khendursaggar*, nº 25, 102); Abxha, hoy Surghul, es una montaña alzada sobre el agua (*H. sumerio a Nanshe*, nº 25, 2); Enegir, una montaña (*H. Sumerio a Ninazu*, nº 33, 22); Kazallu, la «montaña de la fertilidad» (*H. Sumerio a Numushda*, nº 24, 38). El templo de Baba es calificado como trono sublime (*H. Sumerio a Baba*, nº 29, 26); Uruk «festejado trono» (*H. Sumerio a Nergal*, nº 21, 61); la ciudad de Junsatu «tu elevado pedestal de soberanía» (*H. sumerio a Numushda*, nº 24, 39).

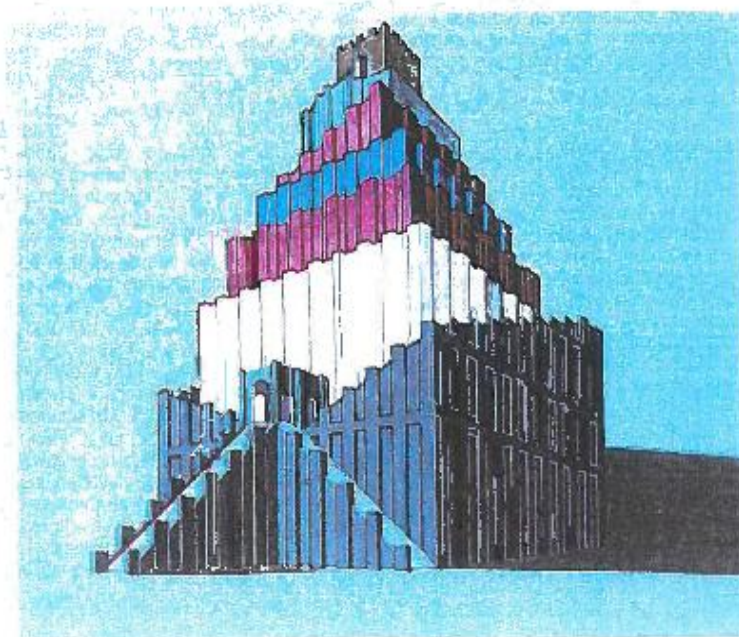
⁴⁰³ Parrot (1961), pág. 55.

⁴⁰⁴ Como señalan estos autores el hecho de que todos los zigurats no tuvieran siete pisos era debido a razones económicas y arquitectónicas (2008, pág. 64). Para las conclusiones, pág. 74.

⁴⁰⁵ Por último, señalar que Platón pudo utilizar como fuente de información, además de Heródoto, a Eudoxo, que escribió una geografía del mundo en siete libros y fue el creador del sistema de esferas concéntricas para explicar los movimientos de los planetas. También se sabe que un caldeo era miembro de la Academia hacia la última época de la vida de Platón. ¿Podríamos añadir que también a través del orfismo? Platón en *Leyes* (715 e) cita dos versos de un Himno a Zeus órfico: «Zeus cabeza, Zeus centro, de Zeus todo fue engendrado. / Zeus fundamento (πυθμην) de la tierra y del estrellado cielo». Donde Zeus aparece con el mismo nombre que el Etemenanki, «casa fundamento del cielo y de la tierra».



Reproducción en tres dimensiones por J. A. Hidalgo. Equipo de investigación dirigido por J.L. Montero (CLIO Rev. de Historia, 45, 2005, pág. 41)



Reproducción de la Torre de Babel con cada tramo pintado de un color (Lara Peinado, 1981, pág. 123)

1.2.2.- COSMOLOGÍA

¿Qué cosmología es la representada en la capital atlante a través de su urbanismo?

Veamos lo que nos dibuja Platón en el plano:

- 1.- Un punto central (estela de oricalco) que resplandece como el fuego.
- 2.- Un círculo de oro (valla del *témenos* del templo).
- 3.- Primera circunferencia o isla central.
- 4.- Las dos circunferencias concéntricas de la primera corona circular (primera zona de tierra)
- 5.- Las dos circunferencias concéntricas de la segunda zona de tierra que a su vez es dividida por dos circunferencias que delimitan el hipódromo circular.
- 6.- Última circunferencia o límite del primer círculo de agua.
- 7.- Circunferencia de la muralla exterior.

Además, hay que añadir los siguientes elementos dinámicos:

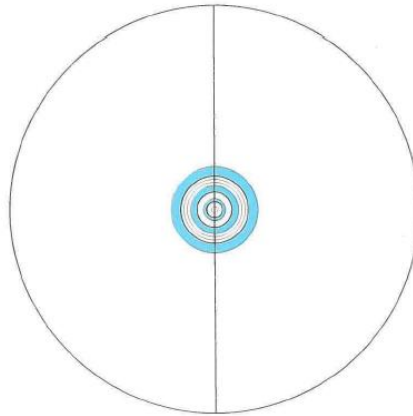
- 1.- Los canales que van desde la isla central a los anillos exteriores hacen circular el agua de manera centrífuga.
- 2.- El canal exterior y las zonas de agua interiores hacen circular el agua de manera circunferencial.

El color y el metal («que usaban como si fuera pintura», *Critias* 116b) se distribuyen de la siguiente forma: piedra para la muralla más exterior, bronce para la muralla de la primera zona de tierra cuyo subsuelo es rojo, estaño para la muralla de la segunda zona de tierra cuyo subsuelo es negro, oricalco para la muralla de la isla central cuyo subsuelo es blanco y oro para el *períbolos*. Las tres zonas de agua añadirían un color azul intermedio. Por último, hay que indicar los elementos conectivos añadidos a toda la estructura: los puentes que unen las diferentes zonas de tierra y agua y el canal mayor que une la ciudad a la muralla exterior.

Es evidente que tanto el sistema astronómico egipcio como el mesopotámico no poseían una estructura tan compleja. La ordenación del universo no podía venir de fuentes bárbaras, ¿estaba en el *Timeo*? El creador o Demiurgo construye el cuerpo del cosmos con los cuatro elementos: fuego, agua, aire y tierra, dándole forma de esfera «con la

misma distancia del centro a los extremos en todas partes, circular, la más perfecta y semejante a sí misma de todas las figuras» (33b) y con movimiento giratorio sobre un eje «el más cercano al intelecto» (34a). El Todo lo divide en dos círculos, el de lo Mismo y el del Otro. El de lo Mismo, en cuyo centro reside el alma del mundo, comunica un movimiento de rotación centrífuga a todo el conjunto. «Colocó un círculo en el interior y otro en el exterior y proclamó que el movimiento exterior correspondía a la naturaleza de lo mismo y el interior a la de lo otro. Mientras a la revolución de lo mismo le imprimió un movimiento giratorio lateral hacia la derecha, a la de lo otro la hizo girar en diagonal hacia la izquierda y dio el predominio a la revolución de lo mismo y semejante, pues la dejó única e indivisa, en tanto que cortó la interior en seis partes e hizo siete círculos desiguales. Las revoluciones resultantes estaban a intervalos dobles y triples entre sí y había tres intervalos de cada clase. El Demiurgo ordenó que los círculos marcharan de manera contraria unos a otros, tres con una velocidad semejante, los otros cuatro de manera desemejante entre sí y con los otros tres, aunque manteniendo una proporción» (36c-d). Los planetas son situados en el marco de estos movimientos fundamentales. El primero de ellos provoca una rotación axial a la totalidad de la esfera cósmica. El segundo un movimiento circular en el plano de la elíptica a los siete círculos de planetas. Cada planeta, a su vez, presenta un tipo diferente de movimiento y velocidad y cada uno de ellos posee una rotación axial. La Tierra es instalada en el centro del sistema. La Luna en el primer círculo con un movimiento más rápido que el movimiento de lo Otro. El Sol, Venus y Mercurio, segundo tercer y cuarto círculo respectivamente, van a la misma velocidad que el círculo de lo Otro. Los dos últimos realizan retrogradaciones intermitentes. Marte, Júpiter y Saturno (quinta, sexta y séptima esfera) tienen un movimiento en dirección contraria al giro de lo Otro, lo cual provoca una ralentización de este movimiento. Además, existe una retrogradación general, excepto Sol y Luna.

Visión cosmológica de la capital atlante.



Para Platón la naturaleza humana es doble: por un lado el alma participa de lo inmortal, de la revolución circular de lo Mismo y de lo Otro («para imitar la figura del universo circular, ataron las dos revoluciones a un cuerpo esférico, al que en la actualidad llamamos cabeza, el más divino y el que gobierna todo lo que hay en nosotros», 44d); por otro lado, es humana, volitiva. Se trata de un dualismo dinámico, relacional, basado en un movimiento constante de vinculación divino-mundano. No existe una separación radical entre los dos mundos. Al crear al hombre los dioses «ataron las revoluciones del alma inmortal a un cuerpo sometido a flujos y reflujos» (43 a), lo cual provocará la degeneración de dichas revoluciones dado que «cuando el alma es atada a un cuerpo mortal, en un primer momento se vuelve irracional» (44 a). La manera de corregirlo es una correcta formación educativa, una vida prudente y sensata (44b-c), una vida equilibrada provocará el equilibrio de las revoluciones interiores alma-cuerpo. En *Timeo* (81a) afirma «los corpúsculos sanguíneos [...] rodeados como por un cosmos por la estructura del ser viviente, están obligados a imitar la revolución del universo». Si la parte mortal se dedica a este razonamiento y huye de lo corporal tendrá garantizado su equilibrio. Sólo mediante el razonamiento puro, sin la percepción, se llega a la verdad.

Si para Platón esta era la estructura humano-cosmológica ¿intentaron los atlantes reproducirla en su urbanismo o continuaron expresando en todas sus manifestaciones su fuerte sentido de la mezcla, de la humanización? ¿Reflejaba la estructura urbana atlante una cosmología pitagórica? La que más de cerca conoció Platón fue la de Filolao, nacido

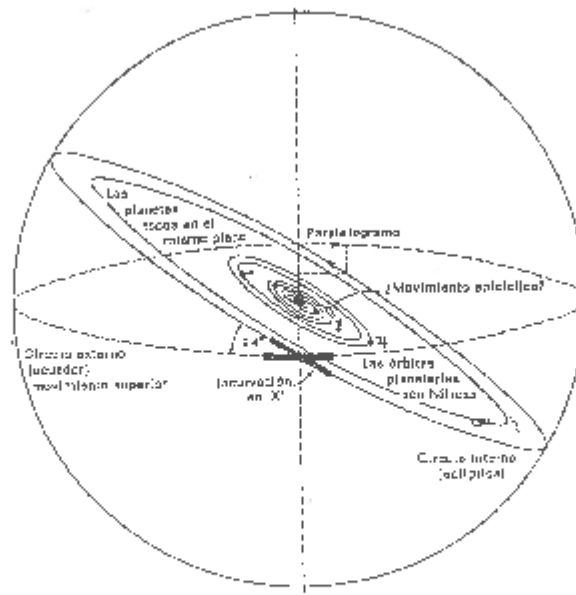
en el 474 a. C.⁴⁰⁶. Se trata de un sistema pirocéntrico formado por diez cuerpos en órbita en torno a un fuego central. El fuego tenía una función religiosa primordial, pues el todo se generaba a partir de una semilla-unidad que ponía límite a lo ilimitado, que se consideraba como fuego y, al mismo tiempo, permitía explicar los eclipses⁴⁰⁷. Argumentaba que existía una especie de hálito o respiración que envolvía el todo y que proporcionaría calor a todo el sistema⁴⁰⁸. El punto central del cosmos no podía ser otro que el mismo fuego-luz, presente también en la última esfera. A continuación una antitierra, situada en un lugar opuesto a la Tierra, que no se podía observar. Le seguían la Tierra, la Luna, el Sol y los cinco planetas (Mercurio, Venus, Marte, Júpiter Saturno) y, finalmente, las estrellas fijas, también de fuego. Desconocemos cuáles serían las distancias relativas entre los planetas, aunque se puede entender que guardarían algún tipo de proporción geométrica en relación con la música de las esferas o los números sagrados⁴⁰⁹.

⁴⁰⁶ Una visión general con textos en Guthrie (1991), T. I, págs. 270-287 y 312-316.

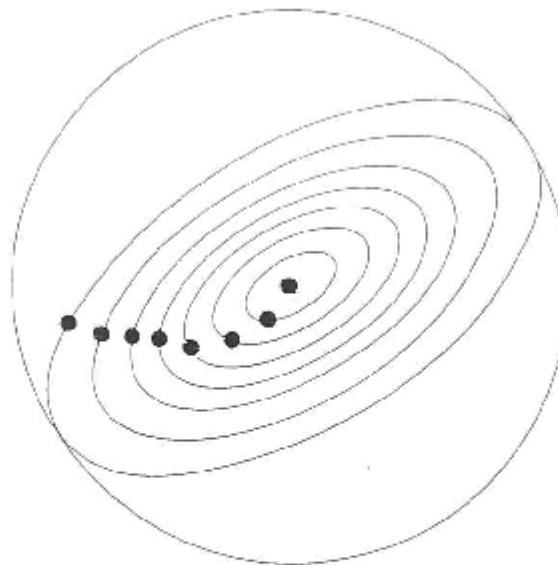
⁴⁰⁷ *Ibid.*, págs. 266-68.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, pág. 260.

⁴⁰⁹ Así lo entendía Alejandro de Afrodiasias al afirmar que los pitagóricos «sostenían que el número es el principio de esta armonía, establecían naturalmente el número como principio tanto del cielo como del universo. Efectivamente ellos creían, pongamos por caso, que la distancia que hay entre el sol y la tierra es el doble de la que hay de la Luna a la Tierra, el triple a Venus y el cuádruple a Mercurio; y en cada uno de los demás cuerpos celestes creían que existía una proporción aritmética determinada». Las cifras no son más que una conjetura a modo de ejemplo, pero si se compara con la conjetura realizada más adelante situando los planetas del sistema filolaico sobre los anillos de la ciudad atlante, vemos que las proporciones basadas en el dos y el tres completan el sistema armónico del universo. Rubricando esto, en relación con la música de las esferas, el mismo Alejandro, en su cita de la obra de Aristóteles, afirma «Pero, al ver que los intervalos musicales están compuestos de acuerdo con un número determinado, afirmaban que los números eran principios de éstos. Pues la octava consiste en una proporción doble (2:1), la quinta en una proporción de uno y medio a uno (3:2) y la cuarta en una proporción de uno y un tercio a uno (4:3). Afirmaban también que el cielo en su totalidad estaba compuesto en concordancia con una escala musical... porque se compone de números y de acuerdo con el número y los intervalos musicales». Ligado a este sentido de lo armónico Platón utiliza la palabra *kósmos* de origen pitagórico para señalar el orden justo y conveniente de las diferentes construcciones urbanísticas tanto atenienses como atlantes (*Critias* 112c, 113d, 115c, 117a, 117b, 118a, 119c).



El universo según Platón
(Russell Hanson, 1985, pág. 48)



Distribución de los astros según el Timeo, a partir del centro:
Tierra, Luna, Sol, Mercurio, Venus, Marte, Júpiter y Saturno
(Luc Brisson, 1992, pág. 291)

El siguiente sistema cosmológico que conoció fue el de Eudoxo, discípulo del pitagórico Arquitas de Tarento y después del mismo Platón. En relación con la astronomía, Eudoxo viajó a Oriente con una serie de ideas previas: el círculo y la esfera constituían las figuras ideales, la inmutabilidad de un universo ordenado según proporciones matemáticas, su carácter finito, esférico y único, la concepción cíclica del tiempo, que unidas a la gran cantidad de datos descriptivos que obtuvo en Egipto y Mesopotamia le llevó a concebir la teoría de las esferas homocéntricas. Adoptó como punto de partida el movimiento circular, consecuencia de la rotación de una esfera, y aplicó una serie combinada de esferas en rotación para explicar los movimientos planetarios (cada esfera se movía en torno a un eje engarzado a la esfera anterior). Junto a las ocho esferas correspondientes a los planetas (la Tierra ocupaba el centro, inmóvil) agregó otras vacías, sin ningún cuerpo, que tenían la función de modificar el movimiento de las restantes, de modo que llegó a necesitar un total de veintisiete. El problema es que no permitía un tratamiento de los movimientos planetarios en conjunto, sino que se habían de aplicar individualmente, de forma desconectada con cualquier otro cuerpo celeste⁴¹⁰. El movimiento de cada planeta constituía un sistema independiente formado por diferentes esferas unas contenidas en otras y unidas por ejes fijos con inclinaciones variables para cada una.

¿Cómo encajan estos sistemas en la estructura circular urbana de la capital atlante? Superpongamos en primer lugar el filolaico. Los atlantes colocan en el punto central una columna de oricalco que refulge como el fuego (según Íbico es oro tres veces refinado) y que correspondería con el fuego central. Aparece también un muro de oro en torno al templo (círculo de la Antitierra) y de oricalco en torno a la colina, de naturaleza semejante a la del oro (Tierra). Platón no indica la situación exacta ni, por tanto, el diámetro de la valla que rodea al templo, lo que está en consonancia con el hecho de que la Antitierra era un astro invisible en el cielo, y que llevó a Aristóteles a afirmar que sería una creación artificiosa para que el número de astros pudiera sumar 10, número sagrado para los pitagóricos⁴¹¹. Según Filolao existen dos soles: lo ígneo central y lo ígneo derivado, nuestro Sol, que no es más que un reflejo de aquel⁴¹². El oricalco con el que se recubría el interior del templo y con el que el dios realizó la estela legislativa nos recuerda a la

⁴¹⁰ Rioja-Ordóñez (1999), págs. 38-45. Russell Hanson (1985), págs. 53-74.

⁴¹¹ *Met.* 986a15.

⁴¹² *Frag.* 162 (ed. Conrado Eggers).

«fortaleza de Zeus», el «hogar del mundo», la «casa de Zeus», la «madre de los dioses» o el «altar, vínculo y medida de la naturaleza», nombres con los que Filolao denominaba al fuego central⁴¹³. Según Aristóteles, los pitagóricos sostenían «que lo más digno del universo está máximamente protegido y que tal es el centro, llaman guardia de Zeus al fuego que ocupa esa región»⁴¹⁴, lo que análogamente podemos observar en la isla central atlante, donde viven los guardianes más fieles del rey. Por otro lado, otra idea propia de los pitagóricos era que el fuego central poseía un poder creador⁴¹⁵, tal cual la columna de oricalco/fuego en el punto central de la ciudad atlante recoge las normas fundadoras de su sistema político que se expandirá por los restantes reinos de la isla y por el resto del mundo.

Para que a continuación puedan aparecer los cinco planetas con la Luna y el Sol, tiene que cortar la zona de tierra más amplia por medio de un hipódromo, generando dos nuevas circunferencias, de modo que así se completen las esferas planetarias, señaladas además por las murallas circulares. Para dar unidad al conjunto Platón indica que existe un *kósmos* alrededor del templo (*Critias* 117a), de la misma forma que Filolao afirmaba que «ocupando el lugar alrededor del centro, el fuego del “hogar”. La parte más elevada de lo circundante, donde está la pureza de los elementos, la llama “Olimpo”. Lo que está debajo el movimiento del Olimpo, donde están ordenados los cinco planetas junto con el sol y la luna, [es llamado] “cosmos”»⁴¹⁶.

En resumen, Platón transmite la existencia de un sistema universal expuesto por Timeo, que coincidiría con lo establecido sobre el plano urbano por Poseidón en el momento de creación de la raza atlante, al que se superponen las diferentes realizaciones de los reyes de la isla⁴¹⁷. Estos agregan su interpretación específica de tipo materialista y numérico que se basa en la simbología pitagórico/babilónica, que Platón extrae de la cosmología de Filolao y el urbanismo circular del modelo Ecbatana/zigurat, al que habría que sumar una

⁴¹³ *Frag. 157* (ed. Conrado Eggers).

⁴¹⁴ *Acerca del Cielo* 293b1. Simplicio nos dice que algunos pitagóricos lo llaman también la Torre y el Trono de Zeus, denominaciones que nos recuerdan los calificativos aplicados al zigurat.

⁴¹⁵ Guthrie, *op. cit.*, T.I, pág.268.

⁴¹⁶ *Frag. 157* (ed. Conrado Eggers).

⁴¹⁷ De nuevo anotamos otra contradicción del dios Poseidón. No tiene sentido que él establezca las bases para la representación urbana. Induciría a profundizar en el error materialista y de primacía de la exterioridad por parte de sus hijos. Ni Hefesto ni Atena cometen semejante error. Pero, claro, este Poseidón es el homérico.

tercera perspectiva obtenida de Eudoxo (las conexiones entre los anillos de tierra y agua recuerdan a las de su sistema de uniones orbitales entre las esferas planetarias).

1.2.3.- NUMEROLOGÍA

¿Este «urbanismo divino» qué sentido tendría para los objetivos de la trilogía? Los atlantes sacralizan el número y le rinden culto. La estructura general de la ciudad se basa en la combinación de una serie de zonas inundadas y otras de tierra en torno a un punto central que tiene un diámetro de cinco estadios y en cuyo centro se encuentra el fuego/oricalco de la estela y donde se lleva a cabo la unión de lo masculino y lo femenino (Poseidón-Cleito). La primera cifra siguiente es el uno, que no era para los antiguos un número, pero que generaba todos los números. El siguiente es el primer par, el dos, duplicado: uno para el círculo de agua y otro para el de la tierra. El siguiente número es el tres, primer impar, igualmente duplicado. El círculo máximo mide cincuenta estadios hasta la muralla, que es la multiplicación de cinco por la década o número perfecto. Así, si toda la llanura se construía con los múltiplos del diez y mediante la multiplicación del dos y el tres, la ciudad también lo hace mediante la suma de ambos⁴¹⁸. ¿Qué simbolismo contienen toda esta ordenación numérica?⁴¹⁹.

⁴¹⁸ Se ha señalado que la ordenación geométrica del territorio atlante es una crítica a las teorías urbanas de Hipodamo que constituían la vanguardia del urbanismo de la época de Pericles (Pradeau, 1997a, págs. 272-274; Brumbaugh, 1977, pág. 55). Si bien esto puede ser así, lo cierto es que hay que ir más allá de esa ordenación de la ciudad (Hipodamo parece que no se preocupó del territorio de la *pólis* en su conjunto, sino tan solo de la ciudad). En la Atlántida la ciudad no es hipodámica, sino, en todo caso, la llanura. Ahora bien, las teorías hipodámicas tienen su origen, por un lado, en el geometrismo y racionalismo presocrático/pitagórico, y por otro, en el mundo egipcio donde desde el Reino Antiguo las ciudades creadas por el Estado presentan un plano ortogonal en sectores donde vivían las diferentes clases especializadas. Hipodamo se limitaría a exportar y desarrollar este modelo en Grecia. Como veremos, lo importante para Platón es insistir en lo erróneo que resulta entender la armonía del alma como una forma imitativa del número matemático y no del ideal. La estructura del territorio atlante se deriva de esta crítica. Por ello prefiero remitirme al origen oriental de dicha concepción y a su simbología psíquica. Rivaud (1925, Notice, pág. 249) y Voegelin (2000, pág. 112), en cambio, afirman el origen hipodámico de este urbanismo. Para Friedländer (1989, pág. 297) la racionalización matemática del urbanismo es hipodámica, pero el trazo oriental. Martin (1956, págs. 17 y 21) piensa que el urbanismo circular platónico es una mezcla de su filosofía y de las realizaciones contemporáneas, ajena a las formulaciones hipodámicas. Meulder (1993, pág.190) afirma que responde a un plan antipericleano, y se trata de una ciudad prehelenística antihipodámica.

⁴¹⁹ Vidal-Naquet (1983, pág. 322): «nos encontramos, pues con una secuencia que evoca muy bien una fuga en espejo: 5 (3+2), 1, 2, 2, 3, 3. Quien abandona la isla central entra rápidamente en el mundo de la duplicación» y ese mundo es el de la sofística como añade Mattéi (1996), 254. Ambos no tienen en cuenta el análisis cosmológico ni la subdivisión de los anillos, ni su color, etc. Mosconi (2009a) niega la existencia de un sentido simbólico en la utilización de los números en ambos diálogos, aunque de una manera contradictoria y carente de una contextualización filosófica. Tras un estudio de los diferentes interpretaciones que se han dado de los números (págs. 179 y ss.) concluye que su significado se encuentra en la lógica del relato y «no como expresión de una simbología numérica a la que la historia de la Atlántida en el Timeo-Critias no alude nunca» (187); «mas el hecho de que en casi todas estas medidas recurra al cinco y al diez encuentra la explicación más simple, no en una recóndita intención filosófica por parte de Platón, sino en el gusto por la cifra redonda, descriptivamente eficaz por su propia simplicidad» (192); en

En el marco griego fueron los pitagóricos los que de forma más elaborada desarrollaron una teoría de los números en el sentido místico y conceptual: «supusieron que los elementos de los números son elementos de todas las cosas que son, y que el firmamento entero es armonía y número [...], pues bien, también ellos parece que piensan que el número es principio que constituye no solo la materia de las cosas que son, sino también sus propiedades y disposiciones, y que los elementos del número son lo Par e Impar, limitado aquél e ilimitado éste, y que el Uno se compone de ambos (en efecto, es par e impar) y que el Número deriva del Uno, y que los números, como queda dicho constituyen el firmamento entero». «Porque la naturaleza del Número es la causa de la conciencia, capaz de proporcionar una guía a todos los hombres ante lo que es confuso y desconocido. Ninguna de las cosas existentes clarificaría a cualquier otra, ni en sí misma ni en sus relaciones con otra tercera, si no existiese el Número y su esencia. Pues de hecho el Número, trayendo todas las cosas ante el alma, a través de la percepción sensorial, las hace reconocibles y comparables entre sí»⁴²⁰. Estas breves citas bastan para recordar la importancia que para los pitagóricos poseían los números, como elementos de todas las cosas en cuya materia o ser aparece lo limitado y lo ilimitado, par e impar, respectivamente, causa generatriz de todo lo existente. En el pitagorismo del siglo IV, cada uno de los números fue identificado con figuras geométricas, concepciones éticas, y todo tipo de principios y conductas, en un intento de derivar lo vital de lo cifrado y de esa forma sustituir el razonamiento interior por la numerología⁴²¹. Identificar el concepto con la cifra no es más que una forma degenerada que pretende dominar aquel a través de esta, únicamente desde su materialidad. Platón también adjudica este mecanismo a los atlantes.

cuanto a las cifras menores de diez: «distinguiendo caso por caso, se encuentra claramente la lógica que ha guiado a Platón en la elección de cada uno de estos números, sin deber por tanto presuponer una abstracta simbología numérica de la que no hay ningún rastro en el texto platónico» (195). Pero en cambio cuando trata la tríada en la estructura urbana de la capital afirma que «un solo anillo hubiera sido muy poco, e igualmente dos (sin contar con la antipatía griega por el número par, tenido como imperfecto): el tres era el número más sencillo para sugerir la idea de una serie en sí misma completa» (211). La única simbología la sitúa en el ritual sacrificial, convocado cada 5/6 años (212), pero concluye que no hay que excluir la posibilidad de que Platón simplemente haya escogido una solución deliberadamente excéntrica para conferir un toque de exotismo a una ceremonia ya de por sí extraña (215). A continuación acepta la posibilidad de una interpretación pitagórica pero «las explicaciones aquí propuestas por la cadencia par-impar de la ceremonia del juramento a la luz de la tabla pitagórica son en todo caso solamente hipótesis razonables, pero no directamente extraídas del inmediato contexto de *Critias* 119d2-4, ni de otros testimonios platónicos, y además –si nos es permitido observar– lo mismo vale para otras interpretaciones propuestas, que chocan con la ausencia de indicaciones concretas, en Platón, sobre el sentido de los números» (216-217).

⁴²⁰ Aristóteles, *Met.* 986a1 y 986a15. Filolao frag. D44b11, según Diels, citado en Sambursky, 1990, pág. 52.

⁴²¹ Para un estudio más concreto ver Apéndice 2.

1.2.4.- EL SIGNIFICADO DEL URBANISMO ATLANTE

«Cuando se tiene verdaderamente dirigido el pensamiento hacia las cosas que son, no queda tiempo para descender la mirada hacia los asuntos humanos y ponerse en ellos a pelear, colmado de envidia y hostilidad; sino que, mirando y contemplando las cosas que están bien dispuestas y se comportan siempre del mismo modo, sin sufrir ni cometer injusticia unas a otras, conservándose todas en orden y conforme a la razón, tal hombre las imita y se asemeja a ellas al máximo. ¿O piensas que hay algún mecanismo por el cual aquel que convive con lo que admira no lo imite?» (*Rep.* 500c) La verdadera convivencia se realiza con las Ideas directamente, y no como pretenden los atlantes con burdas imitaciones simbólicas de las mismas. La simple ritualidad religiosa o la aritmología mística no pueden construir ni la realidad, ni los conceptos, ni las Formas. Los atlantes, que practican el culto al número y a la exterioridad, pretenden componer un ser cuyas cualidades no surgen desde la razón, componente divino del alma, sino desde la pura contemplación sensible y desde la mimesis o magia de contacto. De la misma manera, existen dos tipos de aritmética, «el cálculo y la ciencia de la aritmética que emplean la construcción y el comercio, comparados con la geometría que emplea la filosofía» (*Filebo* 56e). Los atlantes realizan una aritmética práctica que pretenden que consiga los mismos efectos y finalidades que la conceptual de los filósofos. Su urbanismo está basado en una ciencia artesanal, una *téchnē* inferior, que convierte la armonía cosmológica en materia y, por tanto, manejable manualmente, desde el cálculo constructivo. Su ciudad es el único marco diseñador de su alma, pues ella es la única que puede dotar al alma de los elementos necesarios para su transformación. Al vivir entre los límites de ese sistema, inmersos en esa ordenación numeral, imitativamente cosmológica, su alma se transformaría y se «divinizaría», armonizándose con la misma música celeste universal. Confunden la identidad de lo mismo con la figura del círculo. Las revoluciones armónicas universales con el movimiento circular de la materia. La *epistémē* con el hilozoísmo. Y ahí es donde el alma adquiere por mimesis, por contacto, todo su sentido⁴²². Vivir en esa ciudad

⁴²² La idea de que el contacto físico podía actuar como medicina transferencial o como transmisor de conocimiento estaba arraigada en la sociedad griega. En el marco de la medicina la curación por contacto la «produce una divinidad, un "curador" especialmente cualificado o bien cualquier objeto sacro impregnado de la *dýnamis* divina» (Gil, 2004, págs. 156 y ss.). Igualmente se utilizaba la saliva, el aliento o la imposición de manos y más tardíamente se utilizaron las piedras preciosas probablemente por influencia oriental (*Ibidem*, pág. 193 y ss). En el *Banquete* Platón ironiza sobre la posibilidad de transmitir

significaría estar obligado a transitar por unas vías de circulación internas que imitan caminos cósmicos, convencidos de que el movimiento del cuerpo provocaría cambios en las revoluciones del alma, a lo que habría que añadir el efecto de la zonificación de los usos urbanos de las diferentes coronas circulares de tierra/agua que supondría una inmersión en las características del dios fundador (desde el primer círculo donde se encuentra el hipódromo, ascendemos hasta la columna de oricalco, pasando por el agua, el palacio, el templo, las fuentes...)⁴²³. La *pólis* alcanza así un nuevo significado, ya que aunque sigue siendo el único ámbito de formación de la persona, lo es en cuanto a su pura conformación apariencial y no como medio social que posibilita la superación de la *dóxa*. Ese es su error y el del modelo de lo humano paradigmático que representan, pues el bien y la virtud no se encuentran en el modelo de la técnica, sino que lo rebasan⁴²⁴.

El dios platónico es justo y es el que está más próximo a la verdad, por lo que es el que en menor medida puede equivocarse. Él crea un espacio urbano que pretende, como veremos en el modelo ateniense ideal, ser un espacio que exprese las relaciones sociales y de clase entre los ciudadanos de acuerdo a un orden preferencial en torno a los mejores, a los filósofos guardianes. El hombre ha de mirar hacia su cosmos-alma interior y desde él perfeccionar la comunidad cívica. Pero el modelo atlante es el triunfo de lo sensible, de una ontología puramente ritual, fáctica, que huye de la contemplación real del ser y se fija únicamente en lo que deviene en el mundo temporal y no en lo inmutable. Sigue aquí la misma línea que después se verá en el resto del *Timeo*, el intento de conciliación entre el pitagorismo basado, no en las cifras o números matemáticos, sino en los Números en sí, y el platonismo de las Ideas. Los atlantes pretenden comprender la armonía universal como un conjunto de fórmulas numéricas, de meras cifras, que son una mirada mimética,

conocimiento a través del contacto físico. Agatón le pide a Sócrates que se siente junto a él para que a través del contacto pueda también poseer sus ideas. Sócrates responde «estaría bien que la sabiduría fuera una cosa de tal naturaleza que, al ponernos en contacto unos con otros, fluyera de lo más lleno a lo más vacío de nosotros», pues de esa forma la transferencia sería más bien al contrario pues su sabiduría es más bien mediocre y la de aquel mucha y de calidad (175d). En *Téages* Aristides afirma que sus progresos en el aprendizaje eran mayores cuando compartía con Sócrates la misma habitación y mucho mayor cuando estaba pegado y en contacto con él (130d-e). La misma idea aparece expresada en Homero, Esquilo y los trágicos (sobre el tema ver Tarrant, 1958).

⁴²³ Al mismo tiempo existiría un componente clasista muy marcado, pues únicamente los habitantes de la ciudad, los guardianes, podrían conseguir un estado anímico excelente, mientras que los que viven en la llanura no accederían a él, puesto que su urbanismo no es cosmológico. Este sigue una geometría humana, donde predomina el cuadrado que facilita la movilidad de una forma más lógica de acuerdo con los usos agrícolas de ese espacio.

⁴²⁴ Ver Mas Torres (1995), págs. 58 y ss.

engañoso, de la verdadera proporción que alienta todo el sistema⁴²⁵. Una correspondencia que tiene más que ver con la metafísica y la ontología que con la matemática, ¿es posible numerologizar la interioridad dialéctica del verdadero devenir del conocimiento?

El modelo de diálogo atlante es aquel que interroga la apariencia con la apariencia. Ante la pregunta que formula todo prototipo universal ellos contestan con una respuesta figurativa. Sus ojos únicamente ven la apariencia, la cifra, la grafía, la caligrafía textual, sin intentar la desocultación como proceso necesario a realizar ante toda imagen. Su respuesta es otra imagen realizada desde el afuera, intentando ofrecerla como una explicación, una rediseñación de la imagen primera, traducida al lenguaje figurativo humano. Los atlantes ven el espectáculo del movimiento de los astros en el cielo y los fenómenos naturales, su regularidad, y su respuesta consiste en apropiarse de esas imágenes, convertirlas en rituales, en facticidad, para poder apropiarse del orden que expresan matemáticamente, del poder que despliegan. Su objetivo no es la aprehensión, sino la apropiación. No ven más allá de lo que se ve, lo que se ve es lo que es, no es un símbolo o una puerta que hay que abrir para penetrar en el sentido, sino que lo visto es el sentido mismo. Los atlantes se leen como una realidad objetual donde lo formal se constituye como la única ontología. Se dan a sí mismos tres formalismos, tres modos de perder de vista la verdad: el número pitagórico, la religiosidad ritual, la arquitectura cosmológizada. Con la cifra, el rito o la piedra se puede construir cualquier demagogia desposeída de ultimidad. Su matemática, meramente aritmética, perfecciona los objetos mismos y a los sujetos los define como objetos. Su religiosidad vinculada al espectáculo colectivo genera masas clientelares de un poder absoluto. Su urbanismo provoca una pregunta dirigida exclusivamente a los sentidos. Acumular la atribución de cualidades materiales a unos y a otros impide aprehenderlos desde su esencialidad. Cada vez que se mejora la imagen, que se construye sobre ella, que se piensa sobre ella, se genera un alejamiento añadido con respecto a la originalidad fundante. No se trata de crear un

⁴²⁵ Como dice Mattéi (1996, pág. 258), todo el juego de metales y murallas evoca los bordados multicolores de los simulacros sofistas y la indeterminación del *ápeiron* presocrático. Contrasta con la visión de Mosconi (2009a, págs. 136-139), que después de citar de pasada a Ecbatana y Babilonia, niega la existencia de un modelo concreto que inspirara la estructura urbana, pues esta circularidad/ortogonalidad se da tanto en Oriente como en Grecia. Prefiere referirlo todo a una significación político-social. Desclos (1996, pág. 324) compara el sentido de lo circular en *Rep.* 424a con el atlante. Allí se dice que la ciudad avanza circularmente: la educación influye en la naturaleza de los hombres y la naturaleza en la educación; mientras que los atlantes pervierten esta direccionalidad convirtiéndola en un puro acondicionamiento, embellecimiento, del espacio urbano, meramente acumulativo. Pradeau (2001, pág. 87) afirma que el principio del urbanismo atlante es el de la repetición y de la multiplicación de las mismas funciones de las mismas construcciones.

proceso acumulativo sobre lo sensible, sino de fijar todo propósito existencial en la Idea, despreciando las imágenes y su historia sumativa (que debe ser referente de superación, en todo caso).

2. - ATENAS EVOCADA. ACRÓPOLIS Y CIUDAD

Critias, 112a-c: « En cuanto a su tamaño anterior en la otra época, alcanzaba hasta el Erídano y el Iliso e incluía en su interior el Pnix con Licabeto como límite del lado opuesto del Pnix. Estaba toda cubierta de tierra y era llana en su parte superior, salvo en unos pocos lugares. Los artesanos y los campesinos que labraban los campos de las cercanías habitaban en el exterior a los pies de sus laderas. El estamento de los guerreros ocupaba independiente y aislado el sitio superior alrededor del templo de Atenea y Hefesto, circundado por una valla como el jardín de una casa. Habitaban la parte norte de la acrópolis, donde habían construido habitaciones comunes y comedores para el invierno y todas las construcciones de ellos y los templos de los dioses que convenía que tuviera la república común, sin oro ni plata –, pues no los usaban nunca para nada, sino que buscaban el término medio entre la prepotencia y la pusilanimidad y habitaban en casas ordenadas (κοσμίως), en las que ellos y sus hijos envejecían y traspasaban siempre en el mismo estado (ὁμοίως) a otros semejantes. Usaban la parte sur, que habían dejado como instalaciones de verano para jardines, gimnasios y lugares de comida en común, con esa finalidad. En el lugar que ocupa en el presente la acrópolis, había una fuente de la que quedaron los pequeños manantiales actuales en círculo cuando los terremotos la cerraron. A todos los de entonces les proporcionaba una corriente abundante, templada en invierno y en verano».

El estado del cuerpo influye en el del alma, pero entre ambos debe existir una armonía análoga. La exterioridad debe responder a las necesidades de la interioridad, ser su instrumento, dotar al cuerpo de los medios necesarios para que el alma alcance sus objetivos sin desviaciones. La mirada debe dirigirse hacia sí y no hacia la espacialidad exterior, por lo que la ciudad no debe protagonizar su vinculación con el mundo, debe constituirse en un hábitat para la comunidad de almas.

La configuración urbana de la Atenas evocada es muy simple. Se trata de una ciudad no amurallada, ordenada en torno a una colina donde se ubicaba la Acrópolis, en cuyas laderas vivía el resto de la población, y a su vez rodeada por las zonas de cultivo. La acrópolis es el lugar donde vive la clase guerrera, en torno al templo de los dioses fundadores, separados del resto por una valla similar a la de un jardín. En la acrópolis se diferencian tres partes: el norte donde habían construido el conjunto fundamental de las viviendas y templos de diferentes dioses; el sur para vivir en verano; y el centro donde estaba ubicado el templo de los dioses fundadores y una fuente de agua templada durante todo el año. La planificación ateniense está en consonancia con su estructura política. No menciona la existencia de un ágora, innecesaria en una ciudad donde la justicia misma se identifica con la voluntad de la clase gobernante: ¿tendría sentido debatir las decisiones

políticas? ¿Qué negocios se podrían realizar en una ciudad que había renunciado al oro y la plata, al comercio exterior? De la misma forma tampoco menciona la existencia de algún edificio que albergara la asamblea de los guardianes o algún otro dedicado a actividades judiciales. Todas las edificaciones están pensadas para la salud física de los guardianes o el culto a los dioses. El urbanismo es mínimo como corresponde a un sistema que todo lo supedita a la autarquía económica y a una estructura piramidal cerrada sobre la excelencia del gobernante.

Esta planificación ofrece una serie de similitudes con la atlante, lo que permite al lector realizar una mejor comparación entre los dos mundos. En ambas una colina/acrópolis preside la ciudad, allí se halla el lugar donde habita la clase política y donde está situado el templo de los dioses patronos de la ciudad. En el caso de Atenas no se menciona expresamente como colina primigenia, pero del estudio de la tradición mítica podemos llegar a vislumbrar que, efectivamente, sí cumplía esa función. El proceso de creación de la raza ateniense descrito en el *Critias* se ciñe básicamente a lo transmitido por los mitólogos antiguos. La diosa crió y educó a los atenienses ideales «después de recibir simiente de Gea y Hefesto» (23e), en una clara alusión al nacimiento de Erictonio, uno de los primeros reyes de Atenas, que nacerá del semen del dios del fuego vertido en la tierra (Gea) cuando intentaba sin éxito violentar a Atenea, la diosa virgen. Ocultado por esta diosa en un cesto, se lo encomendó a la hija mayor del rey ateniense Cécrope, con la orden de no abrirlo. Las tres hijas del rey, desobedeciéndola, acabarían precipitándose desde lo alto de la Acrópolis, residencia del rey y sus hijas, enloquecidas por la visión del niño con cola de serpiente en vez de piernas. Atenea acogió al niño bajo su protección y lo educó, según unos en un bosque sagrado, y según otros en su templo en la Acrópolis. De la misma manera, en el *Critias*, la diosa, una vez hubo fundado la ciudad la pobló de hombres «hijos y alumnos de dioses» (24d).

El siguiente paso en la fundación de la Atenas ideal es llevado a cabo por Hefesto y Atenea que «implantaron hombres buenos, autóctonos, e introdujeron el orden constitucional en su raciocinio» (109d). Aquí el *Critias* aporta una leve variación sobre lo dicho en el *Timeo*. En este primer diálogo no se menciona a Hefesto como fundador de la ciudad, atribuyéndosele exclusivamente a la diosa Atenea. En el *Critias*, en cambio, los dos dioses «de naturaleza común» pueblan la región que les había tocado en el sorteo divino e, interpretando de una forma muy particular la tradición, ambos son presentados

como hermanos por el hecho de provenir del mismo padre, Zeus, y porque ambos se dedicaban a la sabiduría y a la ciencia (109c). La contradicción entre ambos diálogos, como en tantas ocasiones, se explica por el hecho de que en el *Timeo* quiere convencernos de que tanto Sais como Atenas son fundadas por esta diosa, por lo que no hace intervenir a Hefesto ajeno a la tradición saítica, mientras que en el *Critias* quiere marcar la similitud que existe entre la dotación genético/mítica que reciben ambas ciudades, por lo que hace intervenir a Hefesto que aportaría a los atenienses un aspecto ctónico, en paralelo al aportado por Cleito. Otra semejanza se da por el hecho de que el río Erídano y el Ilisos forman un cordón de agua en torno a la ciudad, similar a los anillos de agua atlantes. Platón, precisamente, ensancha la acrópolis hasta el límite con estos ríos para provocar la similitud. Los atenienses mantuvieron esa disposición natural sin añadir ni canales, ni puertos, ni astilleros, ni puentes, ni ninguna otra construcción.

El templo de Hefesto y Atenea es el punto medio en torno al cual se construyen los lugares de habitación, mientras que en la ciudad atlante será, igualmente, el templo de Poseidón y Cleito⁴²⁶. Nada nos dice del adorno y ornamento del templo, de sus dimensiones ni de la estructura de su *témenos*, ni de edificaciones adyacentes al mismo, sino que indica escuetamente que no se usó en su construcción ni oro ni plata, pues prescindían de ellos en su ciudad. Una simple valla como la de un jardín rodea al templo (la del templo de Poseidón era de oro). A las casas donde habitaban los guerreros (no menciona que hubiera palacios) se les supone la misma austeridad constructiva, sobre todo teniendo en cuenta que ellos las cuidaban de tal manera que las dejaban a sus herederos tal cual las recibían. La alusión al *kósmos* de las casas alude de nuevo a esa obsesión platónica por implantar armonía en todos los órdenes y espacios de la vida.

Los atlantes las reciben y las transforman en un símbolo materialista. Al referirse al palacio real Platón marca claramente el contraste, pues comenta que cada uno de los reyes «al recibirlo del otro, mejoraba lo que ya estaba bien, superaba en lo posible al anterior, hasta que lo hicieron asombroso por la grandeza y la belleza de las obras» (115d). La estructura básica de Atlántida también es fija, únicamente cambia la agregación de

⁴²⁶ La ordenación cosmológica atlante no aparece en la ciudad ateniense. Ni siquiera sabemos la orientación del templo principal. En el mundo griego tampoco era común una concepción religiosa del urbanismo. Sí parece existir una orientación astronómica en el caso de los templos, construidos mayoritariamente mirando hacia el este (Belmonte Avilés, 2002, págs. 199-212).

elementos decorativos que los reyes atlantes van llevando a cabo sobre lo establecido por Poseidón.

El agua natural ateniense huye de los extremos. Existía una fuente de agua templada tanto en invierno como en verano, mientras que en la Atlántida Poseidón hace surgir dos fuentes, una caliente y otra fría. Mientras los atlantes deben mezclarlas para obtener una temperatura óptima, «equilibrada», los atenienses, en cambio, poseen un agua cuya temperatura está naturalmente en ese punto medio, ni caliente ni fría, tal cual su naturaleza, moderada y prudente. Según Platón, de dicha fuente de la ciudad mítica tan solo quedan «los pequeños manantiales actuales en círculo cuando los terremotos la cerraron». Pausanias informa de que en la acrópolis en el Erecteo existía un pozo de agua marina en el que cuando sopla el viento del sur se oía un rumor de olas y que en la roca había «la forma de un tridente; y se dice que ésta apareció como testimonio para Posidón en la disputa por el país»⁴²⁷. Existía otra fuente al pie de los Propíleos⁴²⁸, la Clepsidra, que bien podría ser la citada por Platón, puesto que su nombre hace mención al reloj de agua, un recipiente troncocónico y graduado en su interior, en el que se hacía un agujero en su base de forma que el nivel del agua descendente marcaba el paso de las horas.

Platón señala que los guardianes tenían sus habitaciones de invierno en el norte de la acrópolis y la zona sur era utilizada para jardines, comedores y gimnasios de verano. Según Broneer todo ello parece una explicación poco lógica desde un punto de vista climatológico. En invierno sería más lógico vivir en el sur y en verano en el norte. Y para explicar dicho cambio de emplazamiento de la población argumenta que Platón pretendía evocar una tradición migratoria expresada en los festivales de la Metagetinia celebrados en Atenas en agosto, en conmemoración de una migración estacional que se llevaba a cabo por razones agrícolas desde el demo de Mileto al norte al de Diodmia al sur de Atenas⁴²⁹. Una explicación excesivamente rebuscada por diferentes razones. En primer lugar, parece extraño que los guardianes ideales evocaran una tradición agrícola, cuando ellos no se dedicaban ni a la agricultura ni a ninguna actividad laboral. Por otro lado, la acrópolis de la Atenas primigenia posee según los límites ofrecidos por Platón una extensión aproximada de 1500 m. desde el Iliso al Erídano y de 2400 m. desde la colina

⁴²⁷ I 26, 5.

⁴²⁸ I 28, 4.

⁴²⁹ 1949, pág. 55 y ss.

del Pnyx al monte Licabeto, por lo que la diferencia de temperatura entre la zona norte y la sur sería despreciable. Luc Brisson relaciona este movimiento de la población con la costumbre militar de desmontar los campamentos en verano, lo que hace pensar que los guardianes vivían en esta época del año al aire libre⁴³⁰. De hecho, Platón no cita que en la zona sur existan habitaciones permanentes de ningún tipo. Si relacionamos todo ello con el tipo de educación para los guardianes filósofos que se describe en la *República* podemos entender que su pretensión era crear en la acrópolis un pequeño mundo donde se dieran todas las condiciones para una formación completa, que debía incluir una vida muy semejante a la de un soldado. En la *República* ya aparecen dadas todas las características de esa educación que incluía desde, por ejemplo, llevar a los niños a ver la guerra en directo (467d), hasta el castigo de ser rebajado a la condición de labrador para el guardián que abandonara su puesto en la batalla (468a), que en el caso de la Atenas ideal supondría dejar la acrópolis. Platón propone en ese mismo diálogo que los guardianes han de construir sus propias moradas en el lugar más apropiado, para lo que una vez escogido el mismo en la ciudad, acamparían allí, «un lugar desde el cual dominar mejor el territorio, si alguien no quiere acatar las leyes, y desde el cual defenderse del exterior, si algún enemigo atacara como un lobo al rebaño. Una vez acampados y tras hacer los sacrificios a quienes sea necesario, construirán sus refugios» (415e). La vida en la acrópolis ofrece una serie de elementos espaciales fundamentales para llevar a cabo la propuesta política platónica: su posición elevada permite el aislamiento de los mejores para evitar la mezcla; espacio suficientemente amplio para dar una formación militarista basada en el endurecimiento psicológico y físico; facilita la defensa de la ciudad y al mismo tiempo el control de los ciudadanos. Precisamente en toda la obra platónica se da esa confluencia de dos modos educativos: el espartano militarista y el ateniense, que pone el acento en la formación del alma⁴³¹.

Las casas del resto de la población, artesanos y campesinos, se ubicaban en las laderas de la colina sin especificar diferencias espaciales según su estatus social, contrapuesto claramente a la capital atlante donde la estratificación de los ciudadanos está muy marcada. Tampoco se habla de una estructura urbana en barrios, ni si los agricultores vivían diseminados en el campo, ni se menciona ningún tipo de puerto (si no se «mezclaban» con nadie extranjero tampoco lo necesitaban).

⁴³⁰ 1992, pág. 384, n. 90.

⁴³¹ Platón en *Leyes* 666e define el orden político de Esparta como el de un campamento.

Cualquier lector contemporáneo a Platón podía comparar lo que era en su época la Acrópolis y podría deducir lo que había sido en el mundo mítico. En el siglo V se convierte en el emblema de Atenas por obra de Pericles y es el lugar donde trabajarán los mejores artistas del momento como Fidias, Calícrates, Ictino y Mnesiklés. Surgen de este modo el Partenón, los Propíleos, el Erecteion, el templo de Atenea Nike,... mientras que en la Atenas mítica la austeridad constructiva es la nota dominante. Pero no solo esto, sino que la acrópolis ideal abarca toda una serie de construcciones que en la Atenas real caían fuera de ella y que la rodeaban, como eran los edificios de las principales instituciones del régimen democrático: el ágora, la Helieia, la colina del Areópago, la Pnyx donde se reunía la *ekklēsia*... como si Platón quisiera barrer de su Estado ideal cualquier recuerdo del mundo pericleano. En resumen, la Atenas mítica se construye en negativo sobre la ciudad atlante y sobre la Atenas del siglo V. a. C. como el espacio apropiado para que el hombre centre su atención en la mirada hacia dentro y no hacia la exterioridad. Posee lo justo para abastecer a las necesidades del filósofo-guerrero y perpetuar su excelencia, para no dejarse vencer por una voluntad de poder material frente a una voluntad de racionalidad. Tampoco hay un desprecio del cuerpo, sino un rediseñar las relaciones corporalidad-racionalidad, en la que aquel es soporte y estímulo de lo anímico.

Una última nota. ¿Podemos ver algún modelo urbano en el Egipto retratado por Platón en estos diálogos? Aunque de él nada se diga es posible deducir alguna característica definitoria a partir del concepto global que tenía Platón de lo egipcio. Egipto vendría a representar un modelo urbano equidistante del ateniense y el atlante como sucede en general en la trilogía. En las *Leyes* admira su interés por buscar la permanencia de lo divino en el arte (656d, 657a-b, 660b). En su origen fue creado por algún dios, y los egipcios supieron convertirlo en ley y, por tanto, conservarlo idéntico desde entonces (y esta idea la incorpora a la legislación de Magnesia, 799e). La ley sagrada implica estabilidad y su transgresión, impiedad (así lo establece para su ciudad, 799b). El arte no debe ser sometido a constantes innovaciones guiadas por la búsqueda del placer, pues ello supone su humanización y mutabilidad. De ahí podemos deducir que el modelo urbano egipcio estaba centrado en el templo, en una monumentalidad religiosa volcada en el reforzamiento de la figura del rey y de su poder religioso y político. Igual que el modelo atlante, el egipcio le da sentido y lo sustenta. Acertaron en el hecho de buscar su

permanencia en el tiempo (¿serían convertidas en leyes las normas sobre el urbanismo?), pero el sacerdote conservó la sabiduría en su exterioridad, poseía el conocimiento que los atlantes habían perdido, sin embargo lo desarrolló como ceremonial, como piedra transmisora de hechos, de datos, de imágenes, pero en ningún caso de *epistēmē*. Si el urbanismo atlante es imitativo ¿sería el egipcio denotativo, reproducción literal acumulativa de un saber?

*3, SACRIFICIO
DE RENOVACIÓN MONÁRQUICA*

1. -DIOSES Y HOMBRES

La fijación de la presencia del elemento divino que reside en la estructura interna de la cadena de la vida es uno de los objetivos fundamentales del *Timeo*. Qué posición ocupa el hombre dentro de esa jerarquía del ser y de la materia y cómo se organizan los vínculos entre los diferentes componentes de la misma, especialmente entre los dioses y los hombres, constituye el núcleo en el que se establecen las relaciones entre el *Timeo* y el *Critias*. Platón articula diferentes niveles de realidad en el *Timeo*. Las Formas o Ideas son el modelo a partir del cual se construyen las restantes realidades. Constituyen la realidad cosmológica primera, la única que dota de sentido cualquier substantividad. El Demiurgo es el principio activo o creador. Su existencia es independiente de las Formas y las utilizará como modelo para la creación de los dioses inferiores, el alma del universo y la parte inmortal del alma humana. Construye el universo visible y tangible como un cuerpo y para ello no puede más que utilizar los cuatro elementos que forman la materia para los antiguos griegos (32b), dándole la forma más perfecta, la esfera, situando el alma del universo en su centro (34b), eje existencial y físico de toda la obra. El Demiurgo después ordena este universo geoméricamente de manera armoniosa. Pero su obra no constituye un todo perfectamente encajado, puesto que los elementos con los que trabaja poseen unas características propias que él no puede cambiar o dominar absolutamente (53b). En la medida de lo posible intenta controlar la irracionalidad y el caos, pues, en realidad, más que un creador el Demiurgo es un ordenador, un distribuidor y un repartidor de los elementos con los que se encuentra para que de todos ellos pueda obtenerse armonía y racionalidad en la composición del mundo. Pero es posible que algún aspecto irracional se le escape, pues su poder no es absoluto, y la necesidad de lo que es la materia pueda actuar de nuevo hacia el desorden (o degeneración). Así nos va avisando Platón de la existencia de un devenir degenerante que aparece en cada paso creativo/compositivo de la vida.

El siguiente momento consistió en poblar el universo con el primer existente por proximidad al Demiurgo, para lo que se limita a aceptar sin más, en un pasaje claramente irónico (40d-41b), el origen de los dioses de la mitología tradicional, afirmando la necesidad de creer en lo que los poetas nos han transmitido: «no es posible entonces, desconfiar de hijos de dioses, aunque hablen sin demostraciones probables ni necesarias, sino, siguiendo la costumbre, debemos creerles cuando dicen que relatan asuntos

familiares. Hay que creer, por consiguiente, a los que hablaron antes, dado que en tanto descendientes de dioses, como afirmaron, supongo que al menos conocerán bien a sus antepasados⁴³²». Timeo da por supuesta la verosimilitud de la teogonía tradicional sin más, puesto que se ha transmitido desde los primeros descendientes de los dioses (¿pero no sucedía que los griegos no recordaban lo que pasó en el tiempo mítico? ¿También se lo cuentan los egipcios?). La exigencia divulgadora y formadora de su proyecto le lleva a admitir aquello que de hecho choca frontalmente con la concepción platónica de los dioses. Está claro que el oyente de la épica espera este tipo de relatos, pero resulta que la pretensión básica de la trilogía no es otra que sustituir estas historias tradicionales. El encaje entre un Olimpo divino y un Olimpo de Ideas es algo que permanecerá sin resolver en la trilogía, por lo que aquí Platón, incapaz de resolverlo, se refugia de nuevo en la ironía.

El Demiurgo, a continuación, define la naturaleza deífica: ni inmortales ni indisolubles, sino nacidos (41d), encomendándoles la tarea de generar lo mortal en lo humano y de instalar lo divino en él (41c-d). Surgen así los hombres a partir de la obra de los dioses (43a). Los dioses nos configuran y acogen nuestra alma una vez muertos (41d), no el Demiurgo, que una vez realizada su obra se retira. Los dioses como fuerzas de lo que deviene histórico asisten y juzgan el alma que han creado, pero no dice en ningún caso que lo hagan una vez muerto el cuerpo como en el resto de los mitos escatológicos platónicos. Simplemente, cuando morimos nos «acogen» (*déchomai*, recibir, admitir), acción que constituye la característica fundamental del receptáculo (50b y ss.), aceptar en su seno los elementos materiales. Un acogimiento que no expresa juzgar, sino únicamente contener, pues el juicio lo harán en vida (tal cual los atlantes son castigados).

Alma y cuerpo deben estar unidas y en la misma proporción deben coordinar sus movimientos sin que ninguno se imponga al otro. La enfermedad más grave, la ignorancia, surge cuando el elemento humano hace prosperar su parte en detrimento de la inmortal: «para ambos desequilibrios hay un elemento de salvación: no mover el alma

⁴³² Si los dioses engendraron a los humanos, los primeros de estos habrían sido educados por aquellos y por tanto serían más sabios, y por ello no es conveniente cambiar lo que los antiguos hicieron. Esta es una idea que se repite en Platón (*Filebo* 16c, *Fedro* 274c, *Protágoras* 343b, *Leyes* 738c, 816b, 853c, 886d), pero que evidentemente tiene que ser leída irónicamente, pues de acuerdo con su sistema filosófico el más sabio es el que, independientemente de la época que le haya tocado vivir, alcanza la sabiduría por el dominio de la búsqueda dialéctica, a lo que habría que añadir su crítica a los dioses, que no aparecen descritos precisamente como unos buenos y ejemplares maestros.

sin el cuerpo ni el cuerpo sin el alma, para que ambos, contrarrestándose lleguen a ser equilibrados y sanos». (88b). «Por necesidad el que se abona al deseo y a la ambición y se aplica con intensidad a todo eso engendra todas las doctrinas mortales y se vuelve lo más mortal posible, sin quedarse corto en ello, puesto que esto es lo que ha cultivado. Para el que se aplica al aprendizaje y a los pensamientos verdaderos y ejercita especialmente este aspecto en él, es de toda necesidad, creo yo, que piense lo inmortal y lo divino, y si realmente entra en contacto con la verdad, que lo logre, en tanto es posible a la naturaleza humana participar de la inmortalidad [...]. Los pensamientos y revoluciones del universo son movimientos afines a lo divino en nosotros» (90b-c). Precisamente en el *Timeo-Critias* la relación de lo divino-mortal con la idealidad se realiza a través del mundo olímpico, una interferencia incierta y poco segura desde el punto de vista de la tradición griega, pero que él pretende revisar y acomodar a un sistema religioso nuevo, ordenado en torno al Bien.

Platón no creía en la existencia de los dioses como entidades que actúan entre los hombres interfiriendo su voluntad, pues ello anularía su libertad, su facultad de autocontrol racional, dejaría sin sentido la capacidad de transformación de la persona desde las instituciones educativas que con tanto interés había delimitado en la *República* con el objetivo de crear al guardián-filósofo⁴³³. En el *Timeo* los dioses olímpicos son un eslabón que expresa una fuerza generativa de segundo orden. De naturaleza intermedia entre el Demiurgo y los humanos son los encargados de crear lo mortal. Constituyen un elemento que le es útil para secuenciar la cadena de la vida sin saltos excesivos, desequilibradores.

1.- IDEAS	Abstracción pura.	Pero los dioses, al fin y al cabo, también son mimesis, descendencia o participación, más cercanos al Demiurgo, pero en un grado inferior.
2.- DEMIURGO	Entidad personal eterna, divina.	
3.-DIOSES ASTRALES	Entidades materiales componentes del cuerpo del mundo	
4.-DIOSES MÍTICOS	Entidades personales divinas antropomórficas generadas	
5.-HOMBRES	Ser viviente mezcla divino-humano, finito, corruptible	
6.-MUJERES	Ser viviente (proveniente de varones cobardes, 90c)	
7.-ANIMALES	Ser vivo no racional	
8.-PLANTAS	Ser vivo inanimado.	
9.-COSAS	Ser inanimado. Materia inerte	

Cada escalón que bajamos en la escala de la vida universal representa una distancia, una degeneración, una caída. Los dioses son múltiples, el Demiurgo uno. Son la primera

⁴³³ En las *Leyes* Platón adopta un concepto utilitarista de los dioses. Los seres humanos necesitamos no solo el castigo, sino la interiorización de mecanismos punitivos para que se pueda dar una *pólis* ordenada. Para este cometido los dioses tradicionales, como entidades particulares antropomórficas cuyo culto es dirigido por una casta sacerdotal controlada por el Estado constituyen el medio más adecuado (Mas Torres, 2003, 211 y ss.).

diferenciación de lo único y, por tanto, también sus creaciones adolecerán de esa secundariedad.

La epicidad y el didactismo en el *Timeo-Critias* condicionan el actuar de los dioses de acuerdo con parámetros homérico-platónicos, en un encaje difícil y problemático. Según la doctrina que ya había dejado fijado Platón en la *República* (380c y ss.) la divinidad no es autora de todas las cosas, sino únicamente de las buenas, por lo que no pueden crear nada malo (*Timeo* 30a). Es absolutamente simple y veraz en palabras y en obras, y ni cambia por sí ni engaña a los demás en vigilia ni en sueños con apariciones, palabras o envíos de signos. Incluso el Demiurgo encargó a los dioses que implantaran todo aquello necesario para que el alma de los humanos «no se convirtiera en culpable de sus males» (*Timeo* 42e). Los dioses actuaban de acuerdo con la justicia, entre ellos se conducían sin disputas y dirigían a los hombres por medio de la persuasión (*Critias* 109b-c). Ideas sobre las que de nuevo insistirá en las *Leyes* (903a y ss.). El proyecto critiano recoge las concepciones tanto de la *República* como del *Timeo* sobre el concepto de divinidad, porque es el único material con el que se puede construir un mundo regido por el buen gobierno entre los hombres. Lo humano y lo divino han de tomar como modelo el Bien y supeditarse a su eticidad.

Pero en el *Timeo-Critias* las cosas no están tan claras, pues nos encontramos ante la exposición de un fracaso. Cuando Platón intenta conjugar sus ideas con la tradición con el fin de crear un relato anamnésico, y, por tanto, creíble para el lector ateniense del siglo IV, surgen distorsiones lógicas que rompen la coherencia tanto desde el punto de vista homérico como desde la configuración de la divinidad platónica aludida. En primer lugar, uno de ellos, Poseidón, se une con una mortal, hecho difícil de ajustar en la concepción de la deidad platónica que aparece en la *República*, donde se critica el espectáculo de los dioses sometidos a la pasión sexual (390c). Por el contrario, el origen de los atenienses míticos y de los egipcios proviene de la unión de dos dioses (Hefesto-Atenea), cosa hasta cierto punto más coherente desde la visión platónica. El resultado en ambos casos no es el mismo. Poseidón ha cometido un error que provocará que los atlantes nazcan con una predisposición a degenerar mayor que los atenienses. ¿Puede errar así un dios platónico? Platón no lo había cometido en la *República*, pues allí los mejores hombres y las mejores mujeres se unían entre sí para crear la mejor clase gobernante (458c). La distorsión introducida aquí sobre ese principio de «igualdad» está provocada por su intento de

moldear su relato de acuerdo con patrones de comportamiento propios del género épico tradicional.

De acuerdo con este vínculo homérico-platónico timeocritiano, los dioses, retomando una idea tradicional, se repartieron la tierra para poblarla y criar a sus descendientes (*Critias* 109b, también en *Político* 271d), cada uno según su naturaleza, de modo que cada dios aportaba un elemento diferente, propio, personal, a cada una de las generaciones de las que fue progenitor. Una distribución sin envidias y sin disputas, aceptando la decisión de la justicia inherente a la suerte (la única característica explícita que Platón nos refiere del Demiurgo es su bondad de la que se deriva su carencia de envidia, 29e)⁴³⁴. Si cada uno contribuye con su semilla en la generación de culturas diferentes, ello supone afirmar que también son los creadores de la diversidad, de lo múltiple, que ellos mismos se constituyen en garantes de la diferencia. De hecho, en el *Timeo* al hablar de la creación de los dioses había consentido en admitir, de acuerdo con la tradición mítica, que las diferentes generaciones de dioses surgían a partir de las uniones que se daban entre ellos, con lo que se abría una salida al relato timeocritiano y a sus «matices» homéricos, pues cada generación supone un grado menor de pureza, una mayor distancia del origen. ¿Pero acaso no implica esto una contradicción con la imagen de unos dioses creados por un ser perfecto como es el Demiurgo, y que, por tanto, guían sus pasos invariablemente por la idea del Bien? ¿Qué sentido tiene un Olimpo diverso, múltiple, poblado por genealogías y familias de todo tipo, cuando lo que ha de reinar es la unicidad ética suprema? ¿Para qué repartirse la tierra en regiones si cada Dios no se ha de diferenciar en nada de otro, pues todos son imagen de un único modo de ser, la idea suprema del Ser y, por tanto, cada uno de ellos ha de transmitir la misma herencia?⁴³⁵ El Demiurgo además les encomienda

⁴³⁴ En Heródoto la envidia de los dioses es una idea constante. Solón (I 32, 1) y el rey egipcio saita, Amasis (III 40, 2), son quienes exponen esta idea y el peligro que entraña. También el persa Artábano, tío de Jerjes (VII 10e).

⁴³⁵ Mattei (2002, pág. 258) y Buse (2006, pág. 351) sitúan la decadencia y la degeneración en la divinidad poseidónica misma y en su unión con una mortal. Buse (pág. 349) utiliza la imagen de la *chóra* timeica. Poseidón abandona su condición de mismidad para dar sentido a la alteridad. Igual que la *chóra* es un espacio de intermediación entre lo sensible y la Idea, Poseidón-Clito actúan como receptáculo bastardo por su ambigüedad matricial, por su mezcla de lo divino y el devenir. Por el contrario, en el esquema que propongo todos los dioses ofrecen la misma herencia, pues son platónicos, no homéricos. Mientras que la unión con la mortal viene a reflejar divulgativamente esa interpretación humanizada que realizan los atlantes. La libertad del hombre se ubica en la alteridad. Todos los dioses donan parte de su mismidad cuando crean a sus pupilos. El caso egipcio es paradigmático, pues recibe la herencia de la mismidad pura (Atenea-Hefesto), pero también degenera. La actuación de Poseidón es una muestra de la incoherencia homérico-platónica que dará lugar a la imposibilidad de escribir la épica del Bien.

a todos la misma tarea y no distingue la función de Zeus de entre todos ellos, cosa que sí hará en *Critias*, de acuerdo con la visión tradicional (impartidor de justicia y mediador).

Platón realiza en el *Timeo* una exposición del origen de los dioses en la que ya aparecen las contradicciones que darán lugar a la inconclusión de la trilogía. Podemos afirmar que los dioses olímpicos son hijos del Demiurgo (si es padre del universo, lo es de todas sus producciones, 39c), pero no queda claro de qué forma los ha generado. El Demiurgo piensa que este mundo debe tener todas las especies de vivientes mortales. En 39e diferencia cuatro: la especie celeste de los dioses que abarca estrellas fijas, planetas y Tierra; los pájaros, los peces y, por último, los hombres y los animales terrestres. Los dioses antropomórficos son generados, pero no son mortales, pues se hallan vinculados directamente a la voluntad del Demiurgo en cuanto a su destrucción y destino (41b), por lo que no entran en esa clasificación. Sobre su origen, Platón piensa que debemos creer (*pisteutéon*, tener fe) en lo dicho por los antepasados en sus relatos genealógicos, transmitidos por la costumbre, aunque no se basen en «demostraciones probables o necesarias (εικότων καὶ ἀναγκαίων)» (40e), en una clara contraposición con la definición que Timeo hace de su propio relato, un *eikós lógos* que incluye la *anánkē* al referirse a la intervención de los cuatro elementos en la formación de la materia (igual que el *Critias* expone el conjunto de narraciones transmitidas desde antiguo con un sentido tribal y literario, pero que esconden una parte de realidad astronómica, como se expresa en la conversación entre Solón y el sacerdote egipcio).

El Demiurgo no puede generar seres animados directamente, pues tendría que hacerlos iguales a él⁴³⁶. Su creación se ha de limitar a producir entidades, no entes racionales. Lo que crea son todos los elementos necesarios para que nazcan los dioses olímpicos. Esos relatos dicen que nacen de Gea y Urano, pero tenemos que considerar que estas divinidades no pueden ser las homéricas, pues si así lo fueran Platón entraría en una contradicción insuperable, ya que nos remitiría a lo que de los dioses contaban los antepasados, es decir, a todos los relatos familiares que habían sido criticados en la *República*. Ambas divinidades han de ajustarse a los patrones establecidos en el diálogo, aunque sean presentadas como antropomorfizaciones al trasladarlas al *lógos* teogónico.

⁴³⁶ En 40c dice que si él creara a los seres humanos los haría como dioses, por lo que por la misma razón si él creara dioses los haría demiurgos. Tampoco puede variar la dinámica y composición de los elementos, pues si pudiera hacerlo crearía un mundo sensible perfecto.

En 40b habla de la Tierra como «la primera y más anciana de todas las divinidades que han nacido dentro del cielo (οὐρανοῦ)». Urano es aquel espacio del *kósmos* que abarca toda la materialidad astral celeste. Ambos sí que serán hijos directos del Demiurgo. Por tanto, los olímpicos surgen de la unión del todo y una parte del cuerpo del mundo, los dos constituidos por fuego, que es el elemento más expansivo (58b) y probablemente surjan de los múltiples movimientos de unión, rotación o alejamiento que llevan a cabo todos los dioses astrales⁴³⁷. De esos elementos primarios irán surgiendo todas las divinidades de la primera generación como entes individuales y, por tanto, ya no directamente demiúrgicos. Una vez creados, el Demiurgo les encarga a estos la creación de los tres elementos mortales restantes. De esta forma, los dioses llevarán a cabo la creación de los hombres (43a y ss.), tarea que consistirá en crear la parte orgánica corporal y, al mismo tiempo, entretejerla con la parte divina, obra exclusiva del Demiurgo, y hacer que funcionen al unísono estructuralmente. Los hombres se encargarán de que ese sistema opere armónicamente en el espacio social e histórico. Y en este acto aflorará de nuevo el homerismo.

Pero una de las características que más me interesa es determinar cuál es el modo que tienen de ejercer su función de creadores y guías de los seres humanos. Platón diferencia entre los dioses visibles (astros) y el resto, «los que aparecen (φαίνονται) cuando quieren (ἄν ἐθέλωσιν, apetecer)» (41a). ¿Visibles, cuándo y para qué? ¿Se da a entender con esta frase que se hacen manifiestos a los hombres para actuar entre ellos como los homéricos o simplemente que se nos aparecen en sueños o en estados de conciencia alterados? ¿No entra en contradicción con lo afirmado en el *Critias* donde se decía que actuaban sobre el alma por medio de la persuasión? La aparición de los dioses en el *Critias* se limita a reunirse en la asamblea final, a repartirse las regiones o cuando Poseidón se une a la mortal Cleito, para lo cual, evidentemente, necesita aparecérselo de carne y hueso (cuando se unen Hefesto y Atenea ¿cómo lo hacen?). En la *República* había afirmado que los dioses debían presentarse tal cual eran, de acuerdo con su forma propia, bella y perfecta (pero sin llegar a decir cuál es), y no adoptando tantas y tan variadas figuras humanas, lo que supondría falsear su verdadero aspecto, y está claro que ellos no mienten (380d-381e). En el *Fedro* afirmaba que ante el hecho de no haberlos visto ni intuido, lo que hacemos

⁴³⁷ En el sistema celeste platónico sus elementos están en constante movimiento, las danzas corales, difíciles de visualizar, «mutuas conjunciones, el retorno de las órbitas sobre sí mismas y sus avances y qué dioses se unen en los encuentros y cuántos se oponen» (40c).

es imaginármolos antropomórficamente (246c). Indudablemente en el *Timeo* hace de nuevo una concesión a la mitología tradicional. Platón no quiere invadir su campo de acción, pues necesita de ella para hacer creíble su épica del Bien, pero como hemos visto en el *Critias* incurre a cada paso en contradicciones e incoherencias. Aquí, simplemente, pasa de largo, fracasando como en el *Critias* en su mecanismo ensamblador de lo platónico y lo tradicional. Como homéricos han de mostrarse para interactuar, como platónicos bastaría constituirse como modelos separados del actuar libre de los ciudadanos.

Poseidón no solo se había equivocado al unirse con una mortal, sino que también parece degenerar al compás de su creación. Al final del *Critias* (120d) Platón nos dice que «tan gran potencia y de tales características existente entonces en aquellas zonas ordenó (συντάξας, organizar) y envió (ἐκόμισεν, conducir) el dios contra nuestras tierras [Atenas]», dando a entender que el dios había ido poco a poco pasando de ser una divinidad platónica/paradigmática a una divinidad homérica⁴³⁸. Sus acciones y actos de persuasión no parecen guiados por la bondad y la justicia, sino por el afán imperialista, estimulando la invasión de las regiones de los pupilos de los otros dioses. Cosa que Zeus no puede consentir y los llama a asamblea. O los dioses son los responsables de lo bueno, el modelo a imitar de lo bueno, o conducen también a los hombres hacia lo malo como ocurre en Homero, o, conjugando ambas posibilidades, evolucionan desde su perfección moral hasta su homerización. La necesidad de dar un sentido creíble, épico, al relato le fuerza a utilizar esta última propuesta. ¿De qué manera podría ser leído por un niño/joven de su época para que le resultara atractivo si no es introduciendo ese elemento de la mítica tradicional?

Con estos mimbres, ¿qué tipo de relación se establece entre los dioses y los hombres? En primer lugar, la persuasión: «Actuaban sobre el alma por medio de la persuasión (πειθοί) como si fuera un timón, según su propia intención, y así conducían y gobernaban todo ser mortal» (*Critias* 109b). En *Timeo* (51d-e) aclara que las dos formas de conocimiento, la inteligencia y la opinión verdadera, son disímiles y no aparecen juntas como no lo hacen sus objetos, lo inteligible y lo sensible: «la una surge en nosotros por medio de la enseñanza razonada y la otra es producto de la persuasión convincente. Mientras la

⁴³⁸ Brisson (1992), pág. 392, n. 189, se sorprende de ese hecho, pero no da una explicación.

primera va siempre acompañada del razonamiento verdadero, la segunda es irracional; la una no puede ser alterada por la persuasión, mientras que la otra está abierta a ella y hay que decir que, aunque cualquier hombre participa de esta última, de la inteligencia sólo los dioses y un género muy pequeño de hombres». El dios persuasor induce lo bueno, no a través de una acción directa sobre y entre los cuerpos (homerismo), sino por medio de un activar lo deífico del alma, lo compartido universal. Esa inteligencia del Bien es constituyente del Mundo, de los dioses secundarios, del Demiurgo, de los dioses astrales y de una porción del alma humana, formando un sistema de relaciones de continuidad que debe ser conservado en su pureza. Para ello el elemento humano del alma debe someterse a ese vínculo cósmico y armonizarse con él. Ese es el acto persuasivo, la fuerza atractiva hacia lo deífico universal que nos constituye participativamente y que se personifica en la escena literaria platónica a través de esos dioses que gobiernan desde el timón cada alma. La persuasión actúa hacia la autoconciencia, es decir, la *anámnēsis* de ese sistema de relaciones cosmológicas. Autoconciencia que no es innata, sino que se construye desde la libertad educadora de lo político. Los atlantes rechazan esta acción persuasiva desde el momento en que los primeros reyes inscriben en la columna de oricalco las leyes de Poseidón. No oyen la voz interior movilizadora, sino que proyectan sobre lo escrito, a través del lujo exhibicionista de un metal mítico, su interpretación del mensaje del dios. Los reyes acaban venerando la columna sin atender al diálogo del alma consigo misma que es la fuente de todo conocimiento desde el punto de vista platónico⁴³⁹. Las leyes de Poseidón no son un documento revelado, sino la interpretación que los primeros reyes atlantes realizan del mensaje divino inscrito en su alma. Así lo expresa en *Critias* 119c: «El gobierno y la comunidad de los reyes (ἐν ἀλλήλοις, entre ellos) se regían por las disposiciones (ἐπιστολάς, mensaje)⁴⁴⁰ de Poseidón tal y como se las transmitían (παρέδωκεν) la constitución (νόμος) y las leyes (γράμματα) escritas (γεγραμμένα) por los primeros reyes en una columna de oricalco». Los reyes convierten las directrices divinas en normas jurídicas (aquellas que rigen exclusivamente las relaciones entre los reyes y no el sistema jurídico general). Existe una clara contraposición entre el mensaje divino (*epistolē*) de carácter verbal (¿oracular?, ¿onírico?) y el *nómos/grámmata/gráphō*,

⁴³⁹ Garvey (2008, pág. 390) sitúa la distinción fundamental entre Poseidón y Atenea en el hecho de que el dios da las leyes a los atlantes y Atenea les proporciona los medios para crear las suyas propias por medio de la razón. Ahora bien, en *Critias* 119c nos dice que el gobierno y la comunidad establecidos entre los reyes derivaba de un mandato (*epistolē*) de Poseidón que los primeros reyes inscribieron en la columna. Se trata de la lectura atlante de una orden divina, no de una escritura directa hecha por el dios.

⁴⁴⁰ En *Timeo* 71d se refiere al mandato/mensaje del padre (Demiurgo) en 41b como *epistolē*, es decir, el encargo verbal a los dioses para crear lo mejor posible al género humano. Brisson también es de la opinión que este mensaje divino fue verbal (1992, pág. 390, n. 171).

correspondiente a la compresión de los reyes atlantes y a la forma que ellos establecen para comunicarla y fijarla para el futuro. El hecho mismo de escribirla sobre el oricalco ya es un signo de degeneración, tanto por el soporte mismo, pues en el primer estadio nos indica Platón que despreciaban el oro y la plata (*Critias* 121a), cuanto por el instrumento: lo escrito es preferido a lo grabado en el alma. Oricalco/escritura establecen una primera distancia con respecto a alma/intradiálogo, que es el verdadero medio que lo entronca con el alma cósmica. La acción del *noûs* divino forma un sistema con la del *noûs* humano atado a la necesidad de su corporalidad. Conforme la generación se mundaniza van apareciendo en mayor medida elementos degenerativos que necesitarán de fuerzas correctivas cada vez más poderosas con el fin de ser reorientados hacia el designio teleológico universal.

Zeus reina sobre los dioses, es el dios de dioses, ¿es el intermediario entre el Demiurgo y los dioses secundarios que son los que efectivamente persuaden/guían a los hombres desde el timón? Platón no nos lo dice en el *Timeo*, pero aquí sí parece darlo a entender. Necesita que sea así, pues el Poseidón olímpico se ha olvidado de sus deberes con el Bien y la Justicia. Necesita una inteligencia ordenadora de la secundariedad olímpica. Zeus es la *diké* reinante y está directamente sujeto a la ley. Esto es lo que quiere decir cuando en las últimas líneas del *Critias* (121b) afirma *en nómois basileúōn*⁴⁴¹. Él reina ajustándose a la ley universal, no es un legislador, pues si así fuera sus leyes anularían la libertad de sus subordinados, incluyendo a los seres humanos. Ese es el error atlante. Viven en la exterioridad lo que pertenece a su esencialidad. La escritura es tratada como un elemento de adoración, un conjunto de significantes que situados en un lugar público y central en el espacio urbano atlante pueden ser interpretados/leídos de múltiples maneras, sujetos a la corrupción de la lectura, al aprendizaje simple, al tratamiento de su contenido como imágenes o apariencia. Por el contrario, los atenienses ideales se entregan a su guía interior. Sus dioses progenitores también implantan en su mente el orden de lo político (*Critias*109d). Porque la *noēsis* es la forma de conocimiento del sabio, la intuición o captación directa de las Ideas, los atenienses surgen desde sus orígenes dotados con la armonía ordenadora de la *politeía* implantada en el espacio cognoscitivo supremo y no la exteriorizan. Desde sus orígenes están volcados hacia su interioridad, no han de

⁴⁴¹ Normalmente traducido como Zeus «gobierna por medio de leyes» (Fco. Lisi) o «gobierna con leyes» (Pérez Martel). Rivaud «regne par les lois», al que sigue Pradeau, y que concreta Brisson traduciendo «lui qui règne en s'appuyant sur des lois». Azcárate se separa de ellos y escribe «según las leyes de la justicia». Gill habla de un «monarca constitucional».

interpretar/leer las leyes de la política, sino adecuar su mundo al intuicionismo noético que les constituye.

La persuasión divina coexiste con el castigo, que es también el dispositivo de circularidad, de apertura y cierre del diálogo. El castigo es un medio de reconducir al recto camino a aquel que se separa de él, ordenarlo y hacerlo prudente, es decir, llevarlo hacia la conjunción con la armonía del cosmos basada en la medida y el equilibrio⁴⁴². El mal y la injusticia son para Platón, una patología, una enfermedad del alma⁴⁴³. Desde este punto de vista los atlantes entrarían dentro de la categoría de los delincuentes curables mediante la aplicación parcial de la pena de muerte (la derrota de su inmenso ejército). Dado el grado máximo de su sintomatología, la curación debía utilizar también un medio extremo para que la idealidad se convirtiera en praxis, de modo que los atlantes se vincularan a su verdadera identidad y la realizaran en su vida presente⁴⁴⁴.

⁴⁴² En otros momentos de su obra Platón ya nos había avanzado esta misma idea. En el *Gorgias* (478a-e) afirma que los que se sirven de la justicia castigan rectamente y que sufrir el castigo supone librarse del mayor daño, la maldad del alma. El castigo opera como un instrumento de curación que proporciona al individuo la mayor felicidad, pues el que conserva la injusticia vive en la mayor desgracia. Más adelante habla de las excelencias del castigo justo para poder hacerse mejor o, en todo caso, «servir a los demás de ejemplo para que, al verle otros sufrir el castigo, tengan miedo y se mejoren» (525b y ss.). Ahora bien, hay delitos que admiten curación y otros que no. Siendo estos últimos los que salen de «los tiranos, reyes príncipes y de los que gobiernan las ciudades, pues éstos, a causa de su poder, comenten los delitos más graves e impíos» (525e), en cuyo caso únicamente serviría de ejemplo a los demás y no como medio de redención. En el caso de los atlantes Zeus se mostrará más benevolente y admitirá la posibilidad de su salvación, pues al fin y al cabo son hijos de un dios y durante un tiempo se comportaron como tales. En el diálogo del *Banquete* en el relato del referido mito (190d y ss.), para castigar el inmenso orgullo de los hombres que les había llevado a conspirar contra los dioses, en el tiempo en que solo existían los andróginos cuya forma era redonda en su totalidad, Zeus los corta en dos mitades, decisión que tomará reunido en asamblea junto con el resto de dioses (190c) y que perseguía que se hicieran más moderados (190e). Precedente evidente de la estructura general que presenta el *Critias*.

⁴⁴³ Mas Torres (2003), pág. 224 y ss., utiliza como eje conductor de su análisis de las relaciones entre la filosofía y la política en Platón el modelo de la medicina y el paralelismo entre las enfermedades del alma y las enfermedades de la *pólis*. En este sentido, Platón a lo largo de la evolución de su filosofía propone como *therapeía* desde el saber filosófico hasta la ley, pasando por la *dóxa*. Precisamente en el *Timeo-Critias* su propuesta es un *lógos* mítico que debe extraer del ateniense su verdadero ser originario. La medicina actuaría eliminando las malas adherencias provocadas por el paso del tiempo, de forma que el cuerpo recuperara su salud auténtica, su estado divino original.

⁴⁴⁴ El castigo puede no funcionar, por lo que es necesario un constante vigía que sirva de modelo y en última instancia de juez, función asumida por los atenienses míticos. El sistema de castigos y premios no es infalible. El ejemplo claro lo vemos en el mito de Er de la *República*. Después de muertas las almas son juzgadas en el más allá por jueces justos y verdaderos, sufren su castigo o su premio, y aun así cuando tienen que elegir otro ciclo de nacimiento, volver de nuevo a un cuerpo a vivir en lo mundano, pueden volver a equivocarse y elegir una vida degenerada. ¿Cómo es posible esta elección equivocada después de haber sufrido un juicio justo y un castigo ejemplar, imposibles entre los hombres? Porque lo que juzgan los jueces míticos son las acciones concretas del alma. Como en el sistema judicial humano lo que se dirige es la responsabilidad en un hecho concreto. Se juzgan actos, no su basamento ontológico. Tomemos el caso del tirano Ardíeo el Grande, castigado en el más allá por haber matado a su padre y a su hermano y por otros muchos sacrilegios (615d). Y aun así podrá equivocarse y elegir de nuevo una vida tiránica. ¿Por qué? Para saber elegir hay que mirar directamente a la naturaleza del alma (618d) y Ardíeo tiene que entender que si él comete esos crímenes es porque está tiranizado por Eros (573d-575a), dominado por la anomia,

2. – HEFESTO Y ATENEA EN UN MUNDO DE GUARDIANES

Hefesto y Atenea timeocritianos son una mezcla de tradicionalismo griego/egipcio y platonismo. Precisamente, uno de los argumentos utilizados en el *Critias* para dar credibilidad al relato es la relación existente entre Neith y Atenea. Según cuenta Critias, en el Delta del Nilo había «una región llamada Saítica, cuya ciudad más importante, Sais... tiene por patrona una diosa cuyo nombre en egipcio es Neith y en griego, según la versión de aquéllos, Atenea» (21e). Dicha identificación vendría dada por el hecho de que la diosa egipcia es representada en muchas ocasiones con arco y dos flechas cruzadas, tal como Atenea es presentada como diosa de la guerra, y porque ambas también son divinidades creadoras del arte de tejer. Como es habitual en el diálogo, Platón utiliza las informaciones de varios autores y especialmente de Heródoto. Este autor menciona en Sais la existencia de un tesorero de las rentas de Atenea, que allí se celebraba una gran solemnidad en su honor, que existía un oráculo de dicha diosa y un templo con un sepulcro de un personaje que no le es permitido nombrar⁴⁴⁵. También refiere una fiesta de las luminarias en honor a Neith, asimilada a Isis y, por último, cuenta que Amasis construyó en Sais unos propileos admirables en honor de Atenea⁴⁴⁶. Más tardíamente, Pausanias cita la existencia en el monte Pontino (Argólide) de un santuario en honor de Atenea Saítide⁴⁴⁷. En su obra *Sobre Isis y Osiris* Plutarco menciona la identificación de las diosas en varias ocasiones: «en Sais la estatua de Atenea sentada, a la que también consideran Isis, tenía una inscripción así: Yo soy todo lo que ha sido, lo que es y lo que será y mi peplo jamás me lo levantó ningún mortal»⁴⁴⁸ (referencia esta última al hecho de que se trata de una diosa asexuada que permaneció virgen, igual que Atenea, pese a los intentos

por el hecho de haber sufrido un proceso de individuación desintegrante y desocializante que lo ha llevado a un aislamiento total con respecto a los demás e incluso consigo mismo. Tiene que entender por qué ha matado, no solo por qué sus víctimas han sido su padre o su madre. Si no se sitúa en ese espacio volverá a cometer los mismos errores, a autojustificarse. Es su responsabilidad elegir bien, no del destino ni de los dioses (617e). El ser del hombre consiste en elegir constantemente cómo vivir. Y para ello tiene que haber alcanzado el verdadero conocimiento. Mientras no consiga entender cuál es el verdadero fundamento de toda conducta no podrá seleccionar la mejor vida. Tiene que adentrarse en el campo del ser, para elegir bien en el de lo óntico. Y por eso también, lo atlante amenaza con surgir a cada momento.

⁴⁴⁵ II 28, 59, 83, 170, respectivamente. Sobre este templo se sabe por una estela de Náucratis que Nectanebo I realizó una serie de medidas en beneficio de las finanzas del templo de Neit, en Sais (Trigger et al., 1985, pág. 362). Durante el reinado de este rey es cuando se habla del viaje de Eudoxo, viaje que según las fuentes hizo acompañado de Platón.

⁴⁴⁶ II 62, 175.

⁴⁴⁷ II 36, 8.

⁴⁴⁸ 354C.

de Hefesto). Más adelante, recoge una inscripción del templo de Atenea en Sais⁴⁴⁹ y, finalmente, afirma que «a Isis muchas veces le dan el nombre de Atenea, con significado como «salí de mí misma»⁴⁵⁰, lo cual es indicativo de un movimiento autoimpulsado.

En el marco de la escuela teológica de Sais de la que era originaria, la diosa Neith egipcia poseía una gran cantidad de funciones. En cuanto a su faceta de diosa creadora (la vaca celeste de la época predinástica) representa las aguas primordiales de donde surge la colina primigenia, el mundo. Los textos la presentan como una diosa anterior a Ta-tenen, el demiurgo, y a Nun. Nació de ella misma y es la madre del dios solar Ra y creadora de todo lo que existe sobre la faz de la tierra, de Egipto y de sus habitantes. Con respecto a este último elemento es ella la que entrega la corona al faraón. En su aspecto de diosa guerrera y protectora de Ra, Osiris y del faraón, los defendía con su arco contra los enemigos de la noche y los genios de los malos sueños, a los que adormecía con sus flechas⁴⁵¹.

Hefesto presenta una dimensión subterránea que me interesa destacar por su aspecto simbólico para el *Timeo-Critias*⁴⁵². Su biografía mítica describe un proceso desde lo celeste a lo subterráneo para regresar de nuevo a lo celeste, que nos recuerda las etapas por las que atraviesa el mundo atlante. Existen diferentes tradiciones sobre su origen. La homérica lo hace descendiente de Hera y Zeus⁴⁵³ y la hesiódica lo hace nacer solo de Hera, despechada por el nacimiento de Atenea que Zeus había engendrado sin participación de mujer alguna⁴⁵⁴. Su historia continúa bajo este doble aspecto: o será Zeus

⁴⁴⁹ 363F.

⁴⁵⁰ 376A.

⁴⁵¹ Daumas (1982), págs. 88-92.

⁴⁵² En relación con Hefesto, Heródoto menciona la existencia de un templo construido por Menes en Menfis dedicado a este dios (II 3 y 99). Este templo estaba dedicado a Ptah, dios creador de la humanidad y patrón de los artesanos, de donde su identificación con el dios griego (Castel, 2002, págs. 337-340). En Platón aparece en diferentes diálogos. En *Filebo* (61b-c) Sócrates propone a Protarco la siguiente imagen para expresar la vida más apetecible, que es una mezcla de bien y prudencia: ambas se mezclarían como la miel (placer) y el agua (prudencia) que unidas forman el néctar de los dioses. Hefesto o Dionisio son los dioses citados a los que podría corresponder el realizar dicha preparación, el primero de ellos como dios de las aleaciones metálicas, y el segundo por ser dios del vino que los griegos mezclaban con agua. Igualmente, en *Político* (274) las artes son un don del dios Hefesto y «su colaboradora» (Atenea), o en *Menéxeno* (238b) donde Hefesto y Atenea han enseñado a los griegos las artes, especificando en *Banquete* (197a-b) que Eros es el guía y maestro de las artes y discípulos suyos son «las Musas en la música. Hefesto en la forja, Atenea en el arte de tejer». Por último, en el marco de su crítica a la concepción homérica de los dioses reprocha una serie de comportamientos entre los que aparecen algunos de ambas divinidades (*Rep.* 378d, 379e, 389a).

⁴⁵³ Homero, *Ilíada*, I 575-78.

⁴⁵⁴ Hesíodo, *Teogonía*, 927-28, *Frag.* 343; Apolodoro, I 3,5; *Himno Homérico a Apolo* III 318.

el que lo castigue o bien su madre. El dios padre lo arrojó del cielo «por acudir en auxilio de Hera, que estaba atada (Zeus la había colgado del Olimpo por enviar una tormenta contra Heracles cuando éste, después de conquistar Troya, se hizo a la mar).»⁴⁵⁵. Por otro lado, es Hera la que en el momento de su nacimiento, al ver que era cojo, avergonzada por su deformidad, decide expulsarlo del Olimpo⁴⁵⁶. Una vez fuera del mundo celeste se abre una segunda etapa de aprendizaje iniciático. Su caída se produce o en el Océano donde es salvado por Tetis y Eurínome con las que pasa nueve años en una gruta subterránea⁴⁵⁷, o acaba en la isla de Lemnos donde los sintios lo acogen⁴⁵⁸. En ambos casos se dedicará a la forja y fabricación de objetos de todo tipo de metales hasta convertirse en el ilustre artífice, el muy sabio⁴⁵⁹, ilustre artesano⁴⁶⁰. Su actividad metalúrgica es muy amplia: joyas de bronce⁴⁶¹, un tálamo en el Olimpo para Hera, ajustando las puertas de la habitación con un secreto cerrojo que ningún otro dios podía abrir⁴⁶², los perros de plata y de oro que guardaban el palacio de Alcínoo⁴⁶³, la coraza de oro para Heracles⁴⁶⁴, la égida de Zeus⁴⁶⁵, las grebas de oricalco de Heracles junto con su escudo de oro, marfil, plata...⁴⁶⁶, el escudo de Aquiles⁴⁶⁷, veinte trípodes con ruedas de oro que se movían por sí mismos⁴⁶⁸; a lo que hay que añadir dar vida a determinados seres divinos o no, como Pandora, hecha de tierra y agua⁴⁶⁹, Talo el guardián de Creta, hecho de bronce⁴⁷⁰ y sus propias sirvientas, hechas de oro⁴⁷¹; y también como constructor, una casa subterránea para Enopión de Quíos⁴⁷² y su propia morada broncea⁴⁷³. Como se aprecia muchas de sus obras no solo son fruto de una técnica, sino de la magia, aunando materia y vida. De hecho, todo el proceso vital de Hefesto ha sido comparado con el proceso iniciático de un chamán⁴⁷⁴.

⁴⁵⁵ Apolod. I 3,5.

⁴⁵⁶ *Il.* XVIII, 396; *Himno Homérico a Apolo* III 319; Pausanias, I 20, 3.

⁴⁵⁷ *Il.* XVIII 395 y ss; *Himno Homérico a Apolo* III 320.

⁴⁵⁸ *Il.* I 594; Apol. I 3, 5.

⁴⁵⁹ Hesíodo esc. 296, 314.

⁴⁶⁰ Hesíodo frag. 141.

⁴⁶¹ *Il.* XVIII 400-401.

⁴⁶² *Il.* XIV 165-168.

⁴⁶³ *Od.* VII 91-93.

⁴⁶⁴ Apolod. II 11.

⁴⁶⁵ *Il.* XV 310.

⁴⁶⁶ Hesíodo *Esc.* 124; 139 y ss.

⁴⁶⁷ *Il.* XVIII 475 y ss.

⁴⁶⁸ *Il.* XVIII 375; Arist. *Polit.* 1253b.

⁴⁶⁹ Hes. *Trabajos y Días* 60.

⁴⁷⁰ Apolod. I 9,26

⁴⁷¹ *Il.* XVIII 417.

⁴⁷² Apolod. I 4,5

⁴⁷³ *Il.* XVIII 371

⁴⁷⁴ Ver Marie Delcourt (1982).

El tercer momento se produce con su vuelta al Olimpo en la que aprovecha sus cualidades de artesano y mago. Regala a su madre un trono de oro provisto de ataduras invisibles, de modo que al sentarse quedó aprisionada sin que nadie supiera cómo liberarla⁴⁷⁵. Dionisio, único dios en el que confiaba, consigue de Hefesto que la libere⁴⁷⁶.

Hefesto aporta a la «genética» ateniense el componente irracional, mágico, la deformidad, lo ctónico, análogamente a lo que Cleito y algunos rasgos de Poseidón aportan a los atlantes. La biografía del dios es muy semejante a la de estos, pues pasa por etapas muy similares: un proceso de aprendizaje desde el mundo celeste al subterráneo, para regresar a lo celeste. De esta forma, atenienses, atlantes y egipcios partirán de herencias divinas muy similares tanto desde el punto de vista homérico/mítico como platónico. Los elementos míticos tradicionales aluden a componentes ctónicos y divinos, terrestres y celestes, y los platónicos a una herencia ideal transmitida de la misma forma por todos los dioses. ¿Un guardián filósofo necesita un dios como sujeto-modelo? No como constructor de su propia alma, pero sí como fundador de un hecho social. Lo conceptual no se venera, sino que se aprehende. La pareja de dioses es un referente figurativo que interpretado desde el *lógos* colectivo (trágico, poético, mítico) abre un diálogo hacia la introyección de lo ideal. Permite esa comunicación bidireccional entre idea y mundo a través de mecanismos discursivo-rituales que nutren permanentemente la estabilidad de su forma de vida.

3. - POSEIDÓN ATLANTIZADO

El concepto platónico de los dioses se interfiere con el concepto tradicional. En esta épica es necesario utilizar lo segundo para poder introducir lo primero, pero ello genera una fuerte disfunción. La pregunta fundamental a plantear es por qué Poseidón es escogido por Platón como dios protector de los atlantes, sobre todo teniendo en cuenta que Heródoto afirma que los egipcios confesaban que no conocían el nombre de Poseidón ni de los Dioscuros y que tampoco estaban admitidos entre sus divinidades⁴⁷⁷. Afirmación importante para la comprensión del diálogo, pues el primero es el señor del mar y los

⁴⁷⁵ Platón en *Rep.* 378d, cuando está enumerando los temas míticos que nunca se deberían enseñar a los niños, comenta: «narrar en cambio, los encadenamientos de Hera por su hijo o que Hefesto fue arrojado fuera del Olimpo por su padre cuando intentó impedir que éste golpeará a su madre».

⁴⁷⁶ Pausanias, I 20, 3.

⁴⁷⁷ II 43, 2.

segundos eran para los griegos protectores de los navegantes. Si Solón viaja a Egipto aproximadamente en el 594, una vez acabado su arcontado, y Heródoto nace en el 526, es evidente que los sacerdotes no pudieron contar al primero una historia donde intervenía Poseidón o un dios egipcio asimilado, si hacemos caso al segundo⁴⁷⁸.

Platón echa mano del listado de dioses olímpicos para encontrar aquel que mejor le cuadre con sus intereses filosóficos y de verosimilitud argumental. ¿Qué elementos olímpicos aprovecha Platón para situar al lector en el mundo épico tradicional?:

1. - Dios subterráneo y marítimo, dios de la hípica y la náutica: al situar a los atlantes en una isla, lógicamente para poder hacerlos desaparecer más fácilmente y para así poderlos situar en el lejano oeste, espacio mítico por excelencia; Platón necesitaba un dios que ejerciera el patronazgo de esta civilización que poseyera características marítimo-terrestres.
2. - Dios violento: presentado siempre como dios destructor y pendenciero especialmente en el marco de las disputas de los dioses por conseguir el patronazgo de ciudades. Poseidón es derrotado en casi todos ellos. Corinto, Egina, Naxos, Trecén, Atenas y Argos son ciudades que disputa y pierde. Atlántida es la única que consigue, pero gracias al sorteo divino.
3. - Dios fundador: existe un precedente mítico en el que a partir de la descendencia de Poseidón y una mortal se genera el proceso colonizador de una isla⁴⁷⁹.
4. - Dios constructor: participa en la construcción de las murallas de Troya.
5. - Dios progenitor: Poseidón se deja llevar por el deseo y se une a Cleito (*Critias* 113d). *Epithymía*, pasión, no es precisamente una cualidad muy platónica. Los dioses han de unirse más bien con sus iguales, al igual que han de hacerlo los guardianes republicanos.

⁴⁷⁸ Lo cierto es que los egipcios carecían de una marina comercial o de guerra y sus navegaciones se limitaron al Mar Rojo, por lo que no desarrollaron composiciones literarias o concepciones mágicas en torno al mar (Gómez Espelosin et al., 1994, págs. 24-27).

⁴⁷⁹ Apolodoro cuenta que «de Méstor y Lisídice, hija de Pólope, nació Hipótoe. Poseidón raptó a ésta y, llevándola a las islas Equínades, se unió a ella y engendró a Tafio, quien colonizó Tafos [isla próxima a Acarnania] y denominó a sus gentes teléboas, por haber marchado lejos de su patria» (II 4,5). La unión de Poseidón con otras mortales también tiene consecuencias fundadoras: al unirse con Melanto engendran a Delfo, epónimo de la ciudad del mismo nombre; unido con Eurípila, conciben a Elis epónimo de la ciudad de Elide; con Halia engendra a Rodo, epónimo de la isla de Rodas; con Énope, tiene a Megareo, epónimo de Mégara (diccionario de P. Grimal, 1989, págs. 46a, 131a, 155a, 221b, 339b, respectivamente).

Como casi todos los dioses Poseidón posee una gran cantidad de hijos de sus múltiples uniones⁴⁸⁰.

Todos estos elementos son los que el lector había integrado en sus lecturas y en su memoria oral. Ahora Platón se había planteado la tarea de reescribirlos «idealmente» y además sumergir al lector dentro de un mundo persuasivo nuevo que no anulara el tradicional. Veamos cómo enfoca ese objetivo en el mundo de la relación dios-atlante.

4. – EL SACRIFICIO ATLANTE O LA CONSTRUCCIÓN DEL ALMA MONÁRQUICA

La ritualidad sacrificial griega delimitaba dos esferas: la ctónica y la celeste. La primera miraba hacia las divinidades subterráneas e infernales, los héroes, los muertos, las que se dirigen a las potencias del mar y de los ríos, así como las que acompañan al juramento. La segunda se dirigía a los dioses terrestres y presentaba en muchos casos actos en negativo con respecto al primero. Los animales, jóvenes, de colores blancos y no sometidos al yugo, eran los preferidos por los dioses celestes, mientras que los subterráneos preferían las víctimas de color negro. El *bōmós* era el altar utilizado en este caso y la *eschára* o altar bajo, a veces un simple agujero en el suelo, recibía la sangre de la víctima para que penetrara en el mundo subterráneo. El sacrificio ctónico no acababa en un banquete ritual, sino que la carne se quemaba íntegramente en un holocausto. Pero en la práctica dichas diferencias no constituían escenificaciones bien delimitadas⁴⁸¹. El sacrificio juramental del *Critias* es un ejemplo de mescolanza de ambos. Vemos en mayor

⁴⁸⁰ Un ejemplo. Apolodoro cuenta que se casó con Libia, de la que tomó el nombre el país homónimo (II 1,4). De esta unión nacieron los gemelos Agénor y Belo. El primero se instaló en Fenicia siendo el patriarca de una larga descendencia. Belo se casó con Anquínoe y tuvo dos gemelos, Egipto y Dánao, y, según Eurípides, además Cefeo y Fineo. Luego Belo instaló en Libia a Dánao y en Arabia a Egipto, quien tras someter el territorio de los melámpodes, lo denominó Egipto a partir de su propio nombre. De numerosas mujeres tuvo Egipto cincuenta hijos y Dánao cincuenta hijas. El enfrentamiento entre ambos hermanos produjo la huida de Dánao a Argos donde llegó a reinar «y una vez que puso bajo su control el país, llamó a sus habitantes dánaos a partir de su propio nombre». Las cincuenta hijas de Dánao acabarían casándose con los 50 hijos de su hermano. Unos matrimonios se realizaron por sorteo y otros por la semejanza de los nombres. Entre otros emparejamientos se produjeron los siguientes: siete hijos de Egipto y una mujer fenicia se casaron con las siete hijas de Dánao con una etíope; doce hijos fruto de la unión de Egipto con ninfas, con doce hijas de Dánao con ninfas. En todo este relato encontramos dos elementos que pudieron ser utilizados como fuente mítica por parte de Platón. Por un lado, el nacimiento de gemelos que, a su vez, son fundadores de países cuyos habitantes toman el nombre de los mismos, nos recuerda a la relación de los nombres de los gemelos atlantes con las características de su padre. Por otro lado, en el diálogo, Europa, Egipto, Libia y Atenas son los cuatro espacios geográficos y culturales donde se realiza la aventura imperial atlante.

⁴⁸¹ Gernet (1960), pág. 147, expone una serie de ejemplos en los que se mezclan elementos ctónicos y olímpicos.

medida elementos ctónicos, pero se entrecruzan elementos celestes, pues, en realidad, es un tipo de ritual en el que se establece un compromiso contractual entre las partes, por lo que no se dirigen a un dios para obtener algún don, sino que se le invoca como fiador y testigo de dichos compromisos. Si bien desconocemos qué tipo de sacrificio concreto reproduce Platón en el diálogo, lo que sí es cierto es que «sería contrario a Platón el inventarse un ceremonial de este tipo según su capricho; de hecho, se descubre enseguida la reminiscencia de auténticos usos. Se puede haber inventado la composición general, pero no los elementos; en efecto, aparecen numerosos temas rituales: prácticamente todos aquellos relativos al juramento»⁴⁸². Nos encontramos de nuevo con una elaboración platónica para la creación de un conjunto narrativo creíble capaz de transmitir sus objetivos filosóficos.

Critias, 119d: «En las reuniones, deliberaban sobre los asuntos comunes e investigaban (εξήταζον) si alguno había infringido algo y lo sometían a juicio. Cuando iban a dar el veredicto se daban primero las siguientes garantías (πίστεις)⁴⁸³».

Todos los monarcas acudían desde sus diferentes reinos a la capital de la isla cada 5-6 años para realizar un acto colectivo de renovación, en el que se sucedían tres momentos: la caza del toro, el sacrificio y el juicio final. Todos estos actos no son más que instrumentos para garantizar el fin fundamental de todo el ritual: la unidad y preservación de la monarquía divina. El sacrificio es un prolegómeno orientado a escenificar públicamente la unión de los reyes, el compromiso real que se va adquirir frente a su propia comunidad y al dios. Dicha unión y fraternidad eran una condición imprescindible para afrontar el juicio final en el que los reyes se autoinculpan o autoexculpan ante el dios.

⁴⁸² Gernet (1984, pág.182). Rivaud (1925, Notice, pág. 244-45) afirma el carácter ctónico, pero los rituales nocturnos son un misterio. Dos ejemplos: en Pilos, uno de los centros de culto al dios más importante, se conoce la existencia de un sacrificio que se celebraría, probablemente, en invierno a orillas del mar, en el que se le ofrecían nueve toros. Se trataba de una fiesta comunal en la que participaban quinientos hombres, la mujer no asistía a la misma, sentados en asamblea en nueve asientos. Se realizaba una libación comunitaria en la misma copa que después se echaba al fuego y se ofrecían las primicias al dios. La fiesta, que duraba todo el día, acababa con una nueva libación nocturna (Espejo Muriel, 1995, págs.79-80). En la Argólida existía un santuario de Poseidón, sede de una anficiónía que agrupaba a ciudades marítimas y dedicadas al comercio (Estrabón VIII, 373 y ss.), tal como la Atlántida es un imperio marítimo.

⁴⁸³ *Pistis* es una palabra con un significado ligado, por un lado, al pacto, la garantía, la confianza y, por otro lado, a la creencia y a la fe religiosa que se contraponen a la verdad racional y a la ciencia (*Gorgias* 454d-e, *Timeo* 29c).

4.1.- DESARROLLO DEL RITUAL

Afirma Sergent que todos los elementos del sacrificio son propios de la Grecia clásica⁴⁸⁴. ¿Significa esto que Atlántida puede ser definida como alteridad ateniense? Es la tesis de Vidal-Naquet y otros, que han visto en el relato platónico una dialéctica de Atenas contra sí, la representación de la inmovilidad ontológica frente al *ápeiros*, a partir de una automirada sobre el mundo ateniense. Pero, precisamente, es en el ritual de renovación monárquica donde nos tropezamos con una prueba de la negación de esa tesis. El ritual tiene un sentido figurativo en la trilogía. Los entes noético-ideales son convertidos en entes objetuales con el fin de poder dominarlos, aprehenderlos ritualmente. Su modo antropomórfico (dios tutelar) es simbolizado en un ser irracional (toro), que es sometido (cazado) e integrado en la corporalidad (bebida de su sangre) y en ese estado somático-religioso el rey ejerce su justicia (juicio nocturno). No se alcanza un estado epistémico ni se llama a la Justicia. Todo lo contrario que los atenienses míticos, para los que Platón ni siquiera menciona la existencia de algún ritual religioso, pues su relación con lo divino tiene un escenario ontológico⁴⁸⁵.

4.1.1. - SELECCIÓN DE LA VÍCTIMA⁴⁸⁶

Los actos y los lugares sucesivos que configuran el ritual atlante definen un modo de caracterizar la relación entre el gobernante y el mundo del dios fundador que diseña un

⁴⁸⁴ 2006, pág. 188.

⁴⁸⁵ En relación con el tema de los rituales religiosos, Platón en la *República* se remite a Delfos: «la fundación de templos, la institución de sacrificios y otros servicios a los dioses, a los demonios y a los héroes, así como de tumbas a los difuntos y cuantos honores deban rendirse a los del más allá para que sean propicios. De tales cosas no sabemos nada al fundar el Estado, ni nos dejaremos persuadir por otros, sino que no nos serviremos de otro exégeta que el paterno; este dios [Apolo], en efecto, es exégeta paterno para todos los hombres y, sentado en el centro, sobre el ombligo de la tierra, interpreta los asuntos de esta índole» (427b-c). ¿Era también Delfos el centro religioso del mundo heleno mítico? Lo que sí es evidente es que el «Delfos» atlante sería la capital del Estado atlante.

Los sacrificios tienen en Platón un sentido utilitarista no sustancialista. En las *Leyes* (653c-d) dice lo siguiente: «los dioses, apiadándose del género humano que, por naturaleza, está sometido a tantas fatigas, dispusieron como descanso de sus penurias la alternancia de fiestas y, para que recuperen su estado originario, les dieron las Musas y a Apolo, el guía de las Musas, así como a Dioniso como compañeros de sus festivos, y también la educación que se produce en las fiestas que celebran junto con los dioses». Se trata de un acto de comunión ciudadana con el fin de que todos los miembros de la misma tengan «un trato agradable entre sí con motivo de los sacrificios y lleguen a tener un conocimiento estrecho unos de otros, ya que para la ciudad no hay ningún bien más grande que el que se conozcan entre sí» (738d-e; en 771d insiste en lo mismo). Además constituye una de las conductas de la verdadera felicidad, ya que mediante él se entra en contacto con los dioses y fomenta las relaciones de amistad entre los hombres (*Banquete* 188 b).

⁴⁸⁶ Para la descripción detallada del ritual, de la multiplicidad de sus fuentes y referencias históricas, ver Apéndice 3. Aquí me limitaré a delimitar el contenido significativo para el proyecto de constitución anímica atlante.

camino desde el exterior de la ciudad hacia su punto central, a través de ese universo imitado que es su trazado urbano. El toro vehicula la relación con el dios, ya que el hombre no se encuentra directamente con su divinidad. La víctima sacrificial no solo debe poseer unas cualidades que la aproximen analógicamente a la potencia y al dominio simbólico de la deidad, sino que además debe ser agradable a ésta. Para ello los modos de selección se realizaban mediante un doble mecanismo, o la víctima da su consentimiento o es el dios el que la elige. Sin especificar el modo concreto de cómo se produce esa decisión, esta última es la forma atlante de llevarla a cabo. En cualquier caso sería un acto sacerdotal, pues alguien tiene que delimitar qué conductas o actitudes de la víctima serían las que manifestarían la decisión divina.

¿Por qué un toro? La relación del toro y Poseidón está atestiguada en toda Grecia por lo que Platón nos ofrece un retrato helénico agonista, extensivo al área mediterránea donde constituye un símbolo multiforme⁴⁸⁷. El toro es una víctima tradicionalmente relacionada con los dioses ctónicos, aunque en mayor medida se les sacrificaba carneros y cerdos, e incluso caballos. Su color negro posee una simbología tanto terrestre como marítima, ambos ámbitos de acción de Poseidón (adjetivado como dios de cabeza de toro)⁴⁸⁸. La sangre es igualmente calificada como negra u oscura⁴⁸⁹, y en menor medida como roja⁴⁹⁰, por asimilación con el color de la muerte, pues su pérdida abundante ocasiona la inmersión en la oscuridad y las tinieblas. El toro también es un símbolo relacionado con lo fluvial que como veremos define el paisaje urbano atlante⁴⁹¹. Símbolo de impetuosidad y fecundidad, de fuerza y de brutalidad, elementos imprescindibles para la construcción conceptual de lo atlante, aquello que va más allá de todo equilibrio, moderación y racionalidad.

4.1.2. - CAPTURA DE LA VÍCTIMA SACRIFICIAL

Los atlantes invierten el proceso epistémico. La indagación anímica se convierte en un espectáculo social. Se transforma la dialéctica en agonismo ritual. Una vez seleccionada la víctima se produce el acto de su caza, de su apropiación por parte de los diez reyes. Lo

⁴⁸⁷ Sergent (2006), págs. 188-193.

⁴⁸⁸ Hesíodo, *Teog.* 104.

⁴⁸⁹ *Il.* XVIII 583, XXI 119, XIII 806, IV 140, XI 845, XI, 813 ...; *Od.* XI, 36, 228.

⁴⁹⁰ *Il.* XVII 361.

⁴⁹¹ En la lucha de Heracles con el dios-río Aqueloo, éste aparece representado en numerosos vasos de figuras rojas con un cuerpo humano con cara de toro, o un hombre con dos cuernos en la frente (Carpenter, 2001, pág. 132). En Eurípides el río Alfeo aparece descrito con pezuñas de toro (*Ifigenia en Áulide* 276).

que buscaban es su purificación para la comparecencia posterior ante el dios y ante la asamblea judicial monárquica, pues de ello dependía la continuidad y la renovación regular de su poder. Quizás por esta razón la caza del toro la realizaban solos sin el apoyo de otro personal auxiliar, en el marco de un régimen político centrado en la personalidad individual del monarca. El riesgo asumido en la captura y la posterior conducción del toro/dios a la estela para su degollación definirá la unión existente entre los diez reyes hermanos. Para una ejecución incruenta del acto se necesitaba de la conjunción ordenada de los reyes y, al mismo tiempo, se requería que el toro/dios «colaborara» con una conducta previsible y controlable. Un error de los reyes o una reacción imprevista del toro/dios que provocara una muerte dramática de alguno de ellos, podría ser interpretado como una conspiración o como expresión de un castigo de la divinidad.

Todas estas prácticas nos sitúan también ante dos modos de comprender las relaciones entre los gobernantes, entendidos como miembros de una misma familia: la atlante, que se asentaba en los lazos de sangre y en la comunión ritual; y la ateniense, que descansaba sobre la comunidad de las mujeres y los hijos. Precisamente esto último es lo que evitaba la existencia de clanes familiares asociados a intereses sociopolíticos, que degeneraba usualmente en disensiones y divisiones, en facciones en lucha. El comunismo platónico surgía de la necesidad de evitar a toda costa la *stásis*, para lo que era necesario sustituir los tradicionales lazos familiares-clánicos por la familia-social, y la amistad-interesada por la amistad-fraternal (todos los guardianes eran hermanos de educación entre sí, no tenían padres singulares, sino colectivos). Los atlantes, por el contrario, se educaban separadamente, cada uno en su reino y su unidad se basaba en el beneficio que les proporcionaba la conveniencia de objetivos políticos comunes.

El acto sacrificial no es más que una muestra evidente de la degeneración de un régimen político que basaba su estabilidad en las relaciones personales entre los reyes y estas, a su vez, en un juego ritual mediante el cual pretendían averiguar la voluntad del dios y el grado de aceptación divina de su sistema, a través de un conjunto de signos o señales que supuestamente la evidenciarían. La exterioridad ritual, por tanto, prueba la presencia de lo divino. Los reyes acreditan más una aptitud física y estratégica de conjunto, o deportiva y cinegética, que una verdadera unión político-religiosa. Se buscan signos propiciatorios, imágenes, que surgirán del azar o del dios, o de la habilidad en la ejecución del rito, y que serán leídos de acuerdo con métodos más ligados a la superstición que a la racionalidad.

En ningún caso se busca dicha unidad macro-microcosmos a través de la búsqueda hacia dentro, desde la vinculación del alma individual, elemento divino, con el *lógos*/idea universal. Los atlantes creen que la mera analogía entre la imagen del orden divino del mundo y sus actos les llevan a esa comunión y a su perfección.

Lo destacable es cómo el hecho ritualizado sustituye a una comunión política basada en la conjunción de decisiones presididas por la Justicia y el Bien. De esta forma, en esta primera etapa del desarrollo del ritual el objetivo de Platón era establecer una analogía entre dos hechos similares en cuanto a su puesta en escena, pero no en cuanto a la verdadera entidad de las personas que los ejecutan. Cuando se enfrentan al toro escogido por Poseidón los atlantes imitan los rituales de caza de los héroes semidivinos tradicionales (Teseo, Heracles) para de esta forma adquirir por simple mimesis sus cualidades. Platón no buscaba describir un tipo de cacería concreta, sino provocar en el lector la asociación entre un acto mítico de unos verdaderos héroes y un acto ritual en el que diez reyes intentan equipararse de una forma torpe y tosca a personajes inmortales⁴⁹². La degradación del filósofo rey deviene en el héroe divinizado tradicional tantas veces criticado por Platón, y que en los dos diálogos es trazado con elementos de procedencia muy diversa. Es por ello una tarea inútil y desvirtuadora del mensaje platónico afirmar un modelo ritual concreto que sería utilizado como fuente. El atlante primigenio era un modelo paradigmático único, estático, una derivación demiúrgica delimitada a partir de elementos creados para ser invariantes (como sus hermanos atenienses). Su degeneración produce la aparición de un mundo multiforme de componentes que provienen de todos aquellos espacios rechazados por la visión platónica del mundo: la mitología tradicional homérica, el pitagorismo numerológico, el orfismo ritualista, el imperialismo, el urbanismo de relumbrón, el hombre sin *lógos* interior, el irracionalismo, el culto a la exterioridad... Ni este sacrificio bovino ni el resto de escenarios políticos o militares pueden ser identificados de una forma precisa, sino que son una composición hecha de retales helénico-mediterráneos que al lector le resultarían familiares, oídos como

⁴⁹² Sergent (2006, págs. 201-205) afirma que la fiesta a Deméter en Hermíone (Argólide), transmitida por Pausanias (II 35, 5-8), constituye la trama fundamental que utiliza Platón para construir el sacrificio atlante. Se trata del sacrificio de cuatro vacas todavía salvajes que son llevadas al interior del santuario atadas con cuerdas y allí sacrificadas por cuatro viejas cortándoles la garganta con una hoz. Es cierto que existen ciertas semejanzas en cuanto al procedimiento, pero el contenido político-monárquico y de comunión colectiva y juramental con el dios, la renovación de la ley poseidoniana por la sangre y otros elementos, no aparecen reflejados simbólicamente en ese sacrificio.

totalidad, cuya procedencia es lo que menos importa, porque la pretensión platónica no es descriptiva, sino simbolizadora.

4.1.3. – EL ESCENARIO DE CELEBRACIÓN

Una vez vestidos como grupo heroico y recibidos por el dios, la víctima es trasladada hacia el templo de sus progenitores en el centro de la isla. En el eje del universo urbano/cosmológico tendrá lugar el resto del sacrificio y el juicio nocturno, tal cual Zeus que cuando decide juzgar a los atlantes «reunió a todos los dioses en su mansión más importante, la que, instalada en el centro del universo (κόσμου), tiene vista a todo lo que participa de la generación» (*Critias* 121c). Todo lo que se hace en el centro de un círculo se proyecta simbólicamente hacia su región geométrica, pues desde ese punto es desde donde se genera toda la figura, de la misma forma que la renovación del poder real regenerará todo lo atlante.

4.1.4. - DEGOLLACIÓN DE LA VÍCTIMA

La sangre y la ley ritualizadas, frente al diálogo anímico. La sangre es un elemento de representación de la vida finita del animal símbolo del dios y también de su fuerza vital. Al toro se le degüella en lo alto de la columna legislativa en el centro de la isla, y su sangre se derrama por la columna de oricalco como fermento renovador de lo inscrito en ella, y además sobre la tierra de la colina primigenia, lugar donde se produjo la unión de Poseidón y Cleito y el nacimiento de la raza atlante, por lo que este hecho también sería revivificado.

Los atlantes no renuevan las leyes de la estela desde la interioridad, en un diálogo con el alma, sino mediante un acto ritual objetual. La renovación es entendida como una mera lustración y no como el constituir la ley en un elemento ordenador de la persona. Mientras los atenienses han identificado su *psyché* con el mensaje/ley divinos mediante un proceso racional, los atlantes las han disociado, ritualizándolas.

4.1.5. – HOLOCAUSTO Y LIBACIÓN

La carne del animal utilizado en el sacrificio es ahora destruida en su totalidad por el fuego. No nos encontramos en un sacrificio de consumición comunal, sino en un ritual en

el que se pretende vivificar una relación de poder entre lo divino y el rey y entre estos⁴⁹³. Y esa renovación vital se realiza mediante la participación de dos elementos, el fuego y la sangre, ambos relacionados con la vida/muerte. El fuego central representado por la columna de oricalco tiene una clara simbología como poder generador (lo caliente) que junto con el agua (los anillos de mar) provocan un movimiento constante de generación y destrucción. El objetivo atlante era obtener lo sustancial de la divinidad, la sangre, por lo que una vez conseguido los restos son destruidos por el fuego, pero al mismo tiempo esa sangre es derramada sobre el fuego (libación) para que se eleve hacia Zeus, garante de los juramentos. Por la acción de las llamas pasa de ser materia o cosa a ser aire intangible, emanación, un instrumento de comunicación, mediante el cual la sangre del toro/dios, a través de la acción ritual humana, regresa en forma de vapor a la deidad olímpica, al mismo tiempo que la palabra voceada por los sacrificantes asciende hacia lo alto de forma paralela o entremezclada con el vapor sanguíneo. De esta forma, el *lógos* junto con la potencia sagrada del toro inscriben en el aire los compromisos concretos de las partes, que el dios y la comunidad atestiguan. La sangre, por tanto, es el elemento de unión entre lo atlante y lo divino, un elemento sin *noûs*.

4.1.6. - JURAMENTO

Mientras realizan la libación juran juzgarse mutuamente según las leyes, cumplirlas y castigar a los infractores. El compromiso racional individual con la Idea se convierte en un acto únicamente colectivo, un juramento. Frente a la palabra interior que se dirige al yo directamente, la palabra pública. El juramento abarca un doble compromiso. Desde el punto de vista religioso, dado que las leyes son las inspiradas por Poseidón a los atlantes, su incumplimiento conllevaba la enemistad del dios/padre, siendo Zeus el encargado de aplicar el castigo⁴⁹⁴. Por otro lado, romper los lazos familiares y políticos que unen a los reyes es castigado en el marco de la propia monarquía. La existencia de la prueba de

⁴⁹³ Gernet (1984, pág. 185). Como afirma Desclos (1996, pág. 30) el ritual sirve para estrechar los lazos entre los reyes en un doble sentido: horizontalmente entre los que ejercen el poder y verticalmente entre los retoños del dios y su padre divino.

⁴⁹⁴ Sergent (2006, págs. 209-210) y Brisson (1970, págs. 240-241) afirman que Poseidón es el garante del juramento atlante. Tradicionalmente siempre es Zeus el administrador de justicia y aquí Platón sigue la misma línea. Será él quien decide aplicar un castigo a los atlantes por su desviación hacia lo humano tal y como nos lo dice Platón al final del *Critias*. Los ejemplos aducidos por estos autores para fundamentar la afirmación de que Poseidón actúa como garante de juramentos son escasos y no se refieren al hecho que aquí plantea Platón: la desviación de los atlantes de su ser original, de su armonía con lo cosmológico. Todos ellos siguen sin guardar relación con el castigo a todo un pueblo que se ha apartado de su verdadera interioridad. En realidad no profanan los atlantes las leyes de Poseidón, pues estas, como ya he indicado, no son más que una interpretación posible del mensaje divino.

solidaridad de la caza del toro y el deber juramental de todos son las expresiones de ese compromiso (es cierto que los guardianes atenienses también son un grupo que se autocontrola asociadamente, pero el vínculo originario es con su interioridad).

4.1.7. - BEBIDA Y PRIMERA OFRENDA

La sangre vivifica la columna, asciende a lo olímpico, se vierte en la tierra, y ahora nutre al rey atlante. Una mimesis de cualidades divinas penetran en el cuerpo directamente sin haber sido aprehendidas. La sangre contiene la fuerza vital del toro/dios que ahora se transfiere al rey investido sacerdotalmente. Es el mismo mecanismo utilizado en el trazado del urbanismo de la capital atlante, imitación de la cosmología. Allí la transferencia se realizaba por contacto y ahora es por ingestión. Pero es que además, según nos ha explicado en el *Timeo* mediante una fisiología cosmológica de la alimentación, la relación vinculante con el macrocosmos se lleva a cabo a través de la sangre: «los corpúsculos sanguíneos, por su parte, cortados en nuestro interior y rodeados como por un cosmos por la estructura del ser viviente, están obligados (ἀναγκάζεται) a imitar la revolución del universo» (81b). ¿Supondría esta toma de sangre divina un intento de restaurar las revoluciones cosmológicas internas que pudieran haberse desarmonizado con el paso del tiempo?

Mediante este acto se establece entre ellos un parentesco, una fraternidad indisoluble, desde el punto de vista humano (todos beben vino-sangre) y divino (todos beben sangre-toro). El hecho de beber colectivamente supone un anticipo del siguiente momento sacrificial, pues los monarcas asumen colectivamente que se encuentran purificados y preparados para hacer justicia.

4.1.8. - JUICIO COLEGIADO NOCTURNO Y OFRENDA FINAL

Sumidos en el mundo de la oscuridad, en lo subterráneo, la justicia se convierte en un proceso corporativo de autoafirmación. No hay sol que ilumine el exterior de la caverna. De nuevo los atlantes recurren a un método típico de la magia simpática: por la noche, en torno al fuego sacrificial, se sitúan vestidos con un manto con connotaciones marinas, astrales, que envuelve a los reyes en un intento de adquirir por contacto las características del dios. Los objetos y sus simbolismos se convierten en el vínculo dialógico, aquello que

cierra sobre sí mismo todas las posibilidades del conocer. La ley es el eje sobre el que gira el juicio, el juego de acusaciones mutuas que es el juicio. En realidad, un diálogo de reyes ordenado en torno a las necesidades políticas de cada uno de ellos, un diálogo entre Estados autónomos que se coaligan. Lo que les interesa es aislar su *dóxa*, la ley inscrita y los pronunciamientos jurídicos, en un espacio protegido, inviolable, sagrado.

En el diálogo se da un doble acto mnemotécnico. Por un lado, los reyes escriben en las tablillas áureas el juicio al que se han sometido con el fin de que en futuros juicios no lleguen a cometer faltas similares y al mismo tiempo lo exponen públicamente para que puedan ser enjuiciados por la colectividad. Pero también supone un acto más de su proceso degenerativo, de su constante humanización, pues en ellas se expresa el acto político de renovación ritual al que se han sometido bajo unas premisas diametralmente opuestas a las de los atenienses ideales que no celebran ritual alguno, pues su interioridad se conserva intacta gracias a su *paideía*. Los atlantes la han pervertido con el fin de ganar un poder desde la exterioridad, el poder que les proporciona una magia simpática, imitativa de las cualidades de su dios, pero que olvida la interiorización racional dialéctica que es el único modo de conservar la proporción divino-humana que dota de identidad ideal. Las tablillas acumulan todo el saber suministrado por el juicio humano obtenido en ese degenerado ritual ctónico-heroico que ridiculiza la verdadera entronización de lo divino racional en el alma. Es un modo de reflejar ese distanciamiento de su estadio inicial, de alejamiento de su propio pasado, es una instauración en el presente de un modo no verdadero de ser, afirmación de su terrenalidad, de su carnalidad. Con el paso del tiempo la ley del dios fundador es interpretada y actualizada por todos los actos judiciales acumulados llevados a cabo por los reyes. Dicha reinterpretación expresaría su humanización, su degeneración o separación del mensaje divino. Precisamente para escenificar públicamente la supuesta aceptación de estos juicios por parte del dios se llevaban a cabo los rituales ya descritos de renovación monárquica. Ritualidad superficial, de afirmación de su poder absoluto, político, sobre sus súbditos, que se va imponiendo sobre la verdadera obediencia al dios que no es más que la conservación de la estructura interior de lo divino-humano original. El ritual en su conjunto es un renacimiento de sus potencias humanas, es decir, desdivinizadas. Una vez autojuzgados, los reyes dejan atrás el pasado mediante su escritura en las tablillas de oro (las leyes fundadoras estaban inscritas en un metal inferior, el oricalco). Allí lo han fijado y retenido, pero al mismo tiempo abandonado. Nacen a un nuevo ciclo como reyes-dioses, héroes glorificados por

su victoria ante el toro-dios, adquieren las cualidades exteriores, cosificadas, objetualizadas (sangre, túnica) de su dios, con lo que en realidad lo humanizan, lo convierten en una caricatura de la verdadera divinidad que aquel debe representar, lo homerizan. Pues esa ritualidad no es la apropiada para un dios platónico, únicamente hacedor del bien, cuya presencia es una guía interior, un consejero interior que hay que cultivar mediante el verdadero conocimiento, haciendo que la parte humana adquiera un modo de conciencia y de volición acorde con la referencia al Bien ideal (según la exposición del *Timeo* 90a y ss.). Pero al mismo tiempo, el *Critias* propone un acto anamnésico en otra dirección, desde los atenienses contemporáneos hacia los atenienses ideales. La memoria es el camino de la estaticidad, del mantenimiento de las condiciones de idealidad originales. Recordando un tiempo mítico por el que el alma ha pasado podemos en el presente crear un mundo más justo. Un viaje desde el más allá mítico hasta el más acá mundanal y hacia el futuro. Los atenienses, por el contrario, no se vinculan a sus dioses porque han entendido que no son más que una imagen, una pintura, de lo que es divino en el hombre, la racionalidad cosmológica. Su religiosidad sería un acto de socialización meramente cívico.

En el *Critias* Platón usa libremente elementos de diferente procedencia para dejar claro que su propuesta crítica camina por un ámbito muy amplio, que pretende totalizar las propuestas religiosas que se oponen a su modelo de alma paradigmática. Atenas no se mira sólo a sí misma en esta ritualidad de renovación. Platón toma modelos egipcios y helénicos para establecer un modelo degenerado de relación entre el poder y lo divino. Aquel entendido como imperialismo y éste como una relación entre la entidad celeste, con la que se comunica ritualmente para esperar la transmisión de su potencia, y lo humano como sujeto que espera la venida exterior de nuevas posibilidades paradigmáticas. Por el contrario, opone otra relación, la ateniense, cuyo concepto del poder es puramente oferente. El ateniense ideal al constituirse en paradigma provoca la veneración/obediencia de los demás pueblos a partir de entender lo divino como posesión interior, constitutiva de su *psyché*, inherente a la misma racionalidad indagadora. Se ofrece como modelo de la posibilidad de maximizar lo humano.

*4, IMPERIALISMO ATLANTE,
DOMINACIÓN ATENIENSE,
PASIVIDAD EGIPCIA*

I- EXPANSIÓN TERRITORIAL ATLANTE

Timeo, 25a-b: « En dicha isla Atlántida había surgido una confederación de reyes (δύναμις, poder, βασιλείων) grande y maravillosa que gobernaba (κρατοῦσα, reinar, ser poderoso) sobre ella y muchas otras islas, así como partes de la tierra firme. En este continente, dominaban (ἡρχον, mandar) también los pueblos de Libia, hasta Egipto, y Europa hasta Tirrenia. Toda esta potencia unida intentó una vez esclavizar en un ataque a toda vuestra región, la nuestra y el interior de la desembocadura»

Critias, 114c: «Todos éstos y sus descendientes vivieron allí durante muchas generaciones gobernando (ἄρχοντες) muchas otras islas en el océano y también dominaron (ἐπάρχοντες, gobernar) de las regiones interiores hacia aquí, como ya se dijo antes, hasta Egipto y Tirrenia».

La imposición imperialista es el instrumento que los atlantes utilizan para extender su modelo político. Frente al guerrero filósofo, el guerrero irracional, oponiéndose la guerra defensiva frente a la ofensiva. En el mundo mítico las relaciones internacionales se articulan en función del concepto de armonía y su despliegue, oponiéndose diferentes concepciones de la misma. Y los atlantes la entienden como la ordenación del mundo mediante la guerra que impone el poder del más fuerte (un concepto de justicia muy a lo Trasímaco).

El guardián de la *República* es guerrero en cuanto clase especializada formada para el valor y para el arte del número, vinculados a la táctica (*Rep.* 525b-c)⁴⁹⁵. El valor militar es consecuencia de una educación y una legislación ciudadana que modelan la naturaleza individual hacia una recta gestión del conocimiento de lo que se debe temer. Para que el sujeto seleccione aquello temible debe conocer tanto la causa como sus propias posibilidades reales de enfrentarse a ella y superarla. Atlántida representa la violencia política y la irracionalidad que nacen de la rotura de la armonía interna. La imposición de su dominio por la fuerza supone el reconocimiento de que la materialidad domina su alma. Cuando esto sucede lo que se desea son únicamente objetos, en un proceso de apropiación omniabarcante que no tiene límite. Aunque posean de todo en su propia isla, los atlantes no es solo que deseen más, cuantitativamente hablando, sino simplemente el todo, anular

⁴⁹⁵ «Esta fuerza y preservación en toda circunstancia de la opinión (δόξης) recta y legítima acerca de las cosas que han de ser temidas y de las que no, es lo que yo llamo valor (ἀνδρείαν) y considero como tal si tú no dices otra cosa» (*Rep.* 430b). «-Sí, por cierto -exclamó-. Los que practican exclusivamente la gimnástica se vuelven más feroces de lo que sería menester y, en cambio, los dedicados únicamente a la música se ablandan más de lo decoroso. -En efecto -dije-; esta ferocidad (ἄγριον) puede ser resultado de una fogosidad innata, que bien educada llegará a convertirse en valentía (ἀνδρείον), pero, si se la deja aumentar más de lo debido, terminará, como es natural, en brutalidad y dureza (σκληρόν τε καὶ χαλεπὸν)» (*Rep.* 410d).

la diferencia, en un proceso de insaciabilidad permanente, que es el estado normal del hombre cuando la parte apetitiva se impone sobre la parte racional-divina con la ayuda de la parte irascible⁴⁹⁶. Esto equivale a una desarmonización, a una desviación de su sentido originario-divino, pues ahora lo que ha de gobernar obedece, la valentía se convierte en temeridad y lo desiderativo en voracidad.

Los atlantes pretenden el dominio de todas las tierras existentes. En el momento que precede a su encuentro con los atenienses ya han conquistado una parte de tierra firme (el verdadero continente), una serie de islas del océano, Libia hasta Egipto, Europa hasta Tirrenia. Evidentemente, las vías y los medios utilizados son tanto terrestres como marítimos. Este hecho es fundamental a la hora de definir la civilización atlante, ya que implica la necesidad de poseer un ejército en el que tan importante es su capacidad bélica en el mar como en tierra, lo que nos lleva a no poder hablar de Atlántida como un poder marítimo exclusivamente⁴⁹⁷.

El expansionismo territorial atlante nos introduce en una nueva incoherencia argumental del relato. Teniendo en cuenta que la cultura atlante extendería su área de influencia mucho más allá de Europa, resulta poco creíble que una vez hundida su isla no se conserve nada de todas las construcciones realizadas, presumiblemente, por los atlantes a todo lo largo y ancho de su imperio, teniendo en cuenta la radical importancia que para ellos tenía la exterioridad ritual y la arquitectura en el marco de su concepción política y social. Tampoco se dice expresamente a quién se coloca al frente de cada una de las zonas de ese inmenso imperio. Los gemelos gobiernan las diez regiones en las que se divide la isla Atlántida (113e), mientras que en 114c parece dar a entender que sus descendientes gobiernan los territorios conquistados. Lo más probable es que optaran por un sistema de

⁴⁹⁶ En la tripartición de las almas en el *Timeo*, la irascible, que está en el tórax, es dominada por «el placer, la incitación mayor al mal, después, los dolores, fugas de las buenas acciones, además, la osadía y el temor, dos consejeros insensatos, el apetito, difícil de consolar, y la esperanza, buena seductora. Por medio de la mezcla de todos estos elementos con la sensibilidad irracional y el deseo que todo lo intenta» (*Timeo* 69d). La apetitiva ocupa la zona del vientre (70d-72e) y «siente apetito de comidas y bebidas y de todo lo que necesita la naturaleza corporal», «no participa en nada de la opinión ni del razonamiento ni de la inteligencia, sino de la percepción placentera o dolorosa acompañada de los apetitos, pues todo lo realiza por medio de la pasión y, cuando percibe algo de sí misma, su origen, por naturaleza, no le permite razonar» (77 b).

⁴⁹⁷ Y de ahí el error de considerar el imperialismo atlante como la representación del imperialismo marítimo ateniense. Vidal Naquet, Brisson o C. Gill sostienen esta idea. Para un análisis de la concepción imperialista durante el siglo IV, ver Pradeau (1997a), págs. 206-224.

satrapías como en el imperio persa o de alianzas al modo del imperialismo ateniense tal y como se estableció en tiempos de Pericles.

El límite de la expansión atlante se encuentra el umbral de la región de Hefesto-Atenea, Tirrenia y Egipto. Hasta aquí ha llegado sin oposición y a partir de aquí se las tendrán que ver con los atenienses, los guardianes del modelo de hombre. Los atenienses solo reaccionan cuando se ven ellos en peligro, pues la armonía del mundo mítico implica que cada región debe proveerse de sus propios medios de defensa. En Tirrenia nos situamos en el punto de contacto del mundo etrusco con la Magna Grecia. Lo etrusco es un concepto que se construye para los griegos en función de sus intereses políticos y económicos en el Mediterráneo central y occidental. El dominio de esa zona era fundamental para los griegos de cara a su expansión comercial hacia la península ibérica y, a través de Massalia, hacia los metales de la Bretaña francesa. Los etruscos aliados con los púnicos se enfrentaron por esa razón a los griegos en diferentes ocasiones desde el s. VI⁴⁹⁸. Píndaro expresa en sus *Epinicios* su definición de este pueblo: «el belicoso clamor de los tirrenos, ya que han visto en Cumas el llorado naufragio de su arrogancia y sus múltiples sufrimientos, domeñados por el rey de los siracusanos que desde las naves de raudo navegar les arrojó al mar su juventud, rescatando a Grecia de la onerosa esclavitud»⁴⁹⁹. Además de bárbaros sanguinarios los etruscos son también piratas que acaban de nuevo sufriendo la cólera de los dioses⁵⁰⁰. El mismo Aristóteles comenta la

⁴⁹⁸ La coincidencia de intereses y ámbito de acción desembocó en un conflicto armado de un alcance bastante localizado que tuvo lugar en las costas de Alalia (Córcega) en el año 535 a. C. entre etruscos y púnicos frente a griegos focenses. El siguiente enfrentamiento se produjo en Himera (Sicilia) en el 480 a. C. en el marco de las luchas entre las tiranías establecidas en las diferentes ciudades de la isla. El tirano de esta ciudad enfrentado a Terón de Akragas pidió ayuda a Cartago. Para ello reclutó un ejército de mercenarios compuesto por fenicios, libios, iberos, ligures, helisikos, sardos y corsos, mandados por Amilcar, rey de los cartagineses, que acabaron siendo derrotados por Terón, aliado de Gelón de Siracusa (Heródoto VII, 165). Esta victoria provocaría que Siracusa pasara a ser la más poderosa de las colonias griegas en occidente. La batalla de Himera es igualmente significativa ya que en el mismo año los atenienses derrotarán a los persas. Los bárbaros parecían aliarse contra los griegos tanto por el este como por el oeste, tal y como Píndaro escribe relacionando Salamina con Platea e Himera (*Pit.* I, 73-80).

Una vez derrotados los aliados de los etruscos, estos ven limitadas sus ansias de expansión a la península itálica. En el 474 a. C. intentarán conquistar la ciudad griega de Cumas, fracasando gracias a la ayuda prestada por Hierón, el tirano que entonces ocupaba el poder en Siracusa. Este personaje nos es bien conocido por haber atraído a su corte a grandes figuras de la vida cultural griega como Simónides, Baquilides o Esquilo que compuso una tragedia perdida, «las Etneas», para conmemorar la fundación por Hierón de la ciudad de Etna (actual Catania); y por último, Píndaro que le dedicaría varias composiciones por sus victorias en las carreras de carros en los juegos (*Ol.* I; *Pit.* I 2 y III 9).

⁴⁹⁹ *Pit.* I. El mismo Platón recogerá esta tradición sobre Hieron como colonizador y libertador en su *Carta VII* (336a).

⁵⁰⁰ *Himno homérico VII, A Dionisio*; Eurípides, *El ciclope* 10.

cruel tortura a la que los piratas etruscos sometían a todo aquel que caía en sus manos⁵⁰¹. En el siglo IV a. C. de la mano de un historiador, Teopompo, muy dado a los chismes y habladurías, se continúa esta imagen de brutalidad e incultura⁵⁰².

Pero la realidad iba por otro camino. En la expedición a Sicilia durante la guerra del Peloponeso los tirrenos aparecen como aliados de los griegos⁵⁰³. Cuando Platón escribe el *Critias* Tirrenia ha dejado de ser una potencia en el centro del mediterráneo, para pasar a ser un grupo de ciudades con un alto grado de helenización que actúan como aliadas de los griegos en Italia, y que durante el siglo IV, en torno a Tarquinia, intentan ampliar su hegemonía frente a la naciente amenaza de Roma. Etruria es el límite helenizado y, por tanto, civilizado, en la zona norte mediterránea del mundo conocido, por lo que los atenienses ideales deciden salvarla de la dominación atlante.

En la vertiente sur mediterránea se encuentra la otra frontera de la región modélica. Echando un vistazo a Heródoto, fuente histórica principal del *Timeo-Critias*, se observa la importancia que para los griegos tenía Egipto: eran los cimientos de la civilización, depositarios de la memoria del mundo; fueron los primeros que descubrieron el ciclo del año dividiendo su duración en doce partes; fueron los primeros que por su antigüedad establecieron las bases de las relaciones con la divinidad; adoptaron las advocaciones para los doce dioses y les dedicaron por primera vez altares, estatuas y templos; fueron los primeros que celebraron festivales, procesiones con imágenes y ofrendas; egipcios eran los nombres y festivales de los dioses griegos; gracias a su cercanía temporal con los dioses - habían sido los primeros hombres de la tierra- los egipcios adquirieron la sabiduría en mayor grado que el resto de los hombres; fueron una de las primeras sociedades que establecieron la división en clases. Egipto se había convertido en un mundo imaginario, literario, que una serie de filósofos e intelectuales utilizaban como

⁵⁰¹ *Protréptico*, frag. 10b Ross., citado en Rele (2001).

⁵⁰² «Teopompo, en el libro XLIII de su Historia dice que los tirrenos tienen a sus mujeres en común, que ellas cuidan con esmero sus cuerpos y que se exhiben desnudas, con frecuencia ante los hombres, a veces entre sí [...] Los tirrenos crían a todos los niños que vienen al mundo sin saber quién es el padre de cada cual. Estos niños viven de la misma manera que sus progenitores, pasando la mayor parte del tiempo en borracheras y en comercios, indistintamente, con todas las mujeres. No hay ninguna vergüenza para los tirrenos en que se les vea en público haciendo un acto amoroso o recibéndolo, ya que también esto es una moda del país [...] Mantienen ciertamente frecuente comercio con las mujeres, pero gozan mucho más con los mancebos y los hombres jóvenes» (Ateneo XII 517d y ss., citado en Heurgon, 1991).

⁵⁰³ Tucídides VI 88. A lo largo de la guerra figurarán al lado de los atenienses en varias ocasiones, siendo especialmente significativa una relación de aliados en la que aparecen los tirrenos «a causa de sus divergencias con los siracusanos» VI 53, 54, 57. También en VI 103 los tirrenos aportan tres penteconteras.

elemento referencial para contextualizar sus propuestas políticas modélicas y dotarlas de una razón histórica legitimadora, por eso en la ficción épico-mítica se coloca en la misma región y con los mismos tutores divinos que los atenienses⁵⁰⁴.

Toda expansión imperialista necesita un ejército y una sociedad que la alimente. ¿Nos encontramos en la Atlántida ante una sociedad militarizada? ¿Su expansionismo fue una consecuencia de su degeneración militarista o al contrario? Ante todo hay que entender que Platón piensa en la guerra no en función de criterios estratégicos, sino como un filósofo que se propone construir al mejor hombre, uno de cuyos componentes básicos es ser un soldado guardián del Estado (de ahí se derivaría otra dificultad para Hermócrates, que sí que era un auténtico general: cómo maniobrar verosímilmente con los ejércitos platónicos). Para la isla continente Platón describe un ejército cuya organización es una consecuencia de la estructura anímica atlante: la mezcla, la masificación, la cosificación⁵⁰⁵.

Todos sus elementos están entresacados de las milicias tanto bárbaras como helenas, formando una composición ficticia muy poco creíble. La importancia de la infantería no desmerece en nada a la de la marina o a la de los carros, cosa insólita para cualquiera de los contingentes de la época. El número tan elevado de infantería ligera no solo nos recuerda a los ejércitos orientales cuya principal característica era la movilidad y la maniobra rápida, sino también al propio ejército griego que pasa de una utilización secundaria de este cuerpo en la guerra del Peloponeso a una utilización masiva en el siglo IV. La marina y la infantería pesada proceden del modelo griego clásico, pero la primera es repudiada por Platón y la segunda estaba desvalorizándose en su época, por lo que sus efectivos son menores. Los carros y la estructura sexagesimal proceden de Oriente⁵⁰⁶. A los efectivos de la capital real habría que sumar los de las restantes nueve regiones de la isla, y aún con ello la flota resultaría pequeña para transportar todos los contingentes humanos de semejante ejército, máxime si a ello añadimos que los atlantes dominaban no solo el Mediterráneo, sino también el Atlántico. En cuanto al número de combatientes no

⁵⁰⁴ Sobre el Egipto utópico ver Hernández de la Fuente (2013).

⁵⁰⁵ Para una descripción de la organización y los efectivos del ejército atlante ver Apéndice 4.

⁵⁰⁶ Sin entrar en análisis simbólicos y críticos, Mosconi (2009a, pág. 197) ve una lógica interna: «cada especialidad está representada en cantidades inversamente proporcionales al peso militar y económico (costo de los equipos y/o la complejidad de la formación y / o el potencial bélica) de cada unidad de combate, por lo que las diferentes especialidades acaban teniendo una fuerza de choque similar en conjunto».

podemos considerarla una cifra exagerada, pues la población del inmenso continente de unas condiciones naturales paradisíacas, permitiría soportar una demografía muy elevada y como sucede en la *Ciropedia* o en el relato herodoteo las cifras no son más que uno de tantos modos narrativos utilizados para los fines propagandísticos o ideológicos del autor. Toda esta estructura militar nos evidencia que no estamos ante una potencia marítima (de hecho, hablar de una isla atlante es un absurdo, tratándose de un continente inmenso), sino global. Es evidente, por tanto, que también en el terreno militar la contraposición marítimo/terrestre no puede responder a la pregunta sobre el sentido del enfrentamiento entre las dos ciudades míticas. Lo que está en juego no es ese antagonismo, sino el imperialismo en sí.

¿Constituía el ejército una de las piezas fundamentales de la organización sociopolítica atlante? Si cada distrito aportaba veintidós hombres y poseía unas dimensiones de cien estadios cuadrados, ¿cabe pensar en una sociedad organizada militarmente? Para ilustrar esta situación basta un análisis comparativo con Beocia⁵⁰⁷. Para ello hay que tomar el dato del distrito atlante de la siguiente manera:

Distrito	Extensión (en km ²)	Soldados/distrito
60.000 unidades en la Llanura	Cada distrito es un cuadrado de 10 x 10 e. Tomando el estadio ⁵⁰⁸ =177,60 m., tendríamos 1776 m. x1776 m.= 3,154 km²	22

Gracias a los papiros de Oxinorrinco, que describen la organización federal y local de Beocia en el año 395 a.C., podemos conocer cuál era la aportación de las diferentes ciudades al contingente del ejército federal. La confederación beocia estaba organizada en torno al concepto de distrito, una unidad ideal de reparto de las cargas de tipo militar, político y fiscal, que cada ciudad debía proporcionar para la constitución y el gobierno de la confederación. El número de distritos era once, de modo que la adscripción de distritos a las ciudades se realizaba sobre un criterio demográfico referido a la población adulta masculina en edad militar. Cada distrito incluía la contribución con un número fijo de elementos, por ejemplo, sesenta consejeros para el consejo federal o una serie de jueces

⁵⁰⁷ Todos los datos están extraídos de Pascual González (1996). Sobre el papiro de Oxinorrinco ver Lérica (2007). Este autor cita a Larsen, que pensaba que los números del reparto beocio tenían un origen pitagórico (pág. 582).

⁵⁰⁸ Ver Pachón Veira y Manzano Agugliaro (2002).

para formar el tribunal federal y un beotarco, que constituía la principal magistratura de la confederación. La aportación de soldados se ha calculado en la siguiente:

Aportación de soldados en Beocia/distrito				
1000 hoplitas	100 jinetes	1000 infantes ligeros	100 Infantería ligera montada*	Total: 2200/distrito

*Auxiliares de los caballeros que combatían pie a tierra al lado del jinete cubriendo su flanco

Teniendo en cuenta lo anterior y utilizando los datos geográficos que aparecen en el mencionado estudio, se puede realizar una comparación entre la aportación de tropa de la capital atlante y la de cada uno de los distritos beocios, tomando como medida las dimensiones del distrito atlante.

1	2	3	4	5	6
Poleis	Extensión (en km ²)	Distritos asignados a <i>pólis</i>	Total soldados por <i>pólis</i>	Nº de distritos atlantes que cabrían en cada <i>pólis</i> beocia. Distrito atlante: 3,154 km ² .	Soldados beocios por cada distrito atlante (c. 4/ c.5)
Tebas	907, 612	4	8800	287,76	30,581
Tespias	447,358	2	4400	141,83	31,023
Tanagra	245,650	1	2200	77,88	28,248
Acraifia, Queronea, Copas	220,519	1	2200	69,91	31,469
Lebadea, Haliarto, Coronea	330, 709	1	2200	104,85	20,982
Orcómeno, Hisias	247, 233	2	4400	78,38	56,136

Las conclusiones del estudio comparativo no ofrecen lugar a dudas. La distribución atlante resulta ajustada si comparamos en demografía y extensión las dos entidades humanas y geográficas, Beocia/capital atlante. De ahí que, por un lado, exprese la necesidad de entender el Estado atlante como una organización no militarizada, donde el poder militar se utiliza más como un medio de conquista exterior que como mecanismo de control interior. Por otro lado, confirma lo que ya había aparecido en el diálogo a propósito de la configuración urbana: los números poseen únicamente un significado simbólico en la línea de una crítica al pitagorismo. Frente a un ejército masivo basado en una fuerte jerarquía de mando, los atenienses opondrán uno basado en el héroe individual que traslada su unidad racional interior a la del grupo

2.- DOMINACIÓN ATENIENSE

El guardián filósofo debe resolver las tendencias desordenadoras. Por ello ha de llegar a completar un camino constituido por tres momentos: primero, el de su universalidad, armonizando su interioridad con lo cosmológico (cosmocentrismo); a continuación, el de su interioridad, marcado por el dominio de las revoluciones anímicas sobre las corporales (psicocentrismo); a continuación, el de la *pólis*, donde esa individualidad armonizada gobierna colectivamente (aristocentrismo); y, por último, y al que ahora me referiré, el de su circunstancialidad, ordenando las desviaciones del orden internacional que puedan afectar a su región divina (etnocentrismo).

Critias, 112e: «Puesto que éstos eran así y de una manera semejante gobernaban siempre con justicia su ciudad y el resto de Grecia, en toda Europa y Asia eran famosos por la belleza de los cuerpos y la completa excelencia de las almas y los más renombrados de todos los de aquel tiempo».

El poder ateniense se basa en la excelencia de su identidad. Todos los pueblos se la reconocen y presencian de qué forma actúa en el momento en que son salvados por los guardianes filósofos que se enfrentan al inmenso ejército ciudadano de los atlantes. Funciona como un modelo en el que todos los pueblos deben mirarse para encontrar aquello que es posible, la perfecta equidistancia entre lo divino y lo humano. Se trata de una dominación que opera sobre la razón, sobre la conciencia de pertenencia de cada individuo y cada pueblo a un sistema cosmológico-humano. Solo se «impone» por la vía del autorreconocimiento a aquellos que descubren su verdadero ser mediante la observación del comportamiento de lo ateniense mítico. Cualquier cultura podía realizar un análisis de la «guerra» Atlántida-Atenas, y sobre la base de ese conocimiento decidir libremente adherirse al modelo ateniense o dejarse conquistar pasivamente por los atlantes. Son estos quienes utilizan la compulsión para anular la vía formativa, en un movimiento arrasador, anulante. La concepción atlante del mundo y de sí mismos es una *dóxa*, mediante la que se constituye lo otro y la identidad como algo opinable y relativizado, generado por cada pueblo y carente de un valor sustancial y, por tanto, perfectamente anulable por la simple vía de la imposición. Por el contrario, para los atenienses es una *epistémē* que declara la existencia de una armonía cósmico-noética que tiene que ser asumida en un camino que parte desde cada alma individual y llega a la colectividad política, en un proceso de actualización constante, de modo que el hecho mismo de imponerla por la fuerza anularía su sentido constitutivo, ya que la felicidad del

Estado se fundamenta en las mismas bases éticas que la felicidad del individuo. El ideal de un Estado justo es la realización de una comunidad internacional que participe de una convivencia igualitaria, no despótica, sino de amistad mutua. Para los atenienses la victoria militar sobre los atlantes es un recurso defensivo ante la amenaza de la *dóxa*, de modo que una vez se ha restablecido el equilibrio regresa a su estado original, cual Demiurgo timeico, que una vez hecho su trabajo creativo retorna a su estado habitual (*Timeo* 42e)⁵⁰⁹. Frente al imperialismo militarista atlante, Atenas opone un ejército meramente defensivo y reequilibrador. Derrotar a la Atlántida no solo supone defender las fronteras de la región de Atenea-Hefesto, sino restablecer el orden de la ecúmene. No se trata de un verdadero contingente militar, sino de una enunciación simbólica de que el orden requiere el reconocimiento de lo que es la verdadera valentía⁵¹⁰.

⁵⁰⁹ En el marco de su concepción fisiológico-territorial Pradeau establece la existencia de dos conclusiones de orden político que se desprenden de la lectura del diálogo. En la *República* Platón había señalado la diferencia entre guerras imperiales y defensivas. Las primeras, expresión de la corrupción política de un Estado, y las segundas, una respuesta inevitable ante aquellas. Esto sugiere también que Platón contempla las relaciones entre ciudades de un modo conflictivo (la posibilidad de un poder compartido o federado entre ciudades es extraña a su pensamiento). Por ello el ejército ateniense desaparece al día siguiente de su victoria sobre Atlántida, porque al desbordar sus límites territoriales, su experiencia de la guerra y sobre todo la alianza con otras ciudades griegas, modificaron su naturaleza, transformándola en una potencia imperialista. Hay aquí que distinguir la suerte de Atlántida, que desaparece por completo, de la de Atenas, que pierde sólo su ejército; lo que viene a mostrar que la ciudad ateniense supo conservar una organización justa. Territorialmente, la imagen se presenta como la relación existente entre la suerte de la ciudad ateniense y el abandono de la acrópolis como el lugar propio de la medida de los guardianes para ir a desempeñar una función contraria a aquella para la que fue concebida (1997, pág. 296-297). Varias objeciones se pueden realizar a esta interpretación. El terremoto no es un castigo divino, como ya se señalado repetidamente. No es posible separar el ejército ateniense del grupo de guardianes, pues como se afirma en *Critias* 110b y 112 d-e las mujeres y los hombres se ocupan de la guerra, lo que implica que si muere la clase guerrera también desaparece la posibilidad de reproducción. Ejército y clase política son una misma cosa en el mundo de los guardianes. No se puede hablar de imperialismo ateniense, pues su pretensión es aplicar un castigo para que los atlantes vuelvan a la moderación y a la prudencia (*Critias* 121c), lo que implica el regreso a la situación originaria, al equilibrio en el que ambas potencias y el resto de pueblos conservan su autonomía y su libertad, elemento imprescindible para que funcione el mecanismo de la persuasión y el castigo que son los modos de relacionarse entre los dioses y los hombres y entre estos últimos. Por la misma razón, Atenas nunca castigará a Egipto, pues a pesar de que su opción política se separa de la ideal y que pertenecen ambos a la misma región tutelada por Atenea, habían optado por mantener su régimen fuera de cualquier objetivo imperial. Su «error» no conlleva el dominio sobre los demás pueblos. Las relaciones entre los diferentes países o *póleis* se desarrollan a partir del respeto a la libertad de cada una de ellas para establecer el régimen político que consideren más acorde con el mensaje divino original, aunque sea equivocado. Cada cultura posee una realidad individual que debe ser respetada. Egipto prefiere no enfrentarse a los atlantes y abandonará también a Atenas en la lucha. Ven la victoria imposible porque su análisis es puramente cuantitativo al tener en cuenta exclusivamente los medios humanos, materiales y económicos aplicados para ejercer un impacto disuasivo. Al medir la potencia militar en términos numéricos entienden que es imposible enfrentarse al ejército atlante y su inmenso poderío. No se dan cuenta de que la verdadera capacidad militar es anímica, la que puede convertir a cada soldado en un héroe, aquel que es filósofo y al mismo tiempo posee el valor, porque ha desarrollado al máximo sus capacidades físicas e intelectuales (*Rep.* 373e y ss.).

⁵¹⁰ Platón inicia el tratamiento del tema en el *Laques*, mediante la discusión entre Nicias (que defiende una concepción técnica y científica del valor, la necesidad de una instrucción completa sobre la lucha individual y en formación, y el estudio de la estrategia y la técnica militar) y el personaje que da nombre al diálogo (que se muestra partidario de una formación del tipo espartano en línea con la del hoplita

El número de veinte mil como suma total constante de combatientes nos lleva a varias consideraciones. Como señala Vidal-Naquet, expresa el deseo de invariación de todo lo ateniense⁵¹¹, al mismo tiempo que nos remite a una cifra más ajustada a la realidad de los ejércitos griegos de la época clásica, y por último, la cifra como suma de dos veces diez mil evoca la década pitagórica, el número perfecto, por lo que subrayaría la superioridad de este instrumento bélico, que compuesto, entre otros, de mujeres y componentes no operativos al ciento por cien es capaz de derrotar al ejército atlante cuya cifra de soldados es desorbitada. Tampoco parece interesarle a Platón la composición por cuerpos, pues nada dice sobre si disponían de marina, de caballería u otros instrumentos bélicos (¿cómo podrían derrotar a la Atlántida en el mar?)⁵¹². De nuevo hay que realizar una lectura simbólica para entender cómo los atenienses vencerían a sus enemigos, pues fueron ellos solos, abandonados de los demás pueblos, los que los derrotaron. Aquí es necesario anotar que los otros pueblos sí disponían de flotas y que lucharon con Atenas en una primera etapa para después dejarla sola, ¿sería la flota atlante derrotada en esta primera etapa? Es evidente la incoherencia generada. Para el lector medio del relato épico sería necesario contarle una batalla creíble en todas sus dimensiones estratégicas, pero llevar a cabo esa tarea sería una incongruencia desde el punto de vista platónico, pues sus atenienses deben permanecer ajenos al mundo de lo marítimo. Nos tropezamos aquí con otra de las imposibilidades del relato épico de cara a la divulgación del platonismo.

tradicional, vinculada a una forma de vida en el marco de una educación ciudadana más amplia). Sócrates desecha ambas, afirmando que la valentía se da en cualquier cuerpo de combatientes y que el conocimiento de la técnica militar y el valor no necesariamente van unidos (193b-c). En el *Protágoras* continúa en la misma línea crítica de aquellas concepciones que establezcan algún tipo de nexo entre valentía, instrucción militar y virtud: «muchos hombres son injustísimos, de lo más impíos, de lo más intemperantes y muy ignorantes, pero extraordinariamente valientes» (349d). En la *República* realiza una definición más rotunda y clarificadora de dichas concepciones. Rechaza la *gleba* y defiende que cada ciudadano desarrolle la tarea para la que está dotado naturalmente (373d-e). No se puede hablar de la existencia de un militar allí donde hay un simple ciudadano que coge un escudo o cualquier otra arma, nadie se convierte en un guerrero por el mero hecho de ponerse las armas (374b-d). «... En nuestro Estado el hombre no se desdobra ni se multiplica, ya que cada uno hace una sola cosa [...] Por esta razón en nuestro Estado únicamente hallaremos al zapatero que fabrica calzado sin ser piloto además de fabricante, y al labriego que es labriego, pero no juez al mismo tiempo que labriego, y al militar que es militar y no es comerciante además de militar, y así con todo el resto» (397e). Un ejército de este tipo poseería una potencia combativa enorme, capaz de luchar contra enemigos que fueran dos o tres veces superiores (422c), de modo que el Estado trazado en el diálogo sería verdaderamente muy grande, aun cuando poseyera un millar de soldados (423a). La valentía acaba siendo descrita como un «poder de conservación -en toda circunstancia- de la opinión correcta y legítima» (430b). El mejor guerrero es una consecuencia del mejor hombre y el conocimiento militar no es más que el correlato de la verdadera sabiduría.

⁵¹¹ 1983, pág. 316.

⁵¹² Vidal-Naquet (2006, pág.36) se pregunta lo mismo, aduciendo el simbolismo entre el enfrentamiento tierra-agua.

3.- PASIVIDAD EGIPCIA

El modelo de gobierno sacerdotal egipcio no puede generar guardianes guerreros capaces de desarrollar las capacidades de valentía y coraje necesarias para enfrentarse a la Atlántida. Sí es cierto que posee un estamento guerrero (*tò máchimon génos*) «separado de los restantes y que sólo tiene las ocupaciones guerreras que la ley le ordena», y que se arman tal y como la diosa Atenea les enseñó (*Timeo* 24b), pero la raíz sacerdotal de su visión del mundo ha impedido que esos soldados se eduquen como guardianes. La distinción entre *máchimos* y *phýlax* está claramente marcada por Platón: «quien haya de ser un excelente guardián de la ciudad deberá ser por disposición natural filósofo, valeroso, veloz y fuerte» (*Rep.* 376c). La ciudad deberá saber diferenciar las características naturales de cada uno de sus ciudadanos, de modo que los guardianes auxiliares deberán poseer las cualidades físicas y anímicas apropiadas para desempeñar su función. Si los guardianes-filósofos eligen a los guardianes-guerreros según criterios racionales y de acuerdo con una concepción correcta del valor, los sacerdotes elegirían a sus soldados de acuerdo con los erróneos criterios ritualistas y religiosos bajo los que se conciben a sí mismos (la división en castas egipcia puede no significar más que una mera clasificación, una jerarquía ordenada no en función de cualidades individuales a partir de un modelo ontológico, sino únicamente sociales).

El hecho de que todos dejaran sola a Atenas en su enfrentamiento con la Atlántida indica el fracaso de sus respectivos sistemas políticos y la asunción de la inevitabilidad del dominio atlante. Y esta es probablemente una característica generalizada entre los pueblos del mundo mítico: la incapacidad de educar defensores del Estado con la suficiente preparación anímica y militar como para vencer a una masa ingente de soldados. Aquí radica la diferencia fundamental, únicamente una clase experta puede oponerse a una masa indiferenciada y no especializada. Un Estado que carezca de un ejército semejante estará a merced de cualquier enemigo.

EPÍLOGO:
LA TRILOGÍA, UNIDAD Y FRACASO

A lo largo de este análisis del *Timeo-Critias* ha ido surgiendo la necesidad de enfocar de una forma diferente la intencionalidad de Platón al escribir el conjunto de la trilogía, una unidad de contenido que no puede ser desgarrada por análisis parciales y aislados. Todo lo estudiado hasta ahora nos lleva a entender los tres diálogos como diferentes momentos de un todo que contiene incoherencias e imposibilidades que irán dando sentido tanto a la inconclusión del *Critias*, como al sentido alegórico del *Timeo* o a la no realización del *Hermócrates*. Igualmente, es necesario abrir la mirada, pues aunque el objetivo inicial de Platón se verá frustrado, su tentativa creadora de una épica, nos obliga a mirar el conjunto de la última etapa de su obra (las *Leyes* y la *Carta VII*) bajo el prisma de esa intencionalidad originaria. En correlación con ello, ahora toca dar sentido a las consecuencias de esa tensión entre el objetivo primario y la frustración conclusiva, de modo que se puedan distinguir sus derivaciones paidéticas y políticas.

1.- EL RELATO SOLONIANO Y EL COSMOLÓGICO: EL TIMEO

¿Qué tiene que hacer un «episodio legendario» como prólogo a un tratado «científico» o un ensayo de teoría y metodología de la ciencia? Si entendemos el *Critias* como el argumento para una épica de la idealidad humana, entonces el *Timeo* cobra sentido como el marco vital universal donde se desarrolla la vida, donde el ciudadano encuentra el modelo de su interioridad ideal-sensible para el logro de fines políticos y educadores. No estamos ante un relato cosmológico-físico autónomo y aislado en su sentido (si lo hubiera querido hacer lo hubiera desligado del relato originario), sino ante la verdad cosmológico-física que necesita la épica platónica. El análisis del *Critias* nos permite afrontar una nueva lectura del discurso de *Timeo*, pero esta vez entendido en toda su carga de juego literario, de ficción mítica, de ironía, en toda su dimensión de construcción persuasiva, más que de compendio del saber platónico. Sus elementos universalistas deben ser alojados en el finalismo concreto de su épica.⁵¹³

⁵¹³ Una visión contrapuesta la presenta Szlezák: «Nunca debió malentenderse que la ironía para Platón es un medio de importancia y función limitada. Sólo el hecho de que pierda gran importancia en obras importantes del período medio, de que en la obra maestra, *La República*, aparezca sólo de manera marginal, y de que falte totalmente en obras como el *Timeo* o *Las Leyes* debería habernos prevenido contra la sobrevaloración romántica de la ironía en Platón» (1997, pág. 137). ¿Quién nos previene contra la sobrevaloración de interpretaciones literales?

El objetivo fundamental de Platón al escribir el *Timeo* no era tanto realizar una explicación del mundo en su totalidad, como establecer una teoría de la correspondencia Idea-Mundo, macro-micromundo, del ajuste racional entre la expresión máxima de lo real (Ideas) y la expresión mínima de lo sensible (atomismo geométrico) en función de la dotación de sentido de la épica del Bien. Durante ese recorrido irán apareciendo necesariamente desde la cosmología hasta la física, pasando por la geometría, la medicina, la biología..., todas las herramientas intelectuales, discursivas y míticas, que están al alcance de la razón y el *lógos* en el marco del sistema platónico. Allí donde Platón no puede encontrar una respuesta racional, un eslabón racional, introduce el mito (los dioses olímpicos como eslabón entre el Demiurgo y los hombres, por ejemplo), el juego numérico (para explicar la matemática cosmológica) o el cuento filosófico, para reanudar de nuevo el discurso y continuar la cadena (el *Critias*, en realidad, supone una escenificación del elemento humano ideal de la cadena del ser que se continúa con el hombre real). Platón no pudo resolver la cadena de la vida en su totalidad, el proceso secuencial de cada uno de sus eslabones en el sistema de la Idea a la constitución última de la materia, pero sabía que era un descenso en grados racionales y matematizados. Desde este punto de vista, y como bien señala Guthrie (aunque después no concreta esta idea en su análisis) la primera parte del *Timeo* no es una introducción al diálogo, sino a la trilogía completa⁵¹⁴. De esta suerte, el *Timeo* cumple la necesidad que tiene el narrador Critias de dotar de un sentido global a su historia de la Atenas idealizada, darle el marco cosmológico necesario para que de esta manera se pudiera constituir en un relato universal de lo humano paradigmático (desde la centralidad cultural de lo griego, claro está). Sin ese marco sería imposible entender la posibilidad de la *anámnesis*, de la recuperación de lo excluido, de lo que se ha instalado en el alma ateniense como no ocurrido. Únicamente entendiendo la procedencia real de nuestra alma, de su génesis y composición, de su esencia cosmológica, de su vínculo con lo racional y matemático, puede el hombre degenerado actual, presente, reconstruir, volver a hacer futurible, la unidad rota, la estructura ordenada universal/individual que preside cualquier acto vital producido en el ámbito de la totalidad del mundo. En este sentido, la pretensión del *Timeo* es la búsqueda del elemento divino en cada cosa u objeto vital, para poder desarrollarlo, potenciarlo, controlarlo, gracias a la *paideía* y a la organización política del guardián filósofo, ya que

⁵¹⁴ Guthrie (1992), t. V, pág. 261.

«con el fin de alcanzar la felicidad hay que buscar lo divino en todas partes, en la medida en que nos lo permita nuestra naturaleza» (68e). Bajo una óptica etnocéntrica, los atenienses ideales expresan la posibilidad de este objetivo fundamental del hombre, es decir, del sujeto cuyo comportamiento únicamente tiene sentido como un modo incardinado en la correspondencia universal Idea-materia. El relato del enfrentamiento entre lo atlante contra el resto del mundo se sitúa en el *Timeo*, precisamente, entre un resumen de las tesis políticas de la *República* y las tesis cósmico-físicas, para constituirse después como un relato legendario independiente donde toma forma una teoría de la ciencia política en un espacio intemporal. El *Critias* necesita de una presentación del mundo en su totalidad para que el lector pueda entender la conducta humana en el marco de los diferentes modelos que allí aparecen (egipcio, atlante, ateniense y el del resto de ciudades griegas) y qué tipo de relación ha establecido cada uno de ellos con la herencia y el tutelaje divino (el mundo platónico de la *República*).

En *Timeo* no pretende una cosmogonía científica, pues la meta de la trilogía es política. Vista en su conjunto la cosmogonía no es más que un marco apropiado para lo que verdaderamente le interesa, que es la presentación de los diferentes modelos de acción humana. Quiere que el que lea u oiga su épica sepa la relación que existe entre todo hecho mundano y la idea del Bien. Una armonía racional da sentido a todo lo que existe, une todos sus elementos y debe ser entendida y reforzada. Es el mismo camino de la mítica tradicional que enlazaba lo humano, como voluntad y como eticidad, a lo divino, como fenómeno sustentador del destino. Platón pretende construir todo un sentido nuevo de lo épico, para lo que necesita no solo confeccionar únicamente un argumento para la acción versificada, sino también todos los presupuestos que le dan sentido. En Homero el destino, el mundo olímpico, los semidioses, las musas, los hombres, formaban una cadena de la vida en la que se insertaban las acciones de los pueblos y sus héroes. Ahora Platón pretende reescribir todo ese conglomerado, porque tiene que dar sentido a su épica, para lo que necesita construir «su» cadena de la vida. Quiere que su relato sustituya a Homero. Él sabe que con Homero como educador, una sociedad jamás podrá crear guardianes filósofos. Pero para ello es consciente de que, al mismo tiempo, debe sustituir también todo un mundo inmenso de realidades míticas que lleva siglos deformando el alma del griego. Homero es un sistema de realidades vitales y conceptuales que hay que derribar,

para en un segundo momento levantar uno nuevo⁵¹⁵. Para ello Platón tenía necesariamente que rediseñar las relaciones de los dioses con los hombres, el concepto agonístico de hombre. El *Critias-Hermócrates* no podría ser entendido sin la constitución de una nueva tradición. Porque es a través de ella como pretende la cimentación de su nuevo ciudadano. Para sustituir a Homero había que reescribir todo lo que suponía el homerismo y remplazarlo por platonismo. Pero además, había que tener en cuenta todos los cambios y aportaciones realizados por la filosofía y la literatura desde Homero. En el *Timeo* refuta o asume toda una serie de teorías sobre la religión o la cosmología que estaban en la mente de los atenienses y que se habían adherido a las creencias tradicionales. Tiene que continuar la obra de Solón, pero teniendo en cuenta todo lo incorporado al mundo del pensamiento y de la política por las corrientes materialistas y la sofística (es lo mismo que hace en las *Leyes*, en los preámbulos, especialmente en el de la impiedad, cuando advierte y prepara a sus dialogantes para enfrentarse a ellos). Su trilogía es un intento de fundar un nuevo concepto de lo vital a partir del Bien. Su tarea es ingente y sabe que, aún en el caso de que su proyecto tuviera éxito, pasarían generaciones hasta conseguir la transformación de la sociedad ateniense de acuerdo con los ideales épico-platónicos. El concepto del destino tradicional ahora aparece bajo la idea del Bien, las fuerzas divinas productoras de la materia son antropomorfizadas en el Demiurgo, los olímpicos ya no son ese conjunto de inmorales, sino los hacedores y guías del alma humana nueva, la materia tiene un sentido matemático y no aleatorio... Todo tiene que ser transformado para poder culminar con la acción humana a través de la epicidad y para ello la tradición tiene que ser leída de nuevo.

Pero el *Timeo* no solo ofrece un cuadro cosmológico. También nos encontramos con que todo el sistema médico anatómico que nos expone está escrito en función del objetivo político épico de la trilogía. La dualidad alma-cuerpo se resuelve a favor de la superioridad de la primera, cuya estructura jerárquica se corresponde con la que ya había delimitado en la *República* en relación con las clases que conformaban su Estado ideal: los guardianes-filósofos (en el *Timeo* será el alma inmortal situada en la acrópolis, la

⁵¹⁵ Textos clásicos sobre Homero como educador: Jaeger (1990), págs. 48-67; W.J. Verdenius (1970), págs. 207-231; Havelock (2002), págs. 71-92; Marrou (2004), págs. 26-31. En *Rep.* 606e-607a se refiere a Homero como el poeta que ha educado a Grecia y además añade irónicamente que si deseas tener una ciudad donde reine el placer y el dolor, es decir, los apetitos, has de acoger a los panegiristas de ese poeta que son los que sostienen que «para administrar y educar los asuntos humanos merece la pena cogerlo y aprender lo que dice, y vivir toda la vida de uno disponiéndola de acuerdo con este poeta».

cabeza, 70b), los guardianes-guerreros (parte belicosa del alma situada en el corazón, habitación de la guardia, 70a-b) y los productores (el alma que desea lo corporal, entre el diafragma y el ombligo, el pesebre, 70d). El fin último es conseguir el mantenimiento de la armonía en la totalidad del ser (90c) mediante la conjunción de todos sus elementos. Asimismo, la épica también delimitará la duración de la vida a través de un tópico definido por la preferencia del héroe Aquiles: la vida gloriosa que proporciona una memoria inmortal entre los hombres, frente a la vida larga y cómoda, pero insignificante⁵¹⁶. Tema que es recogido por Timeo, pues los dioses al crear a los seres humanos prefirieron construir una vida corta, pero mejor, a una vida larga, pero peor (75c). En ese escenario, donde la biología se supedita a la metafísica platónica, el origen de la enfermedad surge desde la misma fase constitutiva de la *phýsis* humana, cuando los dioses mezclaron el elemento divino con las partículas elementales utilizando vínculos movibles y disgregables y no ataduras necesarias e insolubles (43a), es decir, instituyeron la posibilidad del cambio. Esa naturaleza doble, divino/mortal, implica la necesaria instauración de un orden relacional, pues ambas han de aprender a convivir equilibradamente para cumplir su finalismo ontológico. La rotura de ese estado, que articula los diferentes niveles vitales que conforman el universo, es la causa primera de la enfermedad anímica o corporal. Derivado de ello, y ya en el marco puramente corporal, existen según Timeo tres dolencias diferentes que suponen la violación del orden estructural y dinámico de su *phýsis*: desorden de proporcionalidad (la enfermedad como guerra interna: exceso o carencia de los cuatro elementos, 82a); desorden por inversión constitutiva (la sangre, la carne, los tendones, la médula, se forman contrariamente a lo que debieran, 82c); desorden de circulación (bilis, aire o flema se obstruyen, 84d)⁵¹⁷. Si el alma es capaz de controlar al cuerpo se producirá el equilibrio (pues el movimiento no desea nunca existir en la semejanza, uniformidad, 57e), y será la educación platónica y su *politeía* las que a su vez dotarán al alma de las herramientas necesarias para llevar a cabo esa justa gobernanza. Las enfermedades del alma surgen por el desequilibrio de poder entre el alma racional y el resto de almas, o bien por la distancia entre el alma

⁵¹⁶ *Il.* IX 410 y ss.

⁵¹⁷ El médico es un artesano (*Rep.* 360e, 340e; *Cármides* 164b; *Leyes* 916b) y, por tanto, su trabajo es de ordenación. «Por ejemplo, si te fijas en los pintores, arquitectos, constructores de naves y en todos los demás artesanos, cualesquiera que sean, observarás cómo cada uno coloca todo lo que coloca en un orden determinado y obliga a cada parte a que se ajuste y adapte a las otras, hasta que la obra entera resulta bien ordenada y proporcionada (τεταγμένον τε καὶ κεκοσμημένον). Igualmente, los demás artesanos y también los que hemos nombrado antes, los que cuidan del cuerpo, maestros de gimnasia y médicos, ordenan y conciertan (κοσμοῦσιν καὶ συντάττουσιν), en cierto modo, el cuerpo» (*Gorgias* 503e-504a).

racional y la educación. Igualmente, toda ciudad posee unas fuerzas internas, clases y grupos de ciudadanos, que se combinan hacia fines. Las desviaciones, desorientaciones, las imposiciones de unos sobre otros, provocan la disolución/enfermedad. De lo que se trata es de entender es que la dinámica relacional es la misma en el universo, la sociedad y el individuo, que la curación es un proceso de unificación hacia la racionalidad. En la trilogía la medicina cumple la función de fundamentar las desviaciones sociopolíticas del mundo originario. Platón no intentaba componer una teoría médica, ni presentar métodos de curación terapéutica donde el cuerpo se cura a través de la materia, pues lo que estaba en juego era la demostración de la posibilidad del guardián filósofo, cómo descubrirlo y hacerlo vivir de nuevo (tampoco en el *Critias* pretendía constituir una teoría urbanística, a pesar de su detalle y de la diversidad de su mundo referencial arquitectónico)⁵¹⁸. Pretendía demostrar que la fisiología humana sigue el orden metafísico platónico y que el mundo que mejor expresa esa armonía es el originario. La medicina timeica es el resultado de una metafísica que quiere ser totalizadora y que presenta sus modelos de vida, épicamente. No aspira a curar desde el tratamiento de la *phýsis*, sino derivar la sanación desde el *lógos*. La estructura fisiológica proviene de una calidad divina de segundo orden y se halla gobernada por la racionalidad anímica, de modo que ante esta

⁵¹⁸ La aparición de la medicina en los diálogos platónicos está ligada a los fines concretos de la discusión entablada en cada uno de ellos. Así en el *Fedro* (270b y ss.) la medicina aparece en el marco del debate sobre las condiciones necesarias para que la retórica sea un arte verdadero. Ambas utilizan el método de la diéresis, una sobre el alma y otra sobre el cuerpo. El buen orador debe establecer un paralelismo entre los diferentes discursos y los diferentes tipos de alma, y el buen médico entre las diferentes constituciones corporales y los remedios a ellas asociados, a partir de un conocimiento verdadero de la naturaleza de la *phýsis*. No nos encontramos ante una medicina cosmológica, sino dialéctica. En la *República* (405c y ss.) aparece en el marco de la división y especialización de las clases: «hay prescrita en la ciudad una ocupación para cada uno, que es obligatorio que lleve a cabo, de suerte que nadie tiene tiempo para estar enfermo y hacerse cuidar a lo largo de su vida» (406c). La medicina es el último recurso, por lo que los guardianes antes procurarán el cuidado del cuerpo y una vida ordenada, y la evitarán (410b). La esfera de la medicina sigue siendo exclusivamente la del cuerpo (332c, 341e, 342c). La aportación del *Timeo* se centra en tres aspectos: cosmologización, que implica la concepción armónica universalizada e interdependiente entre la salud y la fisiología anímica y la corporal, y al mismo tiempo, historización, que implica la interdependencia *pólis*/salud anímico-física, y todo ello en el marco de la inserción del ser humano en la escala de la vida. Es evidente que esta derivada viene dada por la necesidad de crear una épica, un momento histórico de guardianes filósofos, cuyo ser es puramente racional divino, por lo que es necesario entender la medicina como un medio de armonización global de la *psyché* y la *phýsis*. Por último, en las *Leyes* aparece ligada a la reflexión sobre la legislación. Existen dos modos de actuación y aprendizaje de la medicina: por medio de la observación y la experiencia y por medio del estudio. Los médicos de condición servil utilizan la primera cuando atienden a sus iguales y los médicos libres utilizan la segunda, que supone una verdadera formación de la persona en su integridad y no solo físicamente (720c-d). Existe un orden analógico entre ambas, pues cada una se dirige a la persona en función de su nivel de formación, pero el mejor método es el doble (720e) el que utiliza las dos. El método doble y el simple tienen su paralelo en la legislación: el primero es el que atiende no solo a la ley, sino al sentido ontológico y la segunda solamente a su sentido puramente formal y penal. En todos los casos observamos que el verdadero conocimiento de la *phýsis* y de la *psyché* solo es posible a través de la filosofía, de modo que la medicina actuaría subsidiariamente a aquella.

composición el hombre debe tomar la decisión de seguirla o negarla desde su libertad y por tanto desde su historicidad.

Sócrates había pedido ver en acción a un nuevo hombre, el guardián filósofo, que en la *República* carecía de una base cosmológico/divina, pero que ahora, en la historia mítico/épica, necesita ser comprendido en su totalidad por todos sus diferentes niveles de receptores. Al situarlo como uno más entre los diferentes pueblos, tener que posicionarlo ante la toma de decisiones coyunturales que ello conlleva y, al mismo tiempo, demostrar que se puede ser ideal, la única salida que le queda es rediseñarlo en su totalidad. Al convertirlo en el protagonista de una mítica heroica, el modelo discursivo del guardián de la *República* exige insertarlo en un mundo religioso e histórico análogo a lo que él es, expresión de la justicia, el valor,... Desde el momento en que quiere que cada uno de sus lectores atenienses pueda comprender que ese modelo está en su interior y que él puede transformarse en aquel. Para ello debe entender cómo funciona verdaderamente su cuerpo y su alma y cómo el sentido de todo ello está en la exterioridad cósmica.

Platón no es un poeta, y no pretende escribir el verso de la épica⁵¹⁹. Platón dota de argumentos a los poetas, de razones a los filósofos, para que ellos construyan el discurso concreto⁵²⁰. Su objetivo es la transformación de una sociedad en su integridad a partir de dotar a cada uno de sus miembros de armas para estimular su *anámnēsis*. La épica es el resultado final de toda esa reconstrucción, una conclusión que ha atravesado etapas en las que ha constituido diferentes *lógoi* con validez autónoma. Es el espacio donde se ve al hombre activamente integrado, poniendo en juego lo que es en toda su integridad y ofreciéndose como modelo a los demás.

⁵¹⁹ En *República* 393d expone un ejemplo de lo que él denomina la narración simple, aquel tipo de escritura en la que el autor habla directamente como si él hubiera presenciado los hechos, y para ello reescribe un pasaje de Homero y afirma: «y no lo voy a exponer en verso, pues no soy un poeta». «Adimanto, ni tú ni yo somos poetas en este momento, sino fundadores de una ciudad, y a los fundadores ciertamente no les compete componer mitos, sino conocer las directrices (τύποις, huella, forma, modelo) de acuerdo con las cuales los poetas deben contar sus mitos, sin permitirles que se salgan de ellas cuando componen sus poemas» (*Rep.* 379a).

⁵²⁰ «...y a los fundadores de un Estado corresponde conocer las pautas según las cuales los poetas deben forjar los mitos y de las cuales no deben apartarse sus creaciones; mas no corresponde a dichos fundadores componer mitos» (*Rep.* 379a). Esta afirmación la realiza en el contexto de la crítica a los poetas al principio de la obra, en el momento que da las pautas para la verdadera presentación de los dioses. A lo largo de la *República* Platón construirá varios mitos, la misma ciudad ideal es uno de ellos, de modo que tenemos que entender que hay que diferenciar entre el mito poético y el mito filosófico, aquel dirigido a la educación de las masas y este a la de una minoría. El segundo completa la argumentación del *lógos*, el primero la sustituye. En 377c también afirma que hay que proporcionar a las madres y nodrizas los mitos adecuados.

¿Quién es el receptor del *Timeo*? El mismo Timeo (53b-c) dice a sus contertulios: «Debo intentar demostraros (δηλοῦν, hacer visible) el orden (διάταξιν) y el origen (γένεσιν) de cada uno de los elementos con un discurso poco habitual (ἀήθει λόγῳ), pero que seguiréis (συνέψεσθε, acompañar) porque por educación podéis recorrer los caminos que hay que atravesar en la demostración (ἐνδείκνυσθαι, sacar a la luz)». Su pretensión no es tanto una argumentación lógico-racional como un hacer ver, persuasivamente, la interioridad anímica. Para ello llama a la filosofía, la política y el arte militar (aquello que constituye la formación de cada uno de ellos), y al mismo tiempo, a la oratoria y la poesía (aquello que constituye el medio de expresión que ellos han utilizado), con el fin de crear un relato extraño (21d) e inusual por el hecho de dotarse de los mecanismos exegeticos, formales y persuasivos de todos los *lógoi* integrados. La trilogía recoge sus destinatarios de entre los ciudadanos cultos, los políticos, los poetas que necesitan historias nobles, y no tanto del filósofo que podía leer directamente la *República* y llegar al Bien a través de la *epistēmē*. El *Timeo* ofrecía las herramientas necesarias para construir cualquier mundo literario, cualquier objeto pedagógico, cualquier retórica, que permitiera llegar a la masa de ciudadanos. Ese era una parte del proyecto, pero se frustró.

Uno de los lugares donde la vinculación armónico-racional de la cadena de la realidad diseñada en el *Timeo* se rompe es, precisamente, en el eslabón humano. Los hombres repudiamos con demasiada frecuencia el vínculo con el cosmos, nos separamos del elemento divino al cual estamos atados necesariamente, probablemente porque desconocemos cómo sería nuestra vida real, la que llevaríamos a cabo en el marco de la microrealidad de las Formas que tenemos en nuestro interior. Somos el eslabón donde la libertad actúa. El dios está atado de una forma más próxima al modelo, no posee un alma escindida entre un elemento divino y otro no divino. Es en el hecho humano donde se manifiesta esta primera división o aparición de lo sensible, en la constitución de un ente que posee *lógos*, capacidad de elección. El *Critias* ofrece el modelo «histórico» necesario para que cada uno de los atenienses, y por extensión todos los demás pueblos, se reconozcan como poseídos por esa divinidad y elijan la verdadera opción. Responde a la pregunta de cómo encajar la parte divina del alma humana en el alma del mundo, y la parte humana en el marco de la física, de la realización efectiva de la idea de armonía macro–microcosmos en la historia y praxis de los pueblos, porque el *Critias* está ordenado

en torno a un mundo en el que cada uno de sus pueblos expresa una realización diferente de lo político.

Los atlantes-atenienses y el resto de pueblos nacen con una dotación genético défica similar. Todos los pueblos se han creado a partir de la acción de dioses platónicos, determinados por su bondad y su origen demiúrgico. El verdadero mundo de las Ideas no estaría situado en el afuera, en un espacio conceptual puro, sino que se situaría en el espacio de los hechos y de los hombres. Para el lector del relato, el mundo paradigmático se situaría en su historia. Su realización es histórica en la medida en que todos los pueblos toman como modelo el comportamiento y el alma de la personificación de ese mundo, los atlante-atenienses (los egipcios son creados mil años después). Nacer es someter al sujeto a la prueba del mundo, intentar su reconciliación con lo divino mediante la vivencia del *lógos* y del cuerpo y de su praxis.

A lo largo del estudio ya se han ido perfilando toda una serie de objetivos perseguidos por Platón (un modelo educativo para la juventud, brindar una solución al momento histórico que atravesaba Atenas, ofrecer una visión del desarrollo y muerte de una civilización, presentar la relación más óptima entre el hombre y los dioses...), por lo que ahora me interesa subrayar que nada de lo anterior sería posible si este relato épico-filosófico no se instalara en la tradición ateniense como una epopeya comunal. Platón lo expresa claramente al terminar la descripción de la Atenas ideal y antes de comenzar a exponer cuáles eran las cualidades de los que lucharon contra ellos, y lo hace mediante una frase tópica: «para que estos mismos relatos os sean comunes a los amigos (εἰς τὸ μέσον αὐτὰ νῦν ἀποδώσομεν ὑμῖν τοῖς φίλοις εἶναι κοινά, 112e)». Una idea tradicional dentro del mundo griego que surge desde una sociedad guerrera y prejurídica, es decir, la equivalencia entre el centro y lo que es común y público⁵²¹. Cuando en la asamblea alguien toma la palabra se dirige al centro de la misma escenificada como un círculo al que se sientan todos los hombres de una misma clase y poder. El centro es equidistante con la circunferencia, por lo que al mismo tiempo es una proclamación de *isonomía*. El *lógos* pronunciado en ese punto se erige así como un objeto de interés grupal y público.

⁵²¹ Detienne (1981), págs. 87-103.

2.-EL ARGUMENTO ÉPICO: EL CRITIAS

El *Timeo* es la descripción mítico-física de la naturaleza humana como entidad inserta en la racionalidad armónica que fusiona todos los elementos de la vida y la materia. El *Critias*, un *érgon* en forma de mito para la *anámnēsis* que confirma la posibilidad y la verosimilitud del hombre como hecho proyectable, posible, educable, nunca acabado, desde el pasado hacia el futuro. Hermócrates realizaría otra reescritura filosófica mediante una épica heroica, continuación de la épica mítica del *Critias*. Una vez que en el *Timeo* ha construido al hombre lo hace actuar de las dos formas posibles de ser: como Forma de Hombre y como su imagen de-Formada y re-Formada. La posibilidad de ser una u otra viene dada por la educación y por la propia acción política que construye la *pólis* adecuada para la vida del alma divino/humana o aquella para el alma únicamente humana.

Pero el *Timeo-Critias* supone una propuesta que va mucho más allá. En la religión mítica griega los dioses cumplen la función de ofrecer una representación del otro, más allá de lo humano. Pero al mismo tiempo, el ciudadano griego común alcanzaba conciencia del sí mismo, no a través de un autoconocimiento racional (autoconciencia), sino como espectador de cada representación de las posibilidades del ser, escenificadas por los distintos dioses. Cada uno de ellos era la representación de elementos o potencias naturales, poseía poderes suprahumanos, pero todos ellos presentaban un comportamiento humano, moral, emocional y políticamente. Constituían un yo paralelo, nacido también con el mundo, pero desposeído de las mediaciones de lo sensible, las limitaciones de lo humano. Mediante ese diálogo y comunicación con los dioses cada ciudadano reconocía un componente divino, última realidad de la vida que lo unía a un principio universal de existencia (macro-microcosmos). Se sabía partícipe en su interior de ese principio que definía lo divino y constituía el motor de la conducta. Únicamente podía alcanzarlo mediante el culto, la ritualidad, la escritura mitológica, la construcción literaria de ese yo paralelo. Su autoconciencia estaba en el afuera, no estaba dirigida hacia su interioridad, sino hacia el mundo. Cuando veía a los dioses actuar como él mismo lo haría, sabía que en esa identidad de conductas ambos expresaban una intersección de elementos vitales, pero, al mismo tiempo, veía una distancia imposible de recorrer entre los poderes divinos (creativo-destructivos de la vida y del mundo) y las potencialidades humanas. Les unía

un modo, racional-emotivo, de enfrentarse al mundo, pero les separaba la posibilidad de actuar sobre él para integrarse en su sistema de fuerzas y su cosmos. Esta fusión/identificación con el mundo suponía encontrar sentido a todo lo que escapaba fuera de su voluntad de dominio, los fenómenos atmosféricos, los fenómenos estelares, los fenómenos y realizaciones humanas, los mecanismos organizadores de la vida. Todo el panteón en su conjunto expresaba cada uno de los elementos formadores del universo, sus mecanismos de acción, la totalidad del ser, como principio de unicidad en lo múltiple. El hombre griego se veía en cada dios, de corporeidad y conducta humanas, como un juguete en manos de otro superyo, que le vinculaba tanto consigo mismo como con el universo.

Por el contrario, en el mundo mítico nos encontramos con que la naturaleza posee su propia dinámica y que los dioses no intervienen directamente en las acciones humanas. La necesidad natural y la actuación divina van por separado, y ante ellos se encuentra el hombre que debe moverse en ese escenario teniendo que asumir la responsabilidad de sus propios actos. El hombre si quiere conseguir la idealidad tiene que entregarse a los principios divinos y ello lo puede hacer, o bien mediante la anamnesis (Atenas), o bien, deformadamente, mediante la práctica religiosa (Egipto, Atlántida). Por eso recurre a la épica que, aparte de sus valores educativos, nos sitúa ante una situación agonística en la que los premios y castigos no esperan al más allá, sino a la misma actualidad. La realización de lo justo está en la misma historia y cualquiera que entable un diálogo racional con cada uno de esos protagonistas tiene la posibilidad de construir los elementos políticos y culturales suficientes para crear un nuevo hombre.

¿Por qué Platón no concluyó este diálogo, dejando su proyecto en una mera exposición teórica? Muchas han intentado ser las respuestas, pero todas ellas parciales y sesgadas por el protagonismo otorgado al discurso de Timeo, aislado como una pieza única y con sentido por sí misma. Algo que Platón nunca pensó. Su final debe ser considerado en el marco del significado de la trilogía. La bibliografía ha ofrecido diferentes posibilidades⁵²². Unos dicen que el diálogo está acabado tal y como lo conocemos, lo que

⁵²² No incluyo teorías como la de Haslam (1976) que atribuye la inconclusión a que el rollo donde estaban los tres diálogos unidos, fue cortado en tres partes, de modo que el *Critias* se rasgó en su final y el *Hermócrates* se perdió. Sin comentarios. Tampoco la de Rosenmeyer (1954, pág. 167), que afirma que Platón interrumpe el *Critias* para traspasar dicho relato al prefacio del *Timeo* (igualmente sostenido por M^a Luisa Silvestre 1988).

supone afirmar que ya no había nada más que decir, o bien que aunque el final no fuera intencional, de hecho, el mensaje estaba dicho⁵²³. Lo acaba porque lo que sigue después del terremoto, el mundo histórico, es conocido por todos: Atenas degenera hacia el imperialismo.

Otros aluden al hecho de que puesto que el personaje creado por él, Solón, no lo acabó, él tampoco⁵²⁴. Parece como si pretendiera decir que no puede acabar, corregir, en suma, una obra que de haber sido escrita en su totalidad nada hubiera tenido que envidiar a las de Homero o Hesíodo (*Timeo* 21d). Si Solón no pudo con la empresa, él no podría hacerlo

⁵²³ Vidal-Naquet parte de un dualismo muy marcado. Atenas primitiva es lo Uno, la permanencia, la unidad, lo Mismo, lo terrestre. Atlántida es el despliegue de la alteridad, de la mezcla, del cambio, de lo marítimo. Pero esos dos mundos antitéticos no son más que la expresión de la Atenas histórica: «el diálogo se interrumpe, sin duda porque está ya todo dicho y la continuación de la historia es de todos conocida» (1983, pág. 325). De la misma manera que la Atenas actual degenera en el imperialismo, la Atenas primitiva acaba en la misma situación, atlantizándose, como un proceso inevitable de la evolución de toda naturaleza tanto física como humana. Para Lukinovich se trata de un recurso pensado desde el principio con un fin intencional y constituye una forma particular de conclusión que viene marcada por tres elementos específicos: el invitado ausente anuncia el silencio de Hermócrates; la fragmentariedad de los escritos solonianos y de los vestigios que quedan de aquel mundo en la geografía ática, el océano infranqueable (1981, págs. 74-77). El diálogo se interrumpe allí donde Critias está a punto de reproducir las palabras de Zeus cuando anuncia la guerra a los Olímpicos reunidos en asamblea. «Ahora bien, en la República, Platón había condenado el discurso directo del que se sirven los poetas y dramaturgos en sus obras para poner en boca de los dioses o los héroes sus observaciones completamente inventadas por ellos mismos. El filósofo habría designado el discurso directo como la forma extrema de ilusión mimética, un señuelo que no haría más que aumentar la divergencia que separa a la palabra de la verdad» (pág. 78). Una opinión esta que no comparto, ya que Platón hace hablar al Demiurgo en estilo directo en *Timeo* (41a), por lo que no le temblaría la mano al hacer hablar a Zeus, una divinidad inferior. El problema radicaba más bien en qué hacerle decir. Clay habla del final del *Critias* como de un nuevo tipo de aposiopesis, lo que implicaría una llamada para regresar al comienzo del discurso del *Timeo* en el que se habla del ser y el devenir, el conocimiento y la opinión, lo visible y lo invisible (1997, pág. 52 y 1999, pág. 16). El lector habría sido preparado para este final por la ausencia del cuarto dialogante y por el fracaso de Solón en completar su escritura. Critias lo confía todo a la memoria y no consulta los documentos solonianos ni tampoco los egipcios, que se lo cuentan de memoria a Solón, lo que parece implicar que en realidad no existen documentos escritos. Ni pretendió acabarlo ni escribir el Hermócrates. Tal vez de una forma deliberada lo que pretende Platón decir es presentar un reflejo del imperialismo ateniense al final del s. V, lo mismo que cuando Critias el político intentó corregir el destino ateniense, pero una guerra civil se lo impidió. Dombrosky se adhiere a la teoría de que la inconclusión del diálogo se debió a su interés por escribir las *Leyes* y afirma que, aunque no se puede asegurar tal teoría, suena a plausible, por las similitudes entre ambos textos (1981b, pág. 123-126; 1981a, pág. 159). Admite que, aunque la historia no esté completa, lo que nos ofrece Platón es suficiente para averiguar cuáles fueron las motivaciones de ese final. La inevitabilidad de la degeneración moral afecta a la Atenas primitiva y a la Atlántida. Lo que destruye el Estado trazado en la *República* es la intrínseca irracionalidad del mundo (geológica y política), lo que demuestra que ningún Estado puede ser perfectamente moral. Acabarlo en mitad de una frase, cuando Critias había prometido contar la historia completa de la batalla entre Atenas y Atlántida, da la impresión de que Platón intentó abarcar más de lo que podía realmente hacer. Para Nagy el *Timeo-Critias* contiene numerosas referencias a las técnicas de recitación que utilizaban los rapsodas en los certámenes poéticos que se celebraban, entre otras fiestas, en las Panateneas (2002, págs. 62 y 67). Los rapsodas establecían turnos sin interrupción para recitar las obras de Homero. El momento en el que se corta la historia es análogo al punto en el que una rapsoda dejaba su narración para que siguiera otro. Dicho corte refleja el momento en el que sobreviene la época histórica frente a la edad de oro, cuando la voluntad de Zeus no está plenamente realizada, y se corresponde también con el hecho de que Solón la dejara inacabada.

⁵²⁴ David (1984), págs. 51-52.

tampoco, pues sería como enmendarle la plana a aquel, cosa que no estaría muy bien visto por los lectores que en el s. IV habían elevado a los altares a Solón, Clístenes y otros legisladores antiguos. ¿Por qué no lo pudo hacer Solón? Platón genera una buena excusa: «Si se hubiera esforzado como los otros [Hesíodo y Homero] y hubiera terminado el argumento que trajo de Egipto y, si, al llegar aquí, las contiendas civiles y otros males no lo hubieran obligado a descuidar todo lo que descubrió allí...» (*Timeo*, 21c-d). No solo Platón alude a este tipo de razones, sino también Plutarco en su *Vida de Solón*⁵²⁵. Ambos mencionan el ambiente de lucha existente en Atenas en el momento del regreso de Solón a la ciudad (582). Durante esta época y hasta que unos años antes de su muerte Pisístrato se erigiera en tirano (561-560), las reformas que había llevado a cabo no consiguieron establecer la estabilidad política entre las diferentes facciones sociales enfrentadas. Ambos autores (o más bien habría que decir que Plutarco copia a Platón) utilizan el mismo esquema: a las circunstancias históricas se superponen otras de tipo personal, pero de diferente calado. Platón la presenta como su escaso interés por acabarla, pues la poesía era para él una actividad secundaria (*Timeo* 21c); para Plutarco, es la vejez, dada la magnitud de la obra.

Como para Platón las contiendas civiles son el mayor mal de un Estado, es lógico que presente a Solón contagiado del mismo pensamiento y, por tanto, más preocupado por resolver esa situación de conflicto que por la escritura de la historia egipcia. Pero tal y como se dibuja la figura de Solón en el siglo IV, los momentos difíciles constituirían más bien un incentivo que un impedimento para la escritura, pues en tales circunstancias es cuando el político/poeta puede demostrar sus verdaderas dotes estratégicas y literarias, al mismo tiempo que constituía el marco más adecuado para que pudiera ganar partidarios para su causa⁵²⁶. El hecho de afirmar que Solón dejó inacabada la poesía permite a Platón tener una mayor libertad para crear su propia ficción e incluso para presentarse como

⁵²⁵ 29,1 y ss.

⁵²⁶ De hecho, así lo retrata Plutarco en diferentes episodios. Él es el que incita a los atenienses a tomar la isla de Salamina (fragmento 2D), probablemente en un momento de debilidad de Mégara que en torno al 600 habría sufrido una derrota frente a Samos en su lucha por la posesión de Perinto, y, según Plutarco, Solón fue puesto al frente de las tropas. También él es el que incita a Atenas a participar en la primera Guerra Sagrada, conduciendo él el ejército. Narra Plutarco los problemas surgidos a raíz del intento fracasado de Ción de erigirse en tirano (entre el 640 y el 624 a. C.) y su acogimiento a la protección de la estatua de la diosa Atenea, que los arcontes violan apresando y matando a muchos de ellos, por lo que fueron tachados de sacrílegos, frente a lo que surge la actitud mediadora de Solón que consigue que los conjurados se sometan a juicio. Aunque no se conservan poemas solonianos que aludan a muchos de estos hechos, es lógico suponer que, gracias a sus composiciones, en esos momentos de crisis podría granjearse el favor tanto del *démos* como de aquellos que podían favorecer su carrera política.

continuador de la obra del gran legislador, lo que proporcionaría al relato un prestigio y una verosimilitud mayor. Que Solón no lo acabe no quiere decir que Platón no lo pueda reescribir y adaptar a sus objetivos.

La explicación del abandono a favor de las *Leyes* se basa en el establecimiento de una ruptura efectuada voluntariamente por Platón en beneficio de un nuevo proyecto más ambicioso y más pragmático⁵²⁷, pero ambos proyectos son diferentes, dirigidos a públicos diferentes, además en uno, el mecanismo es la ley y la *anámnēsis* en el otro. Una variante de esta teoría es explicar el final en función de las incoherencias internas del discurso timeocritiano⁵²⁸. Platón no sería capaz de manejar las herramientas discursivas que había

⁵²⁷ Desde K. F. Hermann se ha supuesto que la interrupción abrupta del diálogo se debió a que lo había abandonado para escribir las *Leyes* (Hermann, K.F. *Geschichte und System der platonischen Philosophie*, vol I, Heidelberg, C. F. Winter, 1839, citado en Rivaud, 1925, pág. 233, n. 3). Para Rivaud da la impresión de que se trata de una obra acabada, pues no presenta la imagen de un proyecto o un boceto (1970, Notice, pág. 233-234). Platón habría esbozado la obra entera pero por razones que desconocemos no acabó de redactarla. De todas formas la lectura del libro III de las *Leyes* lleva a pensar que se trata de una réplica al *Critias*. Es como si Platón hubiera querido cambiar su perspectiva de forma que ahora pretendiera presentarnos la historia de Grecia de una forma más realista (*op. cit.*, pág. 9). Pradeau hace suyos dos tipos de hipótesis, la que él denomina doctrinal, según la cual la inconclusión no le impide el cumplimiento del programa iniciado en el *Timeo*; y la biográfica, que vendría a decir que el hecho de que Platón afirme que Solón no lo pudo acabar por razones políticas sería una forma de informarnos de las razones que a él también le asistieron para no terminarlo. Pero es la primera de ellas la que realmente desarrolla: el mundo es un todo constituido por un sistema bipolar participado por un componente sensible que permite a través de una investigación dialéctica entre sus elementos acceder a lo inteligible. La historia atlante actuaría como un preámbulo o condición de posibilidad de las *Leyes*, en la medida en que muestra, bajo la forma de una ficción, la capacidad de reunir el conjunto de las cosas humanas en los límites de un solo discurso. El tipo de discurso de las *Leyes* es más apropiado para expresar una fundación política, pues dibuja la ciudad como «sujeto verdadero del conocimiento de todo lo que es y deviene, la comunidad política es la organización, el espacio y el orden, lo que puede sólo permitir y acoger el conocimiento filosófico así concebido» (1997a, pág. 316-317). Para Naddaf el diálogo de las *Leyes* reemplaza al *Hermócrates* en la trilogía. Su objetivo era ofrecer una historia completa de la humanidad desde el origen del universo, es decir, construir una historia *perí phýseōs* que explicara el orden actual del mundo (1994, pág. 190). En contraste con lo expuesto en la *República* aquí intenta integrar la realidad concreta, el mundo de lo sensible con lo inteligible. La diferencia fundamental entre este diálogo y el *Timeo* es que aquí el universo físico es la condición fundamental para alcanzar lo divino (1994, págs.195-196).

⁵²⁸ Para Gill se trata de un mito filosófico-político construido con ingredientes históricos para un público ateniense (1997, pág. 299; 1980, xxiv 27). El final inconcluso alude a la discordancia entre la descripción imaginativa y fabulosa y la pretensión moralizante platónica. Parece como si Platón se hubiera dejado llevar por el fantástico mundo que está describiendo en la Atlántida y que ello le llegó a resultar incómodo o simplemente contradictorio con el mensaje político y moral que pretendía transmitir y con la descripción realista de los hechos humanos que anuncia como objetivo al comienzo del *Critias*. Por ello se detuvo justo en el momento en el que tenía que describir los hechos humanos concretos, la mimesis de lo humano, puesto que le puede haber parecido el proyecto demasiado difícil o, por el contrario, demasiado atractivo, para continuarlo dentro de los límites de la fábula filosófica. No existía solución para la tensión creada entre el *Critias* como creación literaria y como historia, no supo dar el paso del uno al otro como era su objetivo. Es una conjetura razonable admitir que Platón dejó el *Critias* porque él comprendió que lo que él quería hacer lo haría directamente en las *Leyes*. Rodríguez Adrados continúa en la misma línea abierta por Gill. Platón intenta aunar en su proyecto diferentes tipos de discursos, «el diálogo introductorio y el mito, con algo que es nuevo en él: la exposición doctrinal» (1997, pág. 39) y todo ello con el fin de conseguir enlazar dos temas, una cosmogonía platónica con una concepción también platónica de la historia, que al final le resultará imposible culminar. El plan era desmesurado e irreal «el intento por parte del filósofo del Ser de

desarrollado en los dos diálogos, lo físico y lo mítico moral no se pueden encontrar, tampoco lo narrativo y lo ficticio. Pero la ley es el mecanismo armonizador de la sociedad como en el universo lo era la armonía matemático-ideal. Todos estos análisis fallan generalmente en la explicación del sentido global de la trilogía y de su escritura paralela a la de las *Leyes*. Platón sabe lo que está escribiendo y utiliza herramientas escriturales diferenciadas que necesita para cada tipo de relato y de público, pero lo que le impide acabarlo tiene que ver más con incompatibilidades que están en la base del sentido filosófico del platonismo mismo como teoría que pretende constituirse en un modo de vida ciudadano. Cometan el error de poner como centro y eje de la trilogía el discurso de

explicar en detalle el devenir, completando o corrigiendo a toda la tradición griega anterior» (pág. 44). Su objetivo era desarrollar ambos temas, lo humano y lo cósmico, comenzando primero con el mito «y dando con él un modelo de cómo pensaba tratar paralelamente ambos temas: desde un punto de vista mítico y conjetural, a partir del *lógoi eikótes*. Una cosmogonía científica y demostrativa es imposible. Solo la poesía del lenguaje humano puede imitar a la poesía o creación divina. Por su parte, la historia humana es cosa de opinión, mera conjetura y verosimilitud, algo más difícil aún de exponer que el tema cósmico» (págs. 39-40). Platón se dejó arrastrar por la narración cosmogónica, combinando la física y la matemática con la mitología y la teoría de las ideas, sin llegar más que a conclusiones aproximativas. Lo que fracasa es su intento de lograr un todo coherente con esos materiales formales y de contenido, «*mi impresión es que el plan de Platón fue abandonado, porque era fácil trazar el esbozo, pero casi imposible escribir en paralelo la evolución del Ser ideal y del Estado humano ideal*» (pág. 40, cursiva del autor). Históricamente, Adrados se adscribe a la teoría de que la Atlántida es un símbolo de la corrupción de la Atenas contemporánea y de Siracusa. Y concluye: «creo que el plan inicial de Platón fue fracasando sin más. Al final Platón volvió a su línea tradicional en las *Leyes*, donde hay mucho material que podría haber sido utilizado aquí» (pág. 46). O. Velasques asume expresamente las incoherencias señaladas por Adrados (2004-2005, pág. 144). En el marco de la unidad temática del plan de la trilogía el punto central se relaciona con el poder que tiene la palabra filosófica para avanzar desde la política como teoría, y ser capaz de encaminarse luego hacia la política en cuando discurso que revele en sí mismo una *prāxis* o acción (pág. 145). En la intervención de Timeo se establece la dicotomía entre Ser e idealidad, devenir y generación, ambos con afrontamientos epistemológicos diferentes, discurso verdadero y discurso verosímil, inteligencia y opinión, respectivamente. Hasta aquí las cosas parecen estar bien delimitadas. Los problemas surgirán cuando le toque el turno a Critias. Se puede construir una imagen del universo, puesto que está ante nosotros, es lo que hace Timeo, pero en el caso del tiempo mítico no hay nada, y al mismo tiempo tiene que mantenerse en el nivel de verosimilitud establecido en el *Timeo*. Se trata del desafío de conferir calidad científica a los contenidos humanos y míticos, por lo que fracasa. Maria da Graça entiende el diálogo como la tentativa de reducir la distancia entre lo inteligible y lo sensible, de forma que se pudiera fundamentar ontológicamente tanto el discurso histórico verdadero de Critias como el verosímil de Timeo: se trataría de transponer el modelo ideal a lo físico y a lo histórico (1998, págs. 192-195). El establecer una participación entre lo inteligible y lo sensible hace necesario dos discursos, uno ontológico y otro histórico, incardinados. Lo que hará Timeo será la construcción de un discurso verosímil, es decir, que se instaura entre lo invisible-inteligible y lo sensible, y que será mítico porque se instala en el espacio intermedio de ambas dimensiones. No comporta exactitud, comprobación, demostración, e incluso puede no ser totalmente coherente, ya que presupone la creencia en un nexo capaz de hacer viable un orden justo a nivel del mundo, la ciudad y el alma. Ese será también el punto de partida de Critias. Su inconclusión, la ausencia del diálogo de Hermócrates y el silencio de Sócrates significan la imposibilidad de establecer el discurso histórico-político con los presupuestos establecidos en el *Timeo*, lo que al mismo tiempo deja su propuesta fuera de la realidad y confirma el triunfo de la perspectiva idealista en Platón. Sin ese discurso Sócrates no consigue mostrar la realización práctica de aquello que construyó en palabras en la *República*, pero Timeo también se verá arrastrado y tampoco conseguirá probar que mediante el discurso fundamentado en la existencia del bien y en la participación del hombre en lo divino se puede engendrar una acción que pueda hacer realidad el régimen político mixto, tal como se muestra en el *Filebo* y se institucionalizará en las *Leyes*.

Timeo y no el conjunto. Platón no trataba de describir el mundo y luego al hombre, sino de interrelacionar hombre-mundo a partir de trazarlos a ambos en una épica.

Otro tipo de teorías hacen hincapié en el análisis del mito de acuerdo con los presupuestos de la Atenas histórica y su imperialismo⁵²⁹. La crítica a la Atenas histórica es claramente evidente en el diálogo, sin embargo, no es este el objetivo que vertebra la trilogía. Primero, porque no solo es la Atenas de Pericles, la que sale derrotada de la Guerra del Peloponeso o la que intenta ser otra vez hegemónica, sino la que en el siglo IV se enfrenta a Filipo y a su nueva concepción de la política, y segundo, porque su interés va mucho más allá, al retratar un mundo en toda su amplitud, que tiene que saber cómo acoger la herencia divina. No solo la contraposición Atenas-Atlántida, o Atenas y su negación, aparece plasmada, sino todo el conjunto de modos de interpretar qué Estado es el ideal para cada cultura frente al Estado universal ideal.

Algunos autores derivan el final como el resultado de un escenario dramático en el que supuestos enfrentamientos entre los personajes establecen el sentido de la inconclusión⁵³⁰.

⁵²⁹ Según Friedländer «*Critias* recibe de *Timeo* al hombre como esencia natural determinada desde el *Eidos* pero, como toda realización, ya enturbiada en su pureza» (1989, pág. 195). En este sentido aparecen dos mundos enfrentados, paleo-Atenas es una imagen idealizada de Atenas, y Atlantis, de la misma forma, del Oriente idealizado o Persia. Junto con este proceso de idealización, el hecho de presentarlo durante la fiesta central ateniense, las grandes Panateneas, el ponerlo en boca de Critias y el situar a Sócrates como garante de esa historia, constituye una especie de expiación tanto en relación con el trato dado a éste como por el hecho de que «en el *Critias* responde Platón a la recriminación que seguramente sus contemporáneos atenienses, ... habrían difundido de que él era un mal ciudadano. Se trata de una reconciliación con Atenas. Tal vez fuera una necesidad el que esa reconciliación tuviera que permanecer incompleta» (págs. 195-197). Platón presentando el *eidos* en el marco de la historia cumple un doble objetivo, el de afirmar su concepción metafísica y al mismo tiempo justificar ante sus contemporáneos su actitud crítica frente al comportamiento de Atenas, derivándola hacia esa inevitabilidad degenerativa que es intrínseca a todo lo humano. Friedländer, aunque no lo explicita, parece dar a entender que dicha reconciliación no podía ser completa porque su degeneración sería inevitable y el elogio se truncaría necesariamente. El análisis de Desclos parte de la importancia dada en la *República* a la educación como soporte básico de la construcción del Estado justo. La *paideía* para gobernantes debe garantizar la debida armonía y coherencia del binomio alma-*pólis* en relación con la verdad (1996, págs. 323-326). Según este autor el modelo que utiliza Platón es el enfrentamiento de Atenas contra Sicilia en la guerra del Peloponeso. Siguiendo a Vidal- Naquet enfrentan el mundo terreno frente al marítimo, la Atenas primitiva frente a la Atenas imperialista. El texto es doblemente paidético: muestra las consecuencias de una educación defectuosa y los medios para evitarla. «Si el *Critias* está inacabado es porque así dejaba a los atenienses que escribieran el final. Una manera como otra de decir que los hombres hacen la historia» (pág. 326). Únicamente ellos debían decidir volver a la moderación y abandonar el imperialismo y la desmesura, pero eso ya no lo podía hacer Platón. Diskin Clay señala que la historia acaba justo cuando tiene que contar la expansión final de Atenas ideal hacia el oeste, es decir el enfrentamiento de las dos versiones contradictorias de Atenas (1997, pág. 54). Una especie de metáfora de la destrucción que le espera a la Atenas contemporánea si se convierte en imperialista y abandona la justicia y la mesura.

⁵³⁰ Según Welliver (1977, pág. 18 y ss.) la relación entre los personajes se asemeja a una situación teatral. Sócrates valora a los tres personajes, manifestando sus preferencias por Timeo, el único considerado como político y filósofo. La reacción de Critias y Hermócrates es conspirar contra su compañero. Así, por ejemplo, cuando Sócrates afirma que se encuentra preparado para oír los discursos, es decir, para que

Ya he comentado el hecho de que los tres personajes saben lo que quiere Sócrates y se lo dan de acuerdo con sus conocimientos especializados. Lo que consiguen estas interpretaciones es aislar el discurso de Timeo, situarlo fuera de la trilogía y su sentido unitario. Los personajes no aportan historias particulares o afectos y odios personales, sino construcciones simbólicas a partir de personalidades reconocidas por el lector.

2.1. - CÓMO ACABA FRACASANDO

El concepto de obra acabada en Platón necesita al menos de algún comentario. Que una conversación termine en un momento dado, no significa que se haya llegado a concluir una búsqueda filosófica, un diálogo. La conversación implica a unos personajes que hablan sobre muchos temas. El diálogo es la estructura epistemológica de esa conversación dirigida a una meta intentada, abierta y no cerrada. La intención platónica era delimitar campos temáticos, identificar métodos o sujetos racionales (la *República*, por ejemplo, trata de construir las características de quién ha de ser el individuo capaz de tomar decisiones racionales, pues de estas se derivará necesariamente la mejor aproximación a la justicia, que en ningún caso le interesa definir), intentar los géneros literarios adecuados (épica, mitos), responder a momentos históricos y a disputas intelectuales coyunturales (por ejemplo con Isócrates y Alcídamente en el *Fedro*; Jenofonte...), evaluar el habla y el lenguaje,... No se podía llegar a una teoría definitiva (si se definiera dejaría de ser absoluto, pues, en realidad, lo tendría que ser el lenguaje con el que es definido) y la forma dialógica expresa esa imposibilidad

Con esta idea del diálogo como camino epistemológico, frente a la conversación como un intento coyuntural del mismo, nos trasladamos al final del *Critias*. Platón quería acabar su obra. Al comienzo de su relato nos señala que su intención era llegar hasta su

comenzara el primer interviniente, Timeo, es Hermócrates el que interrumpe y propone que sea Critias el que cuenta la historia que les había relatado la noche anterior, expresado por el hecho de que Critias pide permiso a Timeo para intervenir. Sus compañeros evitan que sea él el que hable del tema más importante, el gobierno ideal, por lo que sería el propio Timeo el que ante la situación reclamaría hablar sobre el origen del cosmos y el género humano. Regali (2012, pág. 104) también habla de una competición entre Timeo y Critias (olvida a Hermócrates y toma a Critias como el preferido de Sócrates). Todas estas relaciones resultan excesivamente forzadas y no pueden entenderse en la contextualización filosófica que da sentido a la trilogía. Se trata de una lectura literal del texto que no tiene en cuenta los aspectos filosóficos implícitos en la petición de Sócrates.

terminación: «ahora debemos narrarla [la guerra] en detalle (ὄν δεῖ νῦν διαπεραίνειν)⁵³¹» (108e). Sin embargo, el último párrafo del diálogo nos deja con la miel en los labios. Los dioses platónicos se reúnen para decidir qué hacer con los atlantes. En la épica tradicional toda situación de conflicto humano tenía su paralelo en un conflicto divino, que normalmente acababa en una asamblea deliberativa a la búsqueda de una solución pactada⁵³². Platón se ve obligado a adoptar esa misma fórmula para poder insertar su relato en el marco heroico. Pero en el *Critias* nos quedamos sin oír las palabras del mismísimo Zeus y del resto de la familia olímpica. Nos quedamos sin saber cómo sería una asamblea de dioses platónicos, dioses que mediatizados por su sentido de la justicia y la bondad serían incapaces de comportarse al modo homérico⁵³³. El centro de reunión no parece ser el Olimpo, sino una mansión «más importante» situada en el centro del universo. No podía ser menos, pues en el *Timeo* (34b) coloca su alma en su centro, concebida como un ser vivo perfecto (31a, 32d). Superpone así una superestructura cosmológica a la estructura tradicional sobre la ubicación del lugar donde toman las decisiones los dioses griegos: el centro del mundo frente a un Olimpo repleto de reminiscencias homéricas y, por tanto, de divinidades demasiado humanas, ya repudiadas por Platón desde la *República*. El Olimpo parece quedar como una mansión para decidir temas menores, mientras que el centro del universo es el lugar apropiado para acordar si se ha de destruir o no toda una cultura. Es el lugar donde tiene su origen el gobierno divino, racional y eterno del alma (36e). ¿Qué dios sería capaz de comportarse en semejante lugar de acuerdo con el modo homérico de divinidad? Con esta jugada el Zeus platónico y su cohorte no podrían en ningún caso reproducir el estilo homérico de asamblea en el que las disputas entre los dioses defendiendo sus territorios y a sus pupilos eran habituales. ¿Qué dios podría discutir a Zeus la conveniencia o no de castigar a los atlantes, si todos ellos se comportan de una forma justa de acuerdo con lo propuesto en el *Critias* (109b-c)? Una asamblea decisoria sólo tiene sentido entre un grupo de dioses dispuestos a pelear por su parcela de poder, a defender sus regiones de influencia y su actuación de guía en relación con el pueblo, en este caso el atlante y el ateniense-egipcio, que han ayudado a

⁵³¹ *Diaperainō* significa llevar a término algo, relatar hasta el fin, por ejemplo en *Rep.* 398b y *Leyes* 673b alude al acabamiento del tema que está tratando; en *Rep.* 451c se refiere al final de una obra teatral; en *Leyes* 682e lo utiliza para expresar que los lacedemonios cuentan detalladamente sus leyendas...

⁵³² Capra (2010, pág. 213) y Clay (1997, pág. 52) han señalado la relación entre las asambleas homéricas y la del *Critias* en relación con algunos pasajes de la *Odisea*. Capra también relaciona la destrucción de la Atlántida y Atenas con Hesíodo (*Catálogo de Mujeres*, frag. 204, v.98-100) e *Iliada* (I, 5), donde Zeus habla de un plan de aniquilamiento de los hombres.

⁵³³ «No hay motivo por el que un dios pueda mentir» (*Rep.* 382e). Además tampoco se debe presentar a los dioses suplicando, lamentándose, ni riéndose violentamente, ni gimoteando...

construir (aquí aparece otra incoherencia difícil de superar: ¿a qué pueblo defendería Atenea, a los atenienses, a los egipcios o a los helenos, todos ellos bajo su misma tutela, pero con resultados políticos muy diferentes?). Para ello habría que admitir que Poseidón habría actuado como un guía verdaderamente insolidario con el resto de las divinidades, transgrediendo el ámbito religioso que le correspondía, es decir, comportándose como dios homérico y no como divinidad platónica. Precisamente, una de los puntos débiles de los dos diálogos es ese intento de conjunción de ambos sistemas, el platónico y el homérico, que genera un conflicto constante no resuelto. En la misma línea hemos visto las diferentes formas de llevar a cabo el nacimiento de atenienses y atlantes y las aportaciones de cada dios de acuerdo con su personalidad mítica tradicional, radicalmente opuestas. Si a ello unimos que según Platón los dioses conducen las almas de sus protegidos «por medio de la convicción (πειθοῖ) como si fuera un timón, según su propia intención (διάνοιαν)» (*Critias* 109c), no resulta muy creíble la desviación de los atlantes, la victoria de lo humano frente a lo divino, si el dios los tutela de esa manera. Si al dios se le define como entidad divina desde el modelo tradicional, pero en su relación con los humanos desde lo platónico, la convivencia de ambos sistemas nunca podría dar un mundo demasiado coherente. Aun así, lo único cierto es que los atlantes (y en menor medida los egipcios) desprecian la guía del dios, expulsan al timonel del barco y deciden ellos mismos la ruta a seguir, con lo que el dios es despojado de su capacidad de persuasión y de su poder director. Con ello ni los homéricos ni los platónicos parecen quedar en muy buen lugar, siendo Zeus, poder moderador que no tutela ningún pueblo sino que gobierna el Universo, el único que parece ser un verdadero guía demiúrgico. La asamblea no podía ser escrita como un acto deliberativo o conflictivo, sería demasiado homérica e insuficientemente platónica, por lo que, simplemente, Zeus «que gobierna por medio de leyes» les daría la norma para el castigo a los atlantes, tal y como expresa en *Leyes* (715d–716d): «pero en aquella [ciudad] en la que la ley fuere amor de los gobernantes y los gobernantes esclavos de las leyes, contemplo la salvación y que llega a tener todos los bienes que los dioses conceden a las ciudades... El que ha de ser feliz se aferra a ella [la ley divina] y la obedece, humilde y ordenado. Pero el que, negándola por jactancia o por altanero a causa de las riquezas o los honores... creído que no necesita gobernante ni guía alguno, sino incluso convencido de que es capaz de guiar a otros, queda abandonado, desierto de dios... Para nosotros el dios debería ser la medida de todas las cosas... Es necesario, por tanto, que el que ha de llegar a ser querido por él se convierta lo más posible también él en un ser de esas características». Aquí sí que encontramos una

definición clara de lo platónico y un abandono radical de lo homérico, pero en el *Timeo-Critias* ello es imposible teniendo en cuenta su objetivo educador, persuasivo, divulgador. El dilema consistía en decidir si construía la asamblea como una reunión homérica o platónica. La homérica tendría sentido únicamente para el lector que espera el conflicto y la violencia verbal, la emocionalidad de sus dioses, la vitalidad divina que surge como imitación de la humana⁵³⁴. Pero una asamblea platónica es un escenario aburrido, plano, sin interés, en el que todos sus miembros llegarían a un acuerdo sin discusión, pues la guía del Bien se impondría inmediatamente como elemento conductor de todas sus acciones. Ningún dios contradiría a ninguno, pues todos ellos verían claramente la necesidad del castigo. De hecho, ni siquiera tendría sentido celebrarla. El dios-filósofo no tiene una concepción heroica o trágica de la vida, es un ser determinado por la maximidad ética que representa⁵³⁵. La bondad pura no puede producir juegos conflictivos ni escenarios cercanos al oyente/lector que busca identificarse o discordar, pero no una contemplación pasiva, *quasi* religiosa. Algo similar nos expresa otra vez en las *Leyes*: «Radamanto [hijo de Zeus y de Europa] es digno de admiración por la sentencia que se dice hacía de las causas, porque comprendió que los hombres de aquel entonces creían firmemente que los dioses existen, lógicamente, puesto que en aquella época la mayoría de ellos era descendiente de dioses, de los que él mismo era uno, como dice la leyenda. Parece que pensaba que no hay que confiar a ningún juez humano los procesos, sino a los dioses, por lo que daba sentencias simples y rápidas. En efecto, al conceder un juramento a los contendientes en cada uno de los asuntos en litigio, terminaba de forma rápida y segura» (948b). Si así sucedía en un mundo donde los dioses y los hombres estaban emparentados directamente ¿qué es lo que sucedería entre los mismos dioses?, la

⁵³⁴ Voegelin (2000), pág. 213-214, propone que esta asamblea se corresponde con el momento en el que el Demiurgo reúne a los dioses en *Timeo* (41a-d) y les encomienda la creación de lo corporal y su unión con el alma, obra suya. Al mismo tiempo, se encargarían de su cuidado y de recibirlos cuando murieran; de «governar en la medida de lo posible de la manera más bella y mejor al animal mortal, para que no se convirtiera en culpable de sus males» (42e). El pasaje correspondiente en el *Critias* significaría el renacimiento del hombre cuando la sociedad como un todo ha fallado desde su estado de gracia original. Pero este pasaje lo que más bien viene a significar es precisamente la diferencia entre el comportamiento del dios platónico y el dios homérico y la expresión de la imposibilidad de conjugar estas instrucciones demiúrgicas con el comportamiento que el lector mayoritario de la época esperaba de un dios épico tradicional.

⁵³⁵ En el *Timeo* (41a) lo reconoce implícitamente cuando el Demiurgo les encomienda a los dioses el trabajo de crear a los humanos: «Dioses hijos de dioses, las obras de las que soy artesano y padre, por haberlas yo generado, no se destruyen si yo no lo quiero. Por cierto, todo lo atado puede ser desatado, pero es propio del malvado el querer desatar lo que está construido de manera armónicamente bella y se encuentra en buen estado». Los dioses se hallan determinados por su hacer racional, destruirlo o provocar la irracionalidad sería contradecir su propia identidad, aunque por su poder podrían hacerlo (esto último supondría un comportamiento homérico).

sentencia ¿no sería inmediata? El lector se encontraría ante un relato tedioso donde los conceptos sustituirían a las personas, donde el discurso moral suplantaría a la acción vital, y acabaría abandonando su lectura. Esos dioses determinados por su eticidad le serían absolutamente ajenos, serían incapaces de proporcionarle la dosis necesaria de emocionalidad épica o de acción trágica, el mundo de mitología antropomórfica que él demandaba. Dioses-filósofos y héroes-filósofos no interaccionan entre sí, sería imposible el *páthos* trágico que define al héroe épico y que es el que le impulsa a superar su incompletitud humana.

Pero la imposibilidad de seguir adelante no solo se debe a que no podía construir una escena típica de asamblea, sino a que, en realidad, no podía construir ninguna de las tipicidades que requería el género épico. La épica se construye a partir de la repetición de determinadas fórmulas o escenas a través de las cuales se va desarrollando el ideal heroico. ¿Sería posible representar a atlantes y atenienses mediante esos recursos? ¿Qué acogida tendría en el lector? Podemos mirar algunas de las llamadas escenas típicas e intentar reconstruirlas para los héroes y antihéroes timeocritianos⁵³⁶. No sería posible el característico enfrentamiento individual entre héroes. Un ejército masivo atlante y un ejército de guardianes están basados en la masa o el grupo y nunca en el duelo singular decisivo. El éxito y la fama individual no es una cualidad adjudicable al guardián filósofo. Otra escena típica imposible. Cuando un guerrero viste sus armas lo importante es pintar las excelencias de su fortaleza y belleza física, mayor cuanto mayor es su rango social y/o heroico, al mismo tiempo que se equipara su equipo a ese mismo estatus. Esto podría ser atribuible a un rey atlante, pero en ningún caso a un guardián ateniense que desprecia el lujo, el oro y la plata. Si Platón optara por pintar homéricamente al héroe atlante, podría darse la paradoja de que el lector llegara a identificarse en mayor medida con el atlante que con el ateniense. En el mismo sentido cabría hablar de la escena típica de descripción de las armas de los héroes. Sobre las escenas típicas de deliberación y discursos entre los contendientes, no cabe añadir mucho, pues una ojeada a la *República* y su crítica al homerismo valdrían para anular los contenidos y los significados derivados de las mismas. Toda esta tipicidad es una marca de género que nos está diciendo que existe algo, un fondo que es una constante, que subyace a la pluralidad de formas humanas que presenta el relato. Y ese ideal es la antítesis de lo que Platón buscaba.

⁵³⁶ Para un estudio bibliográfico sobre cada una de ellas, ver Mark W. Edwards (1992). Sobre el concepto de Homero en Platón ver Labarbe (1987).

Aquí nos encontramos con el fracaso de la divulgación de lo platónico a través de lo épico. Platón era consciente de que a lo largo de su historia las contradicciones y las incoherencias se habían ido acumulando y ahora se le presentaba la mayor de ellas. El camino propagandista se cerraba, pero no el sentido y el significado del diálogo que permanecen abiertos. No había salida. Pero Platón, una vez se ha tropezado con ese fracaso pretende dejarnos ante él, tal como se le ha manifestado. Durante el desarrollo de su proceso de escritura, la trilogía ha girado hacia una imposibilidad: proporcionar a la ciudadanía ateniense de su tiempo un instrumento para alcanzar un conocimiento verdadero. A lo largo del camino dialógico lo ha ido descubriendo, y nos ha dejado trazado ese itinerario tal cual él mismo lo ha ido recorriendo. En Platón fracasa la épica, pero no el diálogo. El diálogo mantiene su vigor, pues nos está comunicando claramente que la escritura dialógica es la que saca a relucir la insuficiencia de la épica: el diálogo es el marco en el que aparecen conversando lo épico con lo platónico. Si la épica no tenía valor educativo no merecía la pena escribirla. Por el contrario, sí continuó con su proyecto de las *Leyes*, una propuesta tan irrealizable como la del *Critias*, pero cuya pretensión no era educar al ciudadano, sino dirigirse directamente a fundadores de ciudades o políticos gobernantes de tradición doria para estimular su regeneración mediante la recuperación de su origen, ligado a la capacidad de transformación de la ley.

Lo que caracterizaría el intento de Platón mediante la épica sería el desarrollar la cuestión del ser a través de una imagen que presentaba, desocultando, su verdadera identidad, de tal manera que lo que metodológica y ontológicamente había escindido en dos ámbitos, el de los entes verdaderos (Ideas: modelos y arquetipos) y el de los entes derivados y aparentes (desde el pasado historiado y el presente vivido), se unifica en el mismo sujeto histórico. No estamos aquí hablando de cómo derivar lo sensible desde la Idea a través de una vía metodológica deductivo-racional (tarea del *Sofista*), sino de la presentación de una doble praxis, la que surge de la *anámnēsis* que emerge en el presente del sujeto. Este último necesita encontrar respuesta a la cuestión de la verdad, de la sociedad justa, y lo hace mediante la observación de su presente, buscando qué es lo común de toda la variedad de sus formas políticas, aquello que las unifica en una maximidad paradigmática. Y lo que encuentra no es la Idea misma, sino un fragmento más de historia, situado, eso sí, fuera de la cronología, pero escrito en textos sagrados y, por tanto, existente y posible, si se sabe ver. El problema residía en insertar ese mundo no de una forma participativa,

desde una discursividad dialéctica (tarea del *Sofista*), sino testimonial, como la autenticidad de una autoctonía colectiva, reconocida y asumida. Y la épica no dio la talla.

Al decir que no se puede divulgar el platonismo lo que nos está indicando es que no se puede expresar la Idea a través de la mitologización, que solo es posible mediante la dialogización dialéctica. Esto nos lleva a considerar que el relato mítico nunca puede decir nada al ser, sino que no va más allá de lo fáctico. La posesión de instrumentos dialécticos pertenece a una minoría filosófico-política que debe surgir de la acción colectiva de la sociedad, sin que al final Platón pueda dar una respuesta clara al cómo realizarlo en el mundo ateniense (en la tradición doria, su proyecto sí llegará a su final). El fracaso de la trilogía implica al *Timeo* en cuanto que lo deja sin su sentido final, al no poder ver a los pueblos en acción no se puede ver el mecanismo racional que permite tener una conducta buena. Alejado de esta escenificación el discurso de Timeo es una propuesta teórica que carece de posibilidad. Lo cierto es que podría haber escrito una épica para filósofos y haber realizado un relato coherente, pero ese no era su objetivo. Su público hubiera sido demasiado restringido para provocar una verdadera transformación de la *pólis*. Su pretensión era crear ciudadanos que supieran oponerse a cualquier rey, a cualquier grupo de poder que se impusiera sin más criterio que su poder como clase, sin valorar la eticidad y la racionalidad de la decisión política. Platón entendía que la última posibilidad de Grecia estaba ahí y no en Filipo.

El fracaso del *Critias* y la imposibilidad del *Hermócrates* abren nuevas preguntas. Si la trilogía forma un todo de sentido, si toda ella está escrita en función de la épica y si esta no es posible ¿podríamos decir que el discurso de Timeo solo tiene valor para el mundo mítico? ¿El discurso de Timeo explica la conducta de cualquier hombre o únicamente la de los hombres del mundo mítico? ¿El hecho de que Platón optara por dejar la trilogía tal cual nos la presenta (podría haber tirado a la papelera el *Critias* y el *Hermócrates* y haber dejado solo el *Timeo* sin su parte inicial) significa que el discurso timeico ha de entenderse también como un fracaso? ¿Se puede analizar autónomamente este discurso eliminando aquellos aspectos que lo unen a la trilogía? El discurso timeico explica la conducta humana en general de la que el mundo mítico es la maximidad. Desde la Idea a la materia, pasando por la fisiología humana, todo se constituye como una dialéctica entre lo necesario y lo divino, ese recorrido nos muestra la necesidad de «asemejar lo que piensa a lo pensado de acuerdo con la naturaleza originaria». Platón prueba que hay un dios que

habita en nosotros y que hay que hacerlo actuar. Su conclusión final (89d-90d) viene a dar sentido a la trilogía. Aun no existiendo el mundo mítico sigue existiendo un ideal irrenunciable que los dioses propusieron a los hombres. El que únicamente unos pocos puedan conseguir el verdadero conocimiento hace necesario volcarse en la creación de esa aristocracia del saber político.

En el *Hermócrates* se podría plantear un problema similar: ¿cuál sería la actuación de los dioses en el marco de esa guerra? ¿Actuarían implicándose en ella como lo vemos en el mundo literario homérico? ¿Se abstendrían de influir en sus hijos dejándose llevar exclusivamente por sus convicciones morales? Pero las incongruencias no acabarían ahí. El hecho de que el ejército ateniense no poseyera marina, plantea interrogantes muy difíciles de solucionar. ¿Cómo es posible desalojar del océano a una potencia de tal envergadura con apenas 20.000 infantes, sin marina? Hermócrates tenía que escribir la continuación épica del escenario creado en el *Critias* con unas herramientas verdaderamente incoherentes. Tenía que hacer creíble que una potencia con 30 millones de efectivos de infantería, carros, marina, caballería, que dominaba media Europa y Libia, era derrotada por los guardianes filósofos. ¿Podría un militar profesional escribir un relato que pudiera «engancha» al lector ateniense con tales mimbres? Probablemente, ni el mismo Aristófanes hubiera sido capaz de construir una comedia con todos esos componentes. Era un encargo imposible, que se salvó porque previamente el *Critias* también había fracasado.

La *Carta VII* sigue cronológicamente al *Critias* y pudo expresar de la misma forma, con rotundidad, un fracaso divulgador, esta vez con Dionisio. La interpretación platónica sobre la escritura que se realiza en esta carta puede ser analizada en el contexto del postfracaso de la trilogía. Platón acude a Siracusa por la insistencia de sus amigos atenienses y siracusanos de que Dionisio había avanzado de manera asombrosa en el campo de la filosofía. Una vez allí ¿cómo comprobar que eso era cierto? Si de verdad era un filósofo sería capaz de hacer vital su conocimiento, de constituir su cotidianeidad de acuerdo con su ser, de vivir cada día en el esfuerzo considerable del conocer. Los falsos filósofos poseen un barniz de opiniones, o bien se atemorizan ante la magnitud de la empresa y desisten, o se convencen de que ya lo saben todo. Según Platón, Dionisio resultó ser uno de estos últimos, un fingidor. Se dice que escribió un tratado sobre estos temas que presentaba como propio, cuando no era más que una recopilación de lo que

oyó de Platón y de otros. Dionisio escribe como un acto de imitación, no como un acto de comprensión dialéctica. Es necesario el contacto y la convivencia con el saber para que surja del alma la idea. Es necesaria la dialógica escriturada y oral, y él carecía de todo ello. Aquí surge uno de los párrafos más controvertidos de esta carta. No voy a entrar en su análisis, pero lo que me interesa destacar es una de las interpretaciones que se han llevado a cabo y que presenta una clara coherencia con mis conclusiones sobre la trilogía. Platón afirma que no ha hablado con Dionisio sobre filosofía, y que aun así, había escrito (*gegraphénai*) un libro sobre esas materias (341b). Sobre todos estos que han escrito (*perí pántōn tōn gegraphotōn*) y que afirman conocer, o bien porque le han escuchado a él o porque lo han descubierto ellos mismos (341c), les quiere comentar lo siguiente: «En efecto no existe ni existirá nunca un escrito (σύγγραμμα) mío sobre estos temas, pues en modo alguno es algo de lo que se pueda hablar (ῥητὸν, de εἶρω, anunciar, divulgar)⁵³⁷ como de otras disciplinas (ἄλλα μαθήματα), sino que es gracias a un frecuente contacto con el problema mismo y gracias a la convivencia (συνουσίας) con él que de repente surge este saber en el alma, igual que la luz que se desprende de un fuego que brota alimentándose a partir de entonces a sí mismo». Existen dos materias diferentes que requieren diferentes modos de conocer: uno para la filosofía, el de la vivencia anímica constante, que es el que provoca la autosuficiencia cognoscente del alma; y otro para el resto de disciplinas, donde se aprende mediante un contacto externo, donde lo escrito es la vía de penetración primaria, en el que el sujeto escribe como un procedimiento para dirigirse al alma y a los otros al mismo tiempo. O primero el alma se autocomunica y después lo informa escrituralmente, o primero lo escribe, pero con la contrapartida de que, en este caso, la animización del contenido no se producirá⁵³⁸. Avanzando en la carta, concreta su postura: «de lo siguiente al menos estoy seguro: por escrito o de palabra (ὅτι γραφέντα ἢ λεχθέντα), yo hablaría de esta cuestión mejor que nadie (ὕπ' ἐμοῦ βέλτιστ' ἂν λεχθεῖν) –y, ciertamente, de estar mal puesto por escrito el problema (καὶ μὴν ὅτι ψευραμμένα κακῶς), a mí ello me causaría el mayor dolor –. Si a mí me pareciera que

⁵³⁷ En este sentido se expresa en *Leyes* 718d: al hablar de la regulación legal de la poesía indica que ninguna ciudad permitiría a cualquier trágico representar sus obras «sin que antes hayan decidido las autoridades si lo que habéis hecho es decible (ῥητὰ) y apto para ser públicamente pronunciado (λέγειν εἰς τὸ μέσον) o no» (traducción de Pabón-Fernández, CEPC, Madrid, 1999).

⁵³⁸ Esta era una discusión ya tratada por Platón en el *Fedro*. En este diálogo está expresando su postura frente a los planteamientos de otros autores. Alcídamente rechazaba lo escrito como base de la preparación oratoria y reivindicaba la improvisación constante (*Sobre los sofistas*, 34). Lo escrito servía para poder analizar los «progresos del alma», analizando los discursos que se habían ido construyendo para compararlos con los actuales, pues «es difícil retener en la memoria los discursos anteriores» (32). También servían para las multitudes, para que aprendieran otros y para dejar fama de uno mismo. Isócrates basaba su enseñanza en estudiar los discursos escritos y en la práctica constante de la escritura.

a la multitud se le podría dar cuenta suficiente del asunto por escrito (γραπτέα) y que sería expresable con palabras (ρήτά, divulgable), ¿qué cosa más hermosa podría haber realizado en la vida que el darles por escrito a los hombres lo que sería para ellos un gran auxilio y el traer a la luz para todos la naturaleza de las cosas?» (341c-d)⁵³⁹. Él no cree en esos tres niveles expresivos que delimitan los diferentes modos de dar a conocer la filosofía a la masa: el decir simple, *légō*; el poner por escrito, *gráfo*; y el divulgar, anunciar, *eírō*. El sentido de este último verbo es el que me interesa subrayar, pues «apela a una necesidad interna al propio contenido, que determina la imposibilidad de su divulgación, y que se vincula al modo como puede llegarse a adquirir esos conocimientos... Su prohibición de divulgar el conocimiento de los principios de lo real se basa en que sólo la práctica del diálogo filosófico vivo y la comunidad vital e intelectual con el problema garantiza una asimilación de los principios de lo real»⁵⁴⁰. Ahora reconoce a continuación que solo unos pocos, descubriéndolo ellos mismos pueden llegar a dicho conocimiento (341e)⁵⁴¹. «Resulta que existe una enseñanza verdadera (λόγος ἀληθής), enemiga del que se atreve a poner por escrito (γράφειν) cualquiera de estas cuestiones, enseñanza que ya ha sido expuesta (ρήθεις, divulgada) por mí en muchas ocasiones y que ciertamente parece que también ahora ha de ser expuesta (λεκτέος de λέγω) ahora» (342a). A lo que se refiere es a las cuestiones sobre la definición, el nombre, la imagen y el conocimiento que a continuación en la carta vuelve esquemáticamente a tratar por escrito (ya vistas en *Leyes* 895d-896a y en *Parménides* 142a). Su escritura es un anuncio dialéctico, una aproximación a ese diálogo del alma consigo misma que únicamente puede ser puesto por escrito por y para una minoría.

En la trilogía había intentado convertir una verdad anímica (filosofía primera) en un *lógos* verdadero a través de un diálogo, y divulgarlo a través de un *lógos* épico. Pero con su fracaso había querido decirnos que era imposible conciliar esa construcción de oposiciones: épica del Bien *versus* heroica, filósofo *versus* vulgo, aprendizaje anímico *versus* escritural (como igualmente nos presenta en la *Carta VII*).

⁵³⁹ Utilizo la traducción de José B. Torres para la ed. Akal (1993).

⁵⁴⁰ Sigo sobre este punto concreto la interpretación de Juan de Dios Bares (1992, pág. 25), que propone entender esa imposibilidad de escribir como divulgar.

⁵⁴¹ *Timeo* (*Timeo* 28c) ya nos había advertido también que no es posible comunicar (*lègein*) a todos los contenidos cosmológico-metafísicos de su discurso.

El *Timeo* y el *Critias* no poseen la suficiente coherencia de sentido para organizarse discursiva y unitariamente. Como ya hemos visto en el *Critias* el *tópos* de la Idea de justicia pasa a ser la historia, lo que nos lleva a situarnos ante una realidad en acto aprehensible por cualquier ciudadano. Sin embargo, por este camino desembocamos en un nuevo escenario difícilmente solucionable con los presupuestos platónicos. Por un lado, tenemos la Idea como un inteligible en sí, y, por otro lado, su imagen perfecta como hecho histórico-mítico. La Atenas ideal es un acontecimiento solo conocido a través de la enseñanza razonada, no de la sensación, y se trata de una realidad no cambiante, pues su característica fundamental es la invariancia y la permanencia. En sentido estricto no es una *dóxa*. La Atenas mítica es una pintura perfecta de lo inteligible, lo que equivale a afirmar que entre imagen y modelo no existen diferencias. Lo dice Sócrates, los guardianes y los atenienses míticos armonizan completamente (*pántōs harmósousi*, 26d)⁵⁴². Lo único que los diferencia es la posibilidad del cambio, siempre presente en la imagen e imposible en el modelo, pero eso no le pasó a Atenas que hasta su destrucción permaneció invariante.

¿En el marco de la filosofía platónica es posible que exista una imagen perfecta? ¿Sería aprehensible por cualquier ciudadano? Para que la épica cumpla los objetivos trazados en la trilogía es necesario contestar que sí a ambas cuestiones. Con las herramientas puramente platónicas la contestación sería negativa. Y esta oposición también se manifiesta entre el *Critias* y el *Timeo*. El problema radica en que Platón concibe la Idea como un inteligible «en sí», es decir, algo que nunca podrá ser en otro, algo al margen de cualquier acto que pretenda conocerla, pero ¿existen inteligibles que prescindan del acto que lo conoce? ¿Existe un lugar ideal «en sí» fuera de la *psyché*? Si la Idea se convierte en objeto de conocimiento, entonces deja de ser un hecho extramental y «en sí», y pasa a constituirse en idea, un *tópos* mental. Tanto en el *Parménides* como en el *Sofista* intentaba contestar a preguntas como esta sin salirse del marco ontológico. Pero en el *Critias* la situacionalidad de la Idea de justicia está en la historia, no se piensa la Idea en su inteligibilidad «en sí», sino como idea o representación mental a partir de una praxis verdadera cognoscible. La épica debe presentarnos un relato fiel a la historia mítica (que no olvidemos que es extraña, pero absolutamente verdadera, *Timeo* 20d), pues para que sea realmente formadora debe reproducir la justicia ideal, no como aproximación, sino

⁵⁴² El modelo en el cielo de la *República* (592b) está en el *Critias* en la tierra.

como igualación (los guardianes filósofos son los únicos capaces de conocer lo bello en sí y son idénticos a los atenienses míticos, *Rep.* 476b-d). Lo que se recuerde por el colectivo de ciudadanos no debe ser algo semejante. Si fuera algo aproximado no merecería la pena ser imitado, pues imitaríamos una *dóxa* mundana y Platón nunca ha reconocido en la historia ateniense un modelo adecuado. Solo lo paradigmático metafísico es lo verdaderamente transformador, aquello que directamente escribe en el alma.

Además de todo ello, la épica debe establecer un puente fácilmente transitable, debe desplegar un ideal fácilmente asequible a todos, no solo a una minoría de filósofos. El procedimiento de recuperación es anamnético, pero el problema reside en averiguar si cualquier ciudadano puede llegar a conocer una imagen perfecta de la Justicia que yace olvidada en el fondo de la memoria, algo que el alma conoció cuando estaba en el mundo sensible, y que este proceso se haga no a través de la elitista *epistēmē*, sino mediante un conocimiento racional que sea capaz de producir un cambio en cualquier sujeto. Si no es creíble ni cognoscible para la mayoría no surtirá efecto educador. La pretensión del *Critias* de construir un argumento épico que venga a sustituir a Homero nos está indicando que este era su objetivo. Pero ¿qué sucede en el *Timeo* cuando se enfrenta al hecho de explicar lo humano a partir de la reconstrucción cosmo-ontológica del mundo? Cuando Platón se pregunta en este diálogo por la existencia de las Formas inteligibles de cada cosa lo hace en base a la distinción entre la opinión verdadera (*dóxa alēthēs*) y la inteligencia (*noûs*). La primera surge por la enseñanza, siempre es acompañada por un razonamiento (*lógos*) verdadero, no puede ser cambiada por la persuasión y solo es aprehensible por los dioses o unos pocos hombres. La segunda surge por la persuasión y es alterada por ella, es irracional (*álogon*) y es aprehensible por todos los hombres (51e). Desde este planteamiento Platón deduce la existencia de tres especies de realidades: lo que permanece inmutable, propio del razonamiento verdadero (*alēthoûs lógou*); lo siempre cambiante, captable por la opinión unida a la percepción sensible, y un tercer género eterno, el del espacio, captable por un razonamiento bastardo (*logismōi nóthōi*) sin ayuda de la percepción sensible (51e-52b). Y a continuación remata su exposición: «de una imagen –dado que ni siquiera es suyo el contenido mismo del que ha llegado a la existencia como imagen, sino que es siempre reflejo del movimiento de otra cosa distinta– es propio llegar al ser en otro, aferrándose de un modo u otro a la existencia so pena de no ser en absoluto; en cambio, para lo que realmente existe viene en auxilio la precisión de la razón verdadera: mientras una y otra sean diferentes nunca serán al mismo tiempo

la misma y dos, existiendo la una en la otra»⁵⁴³ (52c). Se trata de una reafirmación clara de la tesis ya expuesta en otros diálogos de la división de la realidad entre devenir e Idea. No es posible mezclar esas tres realidades. No cabe, por tanto, la existencia de una imagen perfecta, plenamente mundana y ontológicamente idéntica al modelo, que rompería la diferencia entre *dóxa* y conocimiento⁵⁴⁴. El *Critias* abre esa posibilidad, mientras que el *Timeo* la cierra. Un tema no previsto y para el que Platón no tiene solución. Esta discrepancia entre ambos diálogos se amplía al intentar determinar quiénes y qué tipo de conocimiento haría accesible el mundo mítico a cualquier ciudadano. Si en el *Critias* se da a entender que cualquier ateniense que lleve a cabo un autoreconocimiento anamnético, promovido e incentivado por la épica, puede llegar a conocer la realización histórica de la Idea de justicia, en el *Timeo* se afirma que la división radical entre ambos mundos solo es salvable mediante un razonamiento verdadero únicamente accesible para los dioses o para muy pocos hombres, mientras que la opinión persuasora es accesible para todos (51d-e). Con ello anularía las posibilidades de formación generalizada de la imagen perfecta. De nuevo la épica se manifiesta como un instrumento imposible para la transmisión de lo platónico.

3.-LA ACCIÓN ÉPICA: EL INEXISTENTE HERMÓCRATES

El discurso de un general es el de un experto en la guerra y en el detalle de la batalla. Hermócrates está incluido en el proyecto inequívocamente por el mismo Sócrates y por sus compañeros. Al comienzo del *Timeo* (20a) Sócrates lo incluye junto con Critias y Timeo entre los que están perfectamente capacitados para relatar una guerra apropiada para los guardianes. Critias (26c) afirma que a Hermócrates y a Timeo les estuvo contando la historia por la mañana, «para que igual que yo dispusieran de argumentos para la conversación (ἵνα εὐποροῖεν λόγων μετ' ἐμοῦ)»⁵⁴⁵. Pero al realizar el reparto

⁵⁴³ Traducción de R. Serrano y M. Díaz (2012), con notas sobre las diferentes interpretaciones de este párrafo.

⁵⁴⁴ Platón analiza en el *Teeteto* las posibles formas de conocimiento de los individuales frente a las Formas. Tanto el conocimiento entendido como sensación, como opinión verdadera y como opinión verdadera más un *lógos*, acaban siendo desechados, pues no significan verdadero conocimiento. Cualquier cognoscibilidad del mundo físico está fuera de él, la diferencia entre el ser y el no-ser, entre conocimiento e ignorancia completa, siempre pasa necesariamente por el mundo de las Formas. (sobre este pasaje del *Teeteto* ver Cornford, 1991, págs. 131 y ss.; Guthrie, 1992, vol V., págs. 126-132; Boeri, 2004).

⁵⁴⁵ Traducción propia. Sigo la propuesta de Brisson. Otros hablan de participar en la conversación (Lisi) o para argumentar conmigo (Martel), pero el sentido de *euporéō* es el de suministrar, facilitar, tener medios o recursos.

inmediatamente después (27a) omite la parte hermocrática. La omisión viene dada por el contexto dialógico en el que nos encontramos. Están hablando de fusionar el ciudadano guardián con el ciudadano ateniense originario, tarea para la cual son únicamente necesarias las dos primeras partes, el marco general de la historia y el marco universal del ser. La parte tercera es una consecuencia de ambas, de modo que las recoge y las presupone. La praxis bélica pone a prueba la constitución anímica y la constitución armónica del ser humano y del cosmos. De hecho, al comienzo del segundo de los diálogos, Sócrates vuelve a mencionar la parte de Hermócrates al incluirlo en la indulgencia concedida a Critias, pues «cuando le toque hablar lo solicitaré como vosotros». Hermócrates, como militar arrogante que es, interpreta la indulgencia como debilidad y contesta de una forma despreciativa, dirigiéndose a ambos: «Me tratas (παραψυέλλεις, ordenar, recomendar) lo mismo que a este, Sócrates. Mas hombres cobardes nunca levantaron un trofeo, Critias. Por tanto, es necesario que afrontes el relato con bravura (ἀνδρείως)»⁵⁴⁶. La contestación de Critias no es menos incisiva: «como estás en las filas posteriores, querido Hermócrates, y tienes a otro por delante, eres aún valiente (θαρρεῖς, insolencia, atrevimiento). Dentro de poco se te hará evidente cómo es esto» (108c). Este rifirrafe, además de agilizar la lectura y humanizar a los personajes, nos indica el hecho de que la valentía militar supondrá la médula de la parte hermocrática.

Lo más probable es que una vez se hubiera acabado la intervención de Zeus delante de los olímpicos, se fijara el castigo, la derrota militar atlante. El *Critias* acabaría ahí. La parte siguiente abarcaría la descripción de la guerra llevada a cabo entre Atenas y la Atlántida, en la que aparecería también la actuación del resto de pueblos del Mediterráneo y su postura de sumisión, enfrentamiento o abandono, lo que iría seguido de las negociaciones entre las dos potencias combatientes una vez acabado el conflicto, con la vuelta al *status quo* anterior⁵⁴⁷. Hermócrates genera el *lógos* bélico para que los poetas

⁵⁴⁶ Traducción propia a partir de la de Brisson y Martel que expresan mejor el lenguaje militar de Hermócrates, más tosco. Sobre elevar un trofeo ver nota 103.

⁵⁴⁷ Teorías sobre la temática del *Hermócrates*: una comparación entre la Atenas contemporánea y la ciudad ideal descrita en el *Critias* (Capra, 2010, pág. 203; Brisson, 1970, pág. 404; Clay, 1995, 51); describiría la formación del Estado moderno que se constituiría después de la destrucción de la Atlántida y de la Atenas ideal (Dombrowski, 1981a, 163). Trataría sobre el ascenso hacia la racionalidad desde un atavismo primitivo, desde el Estado primitivo hasta el Estado moderno (1981b, pág. 165).

versificaran ese nuevo «libro de texto» que pretendía ofrecer Platón a la juventud del siglo IV⁵⁴⁸. Lo que completaría la trilogía sería la épica propiamente dicha.

4.-LAS LEYES Y LA TRILOGÍA

¿Las *Leyes* y la trilogía forman parte de un mismo proyecto? En un momento de crisis política y religiosa, Platón llama a las dos grandes potencias tradicionales griegas a revisar sus raíces identitarias⁵⁴⁹. A través de la trilogía requiere de Atenas una transformación de sus presupuestos mitológicos y, por extensión, ontológicos. A través de las *Leyes* requiere de Esparta una vuelta a su concepto original de ley y a su concepto fuerte de autoridad. Son los dos grandes ideales políticos platónicos. Una concepción mixta entre lo espartano y lo ateniense recorrería la *República* y ahora se materializa, impulsado por las circunstancias coyunturales. Ni Filipo ni la monarquía tiránica que anunciaba podían ofrecer una salida racional y ética a la crisis de la *pólis*, sino más bien una regresión a instancias políticas degeneradas. Únicamente desde los fundamentos mismos de lo griego, como una fusión de lo anímico espartano-ateniense (depurado y platonizado), se podría encontrar un nuevo punto de llegada histórico. Desbancar a Homero (y a los sofistas y materialistas) y reencontrar a Licurgo y Minos es una labor de reescritura de los orígenes que acomete en estos últimos diálogos⁵⁵⁰.

⁵⁴⁸ El relato hermocrático no está exento de las inconsistencias que jalonan la trilogía. ¿De qué manera podría reconstruir Hermócrates ese pasaje si el único que conocía los hechos era Critias y la historia estaba inacabada? ¿Tendría que construir una pieza inventada en toda su extensión? Nunca lo sabremos.

⁵⁴⁹ Llamadas de este tipo las había practicado Isócrates inagotablemente. En el *Panegírico* (380 a. C.) había intentado reconciliar a las dos ciudades griegas a través del objetivo común de luchar contra los persas. Ante la imposibilidad de conseguirlo, en el *Filipo* (346 a. C.) había encomendado esa tarea a un rey extranjero, pero con antepasados griegos (justo en el momento en el que se firma la paz entre Macedonia y Atenas en el 346 a. C.). En el *Panatenáico* (escrito en el 339 a. C., un año antes de la batalla de Queronea, que permitirá a Filipo dominar toda Grecia) cambia de opinión. Isócrates realiza una comparación exhaustiva entre Esparta y Atenas desde los orígenes de las dos ciudades, resaltando machaconamente que esta última siempre había procurado el bien y la concordia de todos los griegos, mientras que Esparta continuamente miraba de forma exclusiva por sus propios intereses. En este momento, precisamente, Esparta se había mantenido neutral y Atenas y Tebas lideraban una coalición de Estados griegos ante la amenaza macedonia. Su exaltación de Atenas parece indicar su confianza en que ella tenía que asumir el liderazgo helénico y su silencio sobre Filipo indicaría su desconfianza hacia la monarquía tiránica que representaba.

⁵⁵⁰ Lo que realiza a través de otro poeta. Al comienzo de las *Leyes* 629a y ss., Platón toma como guía a Tirteo, poeta elegíaco y general espartano del siglo VII (aunque prefiere seguir la leyenda de que era un ateniense de nacimiento que se trasladó a Esparta) para introducir la conversación sobre la legislación espartana originaria procedente de Apolo y que promulgaron Minos y Licurgo. Clinias se lamenta « ¡Ay, extranjero!, hemos degradado a nuestro legislador al nivel de los legisladores más ínfimos. Ateniense.- Nosotros al menos, mis buenos amigos, no lo hemos degradado a él sino a nosotros mismos si creemos que Licurgo y Minos instituyeron todas las leyes de Lacedemonia y de Creta, prestando atención sobre todo a la guerra» (630d), cuando en realidad dicha legislación apuntaba a la virtud como un todo (630e) y ese era

¿Qué elementos temáticos vinculan las *Leyes* y el *Critias*? El libro III de las *Leyes* es el que concreta más elementos de esta agregación dialógica. Platón retoma la ordenación del tiempo en ciclos delimitados por destrucciones catastróficas. El comienzo del libro parece una copia de las cuestiones planteadas en el *Timeo-Critias*⁵⁵¹. Cita el hecho de que se han producido a lo largo de la infinitud de la extensión del tiempo un sinnúmero de sociedades que han evolucionado o hacia la virtud o hacia el vicio (676a-b), pero que de todo ello no existe ningún recuerdo (687a). Aquí no aparecen todos los elementos-puente que se daban en el *Critias* (por ejemplo, los textos sagrados egipcios que sí que podrían proporcionarle información sobre esos tiempos). Pero ahora no le interesa ese procedimiento, puesto que el objetivo de las *Leyes* no es la formación de un argumento épico anamnésico, sino construir una teorización sobre la evolución de los Estados en función de la cualidad anímica que desarrollen (en la *República* ya había equiparado los tipos de almas a la de los Estados). La destrucción supone un comienzo desde lo simple, desde las formas políticas más elementales. La evolución histórica recoge el sistema ancestral: el hombre es el verdadero agente y los dioses, que aparecen reflejados de acuerdo con la mitología tradicional, actúan como reveladores de técnicas o conocimientos básicos (677d). Pero no hemos de entenderlo como una reconstrucción histórica o como la exposición de una filosofía de la historia. Su pretensión no es realizar un estudio tal cual Heródoto, Tucídides o Éforo, sino determinar el proceso de cambio de las sociedades hacia la virtud o el vicio (676a), centrado en el caso de Lacedemonia (lo que he llamado anteriormente una *historia psychés*). Le interesan los elementos anímicos que están en el fundamento de la evolución de los regímenes políticos y el proceso acumulativo de elementos degenerantes que se produce en el alma ciudadana colectiva, y además la manera de evitarlos haciendo que una razón equilibrada domine la voluntad, cosa que solo es posible a través de la ley.

su verdadero sentido (632d). La búsqueda de modelos en el pasado también afectará a Esparta. El mundo espartano ideal será unido a Creta y a su constitución originaria, hecho que cobra especial relevancia en el siglo IV (Lens, 1994).

⁵⁵¹ «Ateniense.- ¿Acaso creéis que las antiguas historias (παλαιοὶ λόγοι) tienen algo de verdad (ἀλήθειαν)? Clinias.- ¿Cuáles? At.- Las que dicen que hubo muchas destrucciones de hombres por cataclismos, enfermedades y otras múltiples desgracias, de las que sobrevivió sólo un pequeño número de seres humanos. Cl.- Para todo el mundo eso tiene mucha verosimilitud (πιθανὸν, persuasivo)» (677a-680e). Hay que hacer notar que mientras en el *Timeo-Critias* la contraposición se realiza entre *alēthēs/alēthinós*, aquí parece disminuir el grado de verdad mediante vocablos que carecen de la misma fuerza significativa, *alētheia/pithanós*.

Existe un primer momento en el que las sociedades por su pequeña dimensión, escasez de medios y aislamiento se regían por la espontaneidad propia de una comunidad cuyas almas presentaban un estado primario. Una vez dichas comunidades se unen formando otras más grandes aparece la figura del legislador para dar unidad a la diversidad de costumbres y normas consuetudinarias del conjunto (681a). De la especulación teórica y de la homérica (la guerra de Troya, 681e) pasa a sumergirse en la propia historia de los dialogantes, en los hechos realmente sucedidos (684a)⁵⁵², en un proceso paralelo al realizado en el *Timeo*, donde a través del *lógos* dialógico convierte lo mítico en verdad. La confederación de tres casas reales, Argos, Mesene y Lacedemonia, es el ejemplo del proceso constitutivo del alma y de su fracaso, que residió en no haber sido capaces como coalición de dominar el gran poder que poseían y de dirigirlo unificadamente hacia un fin justo⁵⁵³. Esparta fue la única que quedó a salvo de esa degeneración (685a, 692d), acabó luchando sola contra los persas (como Atenas contra los atlantes) y, además, generó un sistema político equilibrado, de contrapesos entre lo monárquico y lo democrático. El problema, por tanto, reside en encontrar un mecanismo para conservar un gran poder (686e), tanto como *pólis* aislada o coaligada. Aquí es el momento donde introduce el tema del alma (687c). A partir de la necesidad de la unión y la firmeza en la conservación de esa unidad referida a la coalición lacedemonia, deduce un deseo común de todos los hombres, «Que lo que sucede suceda según lo que dispone el alma de uno mismo, preferentemente todo, pero si no, al menos las cosas humanas» (687c), con la limitación de que el alma ha de adecuarse a la inteligencia (*phrónēsis*) y a la razonabilidad (687e). A continuación pasa a analizar los dos grandes ejemplos paradigmáticos de monarquía y de democracia: Persia y Atenas. En la primera, el despotismo vencerá a la libertad, y en la segunda, el libertinaje al orden y la obediencia a las leyes. «Cuando percibimos una cierta medida en cada uno de ellos, de los unos en el ejercicio del mando y de los otros en la búsqueda de libertad, vimos que entonces se daba en ellos de manera significativa una situación de bienestar, pero cuando se desplazaron hacia los extremos, unos en el sentido

⁵⁵² «Pues cuando nos tropezamos con los hechos realmente sucedidos (περιτυχόντες γὰρ ἔργοις γενομένοις), así parece, volvemos al mismo tema, de modo que no investigaremos en abstracto (ὥστε οὐ περὶ κενόν τι ζητήσομεν τὸν αὐτὸν λόγον), sino acerca de lo que pasó realmente (ἀλλὰ περὶ γεγονός τε καὶ ἔχον ἀλήθειαν)».

⁵⁵³ Las monarquías federadas se unen mediante un juramento: «según las leyes comunes que habían legislado para gobernar y ser gobernados; los unos, que no iban a aumentar la opresión de su autoridad en el transcurso del tiempo y de las generaciones; los otros, que si los gobernantes mantenían esto, ni ellos iban a tratar de derrocar nunca la monarquía, ni permitirían a otros que lo intentaran, sino que los reyes iban a ayudar a los reyes y a los pueblos que sufrieran injusticia, y los pueblos a los pueblos y a los reyes que fueran injustamente tratados» (684a). Elementos que recuerdan al juramento atlante.

de la esclavitud, otros en el contrario, la situación no fue beneficiosa para los unos ni para los otros» (701e).

La imagen de discordancia/armonía en el orden político, de acuerdo con el lenguaje utilizado en el campo de la música que aparece en las *Leyes*, también es utilizada en el comienzo y final del *Critias*. La disonancia es ignorancia (689b, 691a) y la virtud surge por la acción educadora que encamina al alma hacia la concordancia (racional-musical) entre estos dos componentes humano-divinos, los sentimientos de amor-odio hacia lo adecuado-inadecuado a la ley y al individuo (653b). Más adelante acabará afirmando la virtud como un acto de evocación de la época de Cronos, una época de felicidad y buen gobierno regida por seres superiores: «creo que debemos obedecer a aquello que hay de inmortal en nosotros, imitar por todos los medios la vida llamada de la época de Cronos y administrar nuestras moradas y ciudades en público y en privado, denominando ley a la distribución que realice el intelecto» (713e), un intelecto que toma modelos divinos y que los convierte en leyes. El ciudadano obedece la ley porque existe una perfecta concordancia entre esta y su interioridad racional, ambas persiguen el orden y la justicia. La normativa debe descubrir al individuo que ese camino es el único posible si se quiere alcanzar la justicia y la felicidad. Paralelamente, en el *Critias* existía una perfecta concordancia entre el pasado mítico ateniense y los guardianes filósofos platónicos, y todo ello se encontraba a disposición de todo aquel que pudiera realizar una *anamnēsis*.

Fundar una ciudad con la palabra épica o dialógica es algo común a la tetralogía. Clinias ha recibido el encargo de fundar una colonia en la isla cretense, y de crearle una legislación sin mirar si esas leyes son o no extranjeras, sino, simplemente, que por medio de ellas se establezca un buen gobierno (702b-e). Los dialogantes se proponen coger de aquí y de allá las leyes que les parezcan mejores y construir una ciudad con la palabra (*lógos*) para que Clinias pueda usar esa constitución para la futura ciudad: «Elegiendo de las leyes mencionadas, construyamos la ciudad con la palabra, como si la fundáramos desde el comienzo y, al mismo tiempo, lograremos observar lo que buscamos, mientras que yo quizá podría usar esa constitución para la futura ciudad» (702e). Es evidente que la palabra era la única herramienta que poseía Platón para proponer su nueva ciudad, su nuevo hombre, pero además, como en el *Critias*, es desde la palabra mítica de donde surge el modelo fundacional: «Hagamos como si un oráculo nos hubiera contado una leyenda (*μῦθος*) que demuestra que, en un sentido, es difícil que una ciudad llegue a tener un buen

orden político y legal, pero que, en otro, si realmente llegara a ser lo que decimos, sería por mucho lo más rápido y lo más fácil de todo. Clinias. — ¿Cómo? Ateniense. — Adecuemos (προσαρμόττοντες, ajustar, adaptar) la historia a tu ciudad y, como niños ancianos (παῖδες πρεσβῦται), hagamos la prueba de plasmar (πλάττειν, imaginar, modelar) sus leyes con la palabra. Cl. — Manos a la obra, pues, y no vacilemos más. At. — Invoquemos a un dios para la constitución de la ciudad» (712a-b). Origen oracular mítico, armonización de relatos, transmisión niño/anciano, invocación divina, ¿no es todo esto un modo de presentación mimetizado del *Timeo*? Lo que antes era un relato mítico verdadero ahora es un oráculo cuya verdad debe ser desocultada. La armonización del mito republicano y la historia del mundo originario pasa ahora a ser un ajuste entre la verdad oracular y la palabra dialógica fundadora. La recitación de un viejo a unos niños en las Panateneas se convierte en una comparación con unos niños ancianizados (una alusión que no tiene ningún soporte en el contexto de la conversación). Y la petición de indulgencia a los dioses por la dificultad de la tarea es de nuevo aquí una llamada a la inspiración divina («sernos favorable y acudir con buena disposición para ordenar junto con nosotros la ciudad y sus leyes»). Lo que ha hecho Platón es «espartanizar» la estructura formal de la trilogía. Al lector de ahora difícilmente le podría parecer cercana la historia mítica ateniense. La tradición doria no nace de una palabra épico-poética, sino oráculo-legal. El oráculo, la voluntad del dios codificada con la palabra humana, relata un mito en el que se expresa la facilidad y rapidez con la que se podría encontrar una ciudad con un buen gobierno. Teniendo Esparta las peores leyes de casi toda Grecia, el ciudadano Licurgo fue a Delfos para efectuar una consulta a la Pitia, que no supo determinar si era hombre o dios y que le dictó la constitución⁵⁵⁴. Del caos al cosmos vía retorno al sentido original de la ley.

Pero también existe una diferencia que separa a los dos proyectos radicalmente. En las *Leyes* Platón es libre para construir su Estado ideal, mientras que en la trilogía se encontraba atado por la propia tradición ateniense. Aquí estamos ante una ciudad generada a partir de la propia imaginación platónica, que nos sitúa ante la creación de una colonia; allí su objetivo educador jugaba con una tradición firmemente asentada. Esparta no poseía una épica educadora ni una historia filosófica que renovar, por lo que podía generar una nueva *pólis* esencialmente doria sin ningún tipo de trabas. La incoherencia

⁵⁵⁴ Heródoto I 65 2-3.

fundamental que impedía la conclusión del *Critias* es resuelta en las *Leyes* fácilmente. Los dioses aquí son los mismos, pero Platón impide que sean tratados como homéricos utilizando un fuerte control de los sacrificios y plegarias: únicamente pueden ser públicos, pues prohíbe realizarlos en el ámbito privado (909d), y no se lleva a cabo para conmoverlos o sobornarlos (907b, 909b, 910b), pues, por un lado, son organizados por sacerdotes cuidadosamente elegidos y cantados por poetas igualmente preparados (ambos conocedores de la verdadera naturaleza de los dioses) y, por otro lado, los dioses mismos no atenderían esas peticiones, pues su virtud y su sentido de la justicia se lo impedirían (907a). Las peticiones de los ciudadanos magnesianos son justas y dirigidas a obtener lo único que los dioses les pueden ofrecer, los medios necesarios para ajustar su alma con lo divino racional-cosmológico.

Y entre ese sentido cósmico también figura el urbanismo de Magnesia. En este caso, las diferencias entre ambos trazados urbanos vienen dadas por los diferentes objetivos de los correspondientes diálogos donde aparecen descritas. En el *Critias* la ciudad gira en torno a la concepción diferente del poder y a su manera de ejercerlo: los atlantes necesitan un dios que sostenga sus intereses totalizadores, mientras que los atenienses uno que mire exclusivamente hacia su interior. En las *Leyes* se presenta un urbanismo centrado en un dios entendido fundamentalmente como entidad unificadora e integradora de la ciudadanía, y en un cosmos entendido como revolución o ciclo anual, ordenador de la actividad religiosa y tribal de la *pólis*⁵⁵⁵.

La ciudad está situada a ochenta estadios de la costa (704b), distancia no muy aconsejable, pues unos buenos accesos marítimos son una vía de penetración/salida hacia lo extranjero, lo nuevo, que pone en peligro el orden y la estabilidad de lo propio (705a). La ciudad se estructura en torno a tres elementos ordenadores: el trazado urbano, los espacios religiosos y la distribución clasista de la población. En primer lugar ha de estar asentada lo más cerca posible del centro de la región donde se sitúa (745b). La forma del trazado es circular (746a y 745b), la figura cósmica por excelencia. A partir del punto central, consagrado a los dioses de la ciudad, ha de dividirse en doce sectores circulares que abarcarán también el resto del país, «iguales en el sentido de que las de buena tierra sean

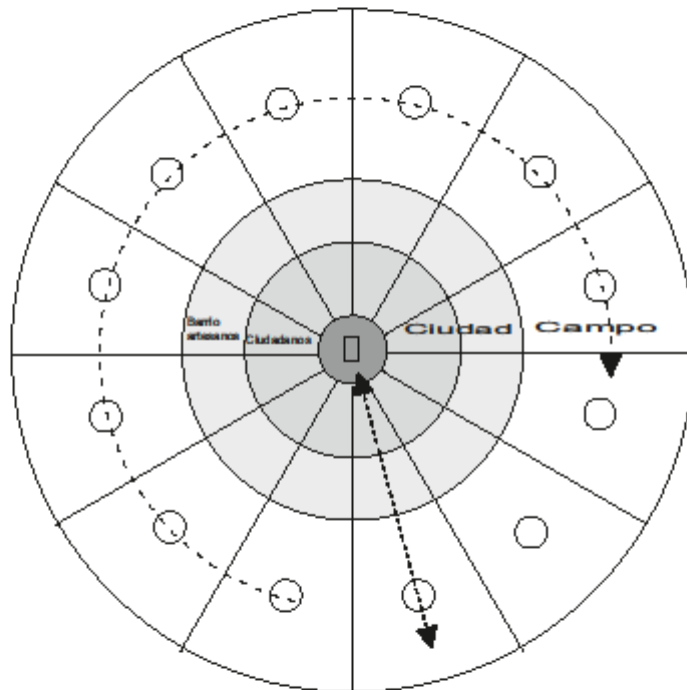
⁵⁵⁵ La ciudad platónica de las *Leyes* ata al hombre con la divinidad organizándose según un esquema circular que refleja el orden celeste (Vernant, 1991, pág. 227).

pequeñas y las de peor, más grandes» (745c). Dichos sectores se hallan a su vez subdivididos en dos zonas, una urbana y otra rural.

Las Leyes 745b: "Luego ha de dividirla en doce partes, tras haber dispuesto primero el recinto sagrado de Hestia, de Zeus y de Atenea, al que llamará acrópolis y al que ha de rodear con una muralla circular, a partir de donde las doce secciones deben cortar la ciudad y la región entera"

760c-d: Los jóvenes (25 a 30 años) elegidos para ser guardianes del agros se instalan cada mes en uno de los sectores, recorriendo todo el círculo en un año, y en sentido inverso al año siguiente

Los ciudadanos están dedicados al cultivo de la tierra, reservándose el comercio y el artesanado para los metecos. Los ciudadanos poseen una parcela en la ciudad y otra en el campo, por lo que a lo largo del año se desplazan tanto hacia el interior como al exterior del sector circular. También para celebrar las festividades del dios ciudadano y de la tribu.



Como en el *Critias*, la ciudad aparece ordenada en torno a lo divino. «Luego ha de dividirse en doce partes, tras haber dispuesto primero el recinto sagrado de Hestia, de Zeus y de Atenea, al que llamará acrópolis y al que ha de rodear con una muralla circular, a partir de donde las doce secciones deben cortar la ciudad y la región entera» (745b). Cada porción será consagrada a un dios, del que recibirá su nombre. «Hay que tener en cuenta que cada parte es sagrada, un don de los dioses, y que corresponde a los meses del año y a la revolución del universo» (771b). Tanto en la zona urbana como en la rural se levantarán templos y altares dedicados al dios patrono correspondiente, a los tres dioses principales y a «los espíritus que siguen a los dioses, sea que se trate de divinidades vernáculas de los habitantes de Magnesia o sedes de otros dioses antiguos de los que se tiene memoria» (848d).

En cada uno de los sectores la población ha de estar distribuida proporcionadamente. Los ciudadanos dispondrán de un lote de tierra subdividido en dos, uno lo más cercana a centro de la ciudad y otra más alejada en el campo. De la misma forma poseerá dos residencias, una urbana y otra rural. En el centro de la zona rural deberá existir una aldea para la población campesina construida en torno a los templos «donde se encuentre el sitio más alto, debe haber edificios que sirvan como residencias bien protegidas para las guardias» (848e). Los artesanos se dividirán en trece partes una de las cuales debe asentarse en la ciudad «de modo que queden distribuidas en círculo en los suburbios», mientras que la otra permanecerá en la aldea.

Los números y sus valores simbólicos vuelven a ser capitales a la hora de establecer el orden ciudadano, para lo que basta ver la importancia del cinco mil cuarenta y del doce. El primero es el número ideal de ciudadanos para poblar la ciudad (737e, 738a-b), «que tiene todas las divisiones hasta doce» (771a) y que además es un número de raíz pitagórica ($1 \times 2 \times 3 \times 4 \times 5 \times 6 \times 7$). Doce son los sectores de la región y el número de las tribus y de los dioses olímpicos. A lo que hay que añadir también la importancia de otros números: cuatro clases impositivas (744c) o el cuatro como valor máximo de la riqueza (744e); la edad para el matrimonio, de treinta a treinta y cinco años (721b), número que es el resultado de operaciones con el cinco y el seis. De nuevo se repite la idea constructora de la capital atlante, generada como una copia del cosmos, aquí con la variante de que cada

sector está dedicado a un dios olímpico, de forma que los dioses no se distribuyen en zonas separadas donde cada uno ejerce su particular influencia como aparecía en el *Critias*, sino que todos ellos son venerados por el conjunto de los ciudadanos, sistema de culto que constituye al mismo tiempo un camino por el «cosmos», expresado mediante la realización de diferentes rituales:

- Los jóvenes de cada tribu reclutados para el servicio militar se desplazan mensualmente por cada una de las zonas, en dirección este el primer año y oeste el segundo (760 c-d).
- Se establece un sacrificio mensual para los doce dioses epónimos de cada una de las tribus (828c) que obligaría a los ciudadanos a desplazarse por cada sector hasta completar el círculo completo.

La diferencia con respecto al *Critias* es que aquí no se pretende una analogía completa entre urbanismo y cosmos con el fin de que el gobernante pueda dotarse de características cosmológicas, sino una ordenación geométrica/racional que favorezca la integración ciudadana, la unidad y fusión de los diferentes elementos sociales y políticos que la componen, la unidad en torno a una creencia y ceremonial común que junto a la legislación apropiada configuren un mundo no secesionista ni atomizado, sino unidireccional y convergente en cuanto a sus fines.

Las relaciones entre la trilogía y las *Leyes* no son de dependencia o de secundariedad, no se puede afirmar que una complemente a otra o que una se construya ante la inconclusión de la otra, pues ni sus metodologías ni sus lectores son intercambiables. Si Platón hubiera dejado la trilogía para hacer las *Leyes*, tendría que haber reorientado el sentido de este último diálogo, desde una llamada al alma a la *anámnēsis* hacia una llamada a la judicialización de las relaciones sujeto/divinidad. En las *Leyes* la ley positiva es el resultado del hecho de obedecer a lo inmortal de nuestro intelecto⁵⁵⁶, en una dinámica que

⁵⁵⁶ «Creo que debemos obedecer a aquello que hay de inmortal en nosotros, imitar por todos los medios la vida llamada de la época de Cronos y administrar nuestras moradas y ciudades en público y en privado, denominando ley a la distribución que realice el intelecto (τὴν τοῦ νοῦ διανομήν ἐπονομάζοντα νόμον)» (714a). Como en la trilogía expone la necesidad de imitar un pasado mítico, pero deriva la forma de hacerlo hacia la ley, que es equiparada al reparto justo. La palabra *dianomé* alude, por ejemplo, al reparto de los lotes de tierra entre los ciudadanos, así como a todo tipo de cargas impositivas y obligaciones legales. Sin

se abre y se cierra sobre la legislación, mientras que en el *Timeo-Critias*, al haber tomado como objetivo fusionar épicamente lo mítico tradicional con lo platónico, se ve obligado a hacer que sean los dioses los que implanten en nuestro intelecto el orden constitucional (*politeía*, *Critias* 109d). En aquel diálogo es el hombre el que centra toda la dinámica y la transgresión del orden es un acto de ilegalidad, mientras que en estos son los dioses, y la degeneración es ignorancia.

En las *Leyes* cuenta cómo la ley surge para devolver a las ciudades su pureza moral originaria en el marco de una estructura social y política mucho más compleja. Las sociedades primigenias, surgidas como consecuencia de las catástrofes cíclicas, eran simples, con pocos habitantes, aisladas, sin leyes escritas, unidas por el hecho de carecer de riqueza y vivir autárquicamente. Con la progresiva complejización se hace necesario el surgimiento de la ley escrita con el fin de dotarlas de un instrumento unificador y ordenador tanto en el plano político como anímico. En la trilogía su interés era la presentación en sí de los diferentes modelos como entidades acabadas, completas, en un mundo heterogéneo, para que el lector se posicionara y viera cómo se podía interpretar de diferentes formas el ideal. Su interés era ontológico. Las sociedades originarias estaban ya estructuradas de una forma compleja e idealizadas. A los espartanos les expone una evolución dirigida a dar sentido a su objetivo de situar a la ley como generadora de lo anímico, a los atenienses les introduce en este mundo a partir de una acción educadora desde la épica del Bien.

Tanto la «verdadera» Atenas como la «verdadera» Esparta que se vislumbran en la trilogía y las *Leyes* poseían elementos comunes que permitían ligarlas para ofrecer un frente común al filipismo (una clara nostalgia de la lucha antipersa que evocaban los relatos de los antepasados tan de moda en la retórica de la época). Si para algunos Filipo constituía la última esperanza de que los griegos consiguieran la unidad política, otros lo veían como una forma de acabar con el sistema político democrático. Platón opta por proponer un espacio teórico de unidad en base a los fundamentos esencialistas de las dos potencias que se crea en torno al poder de la idea de Justicia, al hecho de que ella provoca una

embargo, Platón cae en una idea circular: la ley surge de la obediencia a lo divino de nuestro intelecto, pero para que lo obedezcamos es necesario que haya leyes que nos dirijan a la imitación de lo ideal.

focalización del alma hacia la racionalidad, tanto por medio del *lógos* como de la ley, ambos producidos por un sujeto poseedor de *epistēmē*.

CONCLUSIONES

Que Platón pretendiera construir una épica es otro más de sus intentos de realizar una propuesta teórica para transformar al alma del ciudadano ateniense ante la situación política que atravesaba su mundo. Que no consiguiera culminar su proyecto es otro más de sus fracasos (el de Dionisio le llevó tres intentos). En esta ocasión se concreta en la construcción de un argumento mítico basado en los principios metafísicos y éticos de su filosofía política y con el propósito de llamar a Atenas y Esparta a recobrar sus presupuestos originarios y ser los líderes de las posiciones políticas que su época necesitaba para regenerarse y enfrentarse al filipismo y a la crisis de la ciudad como Estado y como referente constitutivo de la persona.

La trilogía es la reflexión del Platón último que ofrece su modelo de excelencia política en una coyuntura en la que se podía prever un cambio radical en el concepto y la práctica de la *politeía* griega. El origen de la trilogía se puede rastrear a partir de confrontar la figura del guardián filósofo con una serie de personajes y situaciones coyunturales que atraviesan la biografía platónica: Sócrates, Critias, Dionisio, Jenofonte, Isócrates y Filipo (la 3ª Guerra Sagrada). El resultado de ese diálogo agonista será un proyecto tripartito en el que se volcará toda esa experiencia y se proyectará una solución teórica fundamentalmente educativa. Cada uno de ellos representará una aportación vivencial y filosófica vinculada a la posibilidad de hacer realidad el mito de la *República*, un poner a prueba sus ideas de regeneración política, y nos mostrará al mismo tiempo un recorrido por todos sus intentos de práctica política.

Después del momento de los Treinta Tiranos Critias representó para Platón la negación de lo político, antes de la escritura de la *República* fue un sofista y en el *Critias* será el político que se mire a sí mismo desde su infancia para rescatarse, reconstruirse, con la ayuda del platonismo. Él es el que encaja el mito de la *República* con la historia verdadera, el único que conoce ambos mundos, aunque no haya sabido aprender de ninguno de ellos. Pero ahora tiene la oportunidad de hacerlo como cualquier otro griego. A través de las figuras de Dionisio I y II penetramos en la mirada platónica sobre el mundo del tirano y sobre el del imperialismo ateniense, es decir, nos situamos en un escenario típicamente atlante. Jenofonte e Isócrates aportan la participación platónica en la confrontación intelectual que en ese momento se llevaba a cabo en Grecia en torno al mejor sistema político. Un discípulo socrático y un orador pragmático se hacen presentes para indicarnos que ni un modelo individual de gobernante nacido de un relato novelesco ni la figura

artificiosa de los antepasados podían darnos las claves fundamentales para realizar una refundación de la política en Atenas⁵⁵⁷. Filipo aporta el atlantismo amenazante a través de la realidad de una poderosa monarquía sostenida por el ejército, que constituía un elemento de unidad social y política, y por un sistema económico en expansión. Lo que estaba en juego era, o bien aceptar la unificación de toda Grecia bajo un Estado autocrático o redefinir el sistema de ciudades-Estado. Platón optará en el *Timeo-Critias-Hermócrates* por ofrecer el camino teórico hacia esta última alternativa. Por ello propone tanto a Esparta (las *Leyes*) como a Atenas (la trilogía) una mirada hacia sus respectivas identidades originarias: el mundo del legalismo armonizador para los que provenían de una tradición glorificadora de la ley licúrgica y el mundo del *lógos* armonizador para los que provenían de una tradición asentada en la democracia agonística.

Si la biografía platónica y la coyuntura histórica dotan de sentido al diálogo en cuanto a su origen y sus propósitos políticos, de la misma forma los diferentes modelos políticos descritos en él se construyen a partir de elementos extraídos de la contemporaneidad. Únicamente retratando el mundo en su totalidad podría Platón transmitirnos su concepción de la unidad cosmológico-política. Su pretensión necesitaba de una visión totalizadora, ya que aludía a la acción fundadora y actuante interrelacionada de lo humano, de lo anímico y de lo físico en todas sus posibilidades. Por ello, contrariamente a lo establecido por la bibliografía del diálogo, no asistimos al enfrentamiento maniqueo de dos potencias antagónicas, sino al despliegue diferenciado de la Idea de la excelencia política en un momento de la historia. Si Atlántida y Atenas son las dos máximas visiones adversarias de lo político, Egipto se constituye en el referente de la continuidad entre aquel pasado y la contemporaneidad, en un tercer modelo de lectura de lo divino, mientras que el resto de ciudades griegas expresan un anhelo, el panhelenismo, que recorre toda la historia de Grecia y que vendría a constituir la mejor forma posible de recoger toda la potencialidad creadora de una cultura.

El sistema político atlante es una composición de los momentos anímico-políticos descritos en el *República*. Ellos son timocráticos, oligárquicos, democráticos y tiránicos. Han recorrido todo el itinerario psíquico generando un Estado en el que conviven todas

⁵⁵⁷ El mundo de los antepasados isocráticos comprende una artificiosa nebulosa temporal que va desde Heracles y Teseo hasta las Guerras Médicas, pasando por Solón y Clístenes. En ese espacio se instalan todas las excelencias políticas paradigmáticas, de modo que le sirve como punto de referencia y guía para sus propuestas de mejora de la vida política griega. Es una mezcla de historia real, mito e ideal conceptual.

las formas políticas degeneradas. Todo un compendio de orden irracional y fenoménico, de *dóxa*. Los egipcios son aristócratas sacerdotes. Poseen la sabiduría, la memoria, el orden social estamental, el conocimiento astronómico y matemático, la *diánoia*. Los atenienses son aristócratas filósofos inmersos en la *noēsis*. Ellos son lo genuinamente político: permanecer en un Estado racional estacionario, aunque no parado, sino internamente dinámico, en cuanto que necesita un constante esfuerzo de actualización de lo que es divino en el hombre generación tras generación, individuo a individuo. Únicamente ese esfuerzo puede producir aproximaciones o resultados cercanos a la Justicia.

¿Cómo realiza Platón el proceso de situar en la historia su modelo mítico anímico-político? Todo el relato es una articulación *in crescendo* de elementos verificadores en el que la construcción del entramado discursivo y de su verdad requiere la complicidad del lector que tiene que seguir la dirección de la lectura para poder asumirla. Tiene que dejarse llevar en esa progresión narrativa dialógica para llegar al punto culminante de la armonización de lo olvidado, lo posible y lo deseable. Se trata de un viaje que comienza en la justicia teórica del mito de la *República* pasa por la historia «verdadera» del mundo originario hasta la fusión de ambas en una épica del Bien. La épica aporta el discurso persuasivo sobre hechos ocurridos y la Idea el soporte de verdad metafísica. Estas etapas que se contienen en el *Timeo-Critias* delimitan una serie de momentos que generan tanto el relato como su fusión final. Sería el *Hermócrates* el que vendría a expresar esa mezcla en el acto de la guerra que centra el punto máximo del proyecto. El inicio sucede en un ayer donde los dialogantes escucharon los puntos fundamentales de la definición del guardián filósofo y continúa con la petición socrática de un *lógos* épico sobre el mito de la *República*. Este momento es especialmente significativo, pues a menudo se ha hecho una lectura literal que no ha sabido delimitar el verdadero calado de lo que demanda Sócrates: la demostración histórico-épica de la existencia del guardián filósofo. A continuación Critias recuerda unos *érگا* que podían servir para satisfacer a Sócrates, por lo que a continuación se ve forzado a realizar la diferenciación de *mýthos/lógos/érгон* para entender la verdad de cada uno de ellos. Una vez delimitados sus espacios semánticos y formales, llevará a cabo la comprobación de su veracidad a partir de la conversión de los *érگا* en praxis mediante el relato del origen egipcio del poema soloniano. Surge aquí la contraposición *dóxa/mýthos*, tradición egipcia/griega. Venir de Egipto significa que los *érگا* proceden de una fuente documental sagrada muy fiable, que existe una evidencia

cierta que se ha conservado por testigos directos de los hechos. Por tanto, ahora puede ya decirse que el relato es verdadero. Tenemos un mito que posee una verdad ética y epistémica, el de la *República*, y unos hechos verdaderos por su certeza testimonial que, además, nada menos que Solón acredita poéticamente. Uniéndolos transponemos la verdad de uno a la de otro y de esta forma, el *Timeo* nos da paso al *Critias*, donde se desarrolla la descripción del mundo originario, plenamente entendido como pasado verdadero. La verdad del relato surge desde ese recorrido en el que se instalan los personajes, las referencias históricas y geográficas, el platonismo... y el contexto político en el que se encuentran inmersos los lectores que actúa como instigador de su credibilidad. Alejándome de las interpretaciones que se hacen del diálogo, demuestro que no es posible atribuir a cada uno de esos elementos por separado la eficacia del relato, sino a esa forma de concatenación que es un constante modo de transposición biunívoca entre verdades fácticas y verdades éticas. Y por eso también fracasa en un momento de ese viaje conversacional, y por eso Platón lo deja ahí, abruptamente, para ubicarnos en el sitio exacto donde se produce esa quiebra indagatoria.

Es evidente que detrás de toda esta ficción creativa Platón propone una reflexión sobre la utilización del pasado, una discusión que en su época habían resuelto una parte de retóricos mediante la creación de un tópico histórico genérico como el ya aludido de «los antepasados» para los seguidores de la *pátrios politeía*. Platón busca, en cambio, reconstruirlo de acuerdo con principios novedosos ético-ontológicos y hacerlo creíble y verdadero para convertirlo en una herramienta transformadora por la vía de la *anámnēsis*. Dentro de sus planteamientos filosóficos todo ello suponía la realización de un ejercicio compositivo para el que necesitaba inevitablemente haber elaborado con anterioridad una teoría de la evolución paralela de lo anímico y lo histórico. En la *República* ya lo había recreado, pero como una pintura estática, y ahora Sócrates demanda presenciar su dinamismo.

En el *Timeo-Critias* la historia es un trazado lineal en el que tiene lugar una búsqueda anímica que transcurre en un escenario de períodos naturales delimitados por catástrofes o fenómenos de regeneración de la vida y la materia. Las catástrofes son una constante del medio natural (mayores, menores, por fuego, por agua), una manera de autorrenovarse que puede afectar a los seres humanos parcial o totalmente. Esa lógica medio ambiental constituye una prueba verosímil, un hecho irrefutable que forma parte de la experiencia

de cualquiera. Tratado adecuadamente, secuenciado *ad hoc*, es al mismo tiempo un recurso literario que permite dar sentido al relato y sustentar el olvido de los hechos. Por otro lado, también puede ser un mecanismo puente que permita entender la existencia de un ciclo cosmológico de regeneración universal basado análogamente en una periodización regular matemática.

¿De qué tipo es la restauración del pasado que lleva a cabo Platón en la trilogía? ¿Cómo reúne en una misma dinámica mito, historia y filosofía? Platón utiliza los procedimientos de los historiadores. Heródoto recurría a la *ópsis* (la observación personal), la *historía* (la recopilación de información documental y oral) y la *gnómē* (la opinión crítica)⁵⁵⁸. Platón maneja los documentos de Solón, el testimonio de Critias, la observación del medio natural, los libros sagrados egipcios... Como Tucídides y Heródoto centra su relato en un enfrentamiento bélico: las Guerras Médicas, la Guerra del Peloponeso, la guerra mítica entre Atlántida y el resto de su mundo, porque la guerra es el acontecimiento que mejor permite entender la naturaleza humana, donde vienen a desembocar todos los objetivos políticos y sociales, y también constituye el factor principal de cambio de los hombres y las sociedades, donde se ponen a prueba la cohesión interna y la fortaleza de una ciudad, su capacidad de liderazgo. Heródoto cuenta la guerra desde la *historía* y no desde la poesía. Realiza el paso desde el mundo heroico mítico al mundo de héroes reales que adquieren autoconciencia de sus hechos. Tucídides parte de los *érge* colectivos y de los *lógoi* de sus protagonistas y recurre a una visión objetiva, donde la divinidad herodotea, que aparecía al fondo del escenario como armonizadora y castigadora, es sustituida por la causalidad humana. Platón, instalado en el relato dialógico, pretende aunar diferentes metodologías y tradiciones míticas e historiográficas, no consiguiendo otra cosa que señalar la imposibilidad de ese objetivo. De la misma forma, aquellos historiadores diferenciaban entre una época mítica intemporal y otra humana cronológica⁵⁵⁹. En la primera se situaba el mito y en la segunda la historia. En la primera el mundo cíclico y en la segunda la linealidad. Mi propuesta implica que Platón acoge estas dos concepciones mediante una *historía* de la *psyché* y pretende utilizar la atracción persuasiva de lo mítico y la conciencia crítica de lo histórico en una fusión divulgadora que resultará imposible. Intenta hacer creíble la posibilidad de la justicia en el mundo, pues en realidad esta visión

⁵⁵⁸ II 99 1

⁵⁵⁹ Heródoto (III 122, 2): «la llamada época humana (τῆς δὲ ἀνθρωπίνης λεγομένης γενεῆς)». Tucídides (I 22,4) diferencia el mito de aquello que sucede de acuerdo con las leyes de la naturaleza humana. Ver el estudio clásico de Finley (1984, cap. «Mito, memoria e historia») y la reflexión sobre el tema más próxima de D. Plácido (2004).

hacia el pasado es una mirada hacia el presente eterno de la Idea. Esa mirada nos introduce igualmente en el reconocimiento de la posibilidad de la libertad humana. Todo hombre debe posicionarse como individuo ante su esencialidad divino-racional y como parte de una colectividad ciudadana ante el mundo cósmico que se estructura a partir de una armonía anímica universal. Cada una de las culturas del *Timeo-Critias-Hermócrates* es el modelo platónico que describe una aproximación o llegada a ese lugar.

Únicamente en el marco de la historia es posible conseguir que el ser-ideal-platónico se adueñe del espectador-ciudadano desplatonizado, no solo como un acto de persuasión, sino como un acto de transformación íntegra del sujeto. Partimos de una primea mentira factual: existen documentos sobre los hechos en un archivo egipcio y en una familia ateniense. Seguimos con otra verdad intersubjetiva: una sociedad que no recuerda estos hechos. Continuamos con una verdad textual-racional: la *pólis* perfecta de la *República*. Y acabamos con otra verdad discursiva: la mentira factual y la verdad textual armonizan perfectamente; y con un objetivo: la creación de una nueva memoria-Ideal. Existen dos tipos de pruebas que constituyen el eje por donde Platón pretende divulgar y persuadir: las pruebas factuales instaladas en el pasado y la prueba ética más evidente, los guardianes filósofos. La armonización de ambas expresa la unidad entre una doctrina y un deseo colectivo, una aspiración de cambio hacia el futuro que necesitaba hacerse también en el pasado. Platón propone así un acto de persuasión a través de una historia, en el sentido de una historiación de su doctrina. Para poder hacer posible al guardián, hay que hacerlo histórico. Historiar significa mostrar nuestra verdadera animación (la inaugural).

El contar esta historia y no otra es el único decir que podrá dirigirse directamente al alma e impresionarla (dejar una huella, una marca, que la cambia hacia otra), porque no es una mentira noble, sino la presentación del orden perfecto dado en el tiempo originario. ¿Qué es un tiempo mítico? Según la tradición constituía un espacio atemporal en el que hombres y dioses interactuaban, pero con los nuevos dioses platónicos esto no es posible. En la trilogía se describe el equivalente de ese mundo concebido de acuerdo con las coordenadas de su filosofía, de modo que debe ser temporalizado (aunque sea de una forma indeterminada: hace 9000 años) e insertado en un complejo evolutivo anímico. Esta historia es un paradigma colectivo, el acto constructivo de lo que somos, que no tiene por qué estar situado dentro de una serie temporal, fechada, sino en una sucesión de antepasados o de épocas que expresan momentos evolutivos comunes. Las fechas envuelven sucesos objetivos, relacionados, listados, sin significados (como hacen los

egipcios). Las épocas antepasadas genéricas contienen hechos significativos. Platón quiere que veamos la época original de lo que eran los atenienses, cuando el alma, recién nacida, poseía todos los contenidos divinos. Y la pone a evolucionar en el marco temporal del primer ciclo catastrófico tomando como base procesual su análisis de la *República*, confiriendo a esta un nuevo estatuto de verosimilitud. Construye así un mito racional-eidético, y es mito porque alude a elementos de ficción relacionados con la mitología tradicional, porque en el marco de su filosofía únicamente sería posible una historia real y no una mentira noble. Ambos términos no encajan. La mentira implica en sí misma significados y referencias que nunca podrían ser nobles desde el punto de vista platónico. Y eso es lo que viene a descubrir en el *Critias*.

La trilogía abarca un proyecto que únicamente puede ser leído como totalidad, teniendo siempre presente que presenciamos la declaración de un fracaso en el que están inmersos cada uno de los diálogos que lo componen. Desgajarlo en discursos diferenciados e inconexos, como se realiza habitualmente, rompe el sentido de lo que Platón pretendía. Es cierto que el *Timeo* puede concluirlo, ya que su temática, aunque ligada y originada en el proyecto, abarca aspectos generales que nos remiten a la naturaleza humana en su conjunto. Ahora bien, tampoco sale incólume: la imagen de los dioses adolece de la misma contradicción y falta de tratamiento que presentará en el *Critias* (aquí se encuentra una respuesta a la pregunta tan frecuente en los estudios del *Timeo* sobre la causa de que Platón pase de puntillas por este tema), o la misma figura del Demiurgo, una controvertida traslación figurativa de los modelos de artesano de las diferentes culturas del mundo originario (en los estudios sobre este término no aparece ninguna referencia a su vinculación con el *Critias*). Platón tiene que dejar inconcluso el *Critias* porque sencillamente no puede continuar sin caer en contradicciones insalvables. A lo largo del diálogo hemos asistido a una tensión constante causada por las numerosas incoherencias surgidas en su intento de combinar tradición y platonismo. Quiere que sea creído como si poseyera unas fuentes textuales ciertas y, al mismo tiempo, como si poseyera una verdad ontológica apoyada en aquellas y en su verdad ética. Pero acaba dejándonos una inconclusión como mensaje. Explicarla en el sentido global del proyecto quiere ser una aportación de este trabajo. La imposibilidad de resolver ese forcejeo de sentidos le llevó a querer afirmar la invalidez de la épica como instrumento para formar nuevos ciudadanos, y de ahí a deducir que toda transformación social solo sería posible desde arriba, desde la clase dirigente, como un acto impositivo de gobierno.

El intento de hacer creíble la historia fracasa también si tomamos como referente los personajes que la transmiten. Se trata de figuras reales transformadas en sujetos dialógicos por Platón, mezclando elementos ficcionales e históricos. Lo primero los vincula con la idealidad doctrinal platónica y lo segundo con la memoria colectiva ateniense. Los toma de la historia y les confiere las características que necesita para sus objetivos, pero, al mismo tiempo, necesita que permanezcan en ella para que el lector los reconozca. Los ironiza, los deslocaliza, los sitúa en un lugar de ruptura entre lo que fueron y lo que deberían haber sido, y al hacerlo hace necesaria su justificación, que solo tendrá sentido si la historia es verdadera.

Nunca se señala la importancia definitoria que tiene el urbanismo en la configuración del mundo mítico. Tres urbanismos nos introducen en tres formas diferentes de entender la realidad y la relación del político con la divinidad o la racionalidad. La de la capital atlante es una mimesis de la estructura del universo y la de su región una ordenación del número. La de los egipcios no está descrita en el diálogo, pero podemos suponer que estaría vinculada a los objetivos ritualistas de la clase gobernante sacerdotal (el templo y su concepción religiosa del poder). La de Atenas está vinculada a las necesidades de formación y de vida de los guardianes (no existe, en realidad, una preocupación por el trazado urbano). Platón se muestra especialmente detallista en el urbanismo de la capital atlante (no olvidemos que habrían otras nueve capitales de los restantes reinos), una manera simbólica de dibujar el mecanismo de pensamiento por el que la realidad es interpretada exclusivamente como *dóxa*. El primer momento de todo funcionamiento anímico se caracteriza por una cosmovisión ligada al uso «divino» de la razón (lo que hacían atenienses, atlantes y egipcios en su primer estadio), mientras que con el paso del tiempo puede ocurrir que o bien se mantenga intacta o bien se le vayan fusionando elementos de la alteridad. La ciudad surge de una ordenación llevada a cabo por el dios y acaba siendo un conglomerado de elementos apilados por el deseo de exterioridad y apariencia. La cosmovisión inicial pasa a ser una simple mirada reproductiva, un querer aprender mediante la mimesis o la mera transferencia de cualidades entre materialidades (cuerpo-imagen). Parece como si en los atlantes el alma apetitiva (de acuerdo con la visión del *Timeo*) se hubiera convertido en la rectora de su conducta. También en esa ocasión lanza Platón una crítica a su contemporaneidad. El pitagorismo degenerado había convertido el número místico en cifra y esta en única referencia del orden.

Los dioses del mundo originario son los diseñados en el *Timeo*, derivados de la crítica al Olimpo practicada en la *República*. Así Platón dota al proyecto del fundamento metafísico que necesitaba ese nuevo mundo y, al mismo tiempo, provee de los elementos étnico-religiosos necesarios para que pueda surtir su efecto transformador la nueva épica que pretende construir. En su intento de sustituir a Homero necesitaba que sus lectores entendieran que detrás del comportamiento humano no se encontraba la causalidad homérica, sino la platónica. Por ello también su épica se inicia desde el momento mismo de la creación del mundo humano y no como Homero, que en realidad retrata un episodio de un hecho histórico aislado. Por ello la relación de los dioses platónicos con los hombres presenta dos modelos: el ritualismo religioso atlante/egipcio y el esencialismo divino ateniense. En el primer caso nos encontramos con una interpretación del mensaje deífico primigenio que deriva hacia el olimpismo y el hilozoísmo (detrás del dios o no hay más que la decisión de la voluntad individual de un poder superior o es una figuración de un fenómeno astronómico), de modo que en ambos casos la religión se convierte en un proceso de imitación de la *phýsis*, más cercano al mundo de la magia que al de lo divino (el hecho de que Platón utilice como modelo el rito de renovación monárquica egipcio implica a las dos culturas en la degeneración y ofrece una prueba más de la verdad del relato). La descripción del sacrificio atlante viene a ilustrar detalladamente esta victoria de la alteridad cambiante y desdivinizadora a favor de lo puramente litúrgico. Por el contrario, en Atenas no se describe ningún ritual y se acentúa la función anímica de la religión y de la relación con los dioses fundadores. Porque, en realidad, la religión presenta un doble sentido muy acusado tanto en la trilogía como en las *Leyes*. Por un lado, constituye un conjunto de cultos y ritos ciudadanos que no poseen más que una utilidad sociopolítica y, por otra parte, no es más que la asunción de los principios de la racionalidad en su estado puro (donde sobran los ritualismos como sistema de relación con lo divino), es decir, de la divinidad que constituye al hombre y le fusiona con lo universal. Este último significado es el más netamente platónico. La identificación de racionalidad ahistórica y divinidad nos lleva a considerar a esta como una adjetivación de su metafisicidad (inmortalidad, inmaterialidad), negadora de cualquier antropomorfismo personalista. Precisamente los atenienses timeocritianos son aquellos ciudadanos que han sabido ser racional/divinos en la historia, en el mundo de lo sensible.

Todos los seres humanos del mundo mítico participan de una idéntica naturaleza derivada de un Demiurgo que implanta en su raciocinio la semilla divina y de una herencia divina

de dioses que solo pueden crear el bien, encargados de formar el cuerpo y su interrelación con el alma. El mundo religioso de la trilogía nos deja una ventana abierta que mira hacia nuevas formas de entender la naturaleza humana. Somos producto del acto creador de un demiurgo padre y de unos dioses buenos, por ello todos tenemos una misma naturaleza originaria. Estos dioses buenos se reparten la Tierra y la pueblan de acuerdo con idénticos criterios demiúrgico-ideales, esa unidad hace que la distinción entre lo bárbaro y lo heleno en el espacio anímico se disipe hasta desaparecer. Cualquiera posee los elementos necesarios para alcanzar el estado de racionalidad divina, tal y como lo hicieron los atenienses, y lo hicieron y perdieron los atlantes y egipcios. ¿Cabría la existencia de un poder político mundial generado a partir de la federación de poderes regionales ideales o de la unión de todos ellos bajo el poder ateniense? Evidentemente, no. Platón no cree en semejante mito. El egoísmo autóctono de cada cultura lo impide (pero abre la puerta a la concepción helenística).

La consecuencia de todo ello es la configuración de un sistema de relaciones interculturales en el mundo mítico que gira en torno a tres fórmulas diferentes: imperialismo militarista, dominación paradigmática o pasividad neutralista (generalmente el maniqueísmo interpretativo al uso, oculta la existencia de esta última). Si bien la política expansionista atlante necesita de un ejército poderoso, lo cierto es que, contrariamente a como se la presenta siempre, no nos encontramos ante una sociedad militarizada, sino ante un ejército cuya dotación está en consonancia con la inmensa población de la isla. El imperialismo atlante (cualquier imperialismo) es la consecuencia de la asunción de su propia cosificación anímica, por lo que si el sujeto se objetualiza la apropiación del otro no consiste más que en una incautación. La conclusión es que la convivencia entre Estados se debe desarrollar racionalmente, no objetualmente. Por el contrario, Atenas domina al resto de ciudades griegas por la aceptación voluntaria de su liderazgo, mientras que al mismo tiempo ofrece al resto del mundo su modelo político. Egipto afirma su autonomía y aunque reconoce que fueron liberados por los atenienses prefiere no participar en el enfrentamiento bélico. El único modelo que sale victorioso es evidentemente aquel que se enfrenta directamente a la amenaza atlante con las armas de la verdadera valentía y preparación militar. Un mensaje para los griegos ante la amenaza de Filipo.

BIBLIOGRAFÍA

EDICIONES

- BURNET, Ioannes. *Platonis Opera recognovit brevique adnotatione critica instruxit. Tomus IV. Tetralogiam VIII continens.* Oxford University Press, 1987 [1902].
- BURY, R.G. *Plato IX. Timaeus. Critias. Cleitophon. Menexenus. Epistles.* Londres, William Heinemann LTD, 1981 [1929].
- GILL, Christopher. *Plato. The atlantis story.* Bristol, Bristol Classical Press, 1980.
- MARTIN, Th. H. *Etudes sur le Timée de Platon,* Paris, Vrin, 1841.
- PRADEAU, Jean-François. *Platon. Critias. L'Atlantide.* Paris, Les Belles Lettres, 1997.
- RIVAUD, Albert. *Platon. Ouvres complètes. Timée. Critias.* T. X, Paris, Les Belles Lettres, 1970 [1925].
- SERRANO Cantarín, R.; M. DÍAZ DE CERIO DÍEZ. *Timeo.* Madrid, CSIC, 2012.
- ZAMORA, CALVO, José María. *Platón. Timeo.* [Notas y Anexos de Luc Brisson traducidos de su edición de 1992] Abada Editores, Madrid, 2010.

TRADUCCIONES Y COMENTARIOS

- AZCARATE, Patricio. *Platón. Obras completas.* T. II. *Timeo, Critias.* Buenos Aires, Anaconda, 1946.
- BRISSON, Luc. *Timée/Critias.* Paris. Flammarion-GF, 1992.
- CORNFORD, F.M. *Plato's Cosmology, the Timaeus of Plato translated with a running commentary.* Routledge & Kegan Paul Ltd, London, 1937.
- EGGERS LAN, Conrado. *Platón. Timeo.* Buenos Aires, Colihue, 2005.
- GARCÍA Y BELLIDO, Antonio. «La Atlántida» (contiene traducción de Timeo 24e y Critias 112e-121c). *Atlántida*, septiembre-octubre, 1963, n° 3, págs. 461-475.
- LISI, Francisco. *Platón. Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias.* Madrid, Gredos, 1992.
- PÉREZ MARTEL, José María. *Ion. Timeo. Critias.* Madrid, Alianza, 2004.
- SAMARANCH, Fco. de P. «Timeo.Critias». En: *Platón. Obras Completas.* Madrid, Aguilar, 1966, pág. 1103-1202.

Salvo que se indique de forma específica, para el resto de diálogos de Platón he utilizado las traducciones publicadas por la editorial Gredos.

ESTUDIOS DE INTERPRETACIÓN DE LA TRILOGÍA

- ADAM, Jean-Pierre. «Un continente de más. Escala de sueño en la Atlántida». En: *Recomponiendo el pasado*, Buenos Aires, Losada, 1990, págs. 37-60.
- AMORÓS, Pedro. «Lengua e historia en Platón: oralidad y escritura, *mythologeia* y *mythologia* en el *Timeo* y en el *Critias*». *Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía*, n° 12, 1995 (Ejemplar dedicado a: Lengua e Historia: Homenaje al Profesor Dr. D. Antonio Yelo Templado), págs. 125-142. Disponible en: http://interclassica.um.es/investigacion/hemeroteca/antiguedad_y_cristianismo/numero_12_1995/lengua_e_historia_en_platon_oralidad_y_escritura_mythologeia_y_mythologia_en_el_timeo_y_en_el_critias.
- ANNAS, Julia. «The Atlantis story: the *Republic* and the *Timaeus*». En: *Plato's Republic. A Critical Guide*. Mark L. McPherran (ed.), Cambridge Univ. Press, 2010, págs. 52-64.
- AUSLAND, Hayden Weir. «Who speaks for whom in the *Timaeus-Critias*? ». En: *Who speaks for Plato? Studies in Platonic anonymity*. Gerald A. Press (ed.). Maryland, Rowman&Littlefield Publisher, 2000, pág. 183-198.
- BALLESTER, Xaverio. «Las Atlántidas de Platón». *Cuadernos de Aragón* (Instituto Fernando el Católico), 2001, n° 28, págs. 393-429. Disponible en: <http://ifc.dpz.es/recursos/publicaciones/29/85/10/ballester.pdf>
- BALLESTEROS Gaibrois, M. «La idea de la Atlántida en el pensamiento de los diversos tiempos y su valoración como realidad geográfica». *Archivo Español de Arqueología*, 1971, n° 17, pág. 337-362.
- BIANCHETTI, Serena. «Atlantide e la scienza di Platone». En: *Artissimum memoriae vinculum. Scritti di geografia storica e di antichità in ricordo di Gioia Conta*. U Laffi, F. Prontera, D. Virgilio (eds.), Firenze, 2004, págs. 39-66.
- BLÁZQUEZ, J. María; Raquel LÓPEZ MELERO; Juan José SAYAS. *Historia de Grecia Antigua*. Madrid, Cátedra, 1989.
- BRISSON, Luc. «De la philosophie politique a l'épopée, le *Critias* de Platon», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1970, n° 75, pág. 402-438.
- «La invención de la Atlántida». *Methexis* VIII, 1995, pág. 167-174.
- BROADIE, Sarah. «The *Timaeus-Critias* complex». En: *Nature and divinity in Plato's Timaeus*, Cambridge Univ. Press, 2012, págs 115-173.
- «Truth and story in the *Timaeus-Critias*». En: *The Platonic Art of Philosophy*, George Boys-Stones, Dimitri el Murr and Ch. Gill (eds), Cambridge Univ. Press., 2013, págs. 249-268.
- BRONNER, O. «Plato's description of early Athens and the origin of Metageitnia». *Hesperia*, 1949, suplemento 8, pág. 47-59.
- BRUMBAUGH, Robert S. «A Note on the Numbers in Plato's *Critias*». *Classical Philology* 43, 1948, págs. 40-42.
- Plato's Mathematical Imaginatio: the mathematical passages in the dialogues, and their interpretation*. Bloomington, Indiana Univ. Press, 1968.
- «Plato's Atlantis: Myth or History? ». En: *Platonic studies of Greek philosophy: form, arts, gadgets, and hemlock*. Albany, State Univ. of New York Press, 1988, págs. 113-121.
- BURGALETA MEZO, F.J. *El mito de la Atlántida y el estrecho de Gibraltar. Aspectos geográficos en el mito platónico*. Actas del I Congreso Int. El Estrecho de Gibraltar, Ceuta, 1987, págs. 643-652.

- BUSE, Lonel. «Lieux mythiques: l'Atlantide de Platon». *Caietele Echinox (Echinox Journal)*, nº 10. 2006, págs. 343-351.
- CALVO, Tomás.; L. Brisson «El Timeo-Critias: contenido y cuestiones hermenéuticas», En: *Interpreting the Timaeus-Critias*. Proceedings of the IV Symposium Platonicum (Granada, 1995). Ed. by Tomás Calvo and Luc Brisson, Sancti Augustini (Academia Verlag), International Plato Studies Vol. 9, 1997, págs. 11-24.
- CANNARSA, Marilisa, «La cornice letteraria del Timeo», En: *La Sapienza del Timeo: riflessioni in margine al Timeo di Platone*, Linda M. Napolitano (ed.), Milán, Vita e Pensiero, 2007, págs. 3-48.
- CAPRA, Andrea. «Plato's Hesiod and the will of Zeus: Philosophical rhapsody in the *Timaeus* and the *Critias*». En: *Plato & Hesiod*, G.R. Boys-Stones and J.H. Haubold (ed.), Oxford Univ. Press, 2010, págs. 201-218.
- CERRI, Giovanni. «Dalla dialettica all'epos: Platone, *Repubblica X*, *Timeo Crizia*». En: *La struttura del dialogo platonico*. Giovanni Casertano (ed.). Napoli, Lofredo editore, 2000, págs. 7-34.
- CIORANESCU, Alejandro. «El mito de la Atlántida». *Revista de Occidente*, 1990, Febrero, pág. 107-119.
- CLAY, Diskin. «The plan of Plato's Critias». En: *Interpreting the Timaeus-Critias*. Proceedings of the IV Symposium Platonicum (Granada, 1995). Ed. by Tomás Calvo and Luc Brisson, Sancti Augustini (Academia Verlag), International Plato Studies Vol. 9, 1997, págs. 49-54.
- «Plato's Atlantis: the Anatomy of a Fiction». En: *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, John J. Cleary and Gary M. Gurtler (eds.), 1999, vol. XV, págs. 1-20.
- COSTA, Ivana. «Creso y Solón en el espejo de la Atlántida platónica». *Synthesis (La Plata)*. Ene./Dic. 2007, vol.14, p.71-90.
- «Prosperidad y caída de la Atlántida. Influencias de Heródoto en el relato platónico de la corrupción de la Pólis». *Praxis Filosófica*, N.S., 2009, nº 28, págs. 77-97.
- COUISSIN, Paul. «Le mythe de l'Atlantide». *Mercure de France*, 15 de febrero de 1927, pág. 29-71.
- DAVID, E. «The problem of representing Plato's ideal state in action». *Rivista di filologia e di Istruzione Classica*, nº 112, 1984, págs. 33-53.
- DESCLOS, Marie-Laurence. «Que l'on ne doit pas blâmer les cités sans gardiens ou mal gradées. Le serment des rois atlantes (Critias, 119c-120c)». *Kernos*, 9 (1996a), págs. 311-326.
- «L'Atlantide, une île comme un corps. Histoire d'une transgression». En: *Impressions d'îles* (recueil), F. Létoublon (ed.), Toulouse, P.U. du Mirail, 1996b, pág. 141-155.
- «Les prologues du Timée et du Critias: un cas de rhapsodie platonicienne». *Études Platoniciennes II*, Paris, Les Belles Lettres, 2006, págs. 175-202.
- DETIENNE, Marcel. «La doble escritura de la mitología (entre el Timeo y el Critias)». En: *La Escritura de Orfeo*. Barcelona, Península, 1990, pág.137-152.
- DIAZ TEJERA, A. «El relato platónico de la Atlántida. Comentario a los diálogos Timeo y Critias». *Anuario de Estudios Atlánticos* 42 (1996), págs. 209-242.
- DOMBROWSKI, Daniel A. «The Timaeus and Critias». En: *Plato's Philosophy of History*. Washington, University Press of America, 1981a, cap. 8.
- «Atlantis and Plato's philosophy». *Apeiron* 15, 1981b, págs. 117-128.
- DROZ, Geneviève. «La Atlántida». En: *Los mitos platonicos*. Barcelona, Labor, 1993, págs. 138-146.

- DUCHEMIN, Jean-Marie. «Gadira, Gadiros, Eumélos: un jeu de mots punique sur *gadīr "enclos" et *gadī "chevreau" chez Platon (*Critias* 114b)». *Lalies. Actes des sessions de Linguistique et de Littérature 2006*, n° 27, 2007, págs. 279-293.
- DUŠANIĆ, Slobodan. «Plato's Atlantis». *Antiquité Classique*, 1982, n° 51, págs. 25-52.
- «The Unity of the *Timaeus-Critias* and the Inter-Greek Wars of the Mid 350's». *Illinois Classical Studies* (2002-2003), n° 27-28, págs. 63-75.
- ELLIS, Richard. *En: busca de la Atlántida. Mitos y realidad del continente perdido*. Barcelona, Grijalbo, 2000.
- ERLER, Michael. «Idealità e storia. La cornice dialogica del Timeo e del Crizia e la Poetica di Aristotele». *Elenchos*, 1998, n° 19, págs. 5-29.
- FERRARI, Franco. «Il passato como pharmakon in Platone: La kallipolis e l'Atene del tempo di Atlantide». En: *Utopia, ancient and modern. Contributions to the history of a political dream*. Fco. Lisi (ed.), Academia Verlag, Sankt Augustin, 2012, págs. 99-112.
- FORSYTH, P. Young. *Atlantis, the making of a myth*. McGill-Queen's Univ. Press, 1980.
- FRIEDLÄNDER, Paul. «Platón como geofísico y geógrafo» y «Platón como planificador de ciudades». En: *Platón. Verdad del ser y realidad de vida*. Madrid, Tecnos, 1989 [1928], pág. 248-268 y pág. 293-299.
- FROST, K.T. «The Critias and Minoan Crete». *Journal Hellenic Studies*, 1913, n° 33, pág. 189-206.
- GARCÍA, Álvaro. «Mito, catástrofe, escritura o el prólogo del *Timeo* de Platón». *Revista Philosophica*, n°22-23 (1999-2000) Instituto de Filosofía Pontificia. Universidad Católica de Valparaíso, págs. 23-46. Disponible en: www.philosophica.ucv.cl/garcia22.pdf
- GARCÍA IGLESIAS, Luis. «Deshispanizando un mito, la autoctonía de los atenienses y el relato platónico de la Atlántida». *Hispana Antiqua*, 1974, IV, pág. 7-24.
- GARVEY, Tom. «Plato's Atlantis Story: A prose hymn to Athena». *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 2008, n° 48, págs. 381-392.
- GILL, Christopher. «The story of Atlantis, its purpose and moral». *Classical Review*, 1944, n° 58, págs. 7-9.
- «The origin of the Atlantis myth». *Trivium*, 1976, n°11, pág. 1-11.
- «The genre of the Atlantis story». *Classical Philology*, 1977, n°72, pág. 287-304.
- «Plato and politics: the Critias and the Politicus». *Phronesis*, 1979a, n° 24, pág. 148-167.
- «Plato's Atlantis story and the birth of fiction». *Philosophy and Literature*, 1979b, vol. 3, n° 1, págs. 64-78.
- GIOVANNINI, Adalberto. «Peut-on démythifier l'Atlantide? ». *Museum Helveticum*, 1985, n° 42, págs. 151-156.
- GOLDIN, Owen. «The ecology of Critias and platonic metaphysics». En: *The Greeks and de the environment*. Laaura Westra, T.M. Robinson (ed.), Maryland, Rowman and Littlefield Publishers, 1997, págs. 73-80.
- GÓMEZ ESPELOSIN, F. Javier; A. PEREZ LARGACHA; Margarita VALLEJO GIRVÉS. «Fabulaciones utópicas. La Atlántida» En: *Tierras fabulosas de la antigüedad*. Servicio de Publ. de la Univ. de Alcalá de Henares, 1994, págs. 251-257.

- GÓMEZ PIN, Víctor. «El origen... memoria y catástrofe». En: *El Drama de la ciudad ideal*. Madrid, Taurus, 1995, pág.21-31.
- GRIFFITHS, J. Gwyn. «Atlantis and Egypt». *Historia: Zeitschrift für alte Geschichte*, 1985, XXXIV, págs. 3-28.
- HACKFORTH, R. «The story of Atlantis, its purpose and its moral». *Classical Review*, 1944, n° 58, pág. 7-9.
- HADDAD, Alice Bitencourt. «A narrativa de Critias e a relação entre escrita e memória». *Scripta Classica On-line*, n°2, Belo Horizonte, abril 2006a, págs. 105-117. Disponible en: <http://www.geocities.com/scriptaclassicaonline>.
- «A Memória no Prólogo do Timeu». *Ítaca*, 2006b, v. 6, págs. 7-20.
- «A narrativa de Crítias e a história de uma história». *Kléos*, 2005/2006, n° 9/10, págs. 221-244.
- «O narrador da história de Atlântida e seus ouvintes». *Artigos Litteris*, n°1, 2008, págs. 1-15. Disponible en: <http://revistaliter.dominiotemporario.com/doc/NARRADOR.pdf>.
- HALLEUX, Robert. «L'orichalque et le laiton». *Antiquité Classique*, 1973, n° 42, pág. 64-81.
- HASLAM, M.W. «A note on Plato's Unfinished Dialogues». *The American Journal of Philology*, 1976, n° 4, págs. 336-339.
- IANNUCCI, Alessandro. «Un ritratto di Crizia nel Timeo». En *La parole e l'azione. I frammenti simposiali de Crizia*. Bologna, Nautilus, 2002, págs. 3-12.
- JOHANSEN, T.K. «Truth, Lies and History in Plato's Timaeus-Critias». *Histos*, vol. 2, 1998, págs. 192-215. Disponible en: <http://www.dur.ac.uk/Classics/histos/>
- «What is the Timaeus-Critias about? » y «The status of the Atlantis story». En: *Plato's Natural Philosophy. A study of the Timaeus-Critias*. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2006, págs. 7-47.
- KIEFFER, Guy. «A la recherche des sources de l'Atlantide». Connaissance et représentations des volcans dans l'antiquité. Actes du colloque de Clermont-Ferrand, 19-20 septembre 2002. *Recherches sur l'Antiquité*, 2004, n° 5, Université Blaise Pascal, págs. 85-92.
- LAMPERT, Laurence; Christophe PLANEAUX. «Who's who in Plato's Timaeus-Critias and why». *The Review of Metaphysics*, 1998, n° 52, pág. 87-125.
- LAPLACE, Marcelle. «Le Critias de Platon, ou l'ellipse d'une époque». *Hermes*, 1984, n° 3, págs. 377-382.
- LEIGH, Mateehew. «Designer history, Plato's atlantis story and fourth-century ideology». *Journal of Hellenic Studies*, 1998, n° 118, pág. 101-118.
- LUCE, J.V. *El fin de la Atlántida*, Barcelona, Destino, 1975.
- «The sources and literary form of Plato's Atlantis narrative». En: *Atlantis, Fact or Fiction?* Ed. by E.S. Ramage. Bloomington, Indiana Univ. Press, 1978, pág. 49-78.
- LUKINOVITCH, Alessandra. «Un fragment platonicien: Le Critias». En: *Un hermeut modern. In honorem Michaelis Nasta*, Elena Popescu y Vasile Rus (eds.), Cluj, 2001, págs. 72-79. También en *La question du fragment*, publication de la Faculté des lettres de l'Université de Genève, 1981, págs. 43-48.
- MATTÉI, Jean- François. «Poséidon: le mythe de l'Atlantide» En: *Platon et le miroir du mythe. De l'âge d'or à l'Atlantide*, París, Presses Universitaires de France, Collection Thémis Philosophie, 1996, págs. 251-281.

- MEULDER, Marcel. «L'Atlantide ou Platon face à l'exotisme (Critias 112e sq.)». *Revue de Philosophie Ancienne*, Bruxelles, n. 11, p. 177-209, 1993.
- MEZZADRI, Bernard. «Les sacrifices des rois atlantes. Entre réoralisation de l'écrit et solution de la démocratie». En: *Architecteur d'invisible. Autels, ligatures, écritures*. Micher Cartry, Jean-Louis Durant, Renée Koch (eds.), Turnhout, Brepols, 2009, págs. 391-419.
- MICHELL, H. «Oreichalkos». *The Classical Review*, N.S., 1955, n° 1, págs. 21-22.
- MORALES CATURLA, T. «El Timeo-Critias, una geografía imaginaria entre la escatología y la historia». *Revista de Filosofía*. Vol. 38, n° 2 (2013), págs. 149-168. Disponible en: <http://revistas.ucm.es/index.php/RESF/article/view/43393/41065>.
- MORGAN, K.A. «Designer History, Plato's Atlantis story and fourth-century ideology». *Journal of Hellenic Studies*, 1998, n°118, pág. 101-118.
- «Plato and the Stability of History». En: *Greek Notions of the Past in the Archaic and Classical Eras*, (J. Marioncola, Ll. Llewellyn-Jones and C. Maciver, eds.) Edinburgh Leventis Studies, 2012, págs.227-252.
- MOSCONI, Gianfranco. «Topografía e regime político nell'Atlantide di Platone: per un'analisi strutturale e semiótica». En: *Lo Scudo di Achille. Idee e forme di città nel mondo antico*. Domenico Musti (ed.). Roma, Laterza, 2008, Appendici I, págs. 155-195.
- «Come si costruisce un romanzo utópico. Struttura e lógica del "Racconto di Atlantide" in Platone. Università degli studi Roma tre. Dipartimento di Studi sul mondo antico. Tesis doctoral. 2009a. Disponible en: <http://hdl.handle.net/2307/439>.
- «I peccaminosi frutti di Atlantide: iperalimentazione e corruzione». *Rivista di Cultura Classica e Medioevale*, 2009b, n°2, págs. 331-360 (se trata del capítulo VI de la citada tesis).
- «I numeri dell'Atlantide: Platone fra esigenze narrative e memorie storiche». *Rivista di Cultura Classica e Medioevale*, 2010, n° 1, págs. 11-55 (se trata del cap. V de la tesis).
- MUND-DOPCHIE, Monique. «Le récit de l'Atlantide et les jeux d'écriture de Platon» *Bulletin de la Classe des lettres et des sciences morales et politique*. Académie Royale de Belgique, 2007, n° 1-6, págs. 31-46.
- NADDAF, Gerard. «The Atlantis Myth: an introduction to Plato's later philosophy of history» *Phoenix*, 1994, vol. 48, n° 3, págs. 189-209.
- NAGY, Gregory. «Epic as music: rhapsodic models of Homer in Plato's Timaeus and Critias». En: *The oral epic: performance and music*, Karl Reichl (ed.), Berlín, VWB, 2000, págs. 41-67. También en *Plato's Rhapsody and Homer's Music: The poetics of the Panathenaic Festival in Classical Athens*. Harvard Univ. Press, 2002, págs. 36-69.
- ONIANS, John. «Atenas y la Atlántida. Un mito de estilo y civilización». En: *Arte y pensamiento en la época Helenística*. Madrid, Alianza, 1996, pág. 9-24.
- PALLOTINO, Massimo. «Atlantide». *Archeologia Clásica*, 1952, n° 4, pág. 229-240.
- PHILLIPS, E.D. «Historical elements in the Myth of Atlantis». *Euprosyne*, 2 (1968), pág. 3-38.
- PICARD, Ch. «Une source possible de Platon pour le jugement des rois de l'Atlantide (ad Critias 119b-120a)». *L'Acropole*, 1933, n° 8, fasc. 1, pág. 3-13.
- PICÓN CASAS, Javier. «La noción de "hybris" en el Critias de Platón». *Areté*, 2008, vol. XX, n° 1, págs. 75-110.

- PINA, Maria da Graça Gomes de. «Os fantasmas da cidade justa: uma análise do mito da Atlântida». En: *Representações da Cidade Antiga. Categorias Históricas e Discursos Filosóficos*. Gabriele Cornelli (org.), Univ. de Coimbra, 2010, págs. 147-160.
- PLANINC, Zdravko. «Descent. The Timaeus and Critias». En: *Plato through Homer. Poetry and Philosophy in the cosmological dialogues*. Univ. of Missouri Press, 2003.
- PRADEAU, J.F. *Le monde de la politique. Sur le récit atlante de Platon, Timée (17-27) et Critias*. Sankt Augustin, Academia Verlag, 1997a (Internacional Plato studies, vol. 8).
- «La physiologie politique du Critias de Platon». *Phronesis*, 1997b, nº 3, págs. 317-323.
- «L'Atlantide de Platon, l'utopie vraie». *Elenchos*, 2001, nº1, págs. 75-98.
- REGALI, Mario. *Il poeta e il Demiurgo. Teoria e prassi della produzione letteraria nel Timeo en el Crizia di Platone*. Academia Verlag, Sankt Augustin, 2012.
- REYNARD, Jean. «La géographie de l'Égypte selon Platon. Remarques sur un passage du Timee (21e)». *Revue des études grecques*, 2000, nº 113, vol. 1, págs. 131-146.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F. «Coherencia e incoherencia en la forma y contenido del Timeo» En: *Interpreting the Timaeus-Critias*. Proceedings of the IV Symposium Platonicum (Granada, 1995). Ed. by Tomas Calvo and Luc Brisson, Sankt Augustin (Academia Verlag), International Plato Studies Vol. 9, 1997, págs. 37-47.
- ROGGERONE, Giuseppe A. «La base polemica del mito platonico dell'Atlantide». *Idee*, vol. 18, 1991, págs. 9-28.
- ROSENMEYER, T.G. «The Numbers in Plato's Critias: A Reply». *Classical Philology*, 44, 1944, págs. 117-120.
- «Plato's Atlantis myth, Timaeus or Critias? ». *Phoenix*, 1956, nº 10, págs. 163-172.
- ROWE, Christopher. «Why is the ideal Athens of the Timaeus-Critias not ruled by philosophers? ». *Méthexis*, 1997, X, págs. 51-57.
- «Myth, History, and Dialectic in Plato's Republic and Timaeus-Critias». En: *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*. Richard Buxton (ed.), Oxford Univ. Press, 1999, págs. 263-278.
- RUIZ YAMUZA, Emilia. «Timeo-Critias». En *El mito como estructura formal en Platón*. Universidad de Sevilla, 1986. págs. 141-158.
- SALVIAT, François. «Les ports de l'Atlantide dans le Critias de Platon». En: *Vivre, produire, échanger: reflets méditerranéens. Mélanges offerts à Bernard Liou*. Monique Mergoi (ed.). Montegnac, 2002, págs. 79-84.
- SATTLER, Barbara M. «A Time for Learning and for Counting: Egyptians, Greeks, and Empirical Processes in Plato's Timaeus». En: *One Book, the whole universe: Plato's Timaeus today*. (Richard D. Mohr and Barbara M Sattler eds.). Proceedings of a conference held Sept. 2007 at the Univ. of Illinois. Parmenides Publishing, 2010, págs. 249-266.
- SCHALCHER, Maria da Graça Ferreira. «O silêncio de Sócrates no prólogo do Timeu». *Letras Clássicas*, nº 2, 1998, págs. 187-199.
- SCHOBINGER, Juan. «El mito platónico de la Atlántida, frente a la teoría de las vinculaciones transatlánticas prehistóricas entre el viejo mundo y América». *Anuario de Estudios atlánticos*, 1971, nº17, págs. 347-362.
- SCHULTEN, Adolf. «La Atlántida». En: *Tartessos*, Madrid, Espasa Calpe, 1945.

- SERGENT, Bernard. *L'Atlantide et la mythologie grecque*. Paris, L'Harmattan, 2006
- SILVA, André de Campos. «Comentário ao conteúdo político e utópico no *Timeu* de Platão (23E-25D)» *Sapiens, História, Patrimônio e Arqueologia*, n°2. 2009, págs. 27-45. Disponible en: http://www.revistasapiens.org/Biblioteca/numero2/comentario_ao_conteudo_politico_e_utopico_no_Timeu_de_Platao.pdf.
- SILVESTRE, M^a Luisa. «La première politique de platon: modèles géographiques et lieux de l'itopie politique chez Platon». En: *Sens et pouvoirs de la nomination dans les cultures helléniques et romaine*. Séminaire d'Etudes des Mentalités Antiques, actes du Colloque de Montpellier 23, 24 mai 1987. T. II. Suzanne Gély (ed.), 1988, Univ. Paul Valéry, págs. 181-199.
- SPRAGUE DE CAMP, L. *De la Atlántida a El Dorado*. Barcelona, Lluís de Caralt, 1960.
- STIEBING, William. «La Atlántida, el continente sumergido». En: *Astronautas de la antigüedad*. Girona, Tikal, 1994, pág. 11-44.
- TARRANT, Harold; BENITEZ, Eugenio E.; ROBERTS, Terry. «The mythical voice in the Timaeus-Critias: stylometric indicators». *Ancient Philosophy* 31 (2011), págs 95-120.
- TEJERA, Victorino. «On the Prelude to the Timaeus, and the Atlantis-Story». *Daimon*, n° 12, 1996, págs. 25-36.
- THEIN, Karel. «War, Gods and Mankind in the Timaeus-Critias». *A Journal of Ancient Philosophy and Science*, 2008, V.1, págs. 49-107.
- TULLI, Mario. «A refiguração da cidade ideal no *Timeu* e no *Crítias* de Platão». *Hypnos*, 29, 2012, págs. 193-203.
- «The Atlantis poem in the Timaeus-Critias». En: *The platonic art of philosophy*. Boys-Stones, D. El Murr and Ch. Gill (eds.), Cambridge Univ. Press, 2013, págs. 269-283.
- VALLEJO, Campos. «No, it's not a fiction». En: *Interpreting the Timaeus-Critias*. Proceedings of the IV Symposium Platonicum (Granada, 1995). Ed. by Tomas Calvo and Luc Brisson, Sanct Augustin (Academia Verlag), International Plato Studies Vol. 9, 1997, págs. 141-148.
- VELÁSQUES, Óscar. «La historia y la geografía como representaciones de la realidad (o el relato de Solón, *Timeo* 20d-25e)». *Revista de Filosofía* (Univ. Chile), vol. 51-52, 1993, pág. 27-38.
- «Dificultades epistemológicas en el discurso de Critias». *Diadokhé* 1-2 (2004-2005), págs. 141-155.
- VIARD, Renaud. «Platon, *Critias* 114b: quelques propositions textuelles». *Lalies. Actes des sessions de Linguistique et de Littérature* 2006, n° 27, 2007, págs. 295-309.
- VIDAL-NAQUET, Pierre. «Atenas y la Atlántida». En: *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego. El cazador negro*. Barcelona, Península, 1983, págs. 304-328.
- «La Atlántida y las naciones». En: *La Democracia griega, una nueva visión. Ensayos de historiografía antigua y moderna*. Madrid, Akal, 1992, págs.108-129.
- La Atlántida. Pequeña historia de un mito platónico*. Madrid, Akal, 2006.
- VINCENT, Albert. «Essai sur le sacrifice de communion des rois atlantes dans le Critias de Platon (119c, l. 5-120c, l. 4)». *Memorial Lagrange*, 1940, págs. 81-96.
- VOEGELIN, Eric. «Plato's Egyptian Myth». *The Journal of Politics*, n° 3, 1947, págs. 307-324.
- «Timaeus and Critias». En: *Plato*. University of Missouri Press, 2000 [1957], cap. 5, págs. 214-270.
- WELLIVER, Warman. *Character, Plot and Thought in Plato's Timaeus-Critias*. Leiden, E.J. Brill, 1977.

ZUOLO, Federico. «Plato's Political Idealism and Utopia in the Republic, the Laws, and the Timaeus-Critias» En: *Utopia, ancient and modern. Contributions to the history of a political dream*. Fco. Lisi (ed.), Academia Verlag, Sankt Augustin, 2012, págs. 39-60.

ESTUDIOS GENERALES

AMORÓS, Pedro. «La tradición en Platón». *Revista Murciana de Antropología*, nº 8, 2002, págs. 9-192. Disponible en: <http://revistas.um.es/rmu/article/view/72941>.

ANTELA-BERNÁRDEZ, Borja. «Hegemonía y Panhelenismo: conceptos políticos en tiempos de Filipo y Alejandro». *Dialogues d'histoire ancienne*, 2007/2, nº33/2, págs. 69-89. Disponible en: <http://www.cairn.info/revue-dialogues-d-histoire-ancienne-2007-2-page-69.htm>.

APPLEBAUM, Shim'on. *Jews and Greeks in ancient Cyrene*. Leiden, E.J. Brill, 1979. (Studies in Judaism in late antiquity. Vol. 28).

ARGOUD, Gilbert. «L'alimentation en eau des villes grecques». En: *L'homme et l'eau en Méditerranée et au Proche-Orient I*. Séminaire de recherche 1979-1980. Lyon: Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, 1981. pp. 69-82. (Travaux de la Maison de l'Orient). Disponible en: http://www.persee.fr/web/ouvrages/home/prescript/article/mom_0766-0510_1981_sem_2_1_1151

ARNOULD, Dominique. «Boire le sang de taureau: la mort de Thémistocle». *Rev. de philologie*, 1993, LXVII, 2, págs. 229-235.

ARRIGHETTI, Graziano. «Platone fra mito, poesia e storia». *Studi Classici e Orientali*, 41, 1991, págs. 13-34

ASHBY, Clifford. *Classical Greek Theatre. New views of a old subject*. Univ. of Iowa Press, 1999

AZARA, Pedro. *La imagen y el olvido. El arte como engaño en la filosofía de Platon*. Madrid, Siruela, 1995.

BARCELÓ, Pedro; David H. DE LA FUENTE. *Historia del pensamiento político griego. Teoría y praxis*. Madrid, Trotta, 2014.

BARES, Juan de Dios. «Sabiduría y enseñanza en la Carta VII de Platón». *Daimon*, nº 4, 12992, págs. 19-40.

BARNES, Jonathan. *Los presocráticos*. Madrid, Cátedra, 2000.

BARRERIRO URBÍN, Víctor. *La guerra en el mundo antiguo*. Madrid, Almena, 2004.

BECARES BOTAS, Vicente. «Metalurgia para filólogos». *Estudios Clásicos*, nº 111, 1997, págs. 41-60. Disponible en: <http://www.interclassica.um.es>

BELMONTE AVILÉS, Juan Antonio. *Las leyes del cielo. Astronomía y civilizaciones antiguas*. Madrid, Temas de Hoy, 1999.

BELMONTE AVILÉS, J. A.; HOSKIN, M. *Reflejo del cosmos: atlas de arqueoastronomía en el Mediterráneo antiguo*, Madrid, Equipo Sirius, 2002.

BERNABÉ, Alberto. «El mito de Teseo en la poesía arcaica y clásica», En: *Coloquio sobre Teseo y la copa de Aison*. Ricardo Olmos (coord.), Madrid, CSIC, 1992a, págs. 97-118.

— «Una forma embrionaria de reflexión sobre el lenguaje: la etimología de nombres divinos entre los órficos». *Revista de la Sociedad Española de Lingüística* 22, 1 (1992b), págs. 25-54.

- «Lingüística antes de la lingüística. La génesis de la indagación sobre el lenguaje en la Grecia antigua». *Revista española de Lingüística*, 28, 2, 1998, págs. 307-331.
- «Los terrores del más allá en el mundo griego. La respuesta órfica». *IV Simposio Internacional de la SECR (Sociedad Española de Ciencias de las Religiones)*. Universidad de La Laguna (Tenerife, Islas Canarias), 3-6 de Febrero del 2000. Disponible en: <http://www2.ull.es/congresos/conmirel/bernabe1.html>.
- «Platón y el Orfismo». *Ciencia. Ciencia y Cultura en la Grecia Antigua, Clásica y Helenística*. Actas Seminario Orotava, años VI y VII [octubre 1996-mayo 1998, La Orotava y Las Palmas de Gran Canaria]. Fundación Canaria Orotava de historia de la Ciencia. Consejería de Educación, Cultura y Deportes del Gobierno de Canarias, 2002, págs. 213-234. Disponible en: www.gobiernocanarias.org/educacion/fundaoro/actas_6_7pdf/Act.VI-VII_C010_txi_w.pdf.
- *Textos órficos y filosofía presocrática. Materiales para una comparación*. Madrid, Trotta, 2004.
- BERNABÉ, A.; Francesc CASADESÚS (coords.) .*Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*. 2 vols. Madrid, Akal, 2008.
- BERNABÉ, A.; A. Isabel JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL. *Instrucciones para el más allá. Las laminillas órficas de oro*. Madrid, Clásicas, 2001.
- BERNABÉ, Alberto; Jorge PÉREZ (eds). *Mitos sobre el origen del hombre*, Círculo de Bellas artes, Madrid, 2011.
- BERROCAL RANGEL, Luis. «Arqueología de las fortificaciones griegas, aparejos y elementos (I)». *Revista de Arqueología*, 1994, nº164, págs. 20-35.
- «Arqueología de las fortificaciones griegas, fortalezas, tácticas y estrategias (II)». *Revista de Arqueología*, 1995, nº 165, págs. 42-53.
- BLANC, A. «L'adjectif grec ἐξάιστος et les catastrophes destructrices». *Glotta*, Bd. 83 (2007), págs. 18-29.
- BLANCO FREIJEIRO, Antonio. *Arte Griego*. Madrid, CSIC, 1990.
- BLAZQUEZ MARTÍNEZ, J. MARÍA. «Babilonia». *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas* 39, 2003, págs. 15-51.
- BLEEKER, C.J. *Egyptian Festivals. Enactments of Religions Renewal*. Leiden, Brill, 1967.
- BOERI, Marcelo D. «Estados de creencia y conocimiento en Platón». *Diadokhe* 1-2 (2004-2005), págs. 123-139.
- BONNECHÈRE, Pierre. «The place of the Sacred Grove (Alsos) in the Mantic Rituals of Greece: The example of the Alsos of Trophonios al Levadeia (Boeotia)». En: *Sacred Gardens and Landscapes: Ritual and Agency*, éd. M. Conan, Washington DC, Dumbarton Oaks Research Library, 2007 pags. 17-41.
- BOTTERO, Jean. *La religion babylonienne*. París, Presses Universitaires de France, 1952.
- BREMMER, Jan N. *El concepto del alma en la antigua Grecia*. Madrid, Siruela, 2002.
- BRIKIMANN, Vinzenz; BENDALA, Manuel. *El color de los dioses. El colorido de la estatuaria antigua*. Catálogo de exposición. Museo Arqueológico Regional: Alcalá de Henares, Madrid, 18 de diciembre de 2009 - al 18 de abril de 2010.
- BRISSON, Luc. «L'Égypte de Platon». *Les Etudes philosophiques*, nº2-2 (1987), págs. 153-167.
- *Platon. Las palabras y los mitos*. Madrid, Abada, 2005.

- BRUIT ZAIDMAN, Louisa; Pauline Schmitt Pantel. *La religión griega en la polis de la época clásica*. Madrid, Akal, 2002.
- BURY, R.G. «Plato and history». *The Classical Quarterly*, New Series, Vol.1, n° 1-2, 1951, pág. 86-93.
- BURKERT, Walter. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Harvard Univ. Press, 1972 [1962].
- De Homero a los Magos. La tradición oriental en la cultura griega*. Barcelona, Quaderns Crema, 2002.
- Religión griega. Arcaica y Clásica*. Madrid, Abada, 2007 [1977].
- BUXTON, Richard. «Imaginary greek mountains». *Journal of Hellenic Studies*, 1992, CXII, págs. 1-15.
- *El imaginario griego. Los contextos de la mitología*. Madrid, Cambridge Univ. Press, 2000.
- CABALLERO LÓPEZ, J. Antonio. *Inicios y desarrollo de la historiografía griega*. Madrid, Síntesis, 2006.
- CALLAHAN, HOHN F. «Dialectic, myth and history in the philosophy of plato». En: *Interpretations of Plato: a Swarthmore Symposium*, Brill, 1974, págs. 64-85.
- CAMBIANO, Giuseppe. «Catastrofi naturali e storia umana in Platone e Aristotele». *Rivista Storica Italiana*, 2002, vol. 114, págs. 694-714.
- CANO CUENCA, Jorge. *Cuando el dios no está ausente: fisiología y cosmología en el Timeo* (tesis doctoral). Madrid, Universidad Carlos III, 2011. Disponible en: <http://hdl.handle.net/10016/13320>.
- CARPENTER, Thomas H. *Arte y mito en la Antigua Grecia*. Barcelona, Destino, 2001.
- CASADESÚS BORDOY, Francesc. «Orfeo y orfismo en Platón». *Taula, quaderns de pensament*. Núm. 27-28 (UIB), 1997, págs. 61-73. Disponible en: <http://www.raco.cat/index.php/Taula/article/view/71236Z>.
- «Nueva interpretación del Crátilo platónico a partir de las aportaciones del papiro de Derveni» *Emerita. Revista de Lingüística y Filología Clásica* LXVIII 1, 2000 págs. 53-71.
- «Influencias órficas en la concepción platónica de la divinidad (Leyes 715e7-717a4)». *Taula, quaderns de pensament*, 35-36, 2001, págs. 11-18.
- CASERTANO, Giovanni. «La verdad, los recuerdos y el tiempo». *Eikasía. Revista de Filosofía*, II 12. Extraordinario 1 (2007), pág. 237-260. Disponible en: <http://www.revistadefilosofia.org>
- CASTAÑEDA REYES, José Carlos. *Sociedad antigua y respuesta popular. Movimientos sociales en Egipto antiguo*. México-UAM-I, Plaza y Valdés, 2003.
- CASTEL RONDA, Elisa. *Los sacerdotes en el antiguo Egipto*. Madrid, Aldebarán, 1998.
- Gran diccionario de mitología egipcia*. Madrid, Aldebarán, 2002.
- COLLI, Giorgio. *Platón político*. Madrid, Siruela, [1939] 2008.
- COLLIN BOUFFIER, Sophie. «L'alimentation en eau de la colonie grecque de Syracuse», *Melanges de l'Ecole française de Rome. Antiquité*, Année 1987, volume 99, n° 2, págs. 661-691.
- CONSTANTINEAU, Philippe. «Isocrate et la juste hégémonie». *Études internationales*, vol. 24, n° 2, 1993, págs. 385-392. Disponible en: <http://id.erudit.org/iderudit/703172ar>.
- CONTENAU, Georges. *La vida cotidiana en Babilonia y Asiria*. Barcelona, Mateu, 1958.
- CORNFORD, F. M. *La teoría platónica del conocimiento*. Barcelona, Paidós, 1991.

- CRESPO GÜERMES, Emilio. «Textos sobre el paisaje de Grecia en la antigüedad», *Estudios Clásicos*, 1996, n° 110, págs. 39-55.
- El banquete de Platón*, Madrid, Síntesis, 2007.
- DANDAMAEV, Muhammed A.; V.G. LUKONIN. *Cultura y economía del Irán antiguo*. Sabadell, AUSA, 1991.
- DAUMAS, F. *Les dieux de l’Égypte*. Paris, Presses Universitaires de France, 1965.
- DAVIS, Whitney M. «Plato on Egyptian Art». *The Journal of Egyptian Archaeology*, 65 (1979), págs. 121-127.
- DELCOURT, Marie. *Hephaistos, ou la légende du magicien*. París, Les Belles Lettres, 1982.
- DELGADO LINACERO, Cristina. *El toro en el Mediterráneo. Análisis de su presencia y significado en las grandes culturas del mundo antiguo*. Madrid, Univ. Autónoma, 1996.
- DESROCHES NOBLECOURT, Christiane. *Ramses II. La verdadera historia*. Madrid, Destino, 2004.
- DETIENNE, Marcel. *La invención de la mitología*. Barcelona, Península, 1985.
- DETIENNE, Marcel; Guilia SISSA. *La vida cotidiana de los dioses griegos*. Madrid, Temas de hoy, 1990.
- DICKINSON, Oliver. *La Edad del Bronce Egea*. Madrid, Akal, 2000.
- The Aegean from Bronze Age to Iron Age. Continuity and change between the twelfth and eighth centuries BC*. London, Routledge, 2006.
- DODDS, E.R. *The Ancient Concept of Progress and other Essays on Greek Literature and Belief*. Oxford, Clarendon Press, 1985.
- DOMÍNGUEZ MONEDERO, Adolfo J. *Solón de Atenas*. Barcelona, Crítica, 2001.
- DOUGLAS VAN BUREN, E. «Symbols of the gods in Mesopotamian art». *Analecta Orientalia*, 1945, n° 23, págs. 60-64.
- DUCREY, Pierre. *Guerre et guerriers dans la Grèce antique*. Paris, Hachette Littératures, 1999.
- EDELSTEIN, Ludwig. *The idea of progress in Classical Antiquity*. Johns Hopkins Press, Baltimore, 1967.
- EDWARDS, Mark W. «Homer and oral tradition: the type-scene», *Oral Tradition*, 7/2 (1992), págs. 284-330. Disponible en: http://journal.oraltradition.org/files/articles/7ii/6_edwards.pdf.
- EISELE, Petra. *Babilonia. Historia de la mítica ciudad*. Madrid, EDAF, 1989.
- ELIADE, Mircea; I. Coulano; P. Ioan. *Diccionario de las religiones*. Barcelona, Paidós, 1992.
- *Cosmología y alquimia babilónicas*. Barcelona, Paidós, 1993.
- FALLAS, Luis. «La Analogía pitagórica: Estudio interpretativo del pensamiento de Arquitas de Tarento». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica XXX número extraordinario* (incluye exclusivamente este texto), pp. 241-336, diciembre de 1992. Disponible en: http://inif.ucr.ac.cr/index.php?option=com_content&view=article&id=130:numero73&catid=6.
- FAURE, Paul. *La vida cotidiana en la Creta Minoica*. Barcelona, Argos Vergara, 1984.
- FERNÁNDEZ NIETO, F.J. «La perduración de la memoria histórica a través de los tratados en la antigua Grecia». En: *Memoria y olvido de la historia. IV Coloquio Internacional del grupo de investigación histórica Potestas* (Nov. 2004). Christiane Kunst, Verónica Marsá (eds.). Universidad Jaime I, Castellón de la Plana, 2006, págs. 13-27.

- FILORAMO G.; et al. *Historia de las religiones*. Barcelona, Crítica, 2000.
- FINLEY, M.I. *Uso y abuso de la historia*. Madrid, Crítica, 1984.
- FLACELIERE, Robert. *La vida cotidiana en Grecia en el siglo de Pericles*. Madrid, Temas de Hoy, 1993.
- FLAMMINI, Roxana. «Ritualidad en el Antiguo Egipto: el Festival de Sed». *Antiguo Oriente*, Vol.1, 2003, Univ. Católica Argentina, págs. 87-106.
- FLORES, Samuel O. *The Roles of Solon in Plato's Dialogues*. Electronic Thesis or Dissertation. Ohio State University, 2013. <https://etd.ohiolink.edu/>
- FORNIS, César. *Esparta. Historia, sociedad y cultura de un mito historiográfico*. Barcelona, Crítica, 2003.
- FOUCAULT, Michael. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Barcelona, Paidós/ICE UAB, 2004.
- FRÄNKEL, Hermann. *Poesía y filosofía de la Grecia antigua*. Madrid, Visor, 1993 [1962].
- FRANKFORT, Henri. *Reyes y dioses. Estudio de la religión del Oriente Próximo en la Antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*. Madrid, Alianza, 1988 [1948].
- *Arte y arquitectura del oriente antiguo*. Madrid, Cátedra, 1992 [1954].
- FRIEDLÄNDER, Paul. *Plato the dialogues second and third periods*. Princeton Univ. Press, 1976.
- FRUTIGER, Perceval. *Les Mythes de Platon*. N. York, Arno Press, 1976 [1930].
- FUKS, Alexander. *The ancestral constitution. Four studies in athenian party politics at the end of the fifth century B.C.* Routledge & Kegan Paul Limited, Londres, 1953.
- GABALDÓN-FERNANDO QUESADA, M^a del Mar. «Memorias de victoria y muerte: ideales, realidades, tumbas de guerra y trofeos en la antigua Grecia». *Hesperia* 11, 2008, pág. 127-143.
- GAISER, Konrad. *La metafísica della storia in Platone, con un saggio sulla teoria dei principi e una raccolta in edizione biligüe dei testi platonici sulla storia*. Milan, Vita e pensiero, 1991.
- GALÁN, Manuel. «El paso del tiempo y el recuerdo del pasado en el antiguo Egipto». *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, CSIC, LIX, 1 (2004), págs. 37-55.
- GALÍ, Neus. *Poesía silenciosa, pintura que habla*. El acantilado, Barcelona, 1999.
- GARCÍA CASTELLANOS, Telasco. «Los conocimientos geológicos en Platón y en Aristóteles», *Miscelánea*, n^o 49, Acad. Nacional de Ciencias, Argentina 1972, págs. 3-29.
- GARCÍA GONZÁLEZ, J. Antonio. «El determinismo ambiental en dos autores clásicos: Hipócrates y Heródoto». *Baetica. Estudios de Arte, Geografía e Historia*, 27, 2005, págs. 307-329.
- GARCÍA GUAL, Carlos. *Los siete sabios (y tres más)*. Madrid, Alianza, 1989.
- «El mito de Teseo en Isócrates y Plutarco». En: *Coloquio sobre Teseo y la copa de Aison*. Ricardo Olmos (coord.), Madrid, CSIC, 1992, págs. 217-226.
- GARDNER WILKINSON, J. *Los egipcios. Su vida y costumbres*. Madrid, Libros Edimat, 2002 [1854], 2 vols.
- GENTILI, Bruno. *Poesía y público en la Grecia antigua*. Barcelona, Quaderns Crema, 1996.
- GEORGE, Andrew. «The Tower of Babel: Archaeology, history and cuneiform texts» *Archiv fuer Orientforschung*, 51 (2005/2), págs. 75-95.

- GERA, DEBORAH LEVINE, *Xenophon's Cyriacaedia. Style, Genre and Literary Technique*. Oxford University Press, 1993.
- GERNET, Louis. *Antropología de la Grecia antigua*. Madrid, Taurus, 1980 [1968].
- GERNET, L.; A. BOULANGER. *El genio griego en la religión*. México, Unión Tipográfica Ed. Hispano Americana, 1960.
- GIEDION, Sigfried. *El presente eterno, los comienzos de la arquitectura*. Madrid, Alianza, 1992 [1963].
- GIL, L. *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*. Madrid, Triacastela, 2004 [1969].
- GILL, Christopher. «Plato on Falsehood-not Fiction». En: *Lies and Fiction in the Ancient World*. Christopher Gill and T.P. Wiseman (eds.), Exeter, Univ. of Exeter Press, 1993, págs. 38-87.
- GODEL, Roger. «Platon à Héliopolis d'Égypte». *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1956, nº1, págs. 69-118.
- GÓMEZ ESPELOSÍN, Fco. Javier. «La ruta de los sabios. Tópico y verdad del viaje a Egipto a lo largo de la cultura griega». *Aegyptiaca Complutensia III. Egipto y el exterior. Contactos e influencias*, Universidad de Alcalá de Henares, 1997, pág. 163-185.
- *El descubrimiento del mundo. Geografía y viajeros en la antigua Grecia*. Madrid, Akal, 2000.
- GÓMEZ ESPELOSÍN, Fco. Javier; Luis A. GARCÍA MORENO. *Relatos de viajes en la literatura griega antigua*. Madrid, Alianza, 1996.
- GÓMEZ ESPELOSÍN, Fco. Javier; Antonio PÉREZ LARGACHA. *Egiptomanía*. Madrid, Alianza, 1997.
- GÓMEZ SEGURA, E. «El santuario de Posidon en cabo Sunion». *Revista de Arqueología*, nº 204, abril 1998, págs. 26-32.
- GONZÁLEZ CASTRO, J. Fco. «El exilio de Jenofonte». *Gerión*, nº 16, 1998, págs. 177-180.
- GÓNZALEZ SUÁREZ, Amalia. *La conceptualización de lo femenino en la filosofía de Platón*. Madrid, Clásicas, 1999.
- GÓNZALEZ URBANEJA, P. Miguel. *Pitágoras. El filósofo del número*. Madrid, Nivola, 2001.
- *Platón y la Academia de Atenas*. Madrid, Nivola, 2006.
- GORMAN, Peter. *Pitágoras*. Madrid, Crítica, 1988.
- GOUKOWSKY, P.; Will, E.; Mossé C. *El mundo griego y el Oriente*. TII. Madrid, Akal, 1998.
- GRIFFITHS, J. Gwyn. «Plato on Priests and Kings in Egypt». *The Classical Review*, New Series, Vol. 15 nº 2, 1965, págs. 156-157.
- GRIMAL, Pierre. *Diccionario de mitología griega y romana*. Buenos Aires, Paidós, 1989.
- GUTHRIE, W.K.C. *Historia de la filosofía griega*. Madrid, Gredos, 1991 [1962-1981], 6 vols.
- HALLEUX, Robert. *Le probleme des métaux dans la science antique*. Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Letres de l'Université de Liège, 1974, Fascicule CCIX.
- HANSON, Victor Davis. *Le modele occidental de la guerre*. París, Les Belles Lettres, 1990.
- HART, George. *Mitos egipcios*. Madrid, Akal, 1994.
- HAVELOCK, Erick A., *Prefacio a Platón*, Madrid, Machado Libros, 2002 [1963] .

- HELMER, Étienne. «La ciudad realizable de Platón: el uso racional de las creencias y de la imaginación política». *Hypnos*, 28, 2012a, págs 139-156. Disponible en: <http://revistas.pucsp.br/index.php/hypnos/article/view/9357>.
- «Platon: la cité possible ou l'usage rationnel de la croyance et de l'imagination en politique». En: *Utopia, ancient and modern. Contributions to the history of a political dream*. Fco. Lisi (ed.), Academia Verlag, Sankt Augustin, 2012b, págs. 61-78.
- HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, David. *Vidas de Pitágoras*. Girona, Atalanta, 2011.
- «Egipto como Utopía: sobre el *Busiris* de Isócrates y su posible relación con el pensamiento político de Platón». *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos*, UCM, 23, 2013, págs. 189-205.
- HEURGON, Jaques. *La vida cotidiana de los etruscos*. Madrid, Temas de Hoy, 1961.
- HORNBLLOWER, Simon. *El mundo griego 479-323 a.C.* Barcelona, Critica, 1985.
- HUTCHINSON, G.O. *Greek Lyric Poetry. A Commentary on Selected Larger Pieces*. Oxford University Press, 2001.
- IFRAH, George. *Historia universal de las cifras*. Madrid, Espasa-Calpe, 1997.
- JAEGUER, Werner. *Paideia, los ideales de la cultura griega*. México, Fondo de Cultura Económica, 1990 [1933].
- Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*. México, F.C.E., 1993 [1923].
- JAMES, Peter; Marinus Anthony VAN DER SLUIJS. «Ziggurats, colors, and planets: Rawlinson revisited». *Journal of Cuneiform Studies*, 2008, Vol. 60, págs. 57-79.
- KAHN, Charles H. *Platón y el diálogo socrático. El uso filosófico de una forma literaria*. Madrid, Escolar y Mayo, 2010.
- KEMP, Barry J. *El antiguo Egipto. Anatomía de una civilización*. Barcelona, Crítica, 1992.
- KLIMA, Josef. *Sociedad y cultura en la antigua Mesopotamia*. Madrid, Akal, 1983.
- KONER, Wilhelm David; Ernst Karl Ghul. *Los griegos. Su vida y costumbres*. Madrid, Edimat Libros, 2002 [1860].
- KÖNIG, Franz. «La religión de Zarathustra». En: *Cristo y las religiones de la tierra. Manual de historia de la religión*. Madrid, Ed. Católica, 1961. (Biblioteca de autores cristianos T.II).
- KOSTER, W.J.W. «Le mythe de Platon, de Zarathoustra et des Chaldéens». *Mnemosyne biblioteca clásica batava*, 1951, Supplementum tertium.
- KRAMER, Samuel Noah. *La historia empieza en Sumer*. Barcelona, Orbis, 1985.
- LABAT, R. «Mesopotamia». En: *Historia general de las ciencias. T. I. Las antiguas ciencias del Oriente*. (coord. Rene Taton), Madrid, Orbis, 1988.
- LABARBE, Jules. *L'Homère de Platon*. Paris, Les Belles Letres, 1987 [1949].
- LAÍN ENTRALGO, Pedro. *La medicina hipocrática*. Madrid, Alianza, 1987.
- LARA PEINADO, Federico. *Himnos sumerios*. Madrid, Tecnos, 1988.
- Himnos babilónicos*. Madrid, Tecnos, 1990.
- Enuma Elis. Poema babilónico de la creación*. Madrid, Trotta, 1994.

- El arte de Mesopotamia*. Madrid, Historia 16, 1999.
- LEGON, Ronald P. *Megara, the political history of a Greek city-state to 336 B.C.* Cornell Univ. Press, 1981.
- LENS TUERO, Jesús. «La mitificación de Creta en la cultura griega del siglo IV». *Actas del VIII Congreso Español de Estudios Clásicos* (Madrid, 23 al 28 de septiembre de 1991). Madrid, ed. Clásicas, 1994, vol. III, págs. 219-222.
- LÉRIDA LAFARGA, Roberto. *Comentario histórico de las Helénicas de Oxinorrinco*. Instituto Fernando El Católico, CSIC, Zaragoza, 2007.
- LISI, Francisco. «Calípolis y Magnesia: ¿Utopía o realidad?». *XVI Jornadas Sobre la Antigüedad. Historia de tres ciudades: Atenas, Esparta y...Utopía*. 19 de Noviembre de 2009. Diputación Foral de Guipuzcoa. Disponible en: <http://antiqua.gipuzkoakultura.net/index-es.php>.
- «La pensée historique de Platon dans les Lois», *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, 11, 2000, págs. 9-23.
- LLEDÓ IÑIGO, Emilio. *El concepto poéisis en la filosofía griega*. Madrid, CSIC, 1961.
- «Introducción general». En: *Platón. Diálogos I, Apología, Critón, Eutrifón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras*. Madrid, Gredos, 1981, págs. 7-135.
- El surco del tiempo. Meditaciones sobre el mito platónico de la escritura y la memoria*. Madrid, Crítica, 1992.
- La memoria del Lógos*. Madrid, Taurus, 1996.
- La filosofía hoy. Filosofía, lenguaje e historia*. Madrid, RBA, 2012.
- LLOYD-JONES, Hugh; John REA. «Callimachus, fragments 260-261». *Harv. Srtud, Class. Philol.* 1967, LXXII, pág. 125-145.
- LODGE, Rupert C. «Plato and Progress». *The Philosophical Review*, nº 6, 1946, págs. 651-667.
- LONGO, Oddone. «Ad Alceo 112.10 L.P., per la storia di un topos». *Boll. Dell'Ist. Di Filologia Greca*, 1974, nº 1, págs. 211-228.
- LÓPEZ FÉREZ, J.A. (ed.). *Historia de la literatura griega*. Madrid, Cátedra, 1988.
- LÓPEZ, Jesús; Joaquín SANMARTÍN. *Mitología y religión del Oriente Antiguo. Egipto y Mesopotamia*. Sabadell, AUSA, 1993.
- LOUIS, P. «Le mot “ἵστροπία” chez Aristote». *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, ser.3:29=81,1955, págs. 39-44.
- LURI MEDRANO, Gregorio. «La diosa Tracia Bendis en la República de Platón». *Rev. de Arqueología*, 1997, nº 195, pág.30-37.
- MANGAS, Julio; Domingo PLÁCIDO (eds.). *La península ibérica en los autores griegos: de Homero a Platón*. Madrid, ed. Complutense, 1998.
- MANRIQUE MADRID, A. Magdalena: «El Toro Apis, estudio de su culto en la religión egipcia», UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, Tesis Doctoral, 1998. Un extracto disponible en: <http://www.egiptologia.org/mitologia/apis/>.
- MARTIENSSEN, R.D. *La idea del espacio en la arquitectura griega*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1980.
- MARTÍN, Roland. *L'urbanisme dans la Grece antique*. Paris, A. & J. Picard, 1956.

- MARTÍN HERNÁNDEZ, Raquel. «La muerte como experiencia mística. Estudio sobre la posibilidad de una experiencia de muerte ficticia en las iniciaciones griegas». *Ilu Revista de Ciencias de las Religiones*, 10, 2005, págs. 85-105.
- MARTÍNEZ, Roxana B. *La aurora del pensamiento griego. Las cosmogonías prefilosóficas de Hesíodo, Alcán, Ferecides, Epiménides, Museo y la teogonía órfica antigua*. Madrid, Trotta, 2000.
- MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, Marcos. *Canarias en la mitología. Historia mítica del archipiélago*. Cabildo Insular de Tenerife-Centro de la cultura popular canaria, 1992.
- MARROU, Henry Irene, *Historia de la educación en la antigüedad*, Madrid, Akal, 2004.
- MAS TORRES, Salvador. *Téchne. Un estudio sobre la concepción de la técnica en la Grecia clásica*. Madrid, UNED, 1995
- *Ethos y pólis. Una historia de la filosofía práctica en la Grecia clásica*. Madrid, Istmo, 2003.
- «Introducción». En: *La República. Platón*. Rosa Marino, F. García (ed.) Madrid, Akal, 2009.
- MCDERMOTT, Bridget. *La guerra en el Antiguo Egipto*. Barcelona, Critica, 2006
- MCEVOY, James. «Platon et la sagesse de l’Egypte». *Kernos*, 1993, nº6, 245-275. Disponible en: <http://kernos.revues.org/550>.
- MÉAUTIS, Georges. «Eudoxe de Cnide et l’Egypte, contribution à l’étude du syncrétisme gréco-égyptien». *Revue de philologie, de littérature et d’histoire anciennes*, 1919, nº43:1, págs. 21-35.
- MEEKS, Dimitri; Christine FAVARD MEEKS. *La vida cotidiana de los dioses egipcios*. Madrid, Temas de Hoy, 1994.
- MENÉNDEZ, José Luis. «La monarquía griega antes de la constitución de la pólis. Algunas consideraciones sobre el caso ateniense», *Habis*, 34, 2003, pág. 21-37.
- MERLAN, Philip. «Appendix. The life of Eudoxos» En: *Studies in Epicurus and Aristotle*. Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1960, pág.98-104.
- MILLAN LEÓN, José. *Gades y las navegaciones oceánicas en la antigüedad (1000 a.C. – 500 d. C.)*. Écija, Gráficas Sol, 1998
- MOLINERO POLO, A.; SEVILLA CUEVA, C. «Las instalaciones cultuales del toro Apis en Menfis: revisión de una investigación arqueológica». *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, H. Antigua*, t. 6, 1993, págs. 13-46.
- MONDOLFO, Rodolfo. *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. México, Siglo XXI, 1989.
- MONTERO FENOLLÓS, Juan Luis. «Como era la Torre de Babel. Investigadores españoles revelan su auténtica dimensión». *CLIO Revista de Historia*, nº 45, Junio 2005, págs. 38-45.
- «La Torre de Babel, Heródoto y los primeros viajeros europeos por tierras mesopotámicas» *Historiae 5* (2008), págs. 27-50.
- MONTSERRAT MOLAS, Josep. *El Polític de Plató La gràcia de la mesura*. Barcelona, Barcelonesa d’Edicions, 1999.
- MONTSERRAT TORRENTS, Josep. *Platón. De la perplejidad al sistema*. Barcelona, Ariel, 1995.
- MOSTERÍN, Jesús. *Historia de la filosofía. Tomo I. El pensamiento arcaico*. Madrid, Alianza, 1985.
- MOSSÉ, Claude. *Historia de una democracia, Atenas*. Madrid, Akal, 1987.

- La tyrannie dans la Grece antique*. Presses universitaires de France, 1989.
- MULLER, Robert. *La doctrine platonicienne de la liberté*. París, Vrin, 1997.
- MUÑOZ JIMÉNEZ, José Miguel. *La ciudad como obra de arte. Las claves del urbanismo en la Antigua Grecia*. Madrid, Clásicas, 1996.
- NAYDLER, Jeremy. *El templo del cosmos: la experiencia de lo sagrado en el Egipto antiguo*. Madrid, Siruela, 2003.
- NISBET, Robert. *Historia de la idea de progreso*. Barcelona, Gedisa, 1991.
- NUEZ PÉREZ, M^a Eugenia. «Las Panateneas: un ejemplo de relaciones sociales a través de la fiesta», *Gerión*, 2008, n^o 1, pág. 255-265.
- OLMOS, Ricardo (coord.). *Coloquio sobre Teseo y la copa de Aison*. Madrid, CSIC, 1992. (Anejos de Archivo español de arqueología, XII).
- PACHÓN VEIRA, Ramón Fco; Fco. MANZANO AGUGLIARO. «Metrología en las civilizaciones de Mesopotamia, Egipto, Fenicia, Israel, Grecia, Cartago, Roma y otras culturas de la antigüedad» XIV Congreso Internacional de Ingeniería Gráfica Santander, España, 5-7 junio de 2002, págs. 737-748.
- PARROT, Andre. *Ziggurats et tour de Babel*. París, Albin Michel, 1949.
- PASCUAL GONZÁLEZ, José. *Grecia en el siglo IV a.C. Del imperialismo espartano a la muerte de Filipo de Macedonia*. Madrid, Síntesis, 1997.
- Proyecto Heracles*. Departamento de historia antigua. Univ. Autónoma de Madrid. Disponible en: <http://www.ffil.uam.es/antigua/grecia/herakles/herakles1.htm>. También en «La confederación beocia a principios de siglo IV a.C.: I. La distribución territorial de las poleis». *Gerión*, n^o 14, 1996.
- PEÑALVER GÓMEZ, Patricio. *La estructura dialéctica del diálogo y de la idea de exterioridad*. Serv. Public. de la Univ. de Murcia, 1986. Disponible en: <http://interclassica.um.es>.
- PLÁCIDO, Domingo. «Platón y la Guerra del Peloponeso». *Gerión*, 3, 1985, págs. 43-62.
- «*La sociedad ateniense. Le evolución social en Atenas durante la guerra del Peloponeso*. Barcelona, Crítica, 1997.
- «El tiempo, la ciudad y la historia en la Grecia clásica». *Revista de dialectología y tradiciones populares*, 2004, vol. 59, n^o1, págs. 157-172.
- «Océano y Atlántico: mitología, geografía y percepción histórica». *Anuario de Estudios Atlánticos*, 2010, n^o 56, págs. 61-70.
- POPPER, Karl R. *La ciudad abierta y sus enemigos*. Barcelona, Paidós, 2006 [1945].
- PORCHEDDU, Raimondo. *La concezione platonica della storia tra decadenza e rinnovamento*. Sassari, Stampacolor, 1986.
- QUARTA, Cosimo. *L'Utopia platonica*. Bari, Dedalo, 1985.
- RACIONERO, Quintín. «Lógos, mito y discurso probable». *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Griegos e Indoeuropeos*, 1997, n^o7, pág. 135-155.
- REALE, Giovanni. *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*. Barcelona, Herder, 2001.
- REDFORD, Donald B. *Pharaonic King-list, annals and day-books. A Contribution to the Study of the Egyptian Sense of History*. Mississauga, Benben Publications, 1986.

- REDONDO, E; J. LASPALAS. *Historia de la Educación*. T.I, Madrid, Dykinson, 1997.
- RIOJA, Ana; Javier ORDÓÑEZ. *Teorías del Universo. De los pitagóricos a Galileo*. Vol. I. Madrid, Síntesis, 1999.
- RODRÍGUEZ MORILLO, M. Ángel. *Nacimiento y consolidación de la historiografía griega*. Prensas de la Univ. de Zaragoza, 2012.
- ROMM, James S. *The edges of the earth in ancient thought. Geography, exploration and fiction*. Princeton University Press, 1992
- ROSS, David. *Teoría de las ideas de Platón*. Madrid, Cátedra, 1989.
- RUNNELS, Curtis N. «Degradación del suelo en la Grecia antigua». *Investigación y ciencia*, 1995, Mayo. pág. 74-77.
- RUSSELL HANSON, Norwood. *Constelaciones y conjeturas*. Madrid, Alianza, 1985.
- RUTTEN, Marguerite. *La science des chaldéens*. Paris, Presses Univ. de France, 1960.
- SÁEZ ABAD, Rubén. *Artillería y poliorcética en el mundo grecorromano*. Madrid, Polifemo-CSIC., 2005.
- «Los carros como elemento de combate en el Mundo Antiguo» *Akros: la revista del museo*, nº6, 2007, págs. 47-54.
- SAMBURSKY, S. *El mundo físico de los griegos*. Madrid, Alianza, 1990.
- SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, Ángel. *Astronomía y matemáticas en el antiguo Egipto*. Madrid, Aldebarán, 2000.
- SCHOFIELD, M. «La mentira noble». *Diadokhe* 1-2, 2004-2005, págs. 81-104.
- SERRANO ESPINOSA, Manuel. *La tauromaquia minoica. Las corridas de toros en Creta en el II milenio a.C.* Instituto Alicantino de Cultura Juan Gil-Albert, Diputación de Alicante, 2006a.
- «Las celebraciones taurinas en Tesalia (s.V a.C.). Documentos epigráficos, fuentes literarias e iconográficas». *Koinós Lógos*. Homenaje al profesor José García López. Murcia, 2006b, págs. 989-994.
- SEUX, Marie-Joseph; et al. *La creación del mundo y del hombre en los textos del Próximo Oriente Antiguo*. Madrid, Verbo Divino, 2002.
- SOUILHÉ, Josep. *Étude sobre le terme ΔΥΝΑΜΙΣ dans les dialogues de Platon*. Librairie Felix Alcan, Paris, 1919. Disponible en: <http://openlibrary.org/>
- SPAWFORTH, T. *Los templos griegos*, Madrid, Akal, 2007.
- STADTER, Philip A. «Fictional Narrative in the Cyropaideia». *The American Journal of Philology*, 1991, nº 4, págs. 461-491.
- STORCH DE GRACIA, Jacobo. *El arte griego (I)*. Madrid, Historia 16, 1999.
- SZLEZÁK, Thomas A. *Leer a Platón*. Madrid, Alianza, 1997.
- TARRANT, Dorothy. «The touch of Socrates», *Classical Quarterly*, New Series, Vol. 8, Nº 1/2, 1958.
- TAYLOR, A. E. *Plato. The man and his work*, Dover, 2001 [1926].
- TOMÁS GARCÍA, Jorge. *Platón y el arte de su época. La controversia entre realidad y representación en el universo platónico*. Madrid, Signifer, 2009.

- TOMASI, John. «Plato's "Statesman Story": The birth of fiction reconceived». *Philosophy and Literature*, 1990, nº 14:2, págs. 348-358.
- TOUWIDE, Alain. «Le sang de taureau». *Rev. L'Antiquité Classique*, 1979, nº 48, págs. 5-14.
- TOVAR, Antonio. *Vida de Sócrates*. Madrid, Alianza, 1999.
- TREUIL, Rene; et al. «La erupción del volcán de Zira (Santorini)». En: *Las civilizaciones egeas del neolítico y de la Edad del Bronce*. Barcelona, Labor, 1992, págs. 272-285.
- TRIGGER, B.G.; et al. *Historia del Egipto Antiguo*. Barcelona, Crítica, 1985.
- TXAPARTEGI, Ekai. «La doctrina de los colores en Platón: una interpretación realista», *Crítica*, 2008, vol.40, nº 118, págs. 79-117.
- UÑA JUAREZ, Agustín. «Aproximación a la Vita Platonis en discusiones y textos». *Hermeneusis (I). Estudios y textos de Historia de la Filosofía*, Ediciones Escorialenses, 1987, págs. 19-101.
- VALLEJO, Campos. *Mito y persuasión en Platón*. Sevilla; Suplementos, Er, Revista de Filosofía; 1993.
- VARA DONADO, J. «Contribución al conocimiento del Escudo de Heracles. Hesíodo, autor del poema». *Cuadernos de Filología Clásica* 4 (1972), págs. 315-65. Disponible en: <http://www.ucm.es/BUCM/revistas>.
- VAZQUEZ HOYS, A. María. «Grecia. Un universo de agua». *Tecnología del agua*. Septiembre 2006, Quilton Sociedad Anónima, Bilbao-Barcelona, págs. 92-98.
- VAZQUEZ MÍNGUEZ, Esther. «El Santuario de Delfos. Vida e imágenes de un oráculo I y II». *Revista de arqueología*, 1994, nº 155 y 156, págs 32-43 y 14-25.
- VERA, Luis Cervera. *Las ciudades ideales de Platón*. Madrid, Real Academia de Bellas Artes de S. Fernando, 1976.
- VERDENIUS, W.J., *Homer, the educator of the greeks*. Mededelingen van der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, nieuwe reeks XXXIII, nº 5, Amsterdam, 1970.
- VERNANT, J.P. *La Grèce ancienne*. París, Seuil, 1991.
- VIDAL-NAQUET, Pierre; Pierre LEVEQUE. *Clisthène l'athénien. Essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VI^e siècle á la mort de Platon*. Paris, Les Belles Letres, 1964.
- VIGNERON, P. *Le cheval dans l'antiquité greco-romaine. Des guerres médiques aux grandes invasions*. Nancy, 1968.
- WALSH, W.H. «Plato and the Philosophy of History: History and Theory in the Republic». *History and Theory*, 1962, nº1, págs. 3-16.
- WEIL, Raymond. *L'«archéologie» de Platon*. París, Librairie C. Klincksieck, 1959.
- WILKINSON, Toby A.H. *Early Dynastic Egypt*. London-N. York, Routledge, 2005 [1999].
- ZUOLO, Federico. «Platone e le catastrofi. Il grado zero della civiltà in Político, Timeo, Leggi». En: *Immagini delle origini. La nascita della civiltà e della cultura nel pensiero antico*. Francesca Calabi – Silvia Gastaldi (eds.), Sankt Augustin, Academia Verlag, 2012, págs. 87-104.

APÉNDICES

APÉNDICE 1: RECUERDOS DE SÓCRATES

La datación del *Timeo-Critias* pasa por insertarlo en el marco de los debates intelectuales que tenían lugar en Atenas entre las diferentes escuelas filosóficas. Jenofonte presenta en *Recuerdos de Sócrates* la figura y doctrina de su maestro Sócrates, entremezcladas con sus propias opiniones y con el análisis de las circunstancias históricas del momento. El libro III nos muestra a Sócrates conversando con diferentes personajes, entre ellos Pericles, hijo del famoso político ateniense, con quien debate sobre cómo salvar a Atenas de la amenaza de la invasión tebana. Precisamente, esta situación de enfrentamiento de las dos grandes potencias de esa coyuntura nos introduce directamente en el tema y la estructura narrativa del *Timeo-Critias*.

Recuerdos de Sócrates es un conjunto de escritos, que probablemente fueron agrupados a su muerte, pero que presentan características diferenciadas que lleva a pensar que su composición se realizó en diferentes momentos⁵⁶⁰. Entre los años 375-370 anteriores a Leuctra, Tebas inicia una campaña para ocupar las ciudades beocias filolaconias, afianzar su posición en la región y revitalizar la confederación hasta ponerla bajo su control. Una vez conseguido su objetivo impuso su poder mediante alianzas y guarniciones, respetando los regímenes de cada *pólis*. En este marco temporal las posibles situaciones de peligro que han barajado los comentaristas son tres. La primera nos lleva al 366 a. C. cuando Eritrea, controlada por Tebas, toma Oropo, con lo que el cerco se estrecha peligrosamente sobre Atenas. Oropo le da la oportunidad de situarse en uno de los pasos que tradicionalmente se había utilizado para llegar desde Beocia hasta Atenas. La barrera montañosa del Citerón-Parnés se cruzaba por diferentes rutas, pero se trataba de pasos angostos, fácilmente defendibles por la infantería ligera, tal y como propone Jenofonte. Otra de las posibilidades son las incursiones (362 a.C.) que Alejandro de Feras (Tesalia) aliado de los tebanos realiza por mar contra las Cícladas, Pepareto, Tenos, llegando al Pireo. La tercera nos lleva a la situación de Eubea. Ante una serie de disturbios en la ciudad de Eretria (357 a. C.) los tebanos envían un ejército para apoyar a una de las facciones y Atenas a su vez envía otro para apoyar a la contraria. La campaña dura un mes, los tebanos son expulsados y Eubea pasará a control ateniense e ingresará en la 2ª

⁵⁶⁰ Ver introducción de la edición de Gredos. Traducción de Juan Zaragoza.

Liga Marítima. ¿Cuál de estas situaciones correspondería al diálogo de Jenofonte? Antes de contestar a la pregunta veamos otra de sus obras, *El jefe de la caballería*, en la que se plantea una situación muy similar. Cita la posibilidad de una invasión de sus vecinos tebanos que poseen una caballería y una fuerza hoplítica iguales en cantidad y calidad a la ateniense y al final afirma que «los atenienses no sienten menos orgullo que los beocios por sus antepasados» (7, 2-3). La solución que ofrece aquí es que la ciudad entera salga a combatirlos. El tono de Jenofonte no es tan acuciante como en *Recuerdos*, y la solución que ofrece no habla de la frontera beocia. Está inserto en un tratado de caballería y toca el tema como de pasada, mientras que en *Recuerdos* toda la parte tercera manifiesta una clara preocupación por encontrar al general ideal y ofrecer soluciones tanto a largo plazo como a corto. La solución de utilizar la infantería ligera es una clara muestra de que en campo abierto la caballería y los hoplitas beocios eran superiores a los atenienses. Eso se da en el 366 y no en el 357, pues después de Mantinea (362) el declive tebano es un hecho. Precisamente en *El jefe de la caballería* Jenofonte afirma que la caballería beocia es igual en cantidad y calidad a la de los atenienses, afirmación que dicha por un experto en este cuerpo solo puede ser entendida en el marco del 357, pues en el 366, como ya he comentado, estaba en plena supremacía. De esta forma, los *Recuerdos* harían referencia a la amenaza de Oropo. Todo ello viene apoyado además porque en *Recuerdos* realiza tres tipos de comentarios: (1) falta de disciplina de hoplitas y jinetes atenienses. Para derrotar a los tebanos y las innovaciones llevadas a cabo por Epaminondas, era necesaria una gran preparación y disciplina por parte de sus enemigos⁵⁶¹. (2) Ensalza la marina, la única defensa fiable frente a la débil flota tebana. (3) Critica a los generales improvisadores. En Oropo interviene el estratego Cares que acabará batiéndose en retirada. Se trata de un estratego muy criticado por las fuentes antiguas, que sufrió numerosos juicios por su actuación⁵⁶². Como conclusión, la datación de *Recuerdos III, 5* correspondería al momento de máxima tensión y de temor de invasión que se daría entre la toma de Oropo en el 366 y el 364, momento en el que fracasa la formación de una flota y el control del Egeo por parte de los tebanos.

⁵⁶¹ Epaminondas colocaba la caballería delante de la falange y no en los flancos y la hacía desempeñar funciones de hostigamiento; concentraba las tropas en el ala izquierda para llevar a cabo el ataque en orden oblicuo adelantando el ala izquierda; la falange tenía una profundidad de 25-50 filas, mientras que la espartana era de 8-12 (ver Pascual González, 1997, págs.103-106; Ducrey 1999, 68-70; Barreiro, 2004, 236).

⁵⁶² *Hel.* VII 4,1; Aristóteles, *Retórica* 1376a10, 1411a6, 1418a32; Esquines, *Sobre la embajada fraudulenta* 70; Demóstenes, XIX 332, XXIII 173, VIII 30; ver pág. 186, n. 24 de *Discursos Políticos I* de BCG.

Sobre este trasfondo histórico la parte III 1-5 de la obra presenta una unidad temática y de contenido en torno al diálogo sobre temas militares que entabla Sócrates con diferentes personajes: un maestro del arte de la guerra, el sofista Dionisodoro; un general recién elegido; un comandante de caballería también recién elegido; un soldado ejemplar (Nicomáquides) que se queja de que no ha sido elegido general y, finalmente, un estratega (Pericles), hijo del famoso político ateniense del mismo nombre. Es esta última conversación (III, 5) la que nos introduce estructuralmente en los diálogos *Timeo-Critias*:

(5,1) Objetivo:

Se trata de darle a Pericles los elementos suficientes de conocimiento para que pueda ser el estratega que lleve a la ciudad a ser la más famosa en las artes de la guerra. Fue uno de los generales condenados por abandonar a los naufragos en la batalla de las Arginusas, proceso en el que intervino Sócrates. Aquí Jenofonte reivindica su figura y critica la injusticia que sufrieron. Reivindica, al mismo tiempo, la figura de su padre, que por el contrario es criticada en repetidas ocasiones por Platón, que no acepta su postura imperialista y su megalomanía constructora en Atenas.

(5,2-4) Situación histórica contextual. Comparación Beocios-Atenienses:

Ambas poseen un número de hombres similares, «recios y bien desarrollados». Más unidos los atenienses, puesto que los beocios están sometidos a la opresión del poder tebano. Sin embargo, estos poseen más ambición y más soberbia, lo que les puede llevar más fácilmente a la victoria. «Y también en cuanto a hazañas gloriosas (καλὰ ἔργα) de los antepasados: nadie las tiene más grandes ni en mayor número (μείζω καὶ πλείω) que los atenienses. Estimulados por este recuerdo, se sienten incitados a la virtud y a comportarse como valientes» (la comparación beocios-atenienses recuerda la de los *érga* antiguos de los atlante-atenienses).

(5, 5-12) Solución formativa:

Puesto que la situación actual de amenaza y miedo ante el posible saqueo del Ática por los tebanos provoca que la población se una en torno a sus dirigentes, es el momento para «impulsarlos de nuevo a enamorarse del antiguo valor, la gloria y la felicidad». Y ello se puede alcanzar si se esfuerzan en conseguir la preeminencia en la virtud para lo que es necesario hacer revivir la superioridad sobre los demás que les corresponde desde antiguo. ¿Cómo se podría enseñar todo ello?, pregunta Pericles. Sócrates, como hará el sacerdote

egipcio timeocritiano, contesta que «haciéndole recordar, como ellos ya han oído (ὄν ἀκούομεν), que los más antiguos antepasados suyos de que tengamos noticia (προγόνους αὐτῶν ἀναμνησκόμεν αὐτοὺς ἀκηκοότας) fueron ya los mejores» (la contraposición *érga/akoé*, es un elemento discursivo básico en el *Timeo*. Sin embargo, ahora la memoria de las hazañas antiguas no se ha perdido, constituye parte de los mitos y relatos tradicionales transmitidos desde generaciones). A continuación, Sócrates y Pericles citan a los antepasados a los que se están refiriendo: el juicio de dioses en el que participa Cécrope, y cuando Erecteo se enfrenta a tracios y eleusinos, es decir, «la guerra que se produjo en su época contra todos los del continente contiguo, y a la del tiempo de los heráclidas contra los peloponesios, y a todas las guerras de la época de Teseo, en todas las cuales es evidente que los atenienses se mostraron superiores a sus contemporáneos» (Platón también cita a los reyes tradicionales de Atenas anteriores a Teseo como aquellos que existían en los tiempos en los que tiene lugar la guerra contra los atlantes, *Critias* 110a).

(5,11) Guerras médicas:

«Las batallas que por sí mismos libraron contra los dueños de toda Asia y de Europa hasta Macedonia, que poseían la mayor potencia y los recursos más poderosos hasta entonces existentes, y habían realizado las más grandiosas hazañas. Además las victorias logradas con el apoyo de los peloponesios por tierra y por mar. Estos hombres, efectivamente, se considera que fueron con mucho superiores a todos los de su tiempo». Oiremos decir a Platón que los atlantes dominan toda Europa hasta Tirrenia, y Libia hasta Egipto; que Atlántida era la potencia más poderosa, entre otras razones, por sus inagotables recursos naturales; que los atenienses lucharon contra los atlantes, en un primer momento con el apoyo de otros pueblos, y después solos; que los atenienses eran superiores a todos los pueblos del mundo habitado... Pero el análisis de Jenofonte se sitúa siempre en el marco de la historia, fuera de una concepción meramente conceptual y, por tanto, evoca las Guerras Médicas, que tradicionalmente fueron para los atenienses un momento glorificado, en el que una Grecia unida, que no volverá a existir, venció al enemigo más poderoso de su tiempo. Su pretensión no se sitúa en el campo de la *anámnesis*, sino en el de la memoria aprendida por medio de los poemas homéricos y otras tradiciones orales. Se sitúa, evidentemente, fuera del platonismo. Por el contrario, en la historia timeocritiana, dado que el modelo último está en el ámbito de las Ideas, no se puede

utilizar los relatos ni las historias míticas legadas por la literatura, por lo que tiene que crear un escenario original y unos actores nuevos.

(5,13) Decadencia:

Después de ese ciclo de excelencia sobreviene la decadencia, puesto que dada la gran superioridad que llegaron a alcanzar sobre los demás, «se descuidaron y por ello han venido muy a menos»⁵⁶³ (las dos etapas que atraviesa la Atlántida, aquel en el que eran iguales a los atenienses en *areté* y el de la degeneración).

(5, 14-27) Soluciones coyunturales:

Jenofonte, más pragmático, ofrece una segunda solución cercana y factible. Si imitar a los antepasados no les es posible, al menos que imiten a los que ahora tienen la preeminencia, de modo que a continuación halaga las costumbres de los lacedemonios e incita a los atenienses a imitar su hombría, su respeto a los mayores y su obediencia, hasta tal punto que hace a Pericles un filolacedemonio. Y junto a ello otras propuestas de tipo militar y político: disciplinar a hoplitas y jinetes, seguir respaldando a la marina, y apoyarse en la experiencia del Areópago, el tribunal más antiguo en Atenas, así como elegir a Generales expertos, como Pericles, y por último, ante la amenaza tebana recurrir a las tropas ligeras situándolas en los pasos montañosos fronterizos con Beocia y en los montes del interior del Ática.

(5, 28) Final:

Sócrates estimula a Pericles para que se dedique a la realización y estudio de estos planes «pues todo lo que puedas conseguir será bueno para ti y útil para la ciudad, y aun en el caso de que fracasaras en algún aspecto, ni dañarías a la ciudad ni tendrías que avergonzarte». Es el sentido global de la trilogía, el que cada ciudadano, al recobrar individualmente su excelencia, la revierta en el gobierno de Atenas.

⁵⁶³ La misma idea aparece en *Ciropedia* VIII 8 y *República de los lacedemonios* 14.

APÉNDICE 2: LOS NÚMEROS PITAGÓRICOS

La medida y el número serán dos de las características definitorias de la concepción del mundo atlante. En el marco de su materialismo y su exteriorización anímica el número cumple la función de ordenar esa interpretación de la realidad. Pero un número cerrado sobre sí mismo como mera cifra. ¿De dónde toma Platón esta concepción numerológica?

A mediados del siglo V en Crotona y en otras ciudades donde existían escuelas pitagóricas se llevan a cabo una serie de revueltas en las que un número importante de sus miembros fueron asesinados o exiliados, probablemente el mismo Pitágoras, provocando la dispersión definitiva de sus seguidores en comunidades aisladas a lo largo de Italia y Grecia⁵⁶⁴. Entre otros vemos que en Tarento se establece Arquitas, que llegó a conocer a Platón, y en Tebas, Filolao, del que se cita en el *Fedón* tres discípulos suyos, Ecquécrates, Simmias y Cebes. Como consecuencia de ello y de que las doctrinas de Pitágoras no habían sido puestas por escrito, sus ideas fueron transformándose con el tiempo dependiendo de la cultura y el pensamiento de cada uno de sus seguidores⁵⁶⁵.

⁵⁶⁴ Hernández de la Fuente (2011), págs. 128-129; Burkert (1972), págs. 115 y ss.

⁵⁶⁵ Guthrie, 1991, T. I, págs. 176-178. Gorman, 1988, 202-204. Tras la muerte de Pitágoras se impondría un pitagorismo numérico y astronómico frente al chamánico/religioso del fundador (H. de la Fuente, 2011, pág. 145). En el pitagorismo en tiempos de Platón parecen existir, al menos, dos escuelas (Guthrie, *op. cit.*, págs. 316-319; H. de la Fuente, 2011, págs. 155 y ss.; Burkert, 1972, 442 y ss.; Fallas, 1992): en primer lugar, Arquitas (435-357 a. C.) que compartió una gran amistad con Platón (citado en *Carta VII*, 350a, como un amigo). Ejerció como político y general en Tarento donde alcanzó una gran fama de excelente gobernante. Según Diógenes Laercio, Aristóteles escribió tres libros acerca de la filosofía de Arquitas y otro *De las cosas tomadas de Timeo y Arquitas*; Arquitas además, gobernó siete veces a sus ciudadanos, cuando los demás no gobernaban más de un año por prohibirlo la ley. Se sabe que se dedicó a las matemáticas, la armonía musical, la mecánica y la biología. Como filósofo gobernante, bien pudo inspirar a Platón en su escritura de la *República*. En relación con los números mantuvo su importancia en la ordenación del mundo, incluidas las relaciones humanas y morales (se menciona una obra sobre suya titulada la *Década*). Pensaba que la ordenación matemática de la sociedad es fundamental para establecer la armonía y la justicia social: «El descubrimiento del cálculo termina con la “facción” y origina unanimidad. Donde se ha introducido [el cálculo], la ventaja injusta es imposible y se establece la igualdad, puesto que es lo que nos permite ponernos de acuerdo en nuestros contratos mutuos. Mediante él, el pobre recibe del poderoso y el rico da a los que están necesitados, porque ambos están seguros de que, así, tendrán su parte legítima» (Guthrie, *op. cit.*, pág. 319). El número es un instrumento de medida para establecer las relaciones de igualdad entre los bienes poseídos por los hombres y para fijar en sus relaciones contractuales proporciones justas, por lo que no se puede organizar una sociedad de forma armoniosa prescindiendo de los números. Para los pitagóricos el número es el principio racional que funda cualquier realidad y la hace visible al entendimiento, por lo que en el plano político permite poder llegar a establecer un sistema relacional armónico entre los diferentes grupos sociales con el fin de encontrar la concordia, la unidad (*homónoia*). La otra tendencia se organiza en torno a Filolao (sobre Filolao ver Guthrie, *op. cit.*, T. I, pág. 312-316; Barnes, 2000, 447-468; H de la Fuente, 2011, 145 y ss. Para los fragmentos, la edición a cargo de Conrado Eggers Lan y la de Kirk-Raven-Schofield), contemporáneo de Sócrates y sus discípulos. Diógenes Laercio afirma que Platón se entrevistó con él cuando visitó Italia. En relación con los números y su significado simbólico se sabe que Espeusipo, pariente y sucesor de Platón en la Academia, había escrito un libro titulado *Los Números Pitagóricos*, que contenía las doctrinas de Filolao sobre el tema. Aristóteles escribió dos obras, *Sobre los pitagóricos* y *Contra los Pitagóricos*, en las que recogería las doctrinas

Si bien el número ya había sido considerado por Pitágoras como una entidad sagrada sería a través del pitagorismo de corte filolaico como se llegó a la identificación del concepto con el número y a toda una serie de construcciones fantasiosas en torno a cada uno de los componentes de la Década, tal y como también observamos en los atlantes platónicos, que no son más que una caricatura del pitagorismo degenerado del siglo IV. Platón, por el contrario, diferenció claramente dos categorías de números: los ideales (los números en sí) y los aritméticos o matemáticos (los números con cuerpos visibles o tangibles, *Rep.* 525d), las cifras, que son las que utilizan los hombres en sus tareas prácticas (*Rep.* 525 c-d)⁵⁶⁶. Aristóteles establecía estas mismas diferencias entre Platón y los pitagóricos: «Además, ¿cómo puede aceptarse que el número y las peculiaridades del número sean causa de lo que en el firmamento es y se genera, desde el principio y ahora, y que no haya, sin embargo, otro número aparte de este número de que está constituido el universo? Y es que, cuando, a su juicio, en esta parte está la Opinión, y la Ocasión, y poco más arriba o abajo están la Injusticia, la Separación o la Mezcla, y para demostrarlo dicen que cada una de estas cosas es un número [...] ¿ha de entenderse que el número que se identifica con cada una de estas cosas es el número que está en el firmamento, o bien que es otro distinto de éste? Platón, desde luego, afirma que se trata de otro. Y es que, aunque también él opina que son números estas cosas y las causas de esas cosas; sin embargo, afirma que estas cosas son números sensibles, mientras que sus causas son números inteligibles»... «Pues bien, unos dicen que existen ambas clases de números, [...] Otros afirman, por su parte, que sólo existe el Número Matemático, y que constituye la realidad primera, separada de las cosas sensibles. También los Pitagóricos afirman que solamente existe un tipo de número, el matemático, si bien no existe separado, sino que las entidades sensibles

pitagóricas de mediados del siglo V, cuando Filolao era su representante principal, al mismo tiempo que tenía conocimiento de otras teorías anteriores (Guthrie, *op. cit.*, págs. 225-226). En el *Timeo* Platón utilizará la cosmogonía geométrica de Filolao en su concepción de la formación de los sólidos regulares (ver Cano Cuenca, 2011). Sostenía la doctrina pitagórica de que «todos los entes conocidos tienen, en verdad, número; pues sin él nada se puede pensar o conocer», a la que añade que «el número tiene dos formas especiales, impar y par, y una tercera, derivada de la combinación de ambos, par-impar. Cada forma tiene muchas manifestaciones, que cada ser individual revela en su propia naturaleza» (frag. 427 y 428, Kirk-Raven-Schofield). Sobre esta relación de lo individual con el número un discípulo de Filolao, Éurito, que desarrolla su trabajo a finales del siglo V, llevó la relación entre la estructura numérica, la geometría y los seres vivos, bastante más lejos al afirmar que existía un número para cada cosa, un hombre o un caballo por ejemplo, como podía demostrarse con la representación de números en figuras hechas con guijarros (frag. 433). Platón conocería estas teorías a través de Ecquécrates, pitagórico que pertenecía al círculo de Éurito y que aparece en *Fedón* (57a-59d) relatando a Platón los últimos momentos de Sócrates. Esta segunda escuela parece introducir el número como un hecho constitutivo de la naturaleza individual que le llevaría más fácilmente a la identificación del objeto con el número y de la posibilidad de establecer un nexo mimético entre ambos.

⁵⁶⁶ Ross (1989), cap. XII, *Los números ideales*.

están compuestas de él: construyen, en efecto, el Universo entero con números [...] Algún otro, en fin, afirma que sólo existe el primer tipo de número, el Ideal, y otros identifican éste con el Número Matemático»⁵⁶⁷. Precisamente, Aristóteles alude en este último caso a Jenócrates, discípulo de Platón, a quién llegó a conocer personalmente y que fue director de la Academia a la muerte de Espeusipo⁵⁶⁸ (según D. Laercio, Platón no tenía un buen concepto de él por su lentitud mental)⁵⁶⁹. Escribió muchos libros de física y matemáticas, uno titulado *De los dogmas pitagóricos*, así como otros sobre los números, y con él entraron en la Academia las ideas pitagóricas derivadas de Filolao y su escuela. Dada su identificación entre los números matemáticos y los ideales llegó incluso a afirmar que el alma era un número que se mueve a sí mismo, algo que según Aristóteles era la más absurda de las opiniones expuestas sobre aquélla⁵⁷⁰.

Resulta muy difícil atribuir a un pitagórico o a otro, una u otra concepción sobre los números de la Década, por lo que simplemente enumeraré estas ideas para después relacionarlas con las aparecidas en el *Critias*. Lo que sí es de señalar es que cuando las fuentes se refieren a este tema, o bien lo atribuyen a los pitagóricos en general, o bien a Filolao, por lo que es de suponer que este autor fue uno de los que acometió esta tarea con más entusiasmo. Para cada uno de los diez primeros números se llegó a las siguientes identificaciones⁵⁷¹:

- «Decían igualmente que el uno es intelecto y entidad, ya que denominaron al alma intelecto; por ser el intelecto permanente, totalmente homogéneo y tener un carácter directivo, decían que era unidad y uno»⁵⁷². El Uno es el principio del todo, es par e impar al mismo tiempo, un poder creador que se despliega, avanza unidad a unidad, para producir la suma total de los enteros. Es el símbolo de la inmutabilidad aritmética. La inteligencia divina (el Uno) desde su unicidad sexual construye los principios generadores de la vida misma (lo masculino y lo femenino) como la secuencia inmediata de sí misma; de esta forma, lo femenino es lo par (el primero de ellos será

⁵⁶⁷ *Metafísica* 990a29 y 1080b11 y ss., respectivamente.

⁵⁶⁸ Guthrie, *op. cit.*, págs. 487-501.

⁵⁶⁹ IV 6-14.

⁵⁷⁰ *Acerca del alma* 408b32.

⁵⁷¹ Gorman (1988), cap. 7, *Los números místicos*; Guthrie (1991), T. I, *Abstracciones como números*, págs. 287-291; González Urbaneja (2001), págs. 89-98.

⁵⁷² Aristóteles, *Sobre los pitagóricos*, frag. 13 (Alejandro de Afrodisias, *Com. De la Metafísica de Aristóteles* 39, 13-19).

el número dos), puesto que lo que define a la mujer es su capacidad de duplicarse, de engendrar otra vida en su interior.

- El número dos o díada representa la diversidad, la opinión. Para Filolao es la causa de la generación, el principio femenino y el constante devenir de las cosas. También es símbolo de la materia, de la imperfección y de lo par, de la oposición y de la división.
- El número tres o tríada nace de la acción de la mónada sobre la díada, de donde se obtiene el primer número impar. Es símbolo del principio masculino, de la perfección y del tiempo, pues posee principio, medio y fin. Por la misma razón es el número del universo⁵⁷³. Geométricamente está relacionado con el triángulo.
- «Pitágoras fue el primero que se ocupó de la virtud, pero de una forma equivocada; al reducir las virtudes a números, hizo que sus investigaciones no pudieran aplicarse a su materia, porque la justicia no es un número al cuadrado»⁵⁷⁴. «Algunos creen también que la reciprocidad es, sin más, justa, como decía los pitagóricos, que definían, simplemente, la justicia como reciprocidad. Puesto que ellos consideraron como una propiedad definitoria de la justicia, a la compensación o igualdad, y hallaron que ésta existe en los números, dijeron por ello que la justicia era el primer número al cuadrado [...] Este número decían algunos que era el cuatro, puesto que era el primer número cuadrado, divisible en partes iguales e igual, de cualquier forma, porque es dos veces dos. Otros; sin embargo, decían que era el nueve, el primer número cuadrado de un número impar, es decir, tres multiplicado por sí mismo»⁵⁷⁵. Otros autores identifican la justicia con el ocho, el cinco y el tres⁵⁷⁶. También constituye una de las claves de la naturaleza: cuatro elementos, cuatro estaciones, cuatro especies de animales (reptiles, peces, aves y mamíferos), cuatro edades del hombre, cuatro humores... Para Filolao son cuatro los principios de los animales racionales: cerebro (sede del pensamiento), corazón (sede de la vida y la sensación), ombligo (relacionado con el crecimiento del embrión) y el miembro (de donde surge el semen y la generación)⁵⁷⁷.
- El cinco representa los cinco planetas conocidos. Es el centro aritmético de los nueve primeros números de la Década. Simboliza los cinco sólidos regulares sobre los que, según Platón, se construye la materia. «Ahora bien, sobre la base de que el cinco resulta

⁵⁷³ Frag. 118 (Conrado Eggers).

⁵⁷⁴ *Gran Ética* 1182a11, citado en Guthrie (1991), t. I, pág. 288. Se trata de la obra de un peripatético, probablemente de la época del escolarcado de Teofraсто (a partir del 322 a. C.).

⁵⁷⁵ Aristóteles, *Ética a Nicomaco* 1132b21; *Frag. de Aristóteles* 13, extraído de Alejandro de Afrodisia, *Comentario de la Metafísica de Aristóteles*, 38,14-18.

⁵⁷⁶ Guthrie (1991), t. I, pág. 290.

⁵⁷⁷ Frag. 167 (ed. Conrado Eggers).

de la unión del primer número masculino y el primer femenino, los pitagóricos lo llamaron matrimonio»⁵⁷⁸. También atribuye a los pitagóricos la identificación de lo par con lo femenino y lo impar con lo masculino y otorga al número seis, en cuanto resultado del dos por el tres, la designación de matrimonio. Igualmente, Aristóteles lo identifica con la suma de ambas cifras. Nicómaco decía que era el diez.

- El seis, además de lo dicho, representaba para Filolao el número de los diferentes niveles de la naturaleza animada: la germinación, la vida de las plantas, la vida racional e irracional de los hombres y los animales, el ser de los mediadores entre hombres y dioses y la vida de estos. Junto con el cinco son los dos números circulares, pues cualquier potencia de ambos produce otro número acabado en sí mismo. Es el primer número perfecto por ser igual a la suma de sus partes ($6 = 1+2+3$).
- «Por otra parte, dijeron que la oportunidad era el siete, pues la entidades naturales parecen tener periodos de plenitud, en su generación y realización, según ciclos de siete, como ocurre con el hombre»⁵⁷⁹. Igualmente, fue asociado a los siete cuerpos celestes y a los siete días de la semana. Lo simbolizaron en la diosa virgen Atenea, pues no puede generarse por ningún otro número de la Década. Igualmente, siete son las notas musicales.
- El ocho, el primer cubo propiamente dicho ($2 \times 2 \times 2$), era para Filolao símbolo de la armonía, «por haberse compuesto al multiplicarse un número por sí mismo y multiplicarse nuevamente por sí mismo, de acuerdo con las tres dimensiones»⁵⁸⁰. También simbolizaba la justicia.
- El nueve fue identificado con el agua, ya que suponía el límite de los números, pues después de él venía la década. Como he dicho antes también era considerado símbolo de la justicia y de la gestación que dura nueve meses.
- El diez es el más sagrado de todos los números, el número perfecto, el número del universo. Se representaba mediante la *tetraktys*, triángulo formado desde su base por cuatro puntos, tres, dos y uno en su vértice. Por él juraban los pitagóricos ser fieles a sus enseñanzas. Para Filolao es denominado también «Fe», ya que «poseemos fe firme en la Década y en sus partes en relación con las cosas que existen»⁵⁸¹.

⁵⁷⁸ Plutarco, *Moralia* 388C; 288D, 1018D; Aristóteles *Frag.* 13, en Alejandro de Afrodisias 39, 7-13.

⁵⁷⁹ Aristóteles, *Frag.* 13, en Alejandro de Afrodisias, 38, 14-18.

⁵⁸⁰ *Frag.* 141 (ed. Conrado Eggers).

⁵⁸¹ *Frag.* 130 (ed. Conrado Eggers).

Además de todo ello cada número, por lo general, era identificado con un dios. «Yo, al menos, creo también que el que estos hombres [los pitagóricos] llamen a la mónada Apolo, a la díada Artemis, a la hebdómada Atenea y Poseidón al primer cubo, tiene un parecido con las estatuas de los templos y con su liturgia ¡por Zeus! y con lo que está allí escrito». «Los pitagóricos embellecieron los números y figuras geométricas con nombres de dioses. En efecto, al triángulo equilátero lo llamaban Atenea nacida de la cabeza y Tritogenia, porque es dividido por tres perpendiculares que salen de los tres ángulos; al número uno lo llamaban Apolo por su negación de la multiplicidad y a causa de la simplicidad de la mónada; al dos discordia y osadía, y al tres, justicia, pues ya que el cometer injusticia y sufrirla se produce por defecto y por exceso, la justicia, en razón de la igualdad se sitúa en el medio; el llamado cuaternario, el treinta y seis, era, como se ha repetido hasta la saciedad, el más grave juramento y recibe el nombre de cosmos, siendo el resultado de la suma de los cuatro primeros números pares y de los cuatro primeros impares»⁵⁸².

APÉNDICE 3: SACRIFICIO DEL TORO

Ofrezco aquí una descripción breve de cada uno de los momentos del sacrificio y fundamentalmente de sus fuentes, lo que vendrá a confirmar la condición multicultural del atlantismo.

1. Selección de los toros

No se especifica en el diálogo, pero es evidente que se capturarían un número indeterminado de toros y se trasladarían al recinto del templo para allí escoger a la víctima sacrificial. Podría efectuarse por un grupo de jinetes y mediante la utilización de perros. Hay que reseñar las taurokatapsias tesalianas, en las que se perseguía a la res, que una vez agotada era acorralada y derribada mediante el procedimiento cretense de mancornar. Su destreza para reducir los toros sin usar arma alguna y valiéndose sólo de una cuerda era cantada por los poetas. Esta fiesta se celebraba en honor de Poseidón Taurios⁵⁸³. En el primer caso, se analiza la conducta de diferentes animales hasta que uno de ellos realiza

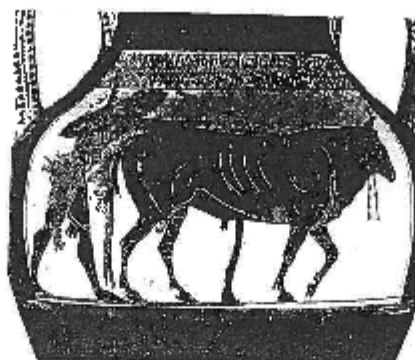
⁵⁸² Plutarco, *Isis y Osiris* 354F y 381E.

⁵⁸³ Ver Cristina Linacero (1996, págs. 44, 373-374), Serrano Espinosa (2006) y Sergent (2006, pág. 178).

un acto considerado desde antiguo como el determinante para su elección. En el segundo caso, el dios es el que señala la víctima, o directamente o a través de un intermediario mediante un acto de inspiración⁵⁸⁴. Este es el caso atlante, sin especificar el mecanismo concreto de su manifestación, que no tiene nada que ver con una designación por sorteo⁵⁸⁵.

⁵⁸⁴ En Cos se presentan a Zeus Polieo varias víctimas hasta que se está seguro de que él ha hecho su elección. Igualmente, en las Dipolias de Atenas se ofrecía en sacrificio a aquel toro que comía las oblacones de harina que se habían realizado sobre el altar (Gernet, 1960, pág. 156). Los cinataenses en Arcadia celebraban una fiesta en el santuario de Dioniso en la que ofrecían el toro que el dios «ha colocado en su mente» (Pausanias VIII 19, 2).

⁵⁸⁵ *Critias*, 119d: «Rogaban a Poseidón que tomara (ἐλεῖν, elegir) la ofrenda sacrificial que le agradara de entre los toros sueltos en su templo». Vincent (1940, pág.87, n. 10) y Brisson (1970, pág 433) son de la opinión de que la elección constituye un elemento más de la justicia de Zeus que se manifiesta a través de la suerte. Pero Platón deja muy claro cuándo los dioses actúan mediante este mecanismo, como en la distribución de sus áreas territoriales (109b, 113b) y cuándo se lleva a cabo mediante la actuación directa del dios.



Ánfora s. VI



Metopa s. V.
Templo De Zeus en Olimpia



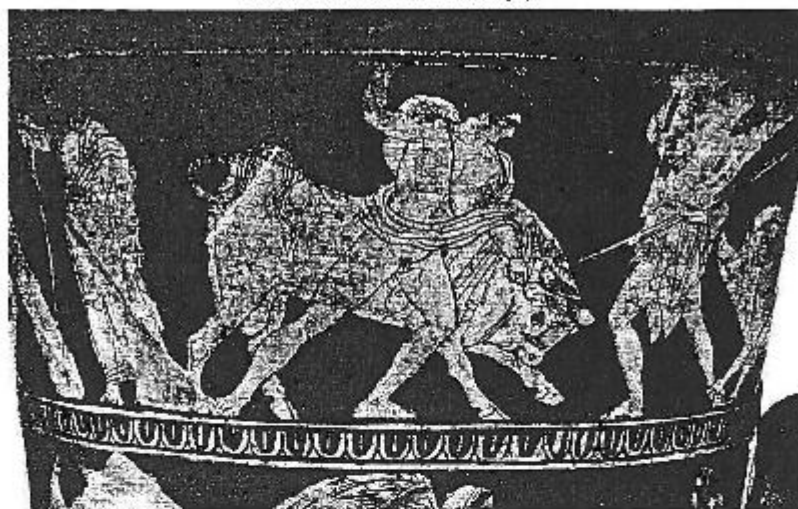
Didracma de plata s. V.

Arriba Hércules conduce un toro al sacrificio, por la nariz, asadores y lo sujeta mediante cuerdas por los cuernos.

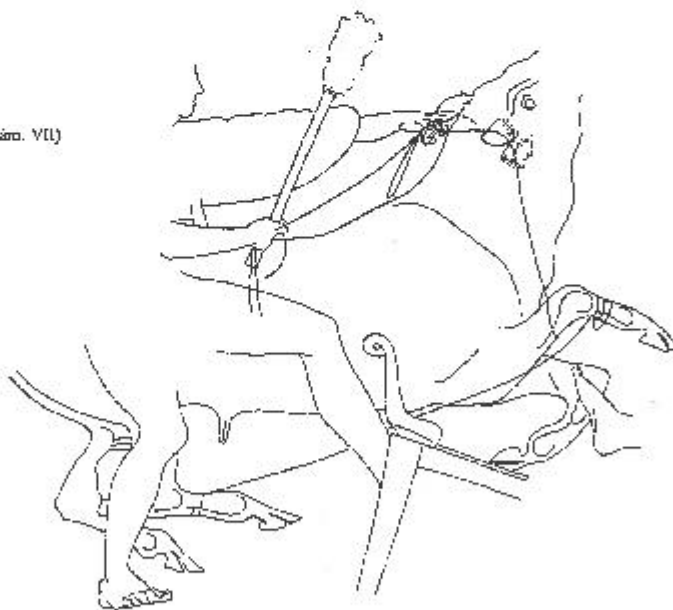
Abajo dos escenas del episodio del toro de Creta. En una reduce al toro con mazo y cuerdas. En la otra, con el mazo y con las manos sujetando sus cuernos.
(Carpenter, 2001, fig. 173, 192 v193)

Diferentes representaciones de Teseo y el toro de Maratón

Crátera del pintor de Dinos
(Ricardo Olmos, 1992, pág. 136, fig.5)



Copa de Aison
(Ricardo Olmos, 1992, pág. 42, lám. VII)



Metopa del Thesaurus ateniense en Delfos
(Ricardo Olmos, 1992, pág. 138, fig. 6)

2. Captura de la víctima sacrificial

Critias, 119e: «... y ellos, que eran solo diez (μόνοι γιγνόμενοι δέκα ὄντες),... lo cazaban sin hierro, con maderas y redes (ἄνευ σιδήρου ξύλοις καὶ βρόχοις)»⁵⁸⁶

Observamos que unos monarcas, hijos de un dios y una mortal, realizan un ritual en el que el toro ocupa un lugar central con el fin de renovar su poder monárquico ejercido sobre un imperio. ¿Dónde podemos encontrar en el ámbito helénico una concepción similar del poder regio y de su regeneración religioso-política? Viajemos a Egipto. Eudoxo, uno de los informadores fundamentales de Platón, había sido instruido por un sacerdote en Menfis. En esta ciudad tenía lugar el llamado festival de Sed que duraba de cinco a siete días y se celebraba cada cierto periodo de tiempo establecido libremente por cada faraón. La reconstrucción de los diferentes momentos de la festividad es compleja ya que no se poseen textos escritos que la describan, sino que se basa en inscripciones y pinturas dispersas, y además lo más probable es que cada faraón introdujera rituales nuevos a lo largo del tiempo, pues el festival se celebró hasta la época ptolemaica⁵⁸⁷. Se sabe que Amenofis III (1402-1364 a.C.) la celebró en los años 30, 34 y 37 de su reinado; Ramses II (1289-1224 a.C.) celebró la primera en el año 30 de su reinado y posteriormente otras catorce veces, una cada tres años. Tutmosis II (1494-1490 a.C.) la celebró dos veces⁵⁸⁸. Comenzaba con una procesión del faraón acompañado de imágenes de dioses, sacerdotes y otros personajes principales del país. Los actos estaban presididos por la diosa-vaca Sejat-Hor, protectora del ganado. A continuación el faraón entronizado recibía el homenaje de los grandes de Egipto. El acto se celebraba en una capilla en la que aparecía sentado en un trono elevado sobre un estrado (representación simbólica de la colina primigenia) llevando las coronas del alto y el bajo Egipto. Otro de los episodios era la preparación del toro Apis, bien para recibir la visita del rey o para ser conducido

⁵⁸⁶ Del texto citado se han realizado diferentes traducciones que no han hecho más que aumentar la confusión existente en torno a los elementos referenciales cinegéticos que utiliza Platón en dicho ritual. Rivaud (1970, aunque su primera edición data de 1925) traduce «sin armas de hierro, solamente con venablos de madera y con redes», al que seguirán Albert Vincent (1940) y Brisson, mientras que Pradeau «con venablos y lazos». Garcia y Bellido (1963, pág. 473), en su intento de hispanizar el mito, basa su traducción en un vaso ibérico de Liria en el que se representa una tauromaquia en la que se usan unos lazos que él mismo coloca entre interrogantes y traduce como «garrotes y lazos», al que sigue Cristina Delgado (1996, pág. 375). Patricio de Azcárate (1946, pág. 869): «sin otras armas que palos y cuerdas», igual que Pérez Martel (2004). Luce (1975): «no con armas sino con estacas y lazos». Sergent sigue a Brisson, pero también propone lazo en línea con Herter que alude a la semejanza de la caza con las representaciones de la caza del toro de Teseo y Heracles (Sergent 2006, pág.179; Herter, 1966, págs. 241-242).

⁵⁸⁷ Wilkinson (2005), pág. 181.

⁵⁸⁸ Kemp (1992), pág. 270 y ss.

ante él. El momento central del festival consistía en un acto cuyo objetivo era la afirmación del dominio del rey sobre todas las tierras de Egipto. El ritual consistía en una carrera ceremonial por parte del rey como demostración simbólica de su fuerza física, en la que tenía que recorrer la distancia entre dos piedras fijas situadas en los extremos del patio de un templo, muchas veces construido al efecto, y que simbolizaban los dos países de Egipto. En la I Dinastía (3000-2780 a.C.) se sabe que el rey era acompañado en esa carrera por el Toro Apis. De la reina Hatshepsut (1490-1668 a.C.) se conserva un relieve en el que corre igualmente al lado del toro, ataviada con una faldilla corta de la que cuelga un rabo, símbolo de la fertilidad y del poder del toro o del caballo. En cualquier caso el concepto de pilar y toro aparecen relacionados en muchos textos como elementos intercambiables y con una clara simbología fálico-genésica⁵⁸⁹. Acababa el festival con una procesión en la que los Grandes del Alto y Bajo Egipto portaban al faraón hacia una capilla de Horus donde recibía de él el cetro de la prosperidad, para a continuación dos dignatarios proclamar el poder del faraón hacia los cuatro puntos cardinales (de acuerdo con el ceremonial del faraón Niuserre).

El toro Apis era la representación simbólica de la fuerza y la fertilidad viril y habitualmente el faraón era representado como un toro. Su principal centro de culto fue Menfis. Precisamente aquí se constata arqueológicamente que durante las dinastías XXVI y XXX (663 a. C hasta el 343 d. C.) fue el momento de mayor actividad constructiva en relación al toro sagrado menfita⁵⁹⁰. Es el momento de la visita de Eudoxo. El faraón también tenía funciones oraculares, como intermediario entre el dios supremo Path y sus fieles. En general, en Egipto el par toro-vaca era una imagen simbólica del proceso y la fuerza del nacimiento y la procreación. La renovación del poder del rey poseía, por consiguiente, dos elementos fundamentales: una afirmación de su poder territorial y de su capacidad física para el gobierno (como la renovación cíclica de la tierra, el rey necesitaba revivir su fuerza corporal) junto con la revivificación de su poder de fertilizar Egipto y dotarlo de nueva vida. El rey renovaba su fuerza mediante un acto ritual en el que el toro es el símbolo de su poder fertilizador y su potencia, y en el que los símbolos taumorfos están constantemente presentes. Por ello, el faraón era la figura central de todo el ritual y llevaba a cabo personalmente la mayoría de los actos. Al mismo tiempo, también renovaba su oficio sacerdotal como intermediario entre los dioses y los hombres

⁵⁸⁹ Frankfort (1988), pág. 191; Delgado Linacero (1996), pág. 274.

⁵⁹⁰ Molinero Polo (1993), pág. 40.

3. El escenario de la celebración

Todos los actos se llevan a cabo en el marco del recinto sagrado del templo de Poseidón (*Critias* 119c). Es el espacio donde tiene lugar la caza y la inmovilización del toro, su sacrificio en la columna de oricalco y su cremación en el suelo y la posterior asamblea de los reyes para el juicio nocturno. El santuario griego era un recinto (*témenos*) delimitado por mojones o un muro continuo (*períbolos*) en cuyo interior se situaba el templo, el altar, estatuas de temas mitológicos, los tesoros (lugares para guardar las ofrendas), fuentes dedicadas a las abluciones rituales, algún elemento natural relacionado con el dios e incluso lugares para juegos cuando la divinidad así lo exigía⁵⁹¹. Aunque Platón no lo menciona, lo más lógico es que existiera un lugar dependiente del santuario dedicado a la caza/juego del toro, ya que el espacio que rodeaba al templo se encontraba ocupado por un altar y numerosas estatuas de oro de familiares de los diez reyes, así como exvotos tanto donados por atlantes como por particulares de las regiones dominadas (116e), por lo que resultaba imposible su utilización como espacio lúdico⁵⁹².

4. Degollación de la víctima

Critias, 119e: «...lo degollaban en su vértice, para que la sangre corriera por la inscripción (κατὰ κορυφήν αὐτῆς ἔσφαττον κατὰ τῶν γραμμῶν... ἐπευχόμενος)⁵⁹³. En la columna, junto a las leyes, había un juramento que proclamaba grandes maldiciones (ὄρκος ἦν μεγάλας ἀράς) para los que las desobedecieran».

El toro ha sido siempre un símbolo de fertilidad y fuerza masculina por lo que en sus representaciones aparece asociado a la columna o al pilar, un elemento de representación

⁵⁹¹ Como en Olimpia y Delfos donde existían estadios anexos, o en el templo de Poseidón Hípico en Mantinea, donde Pausanias menciona un estadio muy cercano al mismo (VIII 10,1).

⁵⁹² Otro aspecto es el horario de celebración. Tradicionalmente es el atardecer o la noche. Pausanias (IV 9,4) cita un oráculo de Delfos que dice que «a los dioses infernales sacrificad en nocturnos sacrificios». Por la secuencia de los diferentes actos descritos en el diálogo podemos suponer que por la mañana se llevaría a cabo la captura de los toros en campo abierto, seguida de la caza ritual en el recinto del templo. Por la tarde se realizarían el sacrificio, la libación y el juramento. El horario de los actos siguientes sí aparece delimitado: por la noche tiene lugar el juicio de los reyes (120b–c) y al día siguiente la ofrenda de las tablillas de oro y la vestimenta ritual (120e).

⁵⁹³ Sigo en esta frase la traducción de Brisson (ver n.174, pág. 391), pues el objetivo del sacrificio es, como veremos, la renovación de la monarquía a través de la sangre del toro/dios (ver Gernet, 1984, pág.184). Rivaud traduce «como estaba prescrito», al que seguirá Vincent, «según lo que estaba prescrito en la inscripción» y Fco. Lisi, «haciendo votos por las leyes escritas», traducción muy forzada, ya que en el rito ctónico lo importante es que la sangre circule hacia la tierra, morada de los dioses subterráneos, aspecto fundamental dentro del marco de la civilización atlante; *grámma* posee un sentido general de escrito o inscripción. Además, inmediatamente repetirá que el sacrificio es hecho según sus leyes (120a).

fálica⁵⁹⁴. En el *Critias* subsisten elementos asociados a ambos componentes. El sacrificio del toro se realiza en lo alto de la columna, elemento señalador de una unión sexual y de un origen racial. Entre los diferentes tipos de estelas existentes en el mundo griego, legislativas, funerarias y conmemorativas, la utilizada por Platón es la primera de ellas, ya que al tratarse de un rito de renovación monárquica su objetivo consistía en que en un mismo reinado y en sucesivas generaciones de reyes se consumara un compromiso de unión con el dios a través de su palabra inscrita⁵⁹⁵. Dentro del ritual sacrificial griego se utilizaban diferentes tipos de altares que iban desde un simple túmulo a una estructura arquitectónica muy elaborada. Entre estas últimas existían dos tipos básicos: la *heschára* o altar bajo y el *bōmós*, que podían presentar distintas morfologías. Normalmente, se hallaban situados en el *témenos* frente al templo. Sobre el zócalo de piedra se encontraba el fuego donde se quemaban los miembros del animal que era degollado sobre su base superior. La *eschára* era el utilizado en el ritual ctónico, puesto que su menor altura facilitaba el que la sangre llegara al suelo, morada de los dioses subterráneos, a través de un agujero tallado en la piedra. Imagen paralela a la del sacrificio a las divinidades celestes en el que se expresa que los vapores ascendentes de la quema de la víctima son el alimento de los dioses.

Platón describe en el *Critias* un sacrificio en el que se utiliza como mesa de degollación la columna de oricalco, elemento sagrado fundacional entre los atlantes. En su relato señala claramente la diferencia entre *bōmós* y *stélē*, altar y columna legislativa. Habla de la magnificencia del *bōmós* acorde con la del templo y el palacio (117a), lo que nos llevaría a un monumento exuberante en cuya construcción se emplearían materiales como el oro, plata, marfil..., en cambio, de la columna de oricalco no dice nada, ni de su estructura ni de su tipología⁵⁹⁶. La degollación se produce en lo más alto de la columna

⁵⁹⁴ Ver un estudio sobre el tema en Delgado Linacero (1996, parte II, cap. XI, «El toro, símbolo de la fertilidad masculina y del poder telúrico»). En Egipto cabezas taumorfos adornaban las popas de los barcos y en Grecia se conoce el culto a Poseidón Taurio por los navegantes en Beocia. En Heliópolis se pensaba que la piedra *benben* que coronaba el obelisco en el templo de Atum, era semen solidificado del dios. Se sabe que el faraón Rameses II colocaba en lo alto del pilar consagrado a ese dios una cabeza de toro, «la cabeza del toro de An, generador de los dioses».

⁵⁹⁵ Entre las estelas más conocidas está la de Cirene, esculpida en el s. IV también llamada estela de los fundadores, porque en ella se contiene las medidas a tomar para la fundación de Cirene por parte de colonos de la isla de Thera. Ejemplos de estelas con un tratado de paz en Pausanias V 22,4 y en Tucídides V 47, 1-12.

⁵⁹⁶ En Platón el término *stélē* designa diferentes construcciones como un monumento de las enormes dimensiones de las columnas de Heracles (*Critias* 108e, 114b; *Timeo* 24e; *Fedón*, 109a) ; una columna legislativa donde inscribir lo estipulado sobre temas como la regulación del mercado o las magistraturas urbanas (*Leyes* 917e, 918a) ; y un monolito para señalar una tumba individual (*Leyes*, 873d). Debería tratarse de una estructura de escasa altura, como la *eschára*, para que la sangre del toro cayera por sus

con el fin de que la sangre del toro/dios caiga por ella y vivifique lo grabado en la misma. En el rito ctónico la víctima era colocada con la cabeza inclinada hacia la tierra para que la sangre impregnara el suelo.

5. Holocausto

Critias, 120a: «Tras hacer el sacrificio según sus leyes y ofrecer todos los miembros del toro (καθαρίζοιεν πάντα τοῦ ταύρου τὰ μέλη)...».

Así mismo, dentro del sacrificio animal, el sacrificio de consumición (*thysía*) se distingue del holocausto, el sacrificio ctónico, o heroico, consagrado a las divinidades infernales, a los muertos, a ciertos sacrificios expiatorios y, a menudo, a los juramentos, a los sacrificios al mar y a los ríos y a los héroes muertos. El animal es más especial en este caso: el perro, pero también el macho cabrío, especialmente negros. Su sangre es vertida hacia abajo, y se hunde en el suelo a través de un *bóthros* —un agujero—, mientras sus carnes se consumen por entero en el fuego (holocausto). Los atlantes sacrifican según sus leyes. En la antigua Grecia los sacrificios estaban reglados y seguían determinadas normas preestablecidas que tenían una estructura similar, pero con innumerables variantes locales y específicas para cada dios. Lo que indica que el sacrificio aquí presentado es platónico y que lo descrito podría no corresponderse exactamente con un rito concreto. Platón nos muestra un banquete ritual, en consonancia con el sacrificio ctónico, al contrario que en el sacrificio olímpico donde dioses y hombres participan en

paredes hasta llegar al suelo y, al mismo tiempo, con el volumen suficiente para que pudieran inscribirse en él las leyes del dios. Con el mismo término es nombrado el altar de Kóre y Deméter (Eurípides, *Suplicantes* 32, 290), hija y madre, diosas del Infierno y de la Tierra. Igualmente, en un relieve aparecen unos suplicantes ofreciéndoles a estas diosas una cabra en un altar de forma cilíndrica (Gernet, 1960, lám. X: pág.147). Koner reproduce dos altares, uno octogonal y otro cilíndrico, procedentes de Atenas y de la isla de Delos, respectivamente, adornados por relieves de cabezas de toro unidas por guirnaldas (2002, pág. 73-74; también se puede ver una reproducción de un altar similar en Ashby, 1999, pág. 54, fig. 27. Aunque el altar se encuentra en las ruinas del teatro de Corinto, originalmente no se ubicaba allí). En el ateniense aparecen además cuchillos en forma de hoz (*hárpē*) empleados para matar o herir a personajes míticos relacionados con el mundo subterráneo o terrestre (Gea le da una hoz a su hijo Crono para que castre a Urano -Hesíodo, *Teogonia*, 175. Apolodoro, *Biblioteca* I 1,4. Apolonio de Rodas, *Argonáutica*, IV 986; Zeus se enfrenta a Tifón con una hoz, Apolodoro I 6,3; Heracles mata a la Hidra de Lerna, serpiente de varias cabezas, Eurípides, *Io*, 190 y ss.; Perseo mata con el mismo instrumento a la Gorgona, Apolodoro II 4,2., y Jasón a los colcos, nacidos de la tierra, como si fueran espigas, Apolonio de Rodas *Argonáuticas* III 1386). Ambos altares se encuentran relacionados con el mundo subterráneo, los toros y la degollación mediante un cuchillo ritual. A ello hay que añadir la costumbre de colocar el toro vivo sobre el altar para degollarlo, la llamada elevación del toro, que era practicada en diferentes fiestas como las celebraciones de Heracles, la Proerosia de Eleusis, la Prometeia asociada a Atenea y la Hefaisteia relacionada con Hefesto (Delgado L., 1996, pág. 245). Tal y como señala Vincent (1940) págs. 89-90, el verbo *sfátto*, degollar, utilizado por Platón conlleva la utilización de un cuchillo de grandes dimensiones para las ocasiones que el sacrificio se realiza mediante la degollación de la víctima y era especialmente utilizado en los consumados a Poseidón, pues los animales que se le sacrificaban eran de gran peso.

la comida común del animal ofrendado. La carne de la víctima es quemada en su totalidad y ofrecida en su integridad al dios, testigo y garante del pacto o juramento establecido. El verbo *kathagízō* hace referencia al hecho de consumir todas las partes del toro mediante el fuego, pues tiene el sentido de quemar y así se traduce en numerosas ocasiones y no solo aparece relacionado con el acto sacrificial, sino también con consumir incienso u otras plantas aromáticas, frutos o las tortas consagradas llamadas pélanos⁵⁹⁷.

6. Libación⁵⁹⁸

Critias, 120a: «Llenaban una cratera y vertían en ella un coágulo de sangre por cada uno (κρατῆρα κεράσαντες ὑπὲρ ἐκάστου θρόμβου ἐνέβαλλον αἵματος). El resto lo arrojaban al fuego una vez habían limpiado (περικαθήραντες purificar, limpiar) la columna. Luego, mientras extraían sangre de la cratera con fuentes doradas y hacían una libación sobre el fuego (κατὰ τοῦ πυρὸς σπένδοντες)...».

La libación consistía en verter una parte de la sangre sobre el altar (sacrificios a los dioses celestes) o sobre el suelo (sacrificios juramentales o dedicados a los dioses subterráneos), al mismo tiempo que se pronunciaba una plegaria que podía ir acompañada de himnos y cantos rituales (en nuestro caso, la fórmula juramental). Básicamente, existían dos tipos de libación: *spondé* y *choé*. La primera se utilizaba para los dioses celestes, vertiéndose normalmente vino. En este caso, la operación se realizaba con un jarro o cuenco, de forma que el derramamiento se hacía de manera controlada. El segundo término era utilizado en honor de las divinidades ctónicas y de los muertos, diferenciándola de la anterior por el hecho de que en ella se utilizaba leche, aceite, miel y agua, además de vino⁵⁹⁹ y también porque el derramamiento de sangre se hacía de forma incontrolada en la tierra, ya que dicho espacio era el lugar donde habitaban los dioses infernales «reservorio de peligrosas fuerzas siempre dispuestas a desencadenarse sobre el perjuro»⁶⁰⁰, puesto que las Erinias o Euménides eran las divinidades encargadas de infligir los castigos infernales a aquellos que quebrantaban el orden social o familiar⁶⁰¹.

⁵⁹⁷ Vincent (1940), pág. 90, n.15. Sargent (2006), pág. 196.

⁵⁹⁸ Pradeau (1997a), pág. 163-164, traduce el texto como un acto de aspersión de la mezcla de vino y sangre sobre cada uno de los reyes. El hecho de esa mezcla anularía la existencia de una comunión de sangre. Además no ve la igualdad entre comunión y divinización, que es básico en el mundo atlante.

⁵⁹⁹ Los muertos acudían ante el derramamiento de estos alimentos relacionados con la fecundidad y con la vitalidad de la que ellos carecían (*Odisea* XI 25 y ss.; Esquilo, *Los Persas* 610 y ss.).

⁶⁰⁰ Para una visión general ver Bruit Zaidman (2002), pág. 34.

⁶⁰¹ *Il.* III 280.

El juramento constituía un tipo más especializado de ritual en el que aparecían elementos ctónicos y celestes. Se derramaba sangre sobre el suelo y, al mismo tiempo, se quemaba íntegro al animal cuyos vapores ascendían al cielo. Se puede invocar a un dios olímpico, pero se tiene la convicción que será Zeus a través de divinidades infernales el que castigará a los perjuros. En el caso atlante, se utiliza el término *spondē*, en consonancia con la utilización del vino/sangre de toro y su realización controlada y, además, porque resultaba más apropiada a los fines del juramento, sobre todo teniendo en cuenta la evolución del significado de este término que en Homero se presenta con el sentido originario de libación, pero ya en Heródoto⁶⁰² se va ampliando su campo semántico, y a partir del hecho de que constituía el elemento fundamental del acto público mediante el que se sellaba cualquier tratado, se va introduciendo el significado de tregua, pacto, acuerdo, para llegar hasta Tucídides con esta última significación plenamente arraigada⁶⁰³.

La sangre es vertida en la cratera⁶⁰⁴, previamente llena de vino mezclado con agua, ya que el verbo *keránnymi* significa mezclar ambos o llenar de vino mezclado una cratera, por lo que se ha de entender que la mezcla consiste en vino y agua con sangre de la víctima⁶⁰⁵. El vino y la sangre son elementos equivalentes dentro del simbolismo sagrado: la sangre del toro lo es, simbólicamente, del dios, y el vino, del hombre, las dos partes contractuales del ritual. La sangre se vierte en la cratera en forma de coágulo⁶⁰⁶, puesto que desde la degollación a la introducción en la cratera ha pasado un tiempo suficiente para que se produjera su condensación. El agua, elemento de fecundidad, une ambas, expresando la unión de voluntades que es un juramento⁶⁰⁷.

⁶⁰² III 144.

⁶⁰³ IV 119, 2; V 5, 3; V 14, 4; V 17, 2; VI 7, 1; VII 3, 1.

⁶⁰⁴ Mezzadri (2009), pág.405, supone que la misma sangre que se ha vertido sobre la estela era la que bebían, impregnándose los reyes de su contenido renovado. Pero es una afirmación difícil de asumir a la vista del contenido del texto y de los momentos diferenciados del ritual.

⁶⁰⁵ Gernet (1984), pág. 182 y ss. Tanto Brisson como Pradeau siguen en sus traducciones esta interpretación, «après avoir rempli de vin trempe un cratère». Considero igualmente que es la más adecuada puesto que en el contexto del sacrificio este verbo significa mezclar, aguar (*Od.* XVIII 423, III 390, XIII 50; Jenofonte, *Anab.* I 2, 3; V 4, 29; Aristóteles, *Pol.* 1461a15). Platón también la utiliza en su sentido genérico de mezcla (*Timeo* 77a, 68b), o bien para expresar el carácter mixto de algo (*Rep.* 412a, 501b, 549b). Desclos (1996), pág. 31, se adhiere también a la idea del vino aguado.

⁶⁰⁶ Sobre este término ver Sergent (2006), pág. 183, n. 369; Brisson (1992), pág. 391, n. 176.

⁶⁰⁷ Por otro lado, el agua y el vino evitarían el efecto mortal de la sangre de toro tomada sola, pues según la tradición provocaba una muerte rápida. Esón (padre de Jasón), Midas (rey de Frigia), Psamético o Temístocles son personajes que se suicidan de esta manera (Apolodoro, I 9, 27; Diodoro IV 50,1; Estrabón I 3,21; Heródoto III5, Plutarco, *Temístocles* 31; Sófocles, frag. 178...). Vincent (1940, pág. 93, n 18) y Touwidié (1979) señalan la toxicidad de la sangre de toro, pero no explican si existía alguna forma de evitarla. Arnould (1993) identifica la sangre de toro en este contexto con el arsénico. Aristóteles explica

Una vez que la sangre del toro ha renovado el poder y la vigencia de las leyes, la columna de oricalco se limpia⁶⁰⁸, pues ya ha cobrado una nueva vitalidad. La sangre de toro ha sido utilizada de diferentes formas: ha revivificado las leyes escritas, ha caído sobre la tierra y ha sido vertida en la cratera para las libaciones y la bebida posterior.

7. Juramento⁶⁰⁹

Critias, 120a: «...juraban juzgar según las leyes de la columna y castigar (κολάσειν) si alguien hubiera infringido algo antes y, además no infringir intencionalmente en el futuro, ni ninguna de las leyes escritas (γραμμμάτων) ni gobernar ni obedecer a ningún gobernante, excepto a aquel que ordenara según las leyes del padre».

Juzgan el pasado de cada uno, se comprometen para el futuro y, en cualquier caso, todo ello según lo prescrito por las leyes de Poseidón transmitidas a los primeros reyes. Juran la obediencia a la ley ancestral. Y son ellos mismos los que aplicarán el castigo a los infractores. Se trata de un juramento que prepara el ejercicio de una función juzgadora. Por ello, nos recuerda al efectuado por los ciudadanos, previo al ejercicio de sus ocupaciones jurisdiccionales en la asamblea. El juramento heliástico comenzaba con el compromiso de votar «de acuerdo con las leyes y los decretos del pueblo de los atenienses y del Consejo de los Quinientos. Y no votaré que haya tirano ni oligarquía. Tampoco, si alguien intenta derrocar a la democracia de los atenienses...»⁶¹⁰. De la misma forma, los arcontes juraban sobre la piedra del altar en la que se efectuaban los sacrificios: «se suben a ella y juran que desempeñarán el cargo con justicia y de acuerdo con las leyes, y que no recibirán regalos gracias a su cargo y que si algo reciben dedicarán una estatua de oro»⁶¹¹. El juramento atlante vincula a los reyes entre sí y, por tanto, era una forma de autoprotegerse y de salvaguardar su régimen político tanto de la posible tiranía de uno de ellos como de la de cualquier potencia exterior. Aunque esto último no fue posible, ya que con la victoria militar de los atenienses tuvieron que someterse a ellos, que les

este hecho dado que la sangre de toro es la que más rápidamente se coagula, dada la gran cantidad de fibrina que posee, por lo que se puede deducir que, según estas creencias, su ingestión provocaría el rápido colapso de las vías respiratorias y digestivas. Touwide (1979, pág. 12-13) explica esta creencia más que en su toxicidad real de ella misma en el hecho de que la sangre era el vehículo de otras enfermedades. Para Platón (*Timeo* 85c-e) la fibrina guarda la debida proporción densidad/liquidez en la sangre, de modo que cuando, por ejemplo, se mezcla con bilis en el interior del cuerpo, la sangre se coagula más rápidamente provocando la enfermedad.

⁶⁰⁸ Es el mismo verbo que utiliza en *Timeo* 22d al hablar del diluvio: «cuando los dioses purifican la tierra y la inundan».

⁶⁰⁹ Ver una visión general sobre el acto juramental en Burkert (2007), págs. 334-339.

⁶¹⁰ Según el texto transmitido por Demóstenes (XXIV 149-151). Esta obra data de las mismas fechas, 355 a. C., en que se escribe el *Critias*.

⁶¹¹ Aristóteles, *Const. Aten.*, 55,5.

obligarían a regresar a una interpretación de las leyes originarias más racionalista. Lo importante para Platón no es juzgar las leyes de acuerdo con su proximidad a una legislación antigua, sino a la idea de Justicia⁶¹².

8. Bebida

Critias, 120b: «...una vez que cada uno de ellos hubo prometido esto de sí y de su stirpe, bebido (πιῶν) y dedicado la fuente como exvoto en el templo del Dios y se hubo ocupado (διατρίψας, consumir) de la comida y de las otras necesidades (τὰναγκαῖα)...»⁶¹³

Los momentos finales de la cita están ocupados por la primera ofrenda consistente en las copas de la libación como exvotos para el templo, acto muy común en cualquier tipo de sacrificio. Dichos objetos pasan a ser elementos consagrados y no comunes, por lo que su conservación debe hacerse en un lugar cultural y, además, a la vista de todos los visitantes del templo para que sirva de recordatorio de la comunión monárquica. Platón aplica este sistema en su ciudad de las *Leyes* para el caso de que, una vez distribuidas por la suerte los lotes de tierras y casas a cada ciudadano, alguno se dedicara a venderlos y comprarlos, incumpliendo así la decisión divina (el sorteo). En este caso «se inscribirán sus nombres en tablillas de ciprés que se colocarán en los templos como recordatorios asentados por escrito para el futuro» (741c). La cita se cierra con una fórmula («...y se hubo ocupado de la comida y de las otras necesidades») paralela a otra de tradición homérica, «cuando

⁶¹² Finley (1984), págs. 74-76.

⁶¹³ Rituales similares utilizados para establecer lazos contractuales o para establecer una alianza entre los hombres y su dios son comunes en el mundo antiguo. Vincent (1940, pág. 92-93, n.18) enumera ritos semejantes del mundo e igualmente otros citados por Gernet (1984, pág.183), a los que habría que añadir otros ejemplos: en el enfrentamiento entre egipcios y persas durante el reinado de Psamético III (526-525) Fanés, jefe de los mercenarios griegos en Egipto, se pasa al bando persa, por lo que los egipcios como venganza degollaron a sus hijos sobre una crátera y bebieron su sangre antes de entrar en combate (Heródoto III 11). «Los griegos, Arieo y los más destacados de sus acompañantes juraron que no se traicionarían los unos a los otros y serían aliados. Y los bárbaros, por su parte, juraron que les guiarían sin engaño. Hicieron estos juramentos después de haber degollado un toro, un jabalí y un carnero en un escudo: los griegos, sumergiéndolo en la sangre una espada y los bárbaros, una lanza» (Jenofonte, *Anábasis* II 2,9). Diodoro de Sicilia menciona este sacrificio triple en Oponte en honor de Hércules (*Biblioteca* IV 39). El Pseudo-Teócrito menciona otra al dios Príapo (Delgado Linacero 1996, pág. 245). En el templo de la acrópolis de Argos dedicado a Apolo: «hay una mujer que profetiza, que tiene prohibido acostarse con varón; cada mes es sacrificada una oveja de noche, y la mujer, después de probar la sangre, se convierte en posesa del dios» (Pausanias II 24,1). Como sacerdotisa en el santuario de Gea en la ciudad de Egas «la mujer que desempeña cada vez el sacerdocio permanece pura desde entonces, e incluso no tiene que haber tenido relaciones más que con un hombre. Son sometidas bebiendo sangre de toro. La que no diga la verdad, inmediatamente recibe castigo como resultado de esto» (Pausanias, VII, 25,13). Degüellan un toro dejando que la sangre cayera en un escudo «y con sus manos tocando la sangre del toro» juraron destruir Tebas o morir (Esquilo, *Siete contra Tebas*, 42 y ss.). Odiseo implora a los muertos, a continuación excava una fosa en el suelo y corta a las reses el cuello sobre el hoyo. Acuden numerosas almas de muertos, pero les impide que beban de la sangre, excepto al alma del adivino Tiresias, del que deseaba oír su vaticinio. Tiresias bebe negra sangre de la fosa y comunica sus verdades (*Odisea* XI, 25-100). La sacerdotisa de la diosa Tierra de Egira (Acaya) bebía la sangre de un toro antes de penetrar en la cueva divina para realizar sus profecías (Plinio, *Historia natural*, 41).

hubieron libado y bebido hasta hallarse saciados»⁶¹⁴, que normalmente daba paso, o bien a la intervención de un comensal, o bien a alguna acción guerrera, o como proceder final de un banquete antes de retirarse a su casa.

9. Juicio colegiado

Critias, 120b-c: «Cuando llegaba la oscuridad y se había enfriado el fuego sacrificial, se vestían con un bellissimo vestido púrpura (καλλίστην κυανῆν στολήν) y se sentaban en el suelo junto a las ascuas (καύματα) del juramento sacrificial. Durante la noche, tras apagar el fuego que se encontraba alrededor del templo (τὸ περὶ τὸ ἱερὸν ἀποσβεννύντες πῦρ), eran juzgados y juzgaban si alguien acusaba a alguno de ellos de haber infringido alguna ley. Cuando terminaban de juzgar, al hacerse de día, escribían los juicios en una tablilla de oro (ἐν χρυσῷ πίνακι) y la ofrendaban como recuerdo (μνημεῖα) junto con las vestimentas».

El consejo colegiado de monarcas que gobierna la isla atlante y su imperio es el órgano encargado de tomar las decisiones relativas a la perpetuación del régimen político de origen sagrado y a la preservación de la estirpe, al mismo tiempo que las concernientes a la política imperial. El juicio nocturno forma parte del ritual de comunión con el dios, constituyendo la última pieza del mismo, en la que los reyes/sacerdotes se juzgan entre ellos sobre sus respectivas conductas durante los cinco-seis años transcurridos desde el último consejo.

La noche es un escenario que posibilita diferentes tipos de encuentros. Entre el hombre y el silencio mediante el cual se propicia la concentración y el diálogo. Entre el hombre con el cosmos animado y las señales que proceden de él. Entre el hombre y la oscuridad como expresión de lo desconocido y de la indefensión, ante la imposibilidad de poder concretar el espacio en torno de manera precisa. Entre el hombre y lo sagrado que se expresa en el mundo onírico. En este ámbito el gobernante-legislador se sitúa frente a sí mismo, lo humano-divino asumido como intracosmos proyectado en ese espacio. Después de ser aceptado en comunidad con su dios a través del ritual que se desarrolla durante todo el día el rey sacerdote/guerrero atlante se somete al juicio de sus iguales. Este es el verdadero momento en el que se puede apreciar hasta qué punto su educación y su *areté* son reales y no meros artificios litúrgicos. La noche es el momento del día más apropiado para la creación de un espacio favorable para sentir la presencia del dios creador, Poseidón. Evoca lo negro, la profundidad, la oscuridad del mar y de lo subterráneo y, al mismo

⁶¹⁴ *Od.* III 342; VII 228,184; XVIII 427; XXI 273...

tiempo, lo astral y lo celeste⁶¹⁵. El lugar es el mismo templo de Poseidón, rememorando en cierta forma las *amphiktyoníai* o asociaciones de habitantes de localidades próximas o de estados federados o coligados que tenían lugar en los templos de Poseidón como el de Samikon en la Elida que sirvió de centro de reunión para las aldeas de la Triphylia, el de Onchestos, lugar de reunión federal, o el santuario de Panonio en Jonia, dedicado a Poseidón Heliconio que también se empleaba como centro de reunión de una confederación de doce ciudades jonias y donde, además, excluían a otros pueblos e incluso a los que de entre ellos hubieran conculcado las leyes del santuario⁶¹⁶.

La estola es el atuendo ritual usado por los reyes/sacerdotes atlantes, un término que tanto en Platón como en las fuentes antiguas, significa vestido, manto o ropa en general, tanto masculino como femenino, griego o bárbaro o incluso regio⁶¹⁷, pero que también es utilizado con el significado de equipamiento militar. Dada la función sacerdotal y judicial asumida por los monarcas en este momento del ritual, podría tratarse de un *himátion*, manto que cubría todo el cuerpo y que ha sido relacionado también con el uso de divinidades ctónicas⁶¹⁸; de hecho, su color azul oscuro, *kyanós*, también es traducido en otros contextos como sombrío o negro⁶¹⁹, y puede evocar tanto lo marino como lo ultramundano, ya que el mismo Poseidón es el de la azulada melena⁶²⁰, y es un adjetivo que se emplea con frecuencia para adjetivar las rocas Simplégades⁶²¹ y en general los estrechos marinos⁶²², al mismo tiempo que sirve para invocar a Hécate, reina relacionada con la magia y la hechicería y el mundo de los muertos⁶²³.

Dado que el sacrificio reproduce rituales ctónicos-heroicos, la quema de los miembros del toro no se realizaría en el altar, sino, simplemente, en el suelo, el modo más cercano de invocar a los dioses subterráneos, en torno a cuyos restos se sientan en círculo los reyes atlantes. Los restos sacrificiales son un lugar habitual para la realización de juramentos,

⁶¹⁵ El sol actúa como testigo del juramento de Agamenón ante Zeus en *Il.* XIX, 197. La noche es el momento de las orgías báquicas.

⁶¹⁶ Heródoto I 148,1; 143,3; 144,1. Más ejemplos en Gernet (1960) pág. 114-115.

⁶¹⁷ Estola regia de Alejandro. Plutarco, *Alejandro* 73.

⁶¹⁸ La estatua de Amelung, que viste uno que la cubre completamente, ha sido identificada con Demeter o Perséfone. En el *Teeteto* (175e) Platón se burla de los que no saben cubrirse sobre el hombro izquierdo. En Aristófanes, *Las Aves* 1568-70, Poseidón amonesta a un bárbaro por no llevar bien el manto.

⁶¹⁹ Ver Vincent (1940, pág. 94, n. 21). Además es un color atribuido también a un toro (*Himnos Homéricos* IV, 194) y a la cuarta muralla circular de Ecbatana (Heródoto I 98).

⁶²⁰ *Od.* III 6; IX 536. *Il.* XIII 563; XIV 390; XV 174 y 201; XX 154. *Himnos Homéricos* XXII 7

⁶²¹ Eurípides, *Ifígenia*, 241-244; *Medea*, 1-6 y 1262-65.

⁶²² Eurípides, *Ifígenia*, 393-97, 845-91.

⁶²³ Apolonio de Rodas, *Argonáuticas* III 1031.

Pausanias refiere varios de ellos como el santuario de Aquiles en el camino de Esparta a Arcadia, la llamada tumba del caballo, donde sobre los restos del sacrificio de un caballo los pretendientes juran defender a Helena⁶²⁴. Igualmente, menciona el del túmulo del jabalí que «está en Esteniclero de Mesenia y dicen que en él hicieron Heracles y los hijos de Neleo sobre los trozos del animal su juramento mutuo»⁶²⁵. También hay que referirse a la existencia de altares hechos de las cenizas de los sacrificios dedicados a Zeus y Hera en Olimpia, en Pérgamo y en Samos⁶²⁶ junto con otro dedicado a Apolo en Tebas⁶²⁷. Incluso también en Dídima de Mileto Pausanias habla de un ara hecha por Heracles de Tebas, con la sangre de las víctimas⁶²⁸. En todos estos casos la presencia de las cenizas o restos sacrificiales constituye una forma de recordar los compromisos sagrados contraídos ante el dios, al mismo tiempo que su acumulación expresa la importancia de la veneración al dios en dicho santuario.

El acto del juicio acaba con la ofrenda de las vestimentas y de las tablillas de oro donde se han escrito las resoluciones adoptadas. En el mundo antiguo las tablillas (*pínax*) se utilizaban como soporte para diferentes informaciones, pero como tablilla de oro no conozco ninguna referencia en las fuentes textuales. Los usos de tablillas o láminas metálicas más aproximados a los fines de los diálogos comentados aparecen en el ámbito religioso y jurídico⁶²⁹.

En el campo de lo jurídico todas las obligaciones contractuales se hallaban cubiertas por el compromiso de los que se comprometían en el juramento y por la presencia simbólica de los dioses, pero además la fijación por escrito actuaba como garantía de lo pactado y de sus cláusulas. En Grecia existía la costumbre de que los «acuerdos bilaterales suscritos entre distintas *póleis* solían, después de haberse pronunciado el juramento, ser anotados en un bronce o lápida que luego se fijaba bien en una zona pública dentro de cada ciudad (plaza, templo, edificio oficial, etc.), bien en un santuario común a ambos —o a todos— los firmantes. En ocasiones, incluso se colocaba un epígrafe en los tres lugares a la vez (en

⁶²⁴ III 20, 9.

⁶²⁵ IV 15,8.

⁶²⁶ Delgado Linacero (1996), págs. 219-221.

⁶²⁷ Pausanias IX 11,7.

⁶²⁸ Pausanias V 13,11.

⁶²⁹ Además de los que citaré más adelante también se pueden constatar su uso como tabla de madera para la lista de alistamientos (Aristóteles, *Const. Aten.*, 49,2); soporte metálico de un mapa terrestre (Heródoto V 49,5); o simplemente para pintar (*Rep.* 501a). Se utilizaban laminillas de plomo para escribir las defixiones o maldiciones.

las dos *póleis* y en un santuario que se estimaba neutral)»⁶³⁰. El ejemplar del tratado que se guardaba en un santuario era considerado el más fiable, pues desde el momento en que traspasaba las puertas del templo era tratado como un objeto sagrado, intocable, inmodificable, protegido por el dios tutelar del mismo⁶³¹. Al mismo tiempo, durante las celebraciones sagradas innumerables personas de toda Grecia podían leerlos, convirtiéndose en garantes indirectos de sus disposiciones. Otro de los elementos procedimentales para conservar la memoria de los tratados es el establecimiento de una cláusula de renovación en la que se acordaba que pasado un tiempo los firmantes repetirían «el ceremonial de juramento del pacto, es decir, enumerar nuevamente los términos de su contenido e invocar a los dioses como testigos» dado que «habiendo desaparecido la mayoría de las personas que cerraron y juraron en una y otra *pólis* el primitivo acuerdo, se estimaba conveniente que las nuevas generaciones procediesen a la renovación de aquel pacto, pues siempre se corría el peligro de que se sintiesen desligadas de un compromiso que había sido adquirido no por sí mismos, sino por parte de sus mayores»⁶³² (en el s. V los pactos solían establecerse con una duración de treinta años, aunque también se conocen de cinco y diez)⁶³³.

10. Otros cultos

La ofrenda de primicias es un acto que apenas es mencionado de pasada por lo que suponemos que se ceñía a los cánones típicos de este tipo de ofrendas⁶³⁴. Confirma la unidad de todos los reinos isleños en torno a Poseidón y Cleito, y a la capital como centro religioso. El culto a Cleito, una mortal que sería divinizada por su casamiento con el dios, puede tener precedentes en Sémele que casada con Zeus dio a luz a Dioniso. A su muerte

⁶³⁰ Fernández Nieto (2004), pág. 23. Sigo el análisis de este autor.

⁶³¹ Desde la época arcaica hasta el 200 a. C. se han conservado 250 tratados.

⁶³² F. Nieto (2004), pág. 22.

⁶³³ Platón recoge este sistema de fijación para la memoria que proviene del mundo político contractual, y puesto que los reyes atlantes son sacerdotes, al mismo tiempo también acumula referencias de tipo oracular. En los templos asociados a oráculos existían archivos donde se guardaban las respuestas que daba el dios a los consultantes o también las preguntas formuladas. Las primeras eran allí mismo interpretadas y escritas en verso. En cuanto a las segundas, en Dodona se encontraron tablillas de plomo datadas entre el VI y IV a. C. (Hernández de la Fuente, 2008, págs. 198, 200, 204 y 216). Tenían la función de poder dar a conocer la palabra oracular, por lo que sería innecesario utilizar tablillas de metales preciosos. No constituían una ofrenda, sino una forma de transmisión o de conservación de las decisiones divinas. Las ofrendas se guardaban en los Tesoros o bien constituían donaciones de elementos votivos monumentales o esculturales que se exhibían en los recintos de los templos.

⁶³⁴ Burkert (2007), págs. 92-95

su hijo la sacó del Hades y la llevó al cielo con las otras divinidades. Ariadna fue esposa de Dionisio, después de ser abandonada por Teseo. Su marido la divinizó.

Critias, 116c: «...de las diez regiones enviaban cada año hacia allí [el templo inaccesible dedicado a Cleito y Poseidón] frutos de la estación (ὄραϊα) como ofrendas para cada uno de ellos (ἐκείνων ἐκάστῳ) ».

El sacrificio del toro es un acto interno, propio de los monarcas y dirigido a la renovación de su compromiso mutuo y con el dios creador. Platón refiere también un tipo de ofrenda colectiva y de raíces agrícolas. Se trata de una ofrenda de primicias, no muy común para un dios ctónico como Poseidón. Plutarco cita una ofrenda similar en Trezen: «a Poseidón principalmente veneran los trecenios, y éste es su dios patrono, al que ofrecen las primicias de los frutos, y un trípode que tienen como símbolo de su moneda»⁶³⁵. También habría que añadir el ofrecimiento de las primicias a todos los dioses que realiza Eneo (rey de Calidón en Etolia) que causa la ira de Ártemis, única excluida de la misma⁶³⁶.

En un paraíso agrícola y ganadero como es la Atlántida es lógico que se ofrezcan las primicias, precisamente, al dios creador y a Cleito, madre autóctona de la raza atlante. En 116e nos había dicho que de todas las regiones dominadas enviaban exvotos al templo, por lo que es de suponer que de igual modo se enviarían las primicias. Estas servían para el sustento del personal de los templos y señalaban el privilegio del dios sobre los productos humanos que debían ser consumidos en primer lugar por aquel.

El culto al número es una propuesta original platónica procedente del pitagorismo. Los números inundan el espacio vital del atlante, números cargados de simbolismos y en especial el 5/6 que en el mundo pitagórico están relacionados con la fertilidad y el matrimonio, y que aquí sirven para expresar el lapso temporal entre los ritos de renovación monárquica, de renacimiento periódico del régimen atlante⁶³⁷.

⁶³⁵ *Vida de Teseo* VI, 1.

⁶³⁶ Apolodoro I 8, 2.

⁶³⁷ Brumbaugh (1977, pág. 48) pone en relación el culto al cinco y al seis con la cita de *Leyes* 717a en la que se reserva lo impar a los dioses celestes y lo par a los infernales. No veneran al primer par y al primer impar (2/3), sino al resultado de la suma o producto de ambos. Este hecho no solo supone un ejemplo de ignorancia matemática que les impide conocer la verdadera naturaleza de lo par y lo impar, sino también carencia de habilidad política, al basar la más importante celebración de su reino en un falso principio religioso.

Critias, 119d: «... donde se reunían bien cada lustro, bien, de manera alternativa, cada seis años, para honrar (*ἀπονέμουντες*)⁶³⁸ igualmente lo par y lo impar».

Mediante el culto al número que formará también la base estructural del urbanismo y el ejército (y que trasladará a su ciudad de las *Leyes* (717a): «en primer lugar, decimos, si, después de honrar a los dioses olímpicos que son los dioses patronos de la ciudad, uno atribuyera a los dioses infernales los honores pares, segundos e izquierdos, alcanzaría la diana de la piedad, mientras que lo que está encima de esto, lo impar y lo opuesto, se lo diera a los que acabamos de mencionar antes»). En casi todo el diálogo la combinación del primer par, el número dos, y el primer impar, el número tres, multiplicados o sumados ($2 \times 3 = 6$, $2 + 3 = 5$) dan como resultado los números sagrados, cinco/seis. Pero este culto es al mismo tiempo un signo de la degeneración atlante, no por el hecho de venerar al 5/6 en lugar de al 2/3, primer par y primer impar para los pitagóricos y en general para los griegos⁶³⁹, sino porque lo que veneran es al número matemático y no al ideal, al número imitativo y no al paradigmático, pues a este se le reconstruye desde la *anámnēsis*, no desde la proporción geométrica urbana, enfrentando psiquismo racional frente a espacialidad exterior. Así veremos que los números inundan el espacio vital del atlante, números cargados de simbolismos y en especial el 5/6 que en el mundo pitagórico están relacionados con la fertilidad y el matrimonio, y que aquí sirven para expresar el lapso temporal entre los ritos de renovación monárquica, de renacimiento periódico del régimen atlante⁶⁴⁰.

Por otro lado, entre los otros cultos se podría hablar de uno dedicado a un dios olímpico, pues la existencia en el *témenos* del templo de Poseidón de un altar o *bōmós*, tradicionalmente dedicado a los sacrificios de los dioses olímpicos, indicaría un culto

⁶³⁸ *Aponémō* significa dividir, repartir, distribuir y honrar. Los estudiosos franceses, Vincent, Rivaud y Brisson, se inclinan por traducirlo en su forma de reparto matemático, es decir, interpretando que se reunían alternativamente cada 5 o 6 años, haciendo suceder regularmente lo par y lo impar. En cambio, la traducción de Fco. Lisi, siguiendo a los traductores ingleses, me parece la más acertada, pues expresa el culto a lo geométrico y al orden matemático de los atlantes. Brisson (1970) reconoce la importancia de los números en la estructura del Estado atlante, pero no parece admitir que se estableciera algún tipo de culto.

⁶³⁹ Así lo señala Brumbaugh (1977, pág. 48). Vidal-Naquet (1983, n. 92, pág. 322) sigue este análisis al afirmar que la oposición 5/6 se establece entre lo par y lo impar, pitagóricamente hablando entre el bien y el mal. Mattéi (1996), pág. 263-265, añade a los análisis anteriores la oposición divino/humano que en el orden ontológico se traduce entre lo inteligible y lo sensible.

⁶⁴⁰ Brumbaugh (1977, pág. 48) pone en relación el culto al cinco y al seis con la cita de *Leyes* 717a en la que se reserva lo impar a los dioses celestes y lo par a los infernales. No veneran al primer par y al primer impar (2/3), sino al resultado de la suma o producto de ambos. Este hecho no solo supone un ejemplo de ignorancia matemática que les impide conocer la verdadera naturaleza de lo par y lo impar, sino también carencia de habilidad política, al basar la más importante celebración de su reino en un falso principio religioso.

ciudadano a una divinidad que bien podría ser Zeus, poder universal por encima de los dioses territoriales que al final del diálogo aparecerá para tomar la decisión de aplicar un castigo a los atlantes, ante la pasividad de Poseidón.

APÉNDICE 4: EJÉRCITOS MÍTICOS

En el estudio ya se ha indicado que no se trata del enfrentamiento entre dos sociedades militaristas, sino de dos mundos que confieren al ejército papeles muy diferentes, en función de sus objetivos civilizadores. La composición de los ejércitos es una muestra más de sus características identitarias.

1. Ejército Atlante

Critias, 119a –b: «En cuanto al número, estaba dispuesto que cada distrito de la llanura con hombres útiles para la guerra proveyera un jefe. La extensión del distrito era de diez veces diez estadios y los distritos eran sesenta mil. Se decía que la cantidad de hombres de la montaña y del resto de la región era innumerable; todos estaban distribuidos en estos distritos y asignados a jefes según las zonas y las aldeas. Estaba reglamentado que cada jefe (ἡγεμόνα) proveyera en caso de guerra la sexta parte de un carro de guerra (ἄρματος πολεμιστηρίου) hasta diez mil carros, dos caballos y jinetes (ἀναβάτας), además de un par de caballos sin carro (συνωρίδα χωρίς δίφρου), un infante con escudo pequeño y el guerrero que lucha sobre el carro y conduce los caballos (καταβάτεν τε μικράσπιδα καὶ τὸν ἀμφοῖν μετ' ἐπιβάτην τοῖν ἵπποιν ἠνίοχον ἔχουσαν), dos hoplitas, arqueros (τοξότας) y honderos (σφενδονήτας), también dos cada uno, lanzadores de piedras (λιθοβόλους) y lanceros (ἀκοντιστὰς) con armamento ligero (γυμνήτας), tres cada uno, y cuatro marineros para cubrir la tripulación de mil doscientas naves».

Platón únicamente refiere el contingente de tropas que aporta la ciudad real, pues «lo de las nueve restantes lo estaba de otra manera que llevaría mucho tiempo relatar» (119b). ¿Qué quiere indicar Platón con esta afirmación? Cada gemelo es rey absoluto en su territorio y lo organiza de acuerdo con sus propios criterios, pero en cualquier caso tomaría como modelo lo establecido por Atlas, el primogénito. La suma total de todos los ejércitos atlantes no solo supondría una cifra abrumadora (multiplicando por diez los más de un millón de combatientes de la región real), sino que además, dadas las estructuras de mando y logística de la época antigua, se haría muy difícil componer un relato sobre cómo mantener y mover ordenadamente semejante máquina militar, por lo que es lógico que Platón renunciara a ofrecer mayores concreciones, pues su machacón intento de verosimilitud se hubiera visto seriamente dañado. Donde Platón sí es preciso es cuando expone la estructura en cuerpos del ejército de la capital.

De la cadena de mando del ejército de la ciudad real, Platón solo refiere que cada distrito aportaba un jefe que era el encargado de reclutar veintidós hombres en total y que, además, el rey asumía el mando supremo. Es decir, tan sólo conocemos los dos extremos de la estructura de mando de un ejército compuesto por más de un millón de soldados. Es posible pensar que Atlas fuera el jefe supremo de todo el ejército atlante, que por debajo de él se situarían otros familiares del rey y que de ahí hasta los jefes la estructura fuera similar a la del ejército persa, en cuanto a la ordenación sexagesimal. La leva provenía de la llanura y de la montaña, y todos los reclutados dependían del jefe de distrito. De esta forma, de los veintidós hombres que aporta cada jefe una parte son originarios de la montaña y otra de la llanura, contingente que se completaba con la aportación de los guardianes de la ciudad real. Tal repartición no es más que un calco de la distribución territorial llevada a cabo por Clístenes en Atenas⁶⁴¹, cuando reparte el territorio de cada tribu en tres partes: una situada en la costa, otra en la ciudad y sus alrededores, y una tercera en el interior. Si a ello añadimos que la intención de Clístenes era socavar la fuerza social de la aristocracia, esto reafirma aún más la caricatura atlante que Platón modela.

El primer tipo de cuerpo armado a analizar es el de los carros⁶⁴². Sobre su dotación las traducciones se han dividido entre aquellas que la reducen a dos hombres: un soldado con escudo pequeño y el auriga que conduce y combate sobre el carro⁶⁴³, y las que la describen con tres guerreros: un auriga, uno que combate a pie y otro que combate sobre el carro⁶⁴⁴. Esta última me parece la más acertada, pues gramaticalmente se basa en la oposición *katabátēs/epibátēs* marcada claramente en el texto, a lo que hay que añadir la imposibilidad de que el auriga pudiera conducir un tiro de dos caballos y combatir al mismo tiempo, ratificado todo ello al mirar los diferentes tipos de carro y formas de combate utilizadas en la antigüedad⁶⁴⁵. La dotación del cuerpo de carros estará así compuesta por un infante que, o bien luchaba desde el carro utilizando armas arrojadas (arco o lanza), o bien con un escudo y alguna otra arma ofensiva que utilizaría en su combate en tierra (espada corta o lanza) y un soldado subido en el carro que a su vez

⁶⁴¹ Vidal-Naquet (1964), pág. 135.

⁶⁴² Poseidón, dios supremo atlante, también era carrista. En la *Ilíada* (XIII 20-39) se describe el carro con el que por encima del mar se traslada a Troya cruzando el Egeo.

⁶⁴³ Las traducciones de Rivaud, Pradeau, Fco. Lisi.

⁶⁴⁴ Traducción de Luc Brisson sobre la construcción de Ch. Gill.

⁶⁴⁵ La traducción sería, por tanto, la siguiente: «con un soldado que, una vez ha bajado del carro, lucha a pie armado con un pequeño escudo y, además, un auriga que conduce los dos caballos, junto al soldado que lucha subido en el carro»

tendría un escudo para proteger de las flechas enemigas al auriga y al otro combatiente cuando combatía desde el carro. Ahora bien, hay que precisar que no dice que todos ellos formen conjuntamente la dotación de un carro, solo afirma que esa era la aportación de cada distrito, por lo que podría tratarse de soldados con diferentes funciones en diferentes tipos de carros (de choque, de transporte o de hostigamiento). Platón no presentaría un tipo de carro específico, sino una dotación genérica adaptable a cualquier tipo de carro⁶⁴⁶. Por otro lado, en cuanto al número de efectivos la diferencia entre el total de carros, diez mil, y los ciento veinte mil caballos de tiro (doce caballos/carro) reforzaría la idea de una composición de diversos tipos de carros para los que se necesitarían diferentes dotaciones de hombres y caballos (incluyendo caballos de refresco).

La caballería es otro de los cuerpos fundamentales en la composición del ejército atlante⁶⁴⁷. En Atenas este cuerpo se reclutaba entre las dos clases del censo más acomodadas, llamada la segunda de ellas precisamente la de los caballeros, dado que el caballo y su mantenimiento corrían a cargo del jinete. El *hípparchos*, jefe supremo de la caballería, era elegido por un año. Tenía bajo su mando a diez *phýlarchos* que mandaban el escuadrón de una tribu, cien hombres aproximadamente. Los caballeros debían pasar revista cada año ante la *Boulé* para confirmar su elección efectuada por el *hípparchos*. El armamento del jinete estaba formado por dos lanzas y una espada (*kopís*), existiendo también el cuerpo de arqueros montados. No llevaba coraza. Entre los pueblos orientales la caballería estaba armada como la infantería ligera, es decir, con arco, lanza y espada corta⁶⁴⁸. Nunca fue un cuerpo de importancia dentro del ejército griego, mientras que en el ejército persa, muchas veces en combinación con los carros, fue utilizado para romper las líneas enemigas, de forma que una vez abierta la brecha permitiera la utilización de la

⁶⁴⁶ El carro era un tipo de arma que provenía de oriente, donde era fundamental en la composición de los ejércitos. En Grecia su utilización se redujo a servir de transporte al guerrero y como elemento de prestigio de clase, y no se utilizó como arma de choque en formación. En el mundo oriental se desarrolla en mayor medida el uso de la caballería, el carro y la infantería ligera, probablemente, por unas condiciones geográficas más propicias que en la montañosa Grecia. En el ejército hitita cada carro de guerra llevaba tres hombres: el auriga, un arquero y un soldado armado con un escudo y una lanza (Desroches, 2004, cap. VII y pág. 179 y 183), siendo fundamental en la victoria la ligereza de los carros egipcios, frente a la de sus enemigos. El infante con el escudo protegía al auriga y al arquero mientras disparaba. El carro pesado neoasirio con cuatro caballos poseía una dotación de cuatro hombres, un conductor, un arquero y dos escuderos a los lados para la protección de los primeros. También existió el carro de choque adoptado por los persas en el siglo VI a. C. en el que únicamente subía el auriga «acorazado completamente, excepto los ojos» y que disponía de hoces de hierro que sobresalían de los ejes de las ruedas, con la idea de cargar contra los enemigos y «barrer» sus líneas (Jenofonte, *Ciropedia*, VI 4,16; VI 1,30; VI 2,17). Según este autor el mismo Ciro fue el inventor de este tipo de carro, aunque los críticos modernos se lo atribuyen a Jenofonte.

⁶⁴⁷ Para una visión sobre la caballería en el siglo IV ver Vigneron (1968), pág. 254 y ss.

⁶⁴⁸ Heródoto VII 84 y ss.

infantería⁶⁴⁹. La caballería de Dionisio de Siracusa fue especialmente diestra en otra de las formas de utilización de esta arma. En el 369 a. C., unos años antes de que Platón partiera por segunda vez hacia Sicilia, los caballeros enviados por Dionisio en ayuda de Esparta vencieron en repetidas ocasiones a los tebanos utilizando la técnica de acoso constante a la infantería, impidiéndole avanzar mediante movimientos rápidos y continuados de ataque con lanzamientos de jabalinas y retiradas rápidas, táctica que acabaría adoptando también el ejército griego, pues se adaptaba fácilmente a las características orográficas de Grecia⁶⁵⁰.

La infantería griega se componía de tres cuerpos según su tipo de armamento: los hoplitas, armados pesadamente; las tropas ligeras, compuestas por arqueros, lanzadores de jabalina y honderos, y los peltastas, a medio camino entre unos y otros⁶⁵¹. Estos últimos estaban armados con un escudo de mimbre, *péltē*, y portaban jabalina y puñales cortos; además, no iban protegidos por la coraza ni por el resto de la panoplia defensiva característica del hoplita (hombrera, ventrera, protección antebrazo, grebas, muslera, protección del pie) y no intervenían en la lucha cuerpo a cuerpo. En el *Critias* la infantería ligera (*gymnēs*, de *gymnós*, desnudo, al descubierto) estaba compuesta por arqueros, honderos, lanzadores de jabalina y lanzadores de piedras (*lithobólos*). El ejército atlante carecía de peltastas como un cuerpo independiente, pero en cambio aparecían en la dotación del carro (el guerrero de escudo pequeño transportado). Platón concebía que la batalla hoplítica era la única que representaba el verdadero valor del ciudadano guerrero, por lo que en el ejército degenerado atlante apenas aparecen representados.

Platón evita en todo momento la palabra *peltastēs*⁶⁵². El guerrero montado en el carro no porta un escudo o *péltē*, sino uno llamado *míkraspis* que es una composición, extraña en

⁶⁴⁹ Vigneron (1968), pág. 277 y ss.

⁶⁵⁰ Jenofonte es el introductor de esta táctica. Ver Vigneron, (1968), pág. 257 y ss.

⁶⁵¹ Sobre las tropas ligeras ver Ducrey (1999), págs. 89-92.

⁶⁵² En *Gorgias* (350a) el peltasta es puesto como ejemplo de aquel que posee los conocimientos y la técnica en el arte de la lucha con escudo redondo, por lo que se deduce que lo consideraba un cuerpo independiente. En las *Leyes* su clasificación de las fuerzas de tierra sigue otro orden. Al mencionar los ejercicios físicos relacionados con la guerra diferencia los tres tipos siguientes (813d-e): el arte del arquero y de todo tipo de lanzamiento, la infantería semiligera (*peltastikós*), la lucha con armas pesadas. En cambio, más adelante (834a) menciona el arte de la lucha con armamento ligero, incluyendo en él a los arqueros, los soldados con escudos livianos (*péltē*), los lanzadores de jabalina y piedras con las manos o con hondas. Las diferencias entre ambos textos se establecen dependiendo del contexto, pues en el primer caso pretendía diferenciar los diferentes tipos de ejercicios físicos, mientras que en el segundo el tipo de armamento. Pero ambos casos demuestran un conocimiento evidente de las diferentes clases de guerreros, que no aparece reflejado en el *Timeo-Critias*.

el lenguaje guerrero de la época, a partir de *aspís*, el escudo redondo del hoplita. Es consciente de la existencia cada vez más importante de la infantería ligera, pero se niega a aceptarla cuando realiza un juicio de valor sobre el arte de la guerra. Por ello, al trazar la estructura del ejército atlante, no diferencia entre infantería ligera o semiligera. Para él únicamente existen dos cuerpos, la pesada y la ligera. No acepta la utilización de la técnica más allá del valor individual y del enfrentamiento cuerpo a cuerpo, hombre a hombre, sin otros elementos que su propia fuerza e inteligencia. Por ello los hoplitas ocupan un lugar reducido en el ejército atlante. La mayoría, o van a caballo, o sobre un carro, o sobre un barco o se limitan a la lucha a distancia mediante el uso de armas arrojadas. De nuevo Platón contrapone la lucha del ateniense mítico como guerrero que enfrenta su fortaleza basada en la armonía alma/cuerpo contra la exterioridad táctica, técnica, física, del atlante.

En el espacio cronológico de escritura del diálogo (s. IV a.C.) la utilización de los peltastas de forma masiva al lado de los hoplitas tuvo lugar desde que el estratega ateniense Ifícrates en el 390 a.C. en Lequeo consiguió aniquilar una unidad de hoplitas espartanos hostigándola con el lanzamiento de jabalinas y evitando el cuerpo a cuerpo mediante movimientos rápidos de retroceso y acoso constante⁶⁵³. Desde la guerra del Peloponeso el hoplita ateniense había ido perdiendo su posición como elemento fundamental en la batalla, de modo que ahora se lleva a cabo un fenómeno de compensación: «la figura del hoplita se idealiza más allá de su propia misión como tal para, apartado de su realidad, cobrar vida en el mundo imaginario, resultado de que su nueva misión se aparte en dirección contraria de sus objetivos más identificados con su naturaleza originaria»⁶⁵⁴. De esta forma, no perderá vigencia como un referente, si no de eficaz estrategia militar, sí de elemento de cohesión social y ciudadana, tal y como se había configurado en sus comienzos. La disposición del decadente ejército atlante tiene lugar en el marco de la decadencia del hoplita y el ascenso de una concepción más orientalizada del ejército, que concedía una gran importancia a la movilidad y a la ligereza de las tropas.

En este mismo orden de cosas, evita también otra de las innovaciones más importantes del siglo IV, la artillería. En la enumeración de los cuerpos del ejército atlante cita los lanzadores de piedras (*lithobólos*) junto con otros cuerpos de infantería ligera. Este cuerpo

⁶⁵³ Jenofonte *Helénicas*, IV 5,11-17.

⁶⁵⁴ Plácido (1997), pág. 135.

aparece en Tucídides durante los enfrentamientos previos al choque de la infantería pesada de siracusanos y atenienses en la batalla de Olimpeo (415-414 a.C.), actuando junto con los honderos y arqueros⁶⁵⁵. Se trata de un cuerpo muy poco citado por los autores antiguos previos a Platón. Probablemente porque su utilidad y eficacia era reducida. Se lanzaban piedras desde lo alto de las murallas contra los sitiadores o desde posiciones naturales elevadas, porque en campo abierto su capacidad de causar daño al enemigo era pequeña. Por las mismas fechas Eurípides en su obra las *Fenicias* (v. 1060) hace que Palas Atenea venza al dragón con un tiro de piedra. Pero es evidente que una piedra lanzada por una diosa no causa el mismo efecto que lanzada por una mano humana. Con el paso del tiempo y la aparición de máquinas lanzadoras de piedras, este mismo término pasó a designar un tipo concreto de artillería. Su utilización empezó a partir del siglo IV, concretamente hacia el año 399 a.C., cuando Dionisio I reunió en Siracusa una gran cantidad de especialistas en la construcción de maquinaria bélica, de forma que, fruto de una fuerte inversión económica, consiguió, entre otras innovaciones, la primera arma de artillería de no torsión: el *gastraphétēs*, que se trataba de un arco montado sobre un bastidor de madera y se utilizaba para lanzar flechas, y que fue empleado por primera vez en el asedio de los siracusanos a la ciudad de Motya en el 397 a.C. En esa misma batalla se utilizaron también las torres de asedio de mayores dimensiones construidas hasta ese momento y que constaban de seis pisos de altura, junto con arietes y rampas, todas ellas innovaciones patrocinadas por Dionisio⁶⁵⁶. Platón las conocería gracias a sus viajes a Sicilia, de lo que ha dejado huella en el *Gorgias* (512b-d), escrito después de su primer viaje a la isla (388 a. C.), donde menciona al constructor de máquinas de guerra, *mēchanopoiós*⁶⁵⁷. Posteriormente, hacia el 375 a. C., aparecería el *oxybelēs*, que añadía una base de grandes dimensiones sobre la que se apoyaba. El desarrollo de estas armas llevó a su adaptación como lanzadoras de piedras, y en el 354-353 a. C., en el marco de la Tercera Guerra Sagrada, Onomarco de la Fócide derrotó a Filipo II de Macedonia utilizando *lithobólos* que podían lanzar piedras con un peso en torno a los 1,6 kg⁶⁵⁸.

⁶⁵⁵ VI 69, 2.

⁶⁵⁶ Diodoro de Sicilia XIV 42,1 y 47-51. Ver Sáez Abad (2005), pág. 39 y ss., 82, 110-111.

⁶⁵⁷ Jenofonte, *Hel.* II 4,27, menciona un constructor en Atenas en el 403 a. C. También se encuentran numerosas menciones a otros tipos de armas e ingenios bélicos utilizados por Ciro: *Ciropeedia* VI 1,6; VII 2,2; 4,1; 4,7. También Tucídides cita muchos de estos ingenios (ver todas las fuentes en Sáez Abad, 2005, apéndice III).

⁶⁵⁸ Sáez Abad (2005), pág. 42 y 116.

Ahora bien, Platón no solo ignora en el *Timeo-Critias* estas innovaciones bélicas, sino que también en el diálogo de las *Leyes* sigue considerando a los lanzadores de piedras como un cuerpo de la infantería ligera⁶⁵⁹. ¿Por qué Platón elude los grandes avances en artillería y poliorcética del siglo IV en Grecia? ¿Por qué no introducirlos en un ejército como el Atlante o el ateniense ideal? ¿No vendría a demostrar la artillería un logro inestimable del conocimiento humano? Plutarco nos puede dar una respuesta: Arquidamo III «al ver un dardo lanzado por una catapulta traída por primera vez de Sicilia exclamó: ¡Por Heracles, el valor del hombre ha desaparecido!»⁶⁶⁰. Parece como si prefiriera mantener el tono de fábula del relato, aún a costa de hacerlo poco creíble y supeditarlo a su moraleja sobre el valor. La introducción de artilleros en el ejército desligaría el hecho bélico de la acción humana directa. Platón escoge permanecer fiel a la concepción tradicional del soldado, valor/fuerza/*areté*, del combate hombre a hombre, y en ese marco contraponer los dos modelos de ciudadanos presentados en el *Timeo-Critias*: el individuo que ha perdido su referente de lo modélico humano y lucha sumido en un ejército inmenso frente al individuo en el marco de un grupo reducido de una élite guerrera paradigmática.

La marina es el último de los cuerpos descritos en el *Critias*, formado a partir de la aportación de cuatro marineros por distrito para cubrir la tripulación de mil doscientas naves. Al igual que en el tema de los carros, Platón emplea el término *naūs* sin entrar en más detalle sobre el tipo de barco utilizado en la flota atlante, pero es evidente que estaría compuesta por trirremes como nave de guerra fundamental, y de otro tipo de naves auxiliares para transportar al millón de combatientes y a todo su equipo⁶⁶¹.

El número expresa poder y dominio sobre la materia y sobre los hombres. Un ejército ordenado sobre una cifra masiva expresa la supremacía de una nación, su capacidad de

⁶⁵⁹ *Leyes*, 834a: «todo el arte de la lucha con armamento liviano –las contiendas con arco, escudos livianos, jabalina y con piedras arrojadas con las manos o con hondas...». En *Helénicas* II 4,2, Jenofonte cita los *petrobólos* como lanzadores de piedras a mano en los enfrentamientos contra los Treinta durante el 403.

⁶⁶⁰ Plutarco, *Moralia* 191E y 219A. Es proclamado rey de Esparta en el 361 y muere en el 388.

⁶⁶¹ El trirreme estaba compuesto por ciento setenta remeros, más una decena de encargados de las maniobras de los aparejos y de las velas; una decena de soldados de marina (*epibátēs*) equipados como hoplitas que entraban en combate en caso de abordaje; el *triérarchos* y el resto de los mandos; el piloto, el contraestre que transmitía las órdenes y marcaba la cadencia de los remos; el oficial de proa colocado sobre el castillo, el encargado de la intendencia y otros suboficiales que vigilaban a los remeros, en total unos 200 hombres. Sobre el trirreme y su uso en la guerra ver Ducrey (1999), pág. 160 y ss.

crecer ilimitadamente mediante la destrucción del otro o mediante su absorción. Veamos el número de efectivos bélicos atlantes:

Cuerpo	Tipo de combatiente por distrito	Combatientes	Armamento	% *
Mando	1 jefe	60.000		
Caballería	2 jinetes	120.000	120. 000 caballos	9,52 %
Carrería	1 infante transportado con escudo pequeño	60.000	10.000 carros 120.000 caballos de tiro.	(180.000) 14,29 %
	1 guerrero carrista	60.000		
	1 auriga	60.000		
Infantería Pesada	2 hoplitas	120.000		9,52 %
Infantería Ligera	2 arqueros	120.000		(600.000) 47,62 %
	2 honderos	120.000		
	3 lanzadores de piedra	180.000		
	3 lanceros	180.000		
Marina	4 marineros	240.000	1.200 naves (200 tripulantes/trirreme)	19,05 %
TOTAL	22	1.320.000		

*No cuento los mandos para poder comparar mejor con los datos de otros ejércitos y porque el diálogo no dice en qué cuerpo encuadrarlos.

Del análisis de los números se deduce que la organización militar es de base sexagesimal construida en torno al dos y al tres como aportación básica del distrito (2 jinetes, 3 soldados carristas, 2 hoplitas...) multiplicados por los sesenta mil distritos que conforman la llanura, a los que habría que añadir los guardianes que viven en las zonas circulares.

Platón presenta una estructura paralela para los atlantes que le viene como anillo al dedo para dotar de un segundo elemento de verosimilitud a su ciudad, que como ya habíamos visto aparecía ordenada a partir de una concepción numérica de origen pitagórico en torno al primer par y el primer impar. Pitagorismo y orientalismo degenerados constituyen otros dos puntos de sostén de la estructura del diálogo.

Para poder establecer qué intención guía a Platón a la hora de fijar el detalle del ejército atlante (que junto con la estructura urbana y el sacrificio del toro constituyen los elementos descritos más pormenorizadamente) es necesario echar una ojeada además a los efectivos de diferentes contingentes en enfrentamientos de gran magnitud. Así, las fuerzas antes de comenzar la guerra del Peloponeso eran las siguientes:

Cuerpo	ATENAS ⁶⁶²	ESPARTA
Caballería	1.200 (incluidos los arqueros a caballo)	Focenses, locrios y brocios (no cuantificada)
Infantería	30.600 (13.000 hoplitas + 16.000 dedicados a labores de vigilancia y defensa de lugares fortificados, jóvenes sin experiencia, veteranos, metecos inscritos como hoplitas + 1600 arqueros)	Hoplitas: 40.000 (aumentado por aliados de fuera del Peloponeso, como Mégara, Ambracia, Léucade y Anactorio, y las confederaciones de los locrios, focenses y beocios). Plutarco (<i>Pericles</i> 33,5.) habla de 60.000 hoplitas peloponesios y beocios.
Marina	60.000 (a los que habría que añadir las flotas de Lesbos, Quíos, Corcira, Cefalonia y Zacinto, no cuantificadas)	20.000 (100 naves x 200)
Total	>91.800	>60.000

Jenofonte en la *Ciropedia* cuenta el enfrentamiento entre los medos auxiliados por Ciro y los asirios. Los ejércitos enfrentados contaban con los siguientes soldados⁶⁶³:

Cuerpo	Asirios	Medos
Caballería	60.000	14.000
Carrería	300 carros	-
Infantería (ligera)	>200.000	111.000
Total	>260.000	126.000

Precisamente, la táctica que Jenofonte hace desplegar a Ciro es equipar a la infantería ligera con coraza, escudo, espada corta o hacha de dos filos, es decir, prepararla para la lucha cuerpo a cuerpo, más propia de la infantería pesada, que a su vez era el arma fundamental del mundo griego.

El contingente de tropas que Jerjes preparó, según Heródoto, para la invasión de Grecia⁶⁶⁴:

Cuerpo	Soldados	%
Inmortales	10.000 (cuerpo de élite separado del resto. Cifra invariante)	
Caballería	80.000	3,46%
Carrería	20.000	0,86%
Infantería	1.700.000 (en su mayoría infantería ligera)	73,35%
Marina	517.610*	22,33%
Total	2.317.610**	100,00%

* Trirremes: 1207 naves x 200 hombres cada una = 241.400 hombres. Navíos auxiliares: 3000 x 80 = 240.000 hombres. Contingente suplementario de persas por trirreme: 1207 x 30 = 36.210

⁶⁶² Tucídides II 13.

⁶⁶³ *Ciropedia* I 5,5; II 1,2-19.

⁶⁶⁴ VII 66 y ss., con las notas correspondientes.

**Excluidos los Inmortales. A todo ello hay que añadir los contingentes reclutados en Europa que el propio autor admite como conjetura: Marina: 120 naves x 200 = 24.000 hombres. Infantería: 300.000 hombres.

Por último, añade que la servidumbre que acompañaba al ejército era igual al total del número de soldados. Heródoto concluye que «Jerjes, hijo de Darío, condujo hasta el cabo Sepiade y las Termópilas a cinco millones doscientos ochenta y tres mil doscientos veinte hombres». Una cifra, evidentemente desproporcionada, que ha sido rebajada hasta un número de efectivos de ciento ochenta mil, agrupados en tres cuerpos de ejército de sesenta mil hombres cada uno, al mando de los cuales había un general. Al hablar del mando Heródoto mezcla en ocasiones la base decimal propia de los ejércitos griegos con la base sexagesimal del ejército persa. Habla de *myriarchos*, jefe de un contingente de diez mil hombres; de *chiliarchos*, de mil; *hecatontárchos*, de cien y *dékarchos*, de diez⁶⁶⁵; cifra en sesenta mil los combatientes mandados por Artabazo y Tigranes, dos generales persas, o cuenta seiscientas naves para las flotas que actúan en varias batallas navales⁶⁶⁶, y menciona a seis generales en jefe para el total del ejército.

Critias, 117c-d: «Alrededor de éste [el hipódromo] había, aquí y allí, casas de guardia para la mayoría de guardianes (τῶν πλήθει τῶν δορυφόρων). La guardia de los más fieles (πιστοτέροις) estaba dispuesta en el anillo más pequeño y más cercano a la acrópolis y a los que más se distinguían en su fidelidad (διαφέρουσιν ῥὸς πίστιν) les habían dado casas dentro de la acrópolis en torno a los reyes».

Platón introduce aquí el juego de significados entre guardianes-filósofos y guardianes o soldados pertenecientes a la guardia personal de un tirano. En la *República* había establecido tres grandes categorías de ciudadanos en su Estado ideal: los gobernantes o guardianes en el pleno sentido de la palabra son individuos de más edad y más excelentes por su sabiduría; los guardianes auxiliares que ayudan a los primeros a llevar a cabo su labor de defensa del Estado (414a-b), y el resto de la población⁶⁶⁷. Por el contrario, en el *Timeo-Critias* se establecen tres grados diferentes dentro de la guardia del rey, según su fidelidad hacia éste y no según su capacidad de crear unidad y de hacer justicia en la sociedad que así les ha educado para ello. Se constituyen así como una guardia personal, forma degenerada de guardián, al servicio exclusivo del rey-tirano. Si en la República el guardián filósofo unía en uno las funciones de gobernador y soldado, defensor del Estado

⁶⁶⁵ VII 81.

⁶⁶⁶ VIII 126; IX 96; IV 87; VI 9; respectivamente.

⁶⁶⁷ En la *República* son denominados con el término *phylakes* o, en menor medida, *archontes*, mientras que en el *Timeo-Critias* como *doryphóroi*. El primero está ligado al significado de centinela, vigilante, mientras que el último a un portador de lanza que actúa como escolta armado (de *dóry*, lanza y *phoréō*, transportar, llevar de un lado a otro).

de los enemigos de dentro y de fuera, aquí simplemente se convierte en un soldado a sueldo (al menos se premia su fidelidad con una vivienda más o menos cerca del palacio real) de un aristócrata que gobierna con un poder absoluto⁶⁶⁸. ¿Tendría alguna efectividad real esa guardia pretoriana, protectora del monarca? Si ya hemos visto que el ejército atlante estaba constituido por los contingentes reclutados en los distritos y que estos sumaban una cantidad ingente, esta guardia ¿constituía una verdadera protección para la clase gobernante?, ¿cómo evitarían los monarcas que los jefes de distrito pudieran adueñarse del poder sublevando a sus ciudadanos? Las relaciones entre el poder y los ciudadanos parecen reposar más sobre un proceso de aculturación que sobre un sistema de dominio militarista y policial. Únicamente mientras el imperio se expanda la masa guerrera podrá tener un sentido y un propósito para mantenerse unida en torno al Estado, mientras que una vez finalizado dicho proceso únicamente tendría sentido la guardia personal.

2. Ejército ateniense

Timeo 24b: [El sacerdote expone ejemplos de leyes que se dan en Egipto y que eran semejantes a las que existían entre los atenienses ideales, entre ellas] «la manera en que se arman escudos (ἄσπίδων) y espadas (δοράτων), que fuimos los primeros en utilizar en Asia tal como la diosa los dio a conocer por primera vez en aquellas regiones entre vosotros»⁶⁶⁹.

⁶⁶⁸ Platón vuelve a tomar como modelo elementos bien conocidos en su época. La guardia de corps era un instrumento de muchas tiranías como un medio de protección del tirano y sus colaboradores frente a los levantamientos y sediciones internas. Una de las primeras guardias personales conocidas en Grecia fue la del tirano de Corinto del s. VII a. C., Periandro, que estaba compuesta de unos trescientos *doryphóroi* (Mossé, 1989, pág 32). El tirano ateniense Hípias, hijo de Pisístrato, también poseía una guardia personal (Tucídides VI 56 y 57). El ejército del Gran Rey poseía un núcleo fundamental que eran los diez mil Inmortales, tropas de élite compuestas por persas, medos y elamitas. Dionisio I poseía una guardia personal de unos seiscientos hombres (Mossé, 1989, pág. 105), además de un cuerpo de diez mil soldados mercenarios, acuartelados en la isla Ogiya, en la costa a muy poca distancia de la ciudad y la acrópolis.

⁶⁶⁹ Que el casco y el escudo provengan de allí (IV 180, 4) es una afirmación poco creíble, pues dado el clima tórrido egipcio el casco metálico debía ser muy molesto, por lo que se utilizaba la mayoría de las veces un gorro de tejido acolchado que llegaba hasta el hombro. En los monumentos anteriores a la época Saíta (664-332 a. C.) solamente los mercenarios extranjeros que servían en el ejército egipcio llevaban casco metálico (Heródoto IV 180, 4). En cuanto al escudo circular ocurre otro tanto, pues los egipcios utilizaban uno de tipo cuadrangular, únicamente circular en una de sus bases, que cubría la mitad de su cuerpo y de una anchura suficiente para protegerlo. Por el contrario, los griegos utilizaban un escudo circular (*aspís*) que llegaba hasta la rodilla, otro de forma oval (*sákos*) que le cubría casi por completo y, también, el *péltē* con forma de media luna, típico de las fuerzas ligeras o *peltastés*. Probablemente, la creencia del origen egipcio derive también de la propia tradición mítica helénica. Abante, rey de Argos, había tenido dos hijos gemelos, Preto y Acrisio. Ambos habían heredado las disputas habidas entre sus abuelos, Egipto y Dánao, a su vez hermanos, pues Abante era hijo de Linceo e Hipermestra. El primero, hijo de Egipto, descendiente de Poseidón, y la segunda una danaide. Así pues, los hijos del rey de la Argólida se enfrentaron por el reino «y dicen que la batalla tuvo un final equilibrado y por ello llegaron después a una reconciliación, pues ninguno de los fue capaz de obtener una victoria decisiva. Dicen que entonces por primera vez tanto ellos como su ejército combatieron armados con escudos» (Pausanias II 25, 7), de hecho a los escudos circulares también se les llamaba argivos.

En primer lugar, el tópico herodoteo transformado. Si este afirma que, como tantas otras cosas, también el arte de la guerra proviene de Egipto, Platón lo hace común a ambos pueblos por el hecho de que la diosa tutelar de esos territorios sea su inventora y donadora.

Timeo, 25b-c: «Entonces, Solón, el poderío de vuestra ciudad se hizo famoso entre todos los hombres por su excelencia y fuerza, pues superó a todos en valentía (εὐψυχία, buena alma) y en artes guerreras, condujo en un momento de la lucha a los griegos, luego se vio obligado a combatir sola cuando los otros se separaron (ἀποστάντων), corrió los peligros más extremos y dominó (τρόπαιον ἔστησεν, erigir un trofeo por su victoria)⁶⁷⁰ a los que nos atacaban».

Critias, 110e: [Critias afirma sobre Atenas que era] «capaz de alimentar a un gran ejército exento de las actividades agrícolas».

Critias, 112d: «...guardianes de sus conciudadanos y caudillos de los otros griegos por la voluntad de éstos, y cuidaban que el número de hombres y mujeres, el de los que ya eran capaces de luchar y el de los que todavía no lo eran, permaneciera siempre constante, alrededor de veinte mil».

Los guardianes atenienses dedican su vida a su preparación intelectual y militar, aislados del resto y sostenidos por la ciudad. De la última cita parece desprenderse que se trataba de un ejército mixto, formado además por dos tipos de combatientes: los que son operativos en todo momento y los que todavía se encuentran con capacidad militar, pero sin operatividad inmediata. En cuanto al carácter mixto, es una idea ya expresada por Platón en la *República*⁶⁷¹.

⁶⁷⁰ La mayoría de los traductores optan por una traducción literal (levantar un monumento) que, por otra parte, reforzaría la idea de que los atenienses no pretenden un dominio estable de los atlantes. Sobre elevar un trofeo ver nota 103.

⁶⁷¹ González Suárez (1999, págs. 124-125) describe de manera muy clarificadora el papel de la mujer en el ejército de guardianes. Recordar que la misión secundaria de las mujeres en la guerra sería triple: «aumentar el número simulando un ejército más poderoso, aumentar el valor de los varones al ser ofrecidas como premio a los más valientes y, por último, acompañar a los niños a la guerra para que en el futuro sean valientes»