

ediciones península

HISTORIA/CIENCIA/SOCIEDAD 178

Pierre
Vidal-Naquet

Formas
de pensamiento
y formas
de sociedad
en el mundo
griego

El cazador
negro



la igualdad geométrica, cuya base es la proporción que le propone el filósofo.

Todo esto desembocará en la paradoja platónica. En Platón, el hombre mismo es una ciudad en que se enfrentan fuerzas antagónicas; en cuanto a la ciudad del filósofo, ya no encuentra su modelo en la ciudad empírica, sino en el orden del universo; las relaciones, lisa y llanamente, se han invertido. Marginado por la ciudad real, Platón se refugiará en «esa república dentro de nosotros mismos» de que habla el diálogo *Sobre la justicia*.²²

2. ATENAS Y LA ATLANTIDA

*Estructura y significación de un mito platónico **

«Es más fácil hacer salir al genio de la botella que hacerlo entrar en ella», decía Harold Cherniss a propósito del problema de la Atlántida tan debatido ya desde la antigüedad.¹ Es verdad. Pero cabe preguntarse: ¿Cuál es exactamente el problema?² Al comienzo del *Timeo* y en el diálogo interrumpido del *Critias*, Platón presenta —en forma de una tradición que Solón recoge de boca de los sacerdotes de la diosa Neith en Sais (Egipto) y transmite a su pariente Critias el Antiguo para ser recogida finalmente por Critias el Joven, miembro del cuerpo de los «Treinta Tiranos» y tío de Platón—³ las

22. Para un estudio de conjunto de los problemas planteados en este capítulo, véase la obra reciente de G. E. R. LLOYD, *Magic*, pp. 226-267.

* Versión modificada de un texto publicado en «Revue des études grecques», 77, 1964, pp. 420-444.

1. *Compte rendu Gegenschatz*, p. 251.

2. En P. LÉVÉQUE y P. VIDAL-NAQUET, *Clisthène*, pp. 134-139, se hallará un primer esbozo de estas reflexiones.

3. Esta transmisión presenta indiscutiblemente dificultades cronológicas con las que Platón pudo haber jugado maliciosamente. ¿Es el personaje que da nombre al *Critias* el mismo que formó parte de los Treinta Tiranos o su abuelo? En este último caso, habría habido tres Critias en seis generaciones: el «tirano», el abuelo y el abuelo del abuelo; se hallará un resumen del debate en J. K. DAVIES, *Families*, pp. 325-326. Si es obligatorio tomar partido, diría yo que me parece normal que el tirano Critias dialogue con Hermócrates, hombre de Estado siracusano muy conocido a finales del siglo V, portavoz de la resistencia en Tucídides. Se agregará por último que este mismo Critias fue también un teórico muy importante de la filosofía política.

instituciones, la geografía política y la historia de dos ciudades desaparecidas hacia cerca de nueve mil años, antes de la última de las catástrofes (incendio generalizado o diluvio) que periódicamente se repiten sobre nuestro planeta,⁴ la Atenas primitiva y la Atlántida.

¿Por qué este relato? Sócrates y sus amigos acaban de recordar y resumir las características fundamentales de la ciudad platónica, tal como son expuestas en los libros II a V de *La república*, es decir, la existencia de un cuerpo de *guardianes*, hombres y mujeres, separado del resto de la población, comunidad de mujeres y niños, organización racional y secreta de las uniones sexuales.⁵ Sócrates explica entonces que quiere ver cómo funciona en la realidad una ciudad así concebida, que, en resumen, quiere insertarla en el mundo concreto, el de las guerras y las negociaciones. ¿Acaso insertarla en la historia, en el sentido que este término tiene para nosotros? Seguramente, no; más bien se trata de crear uno de esos modelos mecánicos que a Platón tanto le gustaba imaginar y que le permitían dramatizar un debate abstracto.⁶

Pero en tanto que modelo el combate entre Atenas primitiva y la Atlántida tendría un sentido muy diferente. En efecto, en el lenguaje platónico todo paradigma supone que existe una estructura común entre lo modelante y lo modelado, entre la realidad y el mito;⁷ así, en *El político*, el príncipe es definido a partir de una imagen del tejedor, porque el jefe político es un tejedor, un artesano que trabaja él mismo con los ojos fijos en el modelo divino. Los problemas que plantean los relatos del *Timeo* y del *Critias* son todavía infinitamente más complejos. La Ciudad cuyos fundamentos se describen en *La república* es el paradigma que inspira la constitución de la Atenas primitiva; la *historia* de la Atlántida, de su imperio y de la catástrofe final en que se abisma, se determina, pues, en relación con el punto fijo que constituye la ciudad justa. Pero este «cuento de dos ciudades» también se halla estrechísimamente ligado a la física del *Timeo*. Platón lo dice expresamente: es imposible abordar, como lo hace el *Critias*, el relato detallado de esa aventura humana si no se define

4. *Tim.*, 22 d y ss. y 23 e.

5. *Tim.*, 17 b-19 b.

6. Cf. P.-M. SCHUHL, *Fabulation*, pp. 75-108.

7. Cf. sobre todo V. GOLDSCHMIDT, *Paradigme*, sobre todo pp. 81 y ss.

sores de política, esos hombres que con Protágoras consideran que la política es posible porque el arte de elegir es conatural al ciudadano, padecerá a su manera la influencia de la «física jónica» e «italiana».

¿Y los historiadores? Demasiado a menudo se olvida que los historiadores desempeñaron su papel en el nacimiento y desarrollo de la razón griega.²⁰ «Escribo —dice el primero de ellos, Hecateo de Mileto— lo que creo que es verdadero, pues las palabras de los griegos son muchas y, según me parece, ridículas.» La obra de Tucídides es expresión por excelencia de la razón histórica, de la razón constitutiva de la historia. Se sabe cómo Claude Lévi-Strauss descubre sistemáticamente en los mitos las estructuras binarias que en ellos se ocultan. En la obra del historiador ateniense no se ocultan y es fácil encontrar las parejas superpuestas, la decisión racional (*gnomé*) y el azar (*tyché*), la palabra (*logos*) y el hecho (*ergon*), la ley y la naturaleza, la paz y la guerra. La historia toma así la forma de una gigantesca confrontación política; los planes de los hombres de Estado son puestos a prueba por otros hombres de Estado, por la realidad, la *tyché*, el *ergon*, de esta naturaleza de la que curiosamente dice Tucídides al comienzo del libro I que compartió la quiebra del mundo humano, como si la guerra del Peloponeso hubiera provocado los temblores de tierra.

Creo que no sería excesivo hablar de la ambición de la razón política, de esa empresa conquistadora que, en el siglo v, quiere someterlo todo a la ley, pues lo que acabo de esbozar podría extenderse a dominios muy distintos como, por ejemplo, la medicina. En cierto sentido, para los griegos toda actividad es actividad política.

J.-P. Vernant ha mostrado claramente que lo mismo que ha hecho fuerte a la razón griega ha sido también causa de su debilidad, pues la razón griega es literalmente un apéndice del ideal del ciudadano libre. El famoso «bloqueo técnico» del pensamiento griego del que tanto se nos ha hablado tiene, sin duda, una causa económica y social (la esclavitud), pero hay también una causa intelectual. En las máquinas que concibiera, la razón griega no sólo vio instrumentos de transformación de la naturaleza, sino *dobles* del hombre, auténticas maravillas (*thaumata*).

Como si los griegos hubieran llevado a sus últimos extre-

mos la distinción entre la naturaleza y la cultura, o, mejor aún, para emplear su propio lenguaje, entre la *naturaleza* y la *ley*, sólo se interesaron por las máquinas como maravillas de legalidad. Vernant ha observado acertadamente que entonces los esquemas políticos, los de la sofística, desempeñaban un papel fundamental. El sofista enseña a su discípulo cómo, políticamente, un razonamiento débil puede ganar a un razonamiento vigoroso. El sabio griego, en la medida en que se dirige a la naturaleza, no pide lecciones a ésta, sino que se las da, la domina si acaso, pero no se somete a ella jamás.

En sus *Mecánicas*, por ejemplo, Aristóteles analiza el principio de la inversión de la potencia que hace que un torno de mano transforme un movimiento circular en rectilíneo. Lo descubre en la ambigüedad «sofística» del círculo: «el círculo es en sí mismo una realidad contradictoria, lo más asombroso que hay en el mundo, la combinación de varios opuestos en una misma naturaleza. Así, se mueve en un sentido y en otro, es a la vez cóncavo y convexo, móvil e inmóvil»;²¹ en resumen, el círculo es en sí mismo una realidad lógica, un argumento sofístico.

En tales condiciones, no hay por qué asombrarse de que los griegos hayan utilizado en el dominio militar sus decisivos progresos en el dominio de la técnica. Fue la única *techné* que les pareció comprometer el futuro mismo de la ciudad.

Límites sincrónicos. Digamos también dos palabras acerca de los límites diacrónicos de la razón política tal como hemos intentado describirla. El fin del siglo vi y el comienzo del v marcan el término de un período de equilibrio entre la democracia naciente y el pensamiento teórico. En la corriente del siglo v y sobre todo en el iv, a medida que se desarrollan «los males internos del helenismo triunfante» (A. Aymard), se asiste a un volverse de la razón, hija de la ciudad, hacia la ciudad misma, entregarse a un examen crítico y, en gran medida, volverse *contra* la ciudad. El filósofo, surgido por una parte del hombre de sectas religiosas —caso particularmente flagrante en los medios pitagóricos— y a menudo vinculado a las capas aristocráticas, habrá de comprobar que la ciudad no obedece al ideal de justicia que ella misma ha creado, que hace reinar en su seno, por ejemplo, la igualdad aritmética —un ciudadano equivale a un ciudadano— y no

20. Véase F. CHATELET, *Naissance*.

21. *Pensée technique*, p. 54.

antes el sitio que tiene el hombre en esa naturaleza que reconstruye a nuestra vista el fisiólogo de Locres.⁸ La misma física, porque su objeto pertenece al mundo del devenir, no puede dar nacimiento más que a un «mito verosímil»;⁹ puesto que el narrador, como el demiurgo, ha contemplado «el ser que es siempre y que no tiene parte en el devenir» (τὸ ὄν ἀεὶ γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον), el que aprehende no «la opinión unida a la sensación» (δόξα μετ' αἰσθήσεως), sino la «inteligencia acompañada del razonamiento» (νόησις μετὰ λόγου),¹⁰ en resumen, el que es por excelencia «lo mismo», su relato no estará menos fundado en la verdad, no será menos digno de la diosa cuya fiesta se celebra (Atenea). Sócrates hasta podrá definirlo «como una historia verdadera y no como un cuento íntegramente inventado» (μὴ πλασθέντα μῦθον ἀλλ' ἀληθινὸν λόγον).¹¹ Y de esta suerte se expresarán, después de Platón, los autores romanos, que juegan con la « semejanza » entre lo real y la ficción. En este caso particular, el éxito del artificio platónico, primero de su tipo en la literatura occidental, había de ser inmenso.

El historiador que quiera comprender el mito de la Atlántida se encuentra sometido a una triple obligación: la de no separar las dos ciudades que Platón ha unido tan estrechamente, la de referirse constantemente a la física del *Timeo* y la de poner en relación, por ello mismo, el mito histórico cuya estructura trata de determinar con el «idealismo» platónico. Sólo en la medida en que se haya hecho este trabajo previo podrá desarrollarse una interpretación histórica propiamente dicha.¹²

Si bien la Atenas primitiva es un paradigma a ojos de Platón, la Atlántida, gracias al carácter a la vez preciso y novelesco del mito, es, con mucho, la que más le ha atraído.¹³ En

8. *Tim.*, 27 a b.

9. *Ibid.*, 29 d.

10. *Ibid.*, 28 a.

11. *Ibid.*, 26 e.

12. Raramente se ha intentado o esbozado tal trabajo. Causará asombro, por ejemplo, que tales problemas sean apenas abordados en los grandes comentarios del *Timeo* de A. E. TAYLOR y de F. M. CORNFORD. Con todo, citemos, por el esfuerzo que representa, la disertación de E. GEGENSCHATZ, *Atlantis*.

13. La bibliografía de Atenas primitiva ha sido extraordinariamente pobre durante mucho tiempo. El interesante estudio de O. BRONEER, *Early Athens*, constituye una excepción, pero se ocupa principalmente

la antigüedad, el relato del filósofo se consideró bien como un cuento (que en el siglo IV Teopompo se divertía en imitar, reemplazando la conversación entre Solón y los sacerdotes de Sais por un diálogo entre Sileno y el rey Midas, la Atlántida por la ciudad guerrera —*Machimos*— y Atenas por la ciudad piadosa —*Eusebes*—),¹⁴ bien como la inauguración de una vía de discusión geográfica, género de especulaciones que se verá facilitado por la filología helenística, más preocupada por las palabras que por los hechos; al menos Estrabón opone Posidonio a Aristóteles, el primero de los cuales cree en la «realidad» del relato platónico, mientras el segundo piensa que la Atlántida existió como la muralla de los aqueos que evoca Homero: el mismo que había fabricado este continente fue quien los destruyó.¹⁵ Más pobre es la información que tenemos acerca de las interpretaciones de los filósofos, que conocemos casi exclusivamente a través del comentario de Proclo al *Timeo*. Observaba, no sin profundidad, que el comienzo del *Timeo* se desplegaba bajo las imágenes de la teoría del Universo.¹⁶ Las interpretaciones de sus predecesores y la suya propia han tenido al menos el mérito, sin atreverse a descartar las hipótesis realistas, de no separar Atenas y la Atlántida y de poner sistemáticamente en relación el mito con la física del *Timeo*.¹⁷ Pero a estos filósofos, inmersos en un medio social y religioso profundamente distinto del que Platón había conocido, se les escapaban por completo los aspectos políticos del pensamiento del ateniense. Más tarde, un geógrafo cristiano convertirá a Solón en... Salomón, y acusará a

de arqueología e historia de las religiones; véase también H. HERTER, *Urathen*. La bibliografía reciente del *Critias*, que se hallará mencionada en H. CHERNISS, *Platon I*, pp. 79-83, y en L. BRISSON, *Platon III*, p. 226, muestra, por el contrario, el desencadenarse de los estudios sobre la Atlántida. Se hallará una cómoda síntesis de ellos en la obra de E. S. RAMAGE (ed.), *Atlantis*, pp. 196-200; véase también, en lo relativo a la historia de estos delirios, L. SPRAGUE DE CAMP, *Lost Continents*.

14. Fr. 75 en *Fr. Gr. Hist.*, 115. Se trata de un extracto de la *Merope* (dicho de otra manera, del cuento de la condición humana) del historiador de Quíos. Lo conocemos en lo esencial gracias a ELIANO, *Hist. var.*, III, 18.

15. II, 102 y XIII, 598. Sobre la historia de las interpretaciones de la Atlántida desde la antigüedad, véase P. COUJSSIN, *Mythe*, y sobre todo E. S. RAMAGE, *Perspectives*.

16. In *Timeo*, I, 4, 12 y ss. (DIEHL).

17. *Ibid.*, I, 75, 30 y ss.

Platón de haber deformado un relato que le había llegado de los «oráculos caldeos».¹⁸

En resumen, el «realismo» había hecho muy pocos estragos en la antigüedad, lo que no ocurrió después del Renacimiento. A finales del siglo XVII y en el XVIII, la Atlántida fue objeto de un amplio debate: ¿Es el Nuevo Mundo, América, el continente descrito por Platón? ¿O es el mundo de donde los cristianos veían surgir la civilización, es decir, la Palestina judía? ¿O, por el contrario, es una anti-Palestina, fuente de las ciencias y las artes, que se puede situar en Siberia o el Cáucaso? El comienzo de los nacionalismos modernos entra así en la cuestión.¹⁹ El sueco Olof Rudbeck, por ejemplo, consagró una erudición prácticamente increíble a demostrar que la Atlántida no podía situarse en ninguna parte fuera de Escandinavia.²⁰ Estas investigaciones, indudablemente, pasaron progresivamente de manos de sabios a las de semisabios,²¹ luego a las de mitómanos y estafadores, y por último a las de quienes, hoy en día, «encuentran» o venden una Atlántida que oscila entre Heligolandia y el Sahara, entre Siberia y el lago Titicaca.²² Pero, aun desalojada de la ciencia, ¿ha desa-

18. COSMAS INDICOPLEUSTES, *Topografía cristiana*, 452 a 11 y ss. (WINSTEDT.) Las referencias platónicas de Cosmas no están exentas de error, por cierto, como recuerda con todo derecho W. WOLSKA, *Cosmas*, p. 270; el monje bizantino manifiesta en términos enérgicos al menos su escepticismo en lo que respecta a la historicidad del relato platónico. Para otras referencias poco significativas al mito de la Atlántida en Filón, los Padres y los autores tardíos, véase E. S. RAMAGE, *Perspectives*, pp. 24-27.

19. Resumen aquí mi estudio «Hérodote et l'Atlantide».

20. *Atlantid*. Rudbeck la emprende con gran energía sobre todo contra los que habían encontrado la Atlántida lisa y llanamente en América. Sobre Rudbeck y la corriente intelectual en que se inscribe, véase el libro de Erica SIMON, acerca de cuya existencia me llamó la atención H. MARROU, *Réveil national*, pp. 269-284, y el estudio muy documentado de J. SVENBRO, *Idéologie gothisante*.

21. ¿Semisabios? Habiendo leído para esta circunstancia la novela de Pierre Benoît, confieso haber tomado por un mito al geógrafo Berlioux, del que tanto habla este libro. Se trataba de pura ignorancia de mi parte. En el *Annuaire de la faculté des lettres de Lyon*, I, 1884, pp. 1-70, se hallará un estudio de E. F. BERLIOUX, *Les Atlantes — Histoire de l'Atlas primitif, ou Introduction à l'histoire de l'Europe*, que es una de las fuentes de P. Benoît. No es inútil recordar que este ensayo es contemporáneo de la penetración francesa en el Sahara.

22. P. COUSSIN ha dado un cuadro divertido de esta literatura en su librito *Atlantide*. Véase también el estudio ya citado (*Perspectives*) de E. S. RAMAGE. A partir de entonces, el aluvión de trabajos de este tipo no ha conocido pausa. Se comprenderá que me abstenga de citar a los

parecido verdaderamente la interpretación «realista»? A falta de un continente sumergido, Platón pudo conocer, se piensa a menudo, una tradición que reproducía más o menos fielmente el recuerdo de un acontecimiento histórico o una *saga* local.

Ya T. H. Martin, en sus famosos y admirables *Etudes sur le Timée de Platon*, aun cuando situaba la Atlántida en la proximidades de la «isla Utopía», se preguntaba si Platón no se habría inspirado en una tradición egipcia.²³ A partir de los descubrimientos de Evans, ha sido Creta el lugar geográfico de que más se ha hablado a este respecto. En efecto, el papel que desempeña el sacrificio del toro en el juramento de los reyes atlantes llevaba casi inevitablemente al país del Minotauro, y la destrucción del fabuloso reino se asimiló a la caída de Cnosos.²⁴ Desdichadamente, estas afirmaciones son indemostrables en sentido estricto, y hasta cabe preguntarse qué progreso se ha realizado en la interpretación del texto a partir de O. Rudbeck cuando se lee, bajo la pluma de un arqueólogo, que el emplazamiento de la Atlántida corresponde de maravilla al del lago Copais, aunque con esta reserva: «La mayor dificultad consiste en que la Atlántida de Platón se encuentra lejos, hacia el oeste, mientras que el lago Copais está en medio de Grecia.»²⁵

En la raíz de estos estudios se descubre una original ima-

autores de esta clase de producciones a pesar del interés sociológico que presentan y aun cuando entre ellos sea posible encontrar personas distinguidas por su posición social, sobre todo un pastor luterano, un coronel y un teniente coronel.

23. *Dissertation*, p. 332.

24. El primer erudito en sostener esta tesis fue, que yo sepa, K. T. FROST, *Critias*. La misma hipótesis fue retomada bajo una forma más complicada (la «saga» en reemplazo de la tradición histórica) por W. Brandenstein y sobre todo por S. MARINATOS (*Legend*) y por J. V. LUZE, bajo forma, ora novelesca (*End*), ora más mesurada (*Sources*). Estos autores tal vez habrían debido meditar la fórmula de Proclo: «Los teólogos suelen poner a Creta por delante cuando quieren designar lo inteligible» (En *Tim.*, I, 118, 25).

25. R. L. SCRANTON, *Lost Atlantis*, p. 160. El artículo se titula evidentemente *L'Atlantide perdue et retrouvée?* También, tras la huella de A. Schulten se ha buscado la Atlántida en Tartessos; otra empresa española, centrada en Cádiz, es la de Victor BÉRARD, *Calyпсо*, pp. 262-286. Se apreciará aquí el argumento que se refiere al sacrificio del toro en el juramento de los reyes atlantes: «¿Hace falta decir que Cádiz sigue teniendo su plaza de toros, a donde se llevan, del continente vecino, los rebaños salvajes de Gerión?» (p. 281).

gen del filósofo, la de un Platón historiador cuyas «fuentes» había que descubrir, como se intenta hacer en el caso de un Heródoto o un Diodoro de Sicilia. Pero Platón no pensaba en términos de «fuentes», de lo que Heródoto llamaba la *opsis* y la *akoé*, sino precisamente en términos de modelos.²⁶

Sin embargo, tal vez se hayan buscado con menos entusiasmo estos «modelos» que las «fuentes». Es cierto, hay que decirlo, que se las ha buscado de un modo poco empírico; al menos se ha llegado a una cierta cantidad de evidencias que es menester recordar y comentar.

A menudo se ha comparado la isla de los atlantes a la Esqueria de los feacios,²⁷ y el paralelismo es incontestable. El reino de Alcínoo, con su monarquía patriarcal ideal y su palacio de las maravillas, ¿no es acaso la primera ciudad utópica de la literatura griega?²⁸ Esta podía ser al menos la impresión de un hombre del siglo IV. Pero habría que destacar que se trata de una utopía marina; Esqueria, como la Atlántida, es una ciudad de marinos: «Confiamos en nuestros rápidos bajeles, pues el que hace temblar el suelo ha concedido el gran abismo a nuestros barqueros.»²⁹ Los reyes atlantes descienden de la unión de Poseidón y de la mortal Clito, Alcínoo y Areté descienden de la unión de Poseidón y de la ninfa Peribea.³⁰ El único templo de Esqueria está consagrado al dios del mar; lo mismo ocurría con el único templo que describe Platón.³¹ El poeta evoca dos fuentes, y así también lo hace el filósofo...³²

26. Al formular esta observación no trato de descalificar —¿hace falta decirlo?— las investigaciones que confronten la «información» de Platón con los testimonios de su época, de los que L. GERNET ha dado un admirable ejemplo con su introducción a *Las leyes*, C. U. F., I, xciv-cxvi. El abate A. Vincent ha mostrado precisamente qué se podría extraer de un estudio comparativo del juramento de los reyes atlantes (*Sacrifice*; cf. también L. GERNET, *Droit et Prédroit*, pp. 207-215). Es menester aún mostrar cómo esta «información» se integra en el pensamiento platónico: R. WEIL ha visto bien el problema pero no se ha dedicado a él sino a medias (*Archéologie*, pp. 31-33).

27. Cf. M. PALLOTINO, *Atlantide*, que desdichadamente mezcla observaciones correctas con consideraciones mucho más dudosas acerca de la Atlántida y Creta.

28. Véase, más arriba, «Valores religiosos de la tierra y del sacrificio», pp. 59-60.

29. *Od.*, 7, 34-35 (trad. V. BÉRARD).

30. *Crit.*, 113 d e; *Od.*, 7, 56 y ss.

31. *Od.*, 6, 266; *Crit.*, 116 d-117 a.

32. *Od.*, 7, 129; *Crit.*, 117 a.

Por tanto nos hallamos en cierto clima, el de la epopeya, y Platón puntualiza, por lo demás, ya desde el comienzo del *Timeo*, que Solón, de haberlo querido, habría podido igualar a Homero y Hesíodo.³³ ¿No están los nombres de los reyes de la gran isla, en cierto modo, tomados de Homero?³⁴ Pero el mundo homérico está invertido, pues la tierra acogedora se convierte en el imperio de donde se arrojarán las armas que intentarán destruir a Grecia. Tal aproximación no lo explica todo, sino que hace falta, sin duda, añadirla a la documentación de la querella que planteó el filósofo al poeta.

Paul Friedländer y, a continuación, Joseph Bidez, han insistido por su parte en las múltiples razones que había para pensar que la Atlántida, que Platón sitúa en el extremo occidental del mundo, es una trasposición ideal del Oriente y del mundo persa.³⁵ Efectivamente, es probable que, al describir los recintos de la capital y de la ciudad misma, Platón se haya podido inspirar en los cuadros de Ecbatana y de Babilonia que había trazado Heródoto.³⁶ A ojos de los griegos, el rey oriental era el señor del agua. Heródoto describe el centro mítico de Asia, llanura rodeada de montañas y que da nacimiento a un inmenso río imaginario que se filtra por cinco brechas allende las montañas hasta el día en que el Gran Rey instala cinco exclusas que sólo él puede hacer abrir;³⁷ es casi ocioso recordar lo que nos dice del Nilo, de Egipto y del Faraón. Las gigantescas obras de irrigación a las que se entregan los reyes atlantes³⁸ y la inmensidad misma del reino muestran suficientemente que Platón no evoca aquí el pequeño mundo de las ciudades griegas, sino, ante todo, el universo del despotismo oriental. Vemos de inmediato a dónde nos conduce esta interpretación, esto es, a considerar, como a menudo se ha hecho,³⁹ el conflicto entre Atenas y la Atlántida como una trasposición mítica del conflicto entre griegos y bárbaros y, sobre todo, de las guerras médicas. Y hasta se podría mostrar, lo que me parece no se ha hecho, que Platón

33. *Tim.*, 21 c.

34. Sobre estos nombres, véase L. BRISSEAU, *Critias*, pp. 422-424.

35. P. FRIEDLÄNDER, *Platon*, pp. 300-304; J. BIDEZ, *Eos*, apéndice II, pp. 33 y ss.

36. HERÓDOTO, I, 98, I, 178 y *Crit.*, 116 y ss.

37. HERÓDOTO, III, 117. Sobre los aspectos «hidráulicos» de la monarquía oriental, me permito remitir al prefacio que yo mismo he puesto al libro de K. WITTFOGEL, *Despotisme oriental* (primera edición).

38. *Crit.*, 117 c d.

39. Así, A. Rivaud, edición de la CUF, p. 352.

se inspiró directamente en Heródoto. En efecto, en el *Timeo* leemos:⁴⁰ «Solón contó pues a Critias, mi abuelo, cómo a éste último le gustaba recordar en mi presencia que las grandes y maravillosas hazañas (μεγάλα και θαυμαστά) que esta ciudad había realizado habían caído en el olvido por obra del tiempo y por la muerte de los hombres» (ὕπὸ χρόνου και φθορᾶς ἀνθρώπων ἠφανισμένα). Heródoto comienza así su propio relato: «Heródoto de Turio expone aquí sus investigaciones para impedir que lo que los hombres han hecho se borre de la memoria con el tiempo y que dejen de celebrarse las grandes y maravillosas hazañas (ἔργα μεγάλα τε και θαυμαστά) realizadas tanto por bárbaros como por griegos.»⁴¹ El historiador se esforzaba por ser justo con ambos adversarios.⁴²

Si es que se trata efectivamente de una guerra médica, Platea es anterior a Maratón; Atenas se encuentra al frente de los helenos, pero sólo ella se apodera de la victoria, es ella la que se alza con el trofeo y libera a los griegos y a los súbditos del imperio,⁴³ ciudades y pueblos sobre los que la Atenas histórica había extendido su empresa después de la guerra. ¿Hemos de asombrarnos de ello? La segunda guerra médica estaba marcada para Platón por las batallas navales de Artemisio y Salamina.⁴⁴ Cuando hace su historia, no tiene la intención de exaltar la audacia de Temístocles ni el papel decisivo de la flota. Cuando Jerjes se dispuso a invadir el Atica, «los atenienses estimaron que no había para ellos salvación ni en tierra ni en la mar [...]. Cuando consideraban los acontecimientos precedentes y cómo también entonces la

40. 20 e. Cito aquí la traducción de A. Rivaud, que he modificado libremente.

41. I, 1. Mi demostración fue aceptada por J. V. LUCE, *Sources*, p. 66. Para otras comparaciones con textos de historiadores, véase C. GILL, *Genre*, pp. 297-298.

42. No me parece dudoso que Platón haya tomado de Heródoto hasta el nombre de Atlántida. Este último sitúa sus propios atlantes en el extremo occidental de lo que conocía del anillo sahariano, del que precisa que se extiende más aún al oeste, allende las columnas de Hércules (IV, 184-185). Estos atlantes habitan una montaña en forma de columna. Platón no tuvo más que llevar un poco más lejos el mito geográfico trasponiendo su isla «delante de ese pasaje que vosotros, decís, llamáis las columnas de Hércules» (*Tim.*, 24 e).

43. *Tim.*, 25 b c. Acerca del orden del relato platónico en su relación con la «historia ateniense de Atenas», véase N. LORAU, *Invention*, pp. 300-308.

44. *Leyes*, IV, 70 b c.

victoria conseguida les había parecido surgir de una situación inextricable, sólo veían una salida, precaria y desesperada, sin duda, pero la única; embarcados en esta esperanza (ἐπὶ δὲ τῆς ἐλπίδος ὀχοῦμενοι), sólo encontraban refugio en sí mismos y en los dioses».⁴⁵ Así pues, los atenienses que remodeló Platón no se embarcaban en navíos... En tierra y no en la mar es donde los atenienses vencen a los atlantes, pueblo marino. Extraña Atenas y extraño «Oriente»... ¿No habrá de conducirnos un examen más profundo de los textos, sin negar lo adquirido, a una interpretación más compleja del conflicto de las dos ciudades? Al dar con la Atlántida y vencer, ¿a quién vence en realidad la Atenas de Platón, sino a sí misma?

La afirmación puede parecer extraña;⁴⁶ pero volvamos a los hechos y a los textos.

En el frontón occidental del Partenón de Fidias y de Ictino figuraba una representación de la legendaria disputa de Atena y Poseidón; no creo que sea exagerado decir que esta disputa era uno de los fundamentos míticos de la historia de Atenas. «Nuestro país —dice la irónica oración: fúnebre del *Menexeno*— merece las alabanzas de todos los hombres y no sólo las nuestras, y ello por diversas razones, la primera y más importante de las cuales es que tiene la oportunidad de ser amado por los dioses. Da testimonio de nuestra afirmación la querrela (*eris*) y el juicio (*krisis*) de las divinidades que se pelearon por él.»⁴⁷ A este texto se opone directamente el pasaje del *Critias* que dice: «Los dioses se repartieron un

45. *Leyes*, III, 699 a c. Es prácticamente inútil insistir en la hostilidad que experimentaba Platón ante todo lo que tenía que ver con el mar y la vida marítima. Cf. los hechos reunidos por J. LUCCIONI, *Platon et la Mer*, y R. WEIL, *Archéologie*, p. 163.

46. No tiene el mérito de la novedad absoluta. Diversas características atenienses de la descripción de la Atlántida han sido objeto de interés, sobre todo por A. RIVAUD (edición de la CUF, pp. 249-250) y P. FRIEDLÄNDER, *Platon*, pp. 300-304, y otros autores que se encontrarán mencionados en H. HERTER, *Atlantis*; el más importante de ellos, el más original, y también el más antiguo, es G. BARTOLI (*Explication historique*), al cual me refiero con algún detalle en mi ensayo *Hérodote et l'Atlantide*. Para una comparación entre el imperialismo atlante y el imperialismo ateniense, véase también Ch. KAHN, *Menexenus*, p. 224. En una monografía de reciente publicación, W. WELLIVER, *Timaeus-Critias*, p. 43, n. 8, escribe con seriedad: «Muchos han observado estos paralelos y algunos hasta lo han hecho entre la Atlántida, por un lado, y, por otro, Persia y Atenas; pero nadie, por lo que sé, ha sugerido que la intención de Platón fuera reflejar una y otra en el mismo espejo.»

47. *Menex.*, 237 c. Recordemos que, según la tradición, el árbitro

día la tierra entera por regiones. ¡Reparto sin disputa (*οὐ κατ' ἔριν*)! Pues sería indecoroso decir que los dioses ignoran lo que conviene a cada uno de ellos o que, sabiendo qué convenía más a los unos, hubieran intentado los otros apoderarse de ello a base de disputas.»⁴⁸ Así pues, es Dike quien reparte los lotes. Atenas cae en suerte a Atenea y Hefesto; la Atlántida es dominio de Poseidón.⁴⁹ Ambas divinidades veneradas en común en el Erecteión son separadas, pues, y Platón separa y opone con ellas las dos formas griegas del poder; los atenienses, surgidos de la simiente de Hefesto y de Gaia,⁵⁰ heredan el poder terrestre; los reyes atlantes, descendientes de Poseidón, el poder marítimo. Pero con esto mismo nos muestra Platón que presenta su ciudad natal desde dos puntos de vista diferentes: la ciudad de Atenea y del olivo se identifica con la Atenas primitiva, mientras que la ciudad de Poseidón, señor del caballo y del mar, se encarna en la Atlántida.

Examinemos más de cerca la topografía y las instituciones de la Atenas ideal. Se trata en lo esencial de una inmensa Acrópolis que ocupa, además de la acrópolis clásica, la Pnyx y el Licabeto, y se extiende así hasta el Eridano y el Eliso; y por último, provista de tierra; es muy distinta, en consecuencia, del peñón que conocía Platón.⁵¹ La cima forma una llanura rodeada de un recinto *único* (*ἐνὶ περιβόλλῳ*)⁵² y ocupado por los guerreros, la segunda clase de la población, mientras artesanos y agricultores viven en la periferia y cultivan los campos de los alrededores. Este cuerpo de guerreros (*machimon génos*) recibe de Platón la característica definición, mediante una expresión utilizada para evocar el ser invariante, de *αὐτὸ καθ' αὐτό*.⁵³ El espacio cívico está organizado de tal modo que no recuerda en nada a la ciudad clásica. Nada de Agora que fuera la *mésos* de la vida política ni templo alguno que fuera el prototipo de los santuarios que se construyeron en el siglo v. El norte está ocupado por los alojamientos co-

de la querrela fue Cécrope, quien Platón presenta como uno de los jefes militares de su Atenas prehistórica (*Crit.*, 110 a).

48. *Crit.*, 109 c.

49. *Ibid.*, 109 c y 113 c.

50. *Tim.*, 23 e.

51. *Crit.*, 111 e-112 a.

52. *Ibid.*, 112 b. El vocabulario empleado sugiere un recinto circular.

53. *Ibid.* No puedo comprender la traducción de A. Rivaud, «separado del resto»; si se pudiese traducir esta expresión habría que decir: «siempre idéntico a sí mismo».

lectivos, comedores adaptados a la estación dura y santuarios, mientras que en el sur había jardines, gimnasios y comedores de verano.⁵⁴ El centro está ocupado por el santuario de Atenea y Hefesto, trasposición evidente del Hefasteo que domina aún hoy el Agora, y ante el cual Pausanias observó la presencia, poco sorprendente a sus ojos, pues él conocía el mito de Erictonio, de una estatua de Atenea de la cual sabemos que, como la estatua de Hefesto, era obra de Alcámenes.⁵⁵

¿Qué representa aquí esta pareja divina? El himno homérico a Hefesto cantaba al dios «que, con Atenea de ojos garzos, enseñó los nobles trabajos a los hombres de la tierra»;⁵⁶ pero aquí no puede tratarse de la mera *techné*. «Hefesto y Atenea, que comparten la misma naturaleza, a la vez porque, hermano y hermana, la han recibido del mismo padre y porque filosofía (*philosophia*) y amor del arte (*philotechnia*) los llevaban al mismo fin, recibieron los dos un lote común y único de esta región.»⁵⁷ Hefesto y Atenea garantizan, pues, la estrecha unión de las dos clases, guardianes y productores, de la Atenas primitiva.

Ya hemos observado el carácter terrestre de esta Atenas. En verdad, el adjetivo se aplica al Ática entera, más extensa que la ciudad de Platón, pues llegaba al istmo de Corinto.⁵⁸ Tierra admirablemente fértil, cubierta de plantaciones y de bosques, «capaz de alimentar un gran ejército que no realice trabajo agrícola alguno,⁵⁹ permitiendo así a los guerreros no ser otra cosa que guerreros, como lo soñaba Platón, testigo de los progresos de la *techné* militar y del profesionalismo, pero deseosos de conciliar esta evolución con el ideal del soldado-ciudadano, que ni siquiera Esparta podía lograr.⁶⁰ La ciudad del *Timeo* y del *Critias* es una república terrestre hasta el fin de su historia. Cuando ocurre el gran cataclismo,

54. *Ibid.*, 112 b d.

55. I, 14, 6; O. BRONEER, *Early Athens*, p. 52, y H. A. THOMPSON y R. E. WYCHERLEY, *Athenian Agora XIV*, pp. 140-149.

56. v, 2-3. Trad. J. Humbert.

57. *Crit.*, 109 c. Platón no pretende con esto afirmar que Atenea sea una pura filósofa; por el contrario, las estatuas de Atenea guerrera son para él la prueba de que otrora la mujer combatía a la par con el hombre (110 b).

58. *Ibid.*, 110 e. Hacia el norte, las fronteras alcanzaban la línea de la cumbre del Citerón o del Parnes, y comprendían la Oropia.

59. *Ibid.*, 110 d-111 e.

60. Cf. sobre todo *Rep.*, II, 373 a y ss.

su ejército se hunde bajo la tierra, mientras que la Atlántida desaparece sumergida en el mar.⁶¹ Apenas si es necesario llamar la atención acerca de que, en su descripción del Atica primitiva, Platón no dedica ni una línea a la vida marítima; el país da al mar pero no tiene puertos. República terrícola... República una y permanente. La unidad, fundamento de todas las «Constituciones» platónicas,⁶² queda asegurada por la pareja divina y la comunidad de mujeres e hijos; Platón se divierte subrayando los detalles de esta unidad y permanencia; sólo hay una fuente, que mana agua de una temperatura suficientemente equilibrada para convenir tanto al invierno como al verano.⁶³ La permanencia se expresa en la cifra, lo más invariante posible, de la cantidad de guerreros, en el carácter establecido de una vez para siempre de la constitución y de la administración de su dominio,⁶⁴ y también, lo que es más divertido, en el arte de construir casas que sus habitantes transmiten «siempre las mismas a otros semejantes a ellos».⁶⁵

¿Hay alguna aproximación posible entre esta estructura terrestre, esta unidad y esta permanencia que no sea la que se impone inmediatamente a la mente? En la cosmología del *Timeo* la tierra es, de los cuatro elementos, el que no pue-

61. *Tim.*, 25 d.

62. Λέγω δὲ τὸ μιαν εἶναι τὴν πόλιν ὡς ἄριστον ὃν ὅτι πάλιστα πᾶσαν λαμβάνει γὰρ ταύτην ὑπόθεισιν ὁ Σωκράτης (ARISTÓTELES, *Pol.*, II, 1261 a 15). Sería fácil citar aquí muchos textos platónicos; cf. sobre todo *Rep.*, IV, 462 a b. Naturalmente, ninguna organización tribal comparable a ésta de la Atenas clásica divide la Ciudad-Una del *Critias* o de *La república*. Sobre las tribus de la ciudad de *Las leyes*, cf. más arriba, «Estudio de una ambigüedad», p. 274.

63. Así es como entiendo (con J. Moreau, ed. de la Pléiade) la expresión *εὐκράς οὔσα πρὸς χειμῶνα τε καὶ θέρος* (112 d), y no como A. Rivaud, que traduce «igualmente sana en invierno y en verano», lo que no da en absoluto la idea de mezcla, que se expresa también a propósito de las estaciones (*ὥρας μετριώτατα κεκραμένας*, 111 e; cf. también *Tim.*, 24 c: *τὴν εὐκρασίαν τῶν ὥρῶν*).

64. *Crit.*, 112 d e. «Cuidaban de que, entre ellos, la cantidad de mujeres y de varones ya capaces de portar armas, o que aún lo eran, se conservara siempre en el mismo nivel, alrededor de veinte mil como máximo.» En el giro de una frase nos enteramos de que los atenienses «se habían convertido en guías de los griegos con el acuerdo de éstos». Se trata allí, como en tantos otros pasajes de la descripción de la Atenas primitiva, de un préstamo tomado del vocabulario de la oración fúnebre, acerca de la cual remito una vez más a N. LORAU, *Invention*.

65. *Ibid.*, 112 c. Todo esto había sido bien comprendido por PROCLUSO, *In Tim.*, I, p. 132 y ss.

de transformarse: *οὐ γὰρ εἰς ἄλλο γε εἶδος ἔλθοι ποτ' ἄν*.⁶⁶ El movimiento de la cosmología está en la mezcla, en todos los niveles, del principio de la permanencia, «de la sustancia indivisible y que se comporta siempre de una manera invariable», lo Mismo, y de la «sustancia divisible que está en los cuerpos», lo Otro.⁶⁷ La Atenas primitiva puede considerarse como la representación política de lo Mismo. Políticamente, la significación del mito no es menos clara. No es casualidad que Platón convierta a Solón en el intermediario a través del cual se ha conocido esta imagen de Atenas, pues el arconte de 594 se había vuelto, a mediados del siglo IV, el gran hombre de los moderados, de los partidarios de la *patrios politeia*.⁶⁸ El cataclismo ha privado a Atenas de la mayor parte de la tierra que la cubre. Lo poco que queda de ella, de excelente calidad, es un testimonio de lo que fue el pasado,⁶⁹ así como en los atenienses de la época de Solón se ha conservado «algo de la semilla»⁷⁰ de los atenienses de antaño. Atenas, pues, no está «perdida», siempre que esta palabra tenga algún sentido en la filosofía de Platón; pero en relación con la ciudad del siglo V y del IV, la que describe Platón es un modelo antitético y, para decirlo de una vez, una anti-Atenas.

En *El político*, Platón presenta en forma mítica dos ciclos del universo.⁷¹ En ciertos momentos «Dios mismo es quien guía su marcha y preside su revolución» y el mundo conoce entonces lo que los poetas han llamado edad de Cronos, en que los hombres estaban gobernados por pastores divinos. «Hijos de la tierra», los humanos viven una vida inversa de la

66. *Tim.*, 56 d.

67. *Tim.*, 35 a y ss. Adopto aquí, como Rivaud, el texto de J. Burnet, que considera las palabras *αὐτὸ περὶ* como una antigua interpolación; véanse las objeciones de L. BRISSON, *Même et Autre*, pp. 270-275. Me parece que, aun cuando se siga a Brisson, mi argumentación no se ve modificada sustancialmente, puesto que lo Mismo y lo Otro siguen siendo los elementos fundamentales del Alma del Mundo.

68. Cf. *Clisthène*, pp. 118-119, y los autores citados en nota. Como ha observado E. RUSCHENBUSCH, *Patrios Politeia*, p. 400, entre los oradores áticos todas las alusiones a Solón se sitúan (con unas tres excepciones) después del año 356, fecha de la derrota de Atenas en la guerra social y del fin del segundo imperio ateniense. Se puede datar el *Timeo* y el *Critias* precisamente en esos años.

69. *Crit.*, 110 e.

70. *Tim.*, 23 c.

71. 269 c-274 e. Véase J. BOLLACK, *Empédocle*, pp. 133-135, para la estructura del mito y su relación con el pensamiento de Empédocles. Véase, más adelante, «El mito de *El político*».

nuestra, pues nacen viejos y mueren jóvenes. Luego el ciclo se invierte y Dios abandona el timón. Los hombres acceden entonces a la administración conveniente de las cosas; «pero a medida que el tiempo avanza y el olvido lo invade, vuelven a adquirir poder los restos de su turbulencia primitiva». El mundo corre entonces peligro de hundirse «en la región infinita de la desemejanza» (*εἰς τὸν τῆς ἀνομοιότητος ἄπειρον ὄντα τόπον*);⁷² dios interviene y el mundo vuelve a invertir su movimiento. En los libros VIII y IX de *La república*, Platón presenta un movimiento análogo, de la ciudad timocrática a la oligarquía, de la oligarquía a la democracia y de la democracia a la tiranía, en el que el modelo ideal se degrada, no obstante lo cual cada ciudad conserva algo de la forma precedente. En cada estadio se está igualmente un poco más lejos de la Unidad modelo. La democracia es como «un bazar de Constituciones adonde se puede ir a elegir el modelo que se quiere reproducir».⁷³ Para caracterizar la democracia y la tiranía que es su lógica consecuencia, Platón emplea gustosamente el adjetivo *poikilos*.⁷⁴ Estos dos regímenes impulsan al máximo la «diversidad», el «abigarramiento». Platón se representa en forma dual este abigarramiento o, para decirlo de otra manera, este *ápeiron*: grande y pequeño, caliente y frío, agudo y grave, etc. «En efecto, por doquier se hallen, impiden la realización de una cantidad definida, y siempre, por el contrario, introducen en toda acción la oposición de lo más violento en lo más apacible e inversamente, engendran el más y el menos (*τὸ πλεον καὶ τὸ ἔλαττον ἀπεργάζεσθον*) y hacen desaparecer la cantidad definida. [...] Si, en lugar de hacer desaparecer la cantidad definida, dejaran que tanto ella como la medida se instalaran donde residen el más, el menos, el violentamente y el suavemente, éstos tendrían que abandonar el sitio en que se encuentran. El «más caliente» y

72. *Ibid.*, 273 d. Cito el texto de los manuscritos. La tradición indirecta (Proclo, Simplicio) cita generalmente este pasaje reemplazando *topon* por *ponton*, texto aceptado por muchos editores, particularmente por A. Diès, quien traduce «en el Océano sin fondo de la desemejanza». Mucho se ha discutido este pasaje (cf. sobre todo J. PEPIN, *Mer*). Mantengo *topon* por ascetismo, pues *ponton* es lo suficientemente favorable a mi demostración como para obligarme a ser prudente. Las imágenes que preceden, la del piloto, el timonel, la tempestad, pueden evocar «naturalmente la del Océano» (A. Diès); pero también pueden evocar, y no menos naturalmente, una corrección.

73. *Rep.*, VIII, 557 d.

74. *Ibid.*, 557 c, 558 c, 561 e, 568 d.

el «más frío» dejarían de existir una vez recibida la cantidad definida; pues más caliente y más frío se mueven continuamente sin quedarse quietos jamás, mientras que la cantidad definida es detención, cese de todo progreso. En tal caso, lo más caliente y su contrario se revelarían infinitos.»⁷⁵ Se reconoce aquí la famosa «diada indefinida» (*dyas aoristos*) de lo grande y lo pequeño mediante la cual definía Aristóteles el principio material en Platón, así como el «Otro» del *Timeo*.⁷⁶

En el cuerpo de este último diálogo volvemos a encontrar, aunque estrechamente unidos, los dos ciclos que *El político* descompone. El círculo de lo Mismo corresponde al movimiento de las estrellas y está orientado de izquierda a derecha, mientras que lo Otro, dividido en siete círculos desiguales, los de los planetas, está orientado de derecha a izquierda, pero la revolución de lo Otro es arrastrada por la revolución de lo Mismo, a la que imita;⁷⁷ así se puede justificar la armonía del universo, y también los accidentes a que el universo está sometido.

Si bien la Atenas primitiva es expresión política y mítica de lo Mismo, ¿qué ocurre con la Atlántida? No decimos que es expresión política de lo Otro, pues lo Otro *no es*. Lo que está sujeto al nacimiento y es visible (*γένεσιν ἔχον καὶ ὄρατόν*) es imitación del Modelo (*μιμημα δὲ παραδείγματος*), él mismo inteligible e inmutable (*νοητόν καὶ ἀεὶ κατὰ ταῦτά ὄν*).⁷⁸

Para comprender qué es la Atlántida, el buen método aconseja volver a examinar el destino de Atenas desde el principio. La ciudad primitiva ha perdido lo que le aseguraba la permanencia: «En efecto, una sola noche de diluvio produjo

75. *Fil.*, 24 c d, trad. A. Diès. Nótese que en este pasaje Platón emplea sistemáticamente el dual.

76. Acerca del lugar del *ápeiron* en la doctrina platónica, cf. la clarísima exposición de K. GAISE, *Ungeschriebene*, pp. 190-192. La segunda hipótesis del *Parménides* es un estudio de la disolución de lo uno en la diada; cf. también *Teet.*, 155 b c.

77. *Tim.*, 36 c y ss. Estas mismas divisiones características del Alma del Mundo se vuelven a encontrar en todos los grados de la escala de las almas. Cada uno de estos círculos está formado, según proporciones definidas, por la sustancia de lo Mismo, la de lo Otro y la que resulta de su mezcla. La posición en el universo es la que determina la primacía del círculo de lo Mismo. Sobre estos mecanismos, véanse las minuciosas exposiciones de L. BRISSON, *Même et Autre*.

78. *Ibid.*, 48 e-49 a. Dejamos de lado aquí toda discusión acerca del receptáculo material que permite desarrollarse a la alteridad, la *chora* (*Tim.*, 50 b y ss).

el hundimiento de toda la tierra de alrededor y dejó a esta parte completamente desnuda.⁷⁹ [...] Nuestra tierra, en relación con la de entonces, fue como el esqueleto de un cuerpo descarnado por la enfermedad.» Se convirtió en el peñón que Platón describe en estos términos: «Enteramente separado del continente, se prolonga hoy en la mar como una punta.»⁸⁰ Atenas está así condenada a la vida marítima y a todo lo que ésta aporta: mutaciones políticas, comercio, imperialismo. ¿No es acaso el destino de la Atlántida? ¿Es acaso ateniense este mundo insólito, esta isla «más grande que Libia y el Asia juntas»⁸¹ cuyas características homéricas y orientales ya hemos analizado?⁸² Al comienzo de su descripción, Platón se vale de una argucia singular para explicar que los nombres que habrá de utilizar son nombres griegos: «No os sorprendáis cuando oigáis nombres parecidos a los de aquí (ὅλα καὶ τῆδε ὀνόματα).»⁸³ Efectivamente, los relatos que se han hecho a Solón han pasado por la mediación de Egipto o han sido escritos en griego; es claro que sería un argumento inútil si no se tratara precisamente de sugerir que los «nombres parecidos a los de aquí» podrían descubrir realidades no menos semejantes. La estructura de Atenas es dada de una vez para siempre, mientras que la de la Atlántida, por el contrario, es una creación continua. En el punto de partida, sobre una isla, una llanura fértil como la de los atenienses y próxima al mar. Por encima de esa llanura, una montaña habitada por una pareja «nacida de la tierra», Evenor y Leucipe.⁸⁴ La realidad primitiva es, pues, terrestre, y Poseidón,

79. *Crit.*, 112 a.

80. *Ibid.*, 111 a. Platón utiliza inmediatamente después una comparación con las islas.

81. *Tim.*, 23 d. Notemos aquí una comparación entre la Atenas imperialista y una isla en absoluto insólita. Pericles invita a los atenienses, al comienzo de la guerra del Peloponeso, a actuar como si fueran insulares (TUCÍDIDES, I, 92, 5), y la misma imagen es utilizada por el «Viejo oligarca» (*Rep. de los at.*, II, 14) y por JENOFONTE, *Rentas*, I.

82. Otros han visto aquí, quizá no sin razón, recuerdos del viaje de Platón a Siracusa. Cf. G. RUDBERG, *Platonica*, p. 51-72.

83. *Crit.*, 113 b.

84. *Crit.*, 113 c d. Los primeros habitantes de la Atlántida son, pues, autóctonos, del mismo modo que los habitantes de Ática (*Crit.*, EOP d). No hay nada asombroso en ello, dada la distribución de dos regiones entre Poseidón y Atenea en la que se puede ver un desdoblamiento del Erecteión, donde son honrados en conjunto Atenea y Poseidón-Erecteo. Platón subrayará este rasgo al dar a uno de los reyes atlantes el nombre de Autoctonos (113 c). El sabor etimológico de los nombres es evi-

señor de la isla, antes de convertirse en dios del mar es, en un primer momento, divinidad terrestre. A fin de proteger sus amores con Clito, el dios construye alrededor de la montaña dos recintos circulares de tierra y tres de mar; pero Platón observa: «Así resultaban infranqueables por los hombres, pues todavía no había navíos ni navegación.»⁸⁵ La alternancia entre la tierra y el agua no deja de ser, a partir de ese momento, un rasgo fundamental de la estructura de la Atlántida. El agua corre al centro de la isla no ya en forma de una fuente utilizable en toda estación, como en Atenas, sino de dos fuentes, una caliente y otra fría, que el dios mismo ha hecho brotar, así como fue él quien hizo brotar en Atenas el célebre mar de Erecteo.⁸⁶ Pero el agua también está presente en la Atlántida de una manera más inesperada, pues la tierra atlante es rica en todos los metales posibles e imaginables, sobre todo en oro y el famoso y misterioso auricalco,⁸⁷ y Platón nos explica precisamente en el *Timeo* que los metales, y sobre todo el más puro de ellos, el oro, sólo son variedades del agua.⁸⁸

Esta alternancia tierra-agua, significativa ya de por sí, es tan sólo el rasgo más notable de una dualidad que Platón se divierte en destacar en todo momento y que muestra que la estructura de la Atlántida es la del despliegue del *ápeiron*, de la alteridad.

En el centro, la isla refugio tiene cinco estadios de ancho; le sigue un recinto de agua de un estadio de ancho, y luego dos grupos de recintos de tierra y agua, de dos y tres esta-

dente en toda la evocación de la Atlántida. Evenor es el hombre de bien, Leucipo, el caballo blanco (Poseidón), su hija Clito, la gloria, etc. (Véase L. BRISSON, *Critias*, pp. 421-424.)

85. *Ibid.*, 113 d e.

86. *Crit.*, 113 e y 117 a. Ya hemos aproximado esta indicación a un dato homérico (más arriba, n. 32); he ahí un buen ejemplo de la multiplicidad de significaciones de los textos platónicos.

87. *Ibid.*, 114 e.

88. *Tim.*, 58 y ss. Las piedras de donde la Atlántida desborda también son resultado del filtrado de la tierra a través del agua (60 b y ss.). Estas consideraciones científicas sobre el origen de los metales no están exentas, por cierto, de recuerdos míticos. Recordamos el comienzo de la primera Olímpica: "Ἀριστον μὲν ὕδωρ, ὃ δὲ / χρυσὸς αἰθόμενον πῦρ / ἄτε διαπρέπει / νυκτὶ μέγανος ἔξοχα πλούτου. («El primero de los bienes es el agua, el oro reluciente como una llama que se enciende en la noche eclipsa los tesoros de la fiera opulencia.») Los metales preciosos están naturalmente ausentes en la Atenas primitiva, así como, por lo demás, lo quiere la legislación (*Crit.*, 112 c).

dios de ancho respectivamente.⁸⁹ 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.⁹⁰

A los cinco recintos que protegen la isla corresponden los pares de gemelos que Clito da a luz, hijos de Poseidón. Al hacer la lista de estos gemelos, uno de los cuales lleva un nombre bárbaro y otro griego (Gadiros-Eumelos), Platón se ocupa de distinguir cuidadosamente el mayor del menor.⁹¹ Asimismo observará que, entre las construcciones, unas eran simples (*hapla*) y otras muy adornadas (*poikila*); que de los estanques, unos eran a cielo abierto y otros cubiertos; «que los habitantes recogían dos veces por año los productos de la tierra», para lo cual utilizaban las aguas del cielo durante el invierno y la de canales durante el verano; que los reyes se reunían «ya cada cinco, ya cada seis años, para acordar un lugar igual a lo par y lo impar (*τῷ τε ἀρτίῳ καὶ τῷ περιττῷ μέρος ἴσον ἀπονέμοντες*).⁹² Cuando describe en el

89. *Crit.*, 115 d - 116 a. Cf. el esquema que se reproduce en *Clisthène*, p. 137. Obsérvese el papel que desempeñan los intervalos dobles y triples en la estructura del Alma del Mundo (*Tim.*, 36 d); el intervalo doble corresponde a la octava; la relación 3-2, a la quinta.

90. Nicole Loraux me ha hecho observar que esta duplicación está implicada en el doble origen autóctono, masculino y femenino, de los habitantes de la Atlántida: hay en ello una innovación muy destacable en relación con el mito ateniense de la autoctonía que concierne exclusivamente a los hombres (véase *Enfants, passim*).

91. *Ibid.*, 113 e - 114 d.

92. *Ibid.*, 116 b, 117 b, 118 e, 119 d. Lo par y lo impar, como lo caliente y lo frío, lo húmedo y lo seco, etc., formaban parte del célebre cuadro de las oposiciones (*systoichia*) que ARISTÓTELES atribuye a los pitagóricos (*Metaf.*, A, 5, 985 a 15). Se hallará una interpretación, irrefutable a mi juicio, de los datos numéricos que Platón multiplica en la Atlántida, en el estimulante libro de R. S. BRUMBAUGH, *Imagination*, p. 47-59. No pienso que Platón haya querido presentar un mundo mal construido según los datos de una matemática arcaica. Pero el autor tiene razón al subrayar el sitio que en la descripción platónica corresponde a las cifras seis y cinco; hay cinco pares de gemelos y cinco recintos; la isla central tiene cinco estadios de ancho, mientras que el ancho total de los círculos de agua está en la relación de seis a cinco respecto de los círculos de tierra; la estatua de Poseidón muestra al dios conduciendo seis caballos (116 d); la llanura central tiene seis mil estadios cuadrados de superficie (118 a) y es oblonga y no cuadrada, lo que la pone en el «mal lado» de la *systoichia*. La cifra seis y sus múltiplos desempeñan un papel esencial en la organización militar (119 a b). Renuncio a interpretar aquí en detalle los hechos y me limito a observar que el propio Platón subraya que la oposición entre cinco y seis es una forma de la oposición entre lo

Timeo la formación de la naturaleza, del Alma del Mundo al hombre, del hombre al pez, Platón describe al mismo tiempo los progresos de la alteridad que triunfa en la *physis*. La naturaleza aparece en la Atlántida con toda su infinitud: árboles, plantas diversas, frutos, animales, y sobre todo el elefante, «el más grande y voraz de los animales». En esta estructura se inscribe una historia: los diez hijos de Poseidón dan nacimiento a diez dinastías reales; los trabajos a que se entregan estas dinastías ponen en comunicación la isla central con la mar exterior.⁹⁴ Los reyes construyen puentes y abren el país a la vida marítima;⁹⁵ cultivan la llanura por medio de un inmenso sistema de canales⁹⁶ y se dotan de un gran ejército.⁹⁷ Por último, crean en el centro de la isla una zona monumental con un palacio, un santuario de Poseidón y un hipódromo, como es normal en una isla consagrada a este dios.⁹⁸ Para la mayor parte de estas empresas, Platón nos da cifras; el templo, por ejemplo, «era de un estadio de largo, tres plectros de ancho y de altura proporcionada (*symmetron*)»,⁹⁹ lo que convertido en plectros da las cifras de seis, tres y dos, simple ejemplo entre otros de un juego con los diez primeros números, y sobre todo el número diez, del que la Atlántida ofrece múltiples ejemplos.¹⁰⁰

El régimen político que establecen los descendientes de

impar y lo par, es decir, según la *systoichia* pitagórica, entre el bien y el mal.

93. *Ibid.*, 115 a.

94. *Ibid.*, 115 b - 116 a. Los reyes construyen a la vez canales y puentes que rompen el aislamiento primero de la isla de Clito. Es un paso adelante en el progreso de la alteridad.

95. *Ibid.*, 117 e. Cf. C. GILL, *Origin*, pp. 8-9.

96. *Ibid.*, 118 a e. Se observará que, en *Las leyes* (III, 681 d y ss.), el momento en que, después de los cataclismos, los hombres colonizan las llanuras, es el momento «en que se encuentran todas las especies de regímenes y de ciudades y todas las enfermedades constitucionales y cívicas».

97. *Ibid.*, 119 a b. Este ejército tiene a la vez rasgos griegos y rasgos bárbaros, como lo prueba la presencia de combatientes en carro junto a los hoplitas. No es exacto decir, como ALBERT RIVAUD (edición de la CUF, *ad. loc.*) que la honda también era un arma bárbara: cf. los honderos rodios que menciona TUCÍDIDES, VI, 93.

98. *Ibid.*, 116 c - 117 a.

99. *Ibid.*, 116 d.

100. El número diez, suma de los cuatro primeros números, corresponde a la *tetractys*. Sobre el papel del número diez en el pitagorismo y en el pensamiento de Platón, cf. *Clisthène*, p. 100 (con bibliografía); K. GAISER, *Ungeschriebene Lehre*, pp. 118-123, y los textos aristotélicos

Poseidón también es particular y mixto.¹⁰¹ En su circunscripción, cada rey es un soberano absoluto que disfruta del derecho de vida y muerte, lo que también puede corresponder, en el caso de que sea un filósofo, al *status* ideal de *El político*;¹⁰² en caso contrario, a la tiranía. Los diez reyes reunidos constituyen una oligarquía o una aristocracia que gobierna colectivamente de acuerdo con una legislación que los primeros reyes grabaron en una columna de auricalco según decretos de *Poseidón*.¹⁰³ El mantenimiento de estas prescripciones se ve asegurado, cuando se trata de administrar justicia, por el singular juramento cuyo episodio esencial es una aspersión y la consagración de la sangre de un toro, modo típico por el que los no filósofos pueden mantener un orden constitucional.¹⁰⁴ Por último, cuando se trata de dar muerte a un miembro de la familia real, tiene lugar un voto mayoritario. Así pues, por sus instituciones la Atlántida puede aparecer incluso como uno de esos mixtos eficaces que definen *El político*, el *Timeo*, el *Filebo* y *Las leyes*. En realidad, durante muchas generaciones «los reyes escucharon las leyes, que se adherían al principio divino con el que estaban emparentadas». Hasta se les ve llevar «como una carga la masa de su oro y de sus otras riquezas».¹⁰⁵ Pero el elemento divino

citados, p. 542. La *tetractys* [el 10, suma de los cuatro primeros números] es para Platón un modo de expresión de la *γένεσις*; cf. sobre todo *Tim.*, 53 e, sin hablar de la construcción del Alma del Mundo (*ibid.*, 32 b-35 b c) según una doble *tetractys*. En el caso del *Critias*, a mi entender, la génesis de los números está en estrecha correspondencia con el despliegue de la *physis*. Estas observaciones no han convencido a L. BRISSON, *Critias*, p. 430, que, sospecho, tiene una concepción excesivamente racionalista del platonismo para admitir de buen grado en él las especulaciones sobre los números.

101. *Crit.*, 119 b-120 d.

102. Cf. *Pol.*, 292 d-297 b.

103. Piénsese en las *kyrbeis* sobre las cuales se grabaron las leyes de Solón.

104. El juramento desempeña en la Constitución de la Atlántida un papel análogo al que tienen los encantamientos y los mitos en *Las leyes*. Se trata, según la fórmula de E. R. DOBBS, de «estabilizar el conglomerado heredado del pasado» (*Irrationnel*, p. 205).

105. *Crit.*, 120 e-121 a. En la tipología de la desunión social que contienen los libros VIII y IX de *La república* tal vez no haya nada más asombroso que el análisis del papel del oro. En efecto, ausente en la ciudad timocrática de tipo espartano (VIII, 547 b-548 b), aparece a plena luz en la ciudad oligárquica, donde funda oficialmente el derecho a gobernar (*ibid.*, 550 d e), y se vuelve objeto de envidia de los desclasados que fundan la democracia (*ibid.*, 555 b y ss.). Pero no

disminuye en ellos y los reyes se llenan «de injusta avidez y de poder» (*πλεονεξίας ἀδίκου καὶ δυνάμεως*).¹⁰⁶ Es entonces cuando, para castigarlos, Zeus restablece la asamblea de los dioses en el centro del universo, en un lugar «desde el cual se ve todo lo que participa del devenir» (*ἦ... καθορᾷ πάντα ὅσα γενέσεως μετείληφεν*), y... el diálogo se interrumpe, sin duda porque está ya todo dicho y la continuación de la historia es de todos conocida.¹⁰⁷ La historia de la Atlántida atestigua así ese mismo progreso de la alteridad que habíamos descubierto en su estructura.

A esta altura de la exposición es importante destacar, tanto más cuanto que no lo hemos hecho hasta ahora, las características atenienses de la gran isla. La reforma de Clístenes había dividido Atenas en diez tribus; pues bien, Poseidón divide su dominio en diez partes (*δέκα μέρη καταναίμας*).¹⁰⁸ Cuando Platón evoca el auricalco, metal que contribuye poderosamente a la fortuna de los reyes atlantes, observa que «era el más precioso después del oro, de los metales que había en esa época».¹⁰⁹ La descripción de sus puertos y de sus fortificaciones debe mucho —como muchas veces se ha notado— al conjunto formado por el Cantaros, el Zea, el Muniquia, la Esqueuoteca y el Arsenal. En cuanto a la actividad de estos puertos, cuyos arsenales están dotados de trirremes, he aquí lo que nos dice Platón al respecto: «Rebosaban navíos y comerciantes llegados de todas partes. La multitud era causa, día y noche, de un continuo estrépito de voces, un tumulto incesante y variado» (*φωνὴν καὶ θόρυβον παντοδαπὸν*).¹¹⁰ lo que evoca bastante bien la atmósfera de El Pireo.

basta con poner en el mismo plano a poseedores y no poseedores; el odio a los ricos arroja a los pobres en brazos del tirano (*ibid.*, 556 a y ss.).

106. *Crit.*, 121 a b. Obsérvese el empleo de un vocabulario que designa corrientemente el imperialismo.

107. *Ibid.*, 121 b c. Del mismo modo, en *La Odisea* (XII, 154-184), la suerte de los feacios, culpables de haber hecho entrar a Ulises en el mundo de los hombres, no es objeto de descripción más precisa, ya que el diálogo se detiene en un sacrificio de toros.

108. *Ibid.*, 113 e. Acerca de la significación de esta división, me excuso por remitir a *Clístenes*, p. 16-18, 110-111, 135-136 y 141-142. Allí se hallará un análisis sobre todo de los textos de *Las leyes* que permiten definir las reacciones de Platón ante las instituciones clístenianas.

109. *Crit.*, 114 e. Es evidente la alusión a la plata del Laurion.

110. *Ibid.*, 117 e. *Thorybos* es un nombre que emplea de buen grado Platón para evocar la vida de las asambleas democráticas (cf. por ejemplo *Rep.*, VI, 492 b c). En el *Timeo*, la unión del alma y el cuerpo

Contrariamente al palacio real, el templo de Poseidón es objeto de una larga descripción: a pesar de la bárbara brillantez de la decoración, evoca impresionantemente al Partenón.¹¹¹ En el santuario se erigía la estatua de Poseidón, de pie sobre un carro rodeado de cien nereidas montadas sobre delfines, «tan grande que el extremo de la cabeza tocaba el techo»: era de oro, y es imposible no pensar en las precisiones que da Pericles en Tucídides: «El ídolo llevaba oro acendrado con un peso equivalente a cuarenta talentos».¹¹² Alrededor del templo, muchas efigies, y en particular las de las mujeres de los diez reyes (si no la de los diez héroes epónimos de la ciudad de Clístenes); y Platón agrega esta curiosa precisión: «Muchas grandes estatuas votivas de reyes y de particulares, originarias de la ciudad misma o de regiones extrañas sobre las que ejercía su soberanía», como si al autor se impusiera la imagen de las dos Ateneas que Fidias había erigido en la Acrópolis: la *Promachos*, erigida por orden de Pericles, y la *Lemniana*, que debía su nombre a los atenienses de la cleruquía de Lemnos que la habían dedicado.¹¹³

Por último, y principalmente, la Atlántida se convierte en una potencia imperialista: «Los reyes habían formado un imperio grande y maravilloso. Este imperio era dueño de la isla entera y también de muchas islas y porciones del continente.» No conformes con estas posesiones, sus jefes se lanzan a la aventura marítima y su choque con la Atenas primitiva les conduce a un desastre comparable al que la Atenas histórica había sufrido en Sicilia, o acababa de sufrir ante sus aliados rebeldes en el momento en que Platón redacta el *Timeo* y el *Critias*.¹¹⁴

involucra igualmente un *thorybos* (42 c). Por el contrario, el razonamiento verdadero e inmutable (*λόγος ὁ κατὰ ταῦτὸν ἀληθής*) se realiza sin ruido ni eco (*ἀνευ φθόγγου καὶ ἠχῆς*—37 b). El diálogo de *La república* se desarrolla en El Pireo, después de una procesión en honor de una divinidad extranjera, en la casa del armero Céfalo, en medio de una ruidosa multitud de jóvenes poco aptos para la filosofía. En estas condiciones, ¿no habría que ver en la frase inicial del diálogo —*κατέβην χθὲς εἰς Πειραιᾶ* («bajaba yo al Pireo») — una imagen del descenso del filósofo a la caverna? Esto es lo que nos sugería Henri Margueritte (curso de la «Ecole pratique des hautes études, 1952-53).

111. *Crit.*, 116 d. Cf. CH. PICARD, *Manuel, Sculpture*, II, 1, p. 174, n. 2.

112. II, 13, 5.

113. *Crit.*, 116 e-117 a; cf. PAUS., I, 28, 2. El mérito de la mayoría de estas observaciones arqueológicas (que se volverán a encontrar en *Clithène*, p. 138) corresponde a Pierre Lévêque.

114. *Tim.*, 25 a; cf. también *Crit.*, 114 c. El *Timeo* forma parte de

La demostración, sin embargo, no será completa si no explicamos por qué Platón ha unido de modo tan extraño, en este mito histórico, los rasgos atenienses y los «orientales». En *Las leyes*, el filósofo hace un breve análisis de dos regímenes constitucionales que son «como dos madres de las que se diría con razón que han nacido los demás»¹¹⁵ que son el despotismo persa y la democracia ateniense. La descripción, muy poco «histórica», que da Platón de su evolución¹¹⁶ establece un paralelismo absoluto entre ellos y ofrece asombrosas analogías con la historia de la Atlántida. Hasta el justo pero precario equilibrio establecido al comienzo, la misma evolución desastrosa que desemboca, en el primer caso, bajo la influencia del oro y del imperialismo, en el despotismo tiránico, y en el segundo, después de las guerras médicas, y como consecuencia del abandono de la vieja *mousiké*, en la «teatrocracia». ¿Es menester recordar, por otra parte, que en el siglo IV el Gran Rey se había convertido en un personaje muy influyente en el mundo griego, ya actuara directamente, ya por ciudad interpuesta.

El elogio de Atenas que figura en el *Timeo* y en el *Critias* toma así su verdadero significado. El procedimiento es del tipo del que Platón se ha servido en todo momento.¹¹⁷ En el *Fedro*, al hacer el elogio de un joven Isócrates,¹¹⁸ cuando en realidad se trataba de un anciano y adversario suyo, Platón apela a un Isócrates posible en vez de a un Isócrates real, es decir, al retórico-filósofo que no fue. En *Las leyes*, el extranjero de Atenas protesta cuando sus interlocutores cretenses y lacedemonios explican las instituciones de su país sobre la base de las necesidades militares. Platón crea entonces artificialmente una Esparta y una Creta filósofas y puntualiza que «el sistema así formado es transparente para todo aquel que posea la ciencia de las leyes, ya sea técnica,

los últimos diálogos de Platón; este punto de vista no tiene nada de nuevo, pero ha sido recientemente cuestionado por G. E. L. OWEN, *Place*, al que H. CHERNISS, *Relation*, ha respondido a mi entender de modo decisivo. Por su parte, también C. GILL, *Critias and Politicus*, a través de una comparación con el mito de *El político*, llega a la misma conclusión.

115. III, 693 d.

116. *Leyes*, III, 694 a-701 b.

117. Esto es lo que ha mostrado claramente R. SCHAEFER, *Question*.

118. 278 e-279 a b. Este pasaje ha sido objeto de muchas discusiones, sobre las cuales es inútil volver aquí. Cf. las observaciones de J. BOLLACK, *Phaidros*; 152-153.

ya sea empírica, mientras que queda oculta para nosotros, los profanos».119

La moraleja de nuestra fábula, sin embargo, es compleja: Atenas triunfa y la Ciudad-Una se impone a la que se había dejado ganar por la desunión y la desemejanza. El agua cubre la Atlántida y pone término así al progreso de la alteridad a través de su triunfo total; Atenas pierde su sustancia terrestre y se convierte en la Atlántida.120 ¿Es «serio» este juego? «Se ha de tratar seriamente lo que es serio, pero en absoluto lo que no lo es. [...] Únicamente la divinidad es digna por naturaleza de un tratamiento serio» (σπουδῆς ἄξιον);121 pero Platón acaba de decir que, aun cuando «los negocios humanos no son dignos de ser tomados con toda seriedad, nos vemos forzados a hacerlo, y en ello reside nuestra desgracia».122 Como el hombre no es sino una marioneta en manos de Dios, un juguete fabricado por Dios para su propio placer (θεοῦ τι παίγνιον μεμηχανημένον),123 rendirá homenaje a Dios jugando los más hermosos juegos posibles» (παίζοντα ὅτι καλλίστας παιδιὰς).124 El mito y la historia, como todo lo inherente a la imitación, pertenece al mundo de los juegos. ¿Acaso no dice el *Timeo* que «cuando, a modo de descanso, dejando de lado los razonamientos relativos a los seres eternos, uno trata de procurarse, con la consideración de las opiniones probables del tema del devenir, un placer sin remordimientos, es posible darse así en la vida una recreación mesurada y prudente» (μέτριον ... παιδιὰν καὶ φρόνιμον)?125 Y por supuesto que el juego vale la pena; al comienzo del diálogo, Critias solicita la indulgencia de sus oyentes al anunciar que «tratará de un gran tema» (ὡς περὶ μεγάλων μέλλων λέγειν);126 más difícil, dice, es hablar de los hombres que de los dioses, pues un hombre es siempre exigente cuando un pintor se dispone a hacerle un retrato.127 La observación carecería de importancia si Platón no hubiera podido hacer comprender a sus contemporáneos la idea que un día repetiría

Horacio y que tantos filósofos han repetido después de él para uso de sus respectivos contemporáneos, la de que *de te fabula narratur*.

3. EL MITO PLATÓNICO DE EL POLÍTICO, LAS AMBIGÜEDADES DE LA EDAD DE ORO Y LA HISTORIA *

En el tratado que el filósofo neoplatónico Porfirio dedica a justificar la abstención de alimentos cárnicos, el *De abstinentia*, cita un largo fragmento de la *Vida de Grecia* del peripatético Dicearco (final del siglo IV a.C.), discípulo inmediato de Aristóteles.¹ Este libro se presenta, como se sabe, como una suerte de historia cultural de la humanidad griega desde los tiempos más remotos.

¿Qué dice en esencia nuestro texto? La edad de oro, la edad de Cronos de la que nos hablan los poetas, y principalmente Hesíodo en *Los trabajos* —de donde Dicearco cita el verso 116-119: «Disponían de todos los bienes, la tierra dadora de trigo (*zeidōros aroura*) producía una abundante y generosa cosecha, y ellos, en paz y alegría, vivían de sus campos, en medio de incontables bienes— esa edad maravillosa, es objeto de una apuesta de Dicearco, la de considerarla como efectivamente existente en el pasado (*λαμβάνειν μὲν αὐτὸν ὡς γεγόνῶτα*), y no como una ficción placentera e inútil (*καὶ μὴ μάτην ἐπιπεφημισμένον*), siempre que se entienda que es menester eliminar de esta tradición «lo exageradamente fabuloso (*το δὲ λαν μυθικόν*), a fin de reducirla, por medio del razonamiento, a un sentido natural.» ¿De qué se trata en esta labor? Se trata de conciliar lo aparentemente irreconcilia-

* Versión ligeramente modificada de un texto publicado en J. KRISTEVA, (ed.), *Langue, discours, société. Pour Emile Benveniste*, Seuil, París, 1975, pp. 374-391, y traducido al inglés por M. Iolas, «Journal of Hellenic Studies», 98, 1978, pp. 132-141.

1. PORFIRIO, *De la abst.*, IV, pp. 228-231 NAUCK; el texto de Dicearco forma el n.º 49 de la colección de sus fragmentos realizada por F. WEHRLI (véanse también los fragmentos 47, 48, 50 y 51 que provienen de la misma fuente, pero que no son citas directas). Nuestro texto se reproduce también (con traducción inglesa) en A. O. LOVEJOY y G. BOAS, *Primitivism*, pp. 94-96. Acerca de los problemas de las fuentes de Porfirio, véase la introducción de J. Bouffartigue y M. Patillon a la edición de la CUF de PORFIRIO, *De la abstinentia* (1977).

119. *Leyes*, I, 632 d; cf. también la Esparta filósofa del *Protagoras*, 342 b e.

120. El mito escatológico de *Las leyes* (X, 903 e-904 e) se basa en el juego de equilibrio análogo.

121. *Leyes*, VII, 803 c.

122. *Ibid.*, 803 b.

124. *Ibid.*

125. *Tim.*, 59 c d.

126. *Crit.*, 106 c.

127. *Ibid.*, 107 d.

ble, a saber, una visión fundamentalmente pesimista de la historia de la humanidad y todo lo que las investigaciones histórico-sociológicas del siglo V (Demócrito, Protágoras, Tucídides...) han enseñado a los pensadores griegos acerca de las dificultades y miserias de los primeros hombres y que no parece compaginarse con la visión de una edad de oro.² Y se trata también de tener en cuenta las aportaciones de la nueva reflexión médica en el siglo IV, centrada muy particularmente en una minuciosa dietética.³ Efectivamente, la edad de oro se encuentra en los orígenes de la vida humana y por edad de oro entendemos una época en que no había propiedad, ni tampoco las consecuencias de la propiedad, que son los conflictos sociales y las guerras. Pero esa «edad de oro» no está marcada por el signo de la infinita abundancia, sino por el de la frugalidad, la simplicidad de vida y de régimen. Precisamente la escasez (*spanis*) de los productos naturales de la tierra es lo que explica la excelencia de un régimen perfectamente conforme a las enseñanzas de la ciencia médica más avanzada. Esta sencillez aparece evocada en un proverbio que Dicearco (y con él muchos otros) cita cuando quiere resumir la ruptura con la vida sencilla: *ἄλις δρυός*. Hemos acabado con la encina, es decir, con la bellota de que se alimentaba la humanidad primitiva. Esta ruptura se traducirá sucesivamente en la invención de la vida pastoril (y con ella de la guerra y la caza) y luego la vida agrícola (y con ella todos los regímenes políticos que conocían los hombres del siglo IV). Este texto merecería un largo análisis por sí mismo. Este análisis podría y debería involucrar una comparación de esta página con un documento contemporáneo, el *Sobre la piedad*, de Teofrasto, que también conocemos en lo esencial gracias al *De la abstinencia* de Porfirio. Valdría la pena también prolongar el análisis a través de las utopías y las construcciones históricas de la época helenística: el cuento filológico de Yámbulo⁴ o el libro VI de Polibio. Mi propósito es aquí más modesto y no utilizaré el texto de Dicearco para una prospectiva sino, por el contrario, para una retrospectiva que intente descubrir qué hereda y qué oculta.

Observemos ahora mismo que ese Cronos, padre de Zeus,

2. Me basta con remitir al libro fundamental de T. COLE, *Democritus*.

3. Pienso muy en particular en lo que nos ha enseñado J. BERTIER, *Mnésithée*.

4. DIODORO, II, 55-60.

bajo cuyo signo Dicearco, junto con tantos otros, coloca los comienzos felices —pero sencillos— de la humanidad, es un personaje divino harto ambiguo.⁵ Es así como Teofrasto, que en *Sobre la piedad* nos ofrece el esbozo de una historia de las prácticas religiosas de la humanidad, también sitúa de los primeros humanos bajo el signo de la alimentación vegetal y de un modo de sacrificio que no apelaba más que a productos no cultivados de la tierra. Pero el Cronos del que nos habla también es un dios terrible y casi caníbal, aquel al que los cartagineses sacrifican niños,⁶ y todo el relato de Teofrasto mezcla muy estrechamente, en su cuadro de la humanidad primitiva, los rasgos vegetarianos e idílicos con la evocación cruenta de la alelofagia, del canibalismo. El sacrificio humano es el que «sucede» inmediatamente al sacrificio vegetal. El sacrificio animal sólo tiene lugar en la «etapa» siguiente, como sustituto del sacrificio humano.⁷ Bien visto, tenemos derecho, al estudiar estos textos, de leer, «bajo» la sucesión histórica, una oposición lógica, y no es muy difícil mostrar que Dicearco y Teofrasto historizan mitos mucho más antiguos que ellos. Pero, ¿se puede considerar despreciable el hecho de que nuestros filósofos hayan tenido a bien situar expresamente en el tiempo de los hombres las fábulas que nos cuentan? Dicearco y Teofrasto se representan al modo de una evolución histórica el camino desde los tiempos de las encinas y las bellotas —que, para Dicearco, es el tiempo de Cronos— hasta el tiempo de las ciudades y los imperios, el de Atenas, el de Alejandro. Y a través de análogo camino procedía un historiador del siglo IV como Eforo, pero en él vegetarianismo y antropofagia no se sucedían en el tiempo, sino que eran contiguos en el espacio. Al protestar contra los historiadores que, «porque saben cómo sacuden el espíritu lo maravilloso y lo terrible», atribuyen la ferocidad al conjunto de los escitas y los sarmatas, afirmaba que estos pueblos distaban mucho de tener todos las mismas costumbres; «unos llevan la crueldad al extremo de comer carne humana, mientras que hay otros que se abstienen de comer incluso carne de animales».⁸

5. Véase más arriba, «Valores religiosos de la tierra y del sacrificio», pp. 36-39.

6. *De la abst.*, II, 27, p. 156 NAUCK = fragmento 13, p. 174 de la edición de W. PÜTSCHER, Leiden, 1964.

7. *Ibid.*

8. *F.Gr.Hist.*, 70, 42, en ESTRABÓN, VII, 3, 9.

Para convencerse de la profundísima diferencia que hay entre este tipo de representación histórica o geográfica y los esquemas de la época arcaica, basta con recordar por un instante a Homero y Hesíodo. No se trata, pues, de describir una sucesión o una contigüidad. Como ha mostrado J.-P. Vernant, el mito hesiódico de las «razas», si bien se expresa mediante un *relato*, lo que no es indiferente, no define sin embargo una *historia* de la decadencia de la humanidad, sino una serie de situaciones sobre la base de la oposición de la *dike* y la *hybris*; la «raza» de oro es el cumplimiento supremo de la *dike*.⁹ El hecho mismo de que las razas desaparecieran por completo una vez consumado su tiempo, muestra que para Hesíodo no hay continuidad entre la edad de oro y la nuestra, en que *hybris* y *dike* están mezcladas. En términos rigurosos, no *descendemos* de los hombres de la edad de Cronos. Pero se puede decir más: Homero y Hesíodo definen este estado de la humanidad ya implícita, ya explícitamente, como intermedio entre el mundo de los dioses, a los que corresponde la edad de oro, y el de la bestialidad, caracterizada por la alelofagia. «Tal es —dice Hesíodo—¹⁰ la ley que el Cronida ha prescrito a los hombres, que los peces, las fieras, los pájaros alados se devoren porque entre ellos no existe la justicia.» De ello resulta que el mismo que en Hesíodo y la tradición posterior se encuentra en los orígenes del estado social del hombre, es decir, Prometeo, proveedor del fuego culinario e instaurador del sacrificio, es también quien asegura la ruptura tanto con los dioses como con las bestias salvajes.¹¹

Como escribe Marcel Detienne: «En un caso, por la invención del sacrificio, Prometeo asegura el paso de la simbiosis de la edad de oro a la alimentación cárnica; en el otro caso, en relación con el fuego y la invención de las diferentes técnicas, Prometeo arranca a la humanidad de la vida salvaje y la aparta de la bestialidad.»¹² Pero no basta con plantear esta oposición en los términos de una lógica binaria. Hemos de hablar de ambigüedad. Ciertamente, no de una ambigüedad «primitiva» como la que Freud colocó en los «orígenes» del lenguaje, cuando la contradicción no existía aún. E. Benveniste ha hecho justicia a este mito y ha recordado que «su-

9. Cf. J.-P. VERNANT, «Mythe des races», 1 y 2.

10. *Trab.*, 276-278.

11. Véase J.-P. VERNANT, *Table*,

12. *Ronger*, p. 142.

poniendo que haya un lenguaje en que *grande* y *pequeño* se digan de la misma manera, se trataría de un lenguaje en que la distinción entre *grande* y *pequeño* carece literalmente de sentido y en que la categoría de la dimensión no existe, y no de un lenguaje que admita una expresión contradictoria de la dimensión».¹³ Pero, como también observa Benveniste, «lo que Freud ha pedido en vano al lenguaje *histórico* hubiera podido en cierto modo pedirlo al mito»,¹⁴ y es efectivamente claro que en la época arcaica la edad de oro de Cronos es también la de la bestialidad. Así ocurre en el caso del Cíclope de Homero, a quien la tierra le provee de todo con la liberalidad que evocará Hesíodo, pero que no por ello deja de ser el caníbal que todos conocemos.¹⁵

El pensamiento griego, hijo de la ciudad, cuestionará esta ambigüedad, tratará de reducirla; el «pensamiento griego» o, al menos, toda una corriente del pensamiento griego. El *Prometeo* de Protágoras, en el mito que cuenta Platón y que es muy probable que tenga como origen el pensamiento del gran sofista,¹⁶ no *separa* los hombres de los dioses. Mejor aún, desde el momento en que el hombre dispone de la *techné* robada a Atenea y a Hefesto tiene su «parte del lote divino»,¹⁷ parte, por lo demás, insuficiente para permitir la vida en la ciudad. Esta última sólo es posible cuando Zeus y Hermes donan a la humanidad el *aidos* de la *dike*. Esta introducción de la dimensión propiamente cívica y política resume a su manera la mutación que se ha operado a partir de Homero y Hesíodo. Para los poetas arcaicos, la condición humana que definen con ayuda de las oposiciones que he señalado antes era una condición técnica y social; la dimensión política, sin estar ausente,¹⁸ es sólo un aspecto de esta condición. Para los pensadores de la época clásica era menester otorgar lugar aparte a esta invención suprema que hizo civilizada la vida, es decir, la *polis* triunfante.

13. *Remarques*, p. 82.

14. *Remarques*, p. 83.

15. Cf. más arriba, «Valores religiosos de la tierra y del sacrificio», p. 44.

16. Cf., por ejemplo, lo que ha dicho Ed. WILL, *Monde grec*, p. 482. La demostración detallada la da R. WINTON (Cambridge) en su tesis, todavía inédita.

17. *Protág.*, 322 a.

18. Recuerdo simplemente aquí los célebres versos de *Ia Odisea* (IX, 112-115) acerca de la ausencia de instituciones deliberativas entre los cíclopes.

Pero volvamos a ese siglo IV del que hemos partido al hablar de Dicaarco y de Teofrasto. Se sabe que fue un período de crisis, de mutaciones políticas y sociales, de subversión, de cuestionamiento de sistemas de valores. La cuestión de la edad de oro no es entonces sólo un problema teórico que uno se esfuerza por integrar al discurso histórico. La edad de Cronos, la «vida del tiempo de Cronos», como se dice, es una consigna para las sectas filosóficas y religiosas a las que el orden cívico no satisfacía o había dejado de satisfacer. Es claro que en este dominio la transgresión se remonta mucho más allá del siglo IV, pero es precisamente en este dominio donde, en el doble aspecto religioso y filosófico que le es inherente, se organiza como sistema.¹⁹

Como ha mostrado Detienne,²⁰ la superación de este marco cívico puede realizarse en dos direcciones opuestas: por lo «alto» y por lo «bajo». Por lo «alto», se trata de instalar en nuestro mundo las virtudes de la edad de oro. Desde la época arcaica, esta tendencia se ha expresado en el orfismo y el pitagorismo. Por lo «bajo», en cambio, se busca una comunión con la animalidad que se expresa notablemente en la práctica y, más aún, en el fantasma dionisiaco de la homofagia, de comer lo crudo, desembocando en el límite en el canibalismo. Pero, y aquí es donde reside todo el interés del problema, estas dos formas de transgresión son siempre susceptibles de interferirse mutuamente, interferencia que ciertas obras trágicas ponen de relieve de modo privilegiado.²¹ Así, a finales del siglo V, la tragedia de *Las Bacantes* nos muestra a los compañeros de Dioniso viviendo ya en el universo paradisiaco que el mensajero ha descrito a Penteo: «Todas se adornan la frente con coronas de hiedra u hojas de encina o flores de zarzaparrilla. Y si una golpea la roca con su tirso, de la roca brota al instante un chorro fresco de agua cristalina; y si otra con su bastón escudriña la tierra, hace el dios surgir de ella una fuente de vino. Las que sienten sed de la blanca

19. Es probable que el testimonio que nos da ARISTÓTELES cuando nos dice que la tiranía de Pisístrato aparecía en la tradición de los campesinos atenienses como la edad de Cronos (*Const. de At.*, 16, 7), sea válido para su propia época.

20. En su estudio ya citado, *Ronger*, que se puede considerar íntegramente como un comentario a la fórmula de Aristóteles: «Aquel que, por naturaleza y no por accidente está sin ciudad es un ser vil (*phaulos*) o más poderoso que un hombre» (*Pol.*, I, 1253 a 4).

21. Cf. N. LORAU, *Interference*.

bebida, con sólo rascar el suelo con la yema de los dedos recogen la leche en abundancia.»²² A esta visión idílica se opone, en el mismo relato del mensajero, la de las bacantes que abandonan la montaña por la llanura de Deméter, raptando los niños, despedazando los bueyes, preludio del asesinato final, simbólicamente incestuoso y casi canibalesco, de Penteo a manos de su madre. Sin embargo, lo que unifica ambos estados contradictorios es claro; tanto en el primer caso como en el segundo, no tiene lugar, o ya no lo tiene, la separación del ser humano y el animal. Las bacantes de la edad de oro amamantan no a sus hijos, que habían abandonado,²³ sino a cervatillos y lobeznos. Las bacantes furiosas son de una animalidad que no hace falta recordar en detalle.

Nuestra época, fértil en propaganda y en publicidad, tanto en lo que respecta al «agua salvaje» como a los alimentos «puros» (que los órficos preconizaban), fértil también en sectas neonaturalistas, está, me parece, en muy buenas condiciones para comprender lo que significó en el siglo IV la irrupción de aquellos que reclamaban la edad de oro aquí abajo e inmediatamente. Entre tantas sectas que se enfrentaban, hay una que ha realizado su elección, y que, con un rigor absoluto, ha optado por el retorno a la vida salvaje, lo que quiere decir también al ascetismo radical cuyo modelo es Heracles. Es evidente que me refiero a los cínicos. Es verdad que nadie sostendrá hoy, como lo hacía C. W. Goettling en el siglo pasado,²⁴ que el pensamiento cínico es la filosofía del proletariado griego —expresión absurda en sí misma—, pero es indiscutible que el cinismo expresa maravillosamente un aspecto de la crisis de la ciudad clásica. ¿No es típico que el precursor, si no el fundador de la secta, haya sido Antístenes, es decir, no un ateniense de pleno derecho, sino un bastardo, hijo de un ateniense y una tracia, uno de aquellos que se reunían en el gimnasio de Cinosargos, reservado a los *nothoi* (bastardos),²⁵ un «marginal», como diríamos hoy? El modo de vida que los cínicos se proponen adoptar tiene como base la transgresión deliberada de todas las prohibi-

22. *Bac.*, 702-711.

23. *Ibid.*, 701-702.

24. «Eine Schule, welche recht für die Proletarier Athens gerechnet war» (*Kynosarges*, p. 169).

25. DIÓGENES LAERCIO, VI, 1, 13; *Lexic. Rhet.*, BEKKER, p. 274. Véase también las discusiones de S. HUMPHREIS, *Nothoi*, y de J. BREMMER, *Kynosarges*.

ciones, alimentarias y sexuales en especial, en que se apoya la sociedad; de ello se deriva la apología de lo crudo frente a lo cocido, de la masturbación y el incesto frente a la sexualidad regulada y, por último, del canibalismo. Casi no produce asombro enterarse de que Antístenes había escrito dos tratados sobre el Cíclope, y Diógenes una tragedia sobre Tiestes.²⁶ El enemigo de los cínicos es el héroe civilizador de Esquilo y de Protágoras, esto es, Prometeo.²⁷ En resumen, se trata, recogiendo una fórmula de Plutarco,²⁸ de hacer salvaje la vida: τὸν βίον ἀποθηριῶσαι. No hemos de asombrarnos, pues, de que los cínicos recogieran por su cuenta la consigna ἐλευθερία ἢ ἐπὶ Κρόνου, la libertad del tiempo de Cronos,²⁹ y la colocaran bajo el signo ya no del vegetarianismo y las alimentaciones órficas, sino de la vida salvaje «primitiva». La edad de oro es la de Polifemo; la «vida ciclópea», cuyo elogio se encuentra, por ejemplo, en el *Grilo* de Plutarco, que da la palabra a las víctimas de Circe para cantar su felicidad, es un tema de origen cínico.

En la encrucijada de estas crisis del siglo IV, de que con tanta elocuencia da testimonio la subversión cínica, la filosofía platónica se presenta a la vez como documento sobre la crisis y como esfuerzo para resolverla, al menos en el plano teórico. En la medida en que la edad de oro ocupaba efectivamente el corazón de los debates contemporáneos y a través del debate mismo hemos de estudiar en qué se transforma este tema en Platón y sobre todo en el «mito de *El político*» (268d-274e). Recordemos brevemente el momento del diálogo en que se sitúa el mito. Entre el joven Sócrates y el extranjero de Elea, la discusión, conducida por la vía de las dicotomías sucesivas, ha desembocado en un callejón sin salida, esto es, la definición del político como pastor del rebaño humano. El mito, que cumple aquí un «papel de criterio»,³⁰ pone en guardia contra el «angelismo»³¹ que nos llevaría a confundir político divino y político humano, edad de oro y

26. *Ibid.*, VI, 17, 18, 73, 80.

27. Cf. PLUTARCO, *¿Es el agua más útil que el fuego?*, 956 b; DIÓN CRISÓSTOMO, VI, 25, 29-30; el anti-Antiprometeo es Heracles.

28. *De la manducación de carnes*, 995 c d.

29. Cf. [DIÓGENES], *Epistulae*, p. 32 (HESCHEL), LUCIANO, *Drapetai*, 17, y T. COLE, *Democritus*, p. 151, n. 12.

30. V. GOLDSCHMIDT, *Dialogues*, p. 259. Acerca del papel del mito en la definición del *eidos humano*, véase S. BENAÏDE, *Eidos*, p. 198.

31. V. GOLDSCHMIDT, *Dialogues*, p. 260.

ciclo de Zeus; no es que la identificación del rey con el pastor de hombres sea falsa, pero es aplicable a demasiados personajes diversos como para ser utilizable.

El mito se introduce con un preámbulo (268e-269c) que curiosamente parece haber sido desdeñado por los comentaristas. En efecto, Platón, antes de fundirlas en un relato unificado, agrupa tres «historias de otros tiempos». La primera habla del fenómeno singular que marcó la disputa de Atreo y Tiestes, episodio recordado por muchísimas fuentes.³² Ambos hermanos se disputan el trono. Un prodigio secunda las intenciones de Atreo, el nacimiento en su rebaño de un cordero con el vellocino de oro. Pero Tiestes, amante de la mujer de Atreo, roba el vellocino milagroso con la complicidad de ella. Entonces interviene Zeus con un prodigio decisivo: invierte el curso del sol y de las pléyades. Esta es al menos la versión más difundida, pues hay otra, que conocían los poetas latinos y tal vez Sófocles, pero a la que Platón no hace referencia directa, según la cual la divinidad habría modificado el camino del sol por horror ante el festín criminal ofrecido a Tiestes.³³ Observemos de inmediato que la utilización de esta leyenda tiene algo de extraño. En efecto, para remitir de un ciclo solar al otro, Platón no necesitaba en absoluto invocar a estos inquietantes «pastores» Atreo y Tiestes ni recordar el prodigio cumplido en beneficio del autor de un festín caníbal. Heródoto sabía que el sol «había cambiado cuatro veces de morada, dos veces saliendo por donde ahora se pone y dos veces poniéndose por donde ahora sale»,³⁴ y utilizó esta leyenda en beneficio de otro mito, el de la perennidad de Egipto. En *El Timeo* y en otros sitios, Platón sabrá recordar la lección.³⁵

La segunda tradición en que se apoya Platón es la de los hombres nacidos de la tierra, los *gegéneis*. Sin necesidad de recordar todo lo que en la mitología griega de la función guerrera echa mano de este tipo de nacimiento para representar la fuerza bruta,³⁶ me contentaré con repetir que los «hijos

32. Han sido reunidas por J. G. FRAZER en su edición de la Biblioteca del PSEUDO APOLODORO, II, pp. 164-166; los textos más importantes, antes de Platón, son EURÍPIDES, *El.*, 699-730; *Or.*, 996-1012.

33. Cf. A. C. PEARSON, *Fragments*, I, p. 93.

34. II, 142; cf. Ch. FROIDEFOND, *Mirage égyptien*, p. 143.

35. Cf. Ch. FROIDEFOND, *Mirage égyptien*, pp. 267-342.

36. Véase por ejemplo F. VIAN, *Cadmos*, y, del mismo autor, *Fonction guerrière*, cuyas interpretaciones historicistas no acepto. La fuer-

de la tierra» vuelven a aparecer en dos oportunidades más en la obra de Platón. En primer lugar en *La república*, donde son los héroes de la famosa «historia fenicia» de la «bella mentira» que se utiliza para persuadir a los ciudadanos de la «ciudad ideal» de que todos han nacido de la misma madre, la tierra, pero que unos son de oro, otros de plata y los últimos de bronce.³⁷ Luego, en *El sofista*, se define a los *gegéneis* como esas gentes *σπαρτοί τε καὶ αὐτόχθονες*, sembradas en el suelo y nacidas de él,³⁸ los materialistas que Platón opone a los «amigos de las formas» en este diálogo contemporáneo de *El político*, precisamente.

La tercera «tradicción», finalmente, es la de la monarquía de Cronos. Platón volverá sobre ella, identificada con la edad de oro, en *Las leyes*, obra que data de su última vejez.³⁹ Observemos simplemente cómo ha hablado ya de esto en un diálogo muy anterior, el *Gorgias*. Al evocar, en el mito que termina el diálogo, el modo en que se juzgaba a los hombres en los tiempos de Cronos y en los primeros comienzos del reino de Zeus, es decir, el acto que decidía si alguien tenía derecho a entrar en las Islas Afortunadas, Sócrates observa que aquél era el tiempo de la injusticia, pues los vivos juzgaban a los vivos al término de la vida. Zeus decide poner fin a estos errores; Prometeo recibe el encargo de eliminar de los hombres el conocimiento que tenían de la hora de su muerte. A partir de entonces, el juicio será el de las almas y lo habrán de pronunciar Minos, Radamanto y Eaco.⁴⁰ Esto equivale a decir que Prometeo ayuda al hombre a realizarse como mortal y que el tiempo de Zeus se opone al tiempo de Cronos como el tiempo de los justos se opone al de los jueces arbitrarios. El Cronos de Platón no es un personaje simple.

Por tanto, en cierto modo estamos advertidos de antemano de que en el mito mismo habrá de traducirse cierta ambigüedad. Recordemos brevemente cómo funciona el mito —digo bien «funciona», pues, como ya se ha demostrado,⁴¹

za bruta es típica de los *gegéneis*, pero no de la totalidad de los autóctonos (véase Cl. BÉRARD, *Anodoi*, p. 35, y N. LORAU, *Autochtonie*, p. 9).

37. III, 414 c y v, 468 e.

38. *Sóf.*, 248c.

39. Véase aquí mismo, p. 344.

40. *Gorg.*, 523 b e; recordemos también, sobre los aspectos negativos de Cronos, *Rep.*, II, 378 a.

41. P.-M. SCHUHL, *Politique*.

Platón tiene en mente un modelo mecánico al que el texto se refiere implícitamente. Platón supone que el cosmos está animado por «dos movimientos circulares que se despliegan alternativamente, en sentido contrario, y engendran los dos mundos: en oposición a nuestra era, la edad del dios, y, librado a su movimiento, el curso actual de las cosas»;⁴² estos dos estados sucesivos del mundo están separados por una inversión, *metabolé*, que se caracteriza sea porque el dios toma a su cargo la conducción del mundo, que entonces se comporta por entero como lo hace el círculo de lo Mismo en el *Timeo*, sea por el abandono de la dirección divina, en cuyo caso el mundo gira en sentido contrario y boga hacia «el océano sin fin de la desemejanza». Como dijo ya J. Bollack: «El mito de Platón desarrolla en sentido contrario, a fin de examinarlos, los dos aspectos del mismo mundo que coexisten realmente, y no los estadios de una evolución cíclica.» ¿Cómo se oponen, en el interior del mito, ambos mundos? Uno de ellos es la edad de Cronos, con las características que le son propias desde Hesíodo, esto es, fecundidad infinita de la tierra, acuerdo entre los hombres y los animales, ausencia de alelofagia (271e). También concuerda con el relato antiguo el hecho de que la humanidad del tiempo de Cronos no sea una humanidad política, aunque Platón desarrolla de modo singular este aspecto del mito en provecho de su propia argumentación. Dios apacienta la humanidad del mismo modo que ésta apacienta hoy a los animales, pero «nada de Constitución y nada de posesión de mujeres y niños» (272a). Observemos de paso que solamente los «hombres» (*andres*) nacen de la tierra en la mitología griega; la presencia de mujeres y de niños, que supone la vida civilizada, viene por lo general después. En tal sentido, el cuadro de la vida del tiempo de Cronos es, contrariamente a lo que a veces se ha sosteni-

42. J. BOLLACK, *Empédocle*, p. 133; remito también al excelente análisis que contiene la nota 1 de la p. 135; cf. V. GOLDSCHMIDT, *Religion*, p. 104. A veces se ha sostenido que no había aquí dos ciclos del cosmos, sino tres etapas: edad de Cronos, edad del mundo invertido, edad de nuestro mundo, que es mixto. Esta interpretación es defendida por A. LOVEJOY y G. BOAS, *Primitivism*, p. 158, e independientemente por L. BRISSON, *Même et Autre*, pp. 478-496. Esta hipótesis puede apoyarse en dos textos como *Pol.*, 269 d, donde «nuestro» mundo se describe en términos de un mundo mixto, términos que no se verán desautorizados por el *Timeo*, pero que resultan rigurosamente incompatibles con una lectura atenta del mito.

do,⁴³ radicalmente distinto del de la *ciudad* colocada muy lejos en la historia, la Atenas ideal del *Critias*. Por último, en este conjunto Platón agrega características que le son propias, pues esta humanidad del tiempo de Cronos lleva una vida invertida; los hombres nacen de la tierra y nacen viejos. Los cuerpos que salen de la tierra sin memoria (272a) tienen canas,⁴⁴ así como también serán canosos los hombres que, según Hesíodo, nazcan al final de nuestra era.⁴⁵ Estos hombres invertidos no son ciudadanos; pero ¿practican la filosofía? Platón plantea la pregunta, pero sólo la contesta indirectamente. «Si ocupados en hartarse de comida y de bebida, no supieron intercambiar otra cosa que fábulas entre sí y con las bestias, como las que se cuentan ahora a su respecto, en tal caso [...] la cuestión sería de fácil solución» (272c-d). ¿Fábulas? Las de Hesíodo, desde luego, pero también las que el propio Platón ha evocado en el preludio del mito. He ahí, una vez más, una disonancia notable en el seno de ese hermoso conjunto simétrico. Pues no basta con decir, como hace P. Friedländer, que Platón ironiza aquí sobre la poca fe que es menester otorgar a toda descripción humana de la edad de oro.⁴⁶ El paraíso de la edad de oro es, en definitiva, un paraíso animal. La humanidad, incluida la de los filósofos, se halla en la otra vertiente, del lado del ciclo de Zeus. Al vocabulario pastoril que se utiliza para describir el tiempo de Cronos⁴⁷ le sigue, durante el ciclo de Zeus, un vocabulario político. El mundo abandonado por Dios⁴⁸ dispone del *kratos* sobre sí mismo (273a), es *autocrator*

43. Sobre todo por G. RODIER, *Politique*.

44. Es así como debe comprenderse esta expresión del *Pol.*, 273 e, *Tà δ' ἐκ γῆς γεογενῆ σώματα πολὺὰ φύντα*. Sobre este punto, la traducción de Diès comete un contrasentido que ya L. Campbell había evitado en su edición comentada publicada en Oxford en 1867.

45. *Trab.*, 181.

46. *Plato*, I, p. 206.

47. Cf. el empleo de los verbos *νέμειν* y *νομεύειν* y del nombre *νομή*, en 271 d - 272 a, 274 b; véase E. LAROCHE, *Racine nem*, pp. 115-129, y, brevemente, E. BENVENISTE, *Vocabulaire*, I, pp. 84-86. El valor «bucólico» no es el fundamental; pero en la época de Platón se sentía vivamente.

48. La aproximación de estas dos expresiones, «abandonado de Dios», «ciclo de Zeus», subraya una vez más el chispeante equívoco del texto platónico. Ambos se apoyan naturalmente en pasajes precisos (272 b, e, etc.). Sin embargo, es verdad que Platón subraya el hecho de que el reino de Zeus sólo es un *logos*, en este caso un «se dice» (272 b), y que el dios abandona la gestión directa del mundo pero continúa ocupando un puesto de observación (272 e).

(274a).⁴⁹ Por tanto, nuestra humanidad es la que se enfrenta a la necesidad y hasta a la vida salvaje que sigue inmediatamente a la catástrofe engendrada por la partida del dios (274c). Recibe de Prometeo el fuego y de Atenea y Hefestos el conjunto de las artes (274c). En resumen es, poco más o menos, la humanidad del mito del *Protágoras*, y eso es lo importante, en tanto que no hay robo. Los dones de los dioses y los de Prometeo se colocan en el mismo plano.

Digo «nuestra humanidad» y debo corregirme en seguida. Una de las grandes dificultades del mito reside en la definición de la condición de «nuestro» mundo. Cuando Platón dice *νῶν* (en 272b y 271a), ¿a qué se refiere exactamente? ¿Al mundo del mito, el que está dominado por el deseo innato, la *symphytos epithymia* (271e), el que evoluciona lógicamente hacia la desemejanza, hacia la disolución? ¿O acaso habla de un mundo mixto, el del *Timeo*, que se funda en la colaboración de la razón y la necesidad? Se siente la tentación, por ejemplo, de interpretar así el texto en que Platón define el mundo como un mixto: «El ser que llamamos Cielo y Mundo, por lleno que esté de dones bienaventurados por quien le dio nacimiento, no deja de participar del cuerpo. Por tanto, no podría estar exento de cambio; pero en compensación, y en la medida de sus fuerzas, se mueve de un lugar a otro con el movimiento más idéntico y más uno que pueda haber, y también le tocó en suerte el movimiento circular,⁵⁰ que, de todos los movimientos, es el que menos se aleja de su movimiento primitivo» (269d-e). Lo que sigue aclara lo que Platón quiere decir: mientras que en el *Timeo* el círculo de lo Mismo y el círculo de lo Otro funcionan *juntos*, uno en un sentido y el otro en el sentido contrario, uno encarnado en los astros fijos y el otro en los planetas,⁵¹ el movimiento del mundo es ora directo, ora retrógrado, pero esta solución lógica no resuelve todas las ambigüedades, pues no explica

49. La prehistoria de la palabra *kratos* en la época homérica fue estudiada por E. BENVENISTE, *Vocabulaire*, II, pp. 57-83. Hay una afirmación del autor que resulta fundamental para nuestro propósito: «*Kratos* se dice exclusivamente de los dioses y de los hombres» (p. 78).

50. Corrijo aquí la traducción de A. Diès, quien entiende: «el movimiento de retrogradación circular». Sobre el valor de *anakyklosis*, véase la observación de L. ROBIN, *Platon*, edición de la Pléiade, II, p. 1456, n. 46. La traducción de Diès es incompatible con la continuación del texto, que ve circular el mundo ya en un sentido, ya en otro.

51. El texto esencial es *Tim.*, 36 b-d; para el detalle, me conformo con remitir al libro ya citado de L. BRISSON, *Même et Autre*.

el hecho de que uno de los estados del cosmos, el marcado por la dirección inmediata de Dios, sea un antimundo, un mundo al revés, y que el estado inverso corresponda precisamente a un mundo al derecho, un mundo en que el orden del tiempo es el que nosotros conocemos. Se objetará, sin duda, que la filosofía es precisamente, como decía el Calicles del *Gorgias*, el «mundo invertido», y que leer filosóficamente lo real es ver en lo real lo contrario de lo que parece ser. La lección es platónica, por cierto, pero aún quedará por explicar el hecho singular de que los dones divinos, los de Prometeo, Atenea, Hefesto, fueran dispensados a la humanidad⁵² en el momento preciso del ciclo en que se piensa que Dios se retiró por completo del mundo. Entonces hay que admitir forzosamente que la ambigüedad del texto no es mero azar, sino que constituye su núcleo. Queda siempre en pie el que, en la evocación que Platón hace de las dificultades de la humanidad librada a sí misma, no se encuentran argumentos que hagan del filósofo un banal adorador del pasado y que sitúen la edad de oro en el comienzo de la historia. Sobre este punto no hay más remedio que quitar razón a quienes, como K. R. Popper y E. Havelock, han convertido a Platón en el teórico de la decadencia por antonomasia.⁵³ No sería nunca excesiva la insistencia en este hecho fundamental: en *El político*, la «edad de oro» está radicalmente separada de la ciudad. Y Platón nos dice claramente que en el comienzo del ciclo de Zeus es cuando mejor recuerda el mundo las enseñanzas «de su autor y padre» (273a-b). Pero la antropología no sigue el mismo ritmo que la cosmología. El progreso que indica Protágoras, el que arranca al hombre de la dependencia y la guerra que le hacen los animales, va en sentido

52. Es verdad que se puede vacilar sobre el sentido exacto de lo que Platón quiere decir en 274 c: τὰ πάλαι λεχθέντα παρὰ θεῶν δῶρα, son «los dones de los dioses de los que habla la tradición», una tradición que Platón no hace suya obligatoriamente; pero entre la invención de las artes y las técnicas por los hombres y su definición como dones divinos, ambas «tradicionales», Platón elige, evidentemente, la versión que más se opone al humanismo (cf. *Menex.*, 238 b, donde ya se elige esta versión con preferencia a la otra, «laica», de la oración fúnebre).

53. E. A. HAVELOCK, *Liberal Temper*, pp. 40-51; K. R. POPPER, *Cité ouverte*, I; véase sobre este libro la bibliografía citada más arriba, en «Tiempo de dioses, tiempo de hombres», n. 135; agréguese V. GOLDSCHMIDT, *Platonisme*, pp. 139-141.

inverso al de la evolución del Cosmos.⁵⁴ Platón no se libera de Protágoras tan fácilmente como podría creerse. Pues, implícitamente, del lado del ciclo de Zeus se colocan también la filosofía, la ciencia y la ciudad.⁵⁵ Algunos intérpretes han querido ir más allá del punto a que yo he llegado aquí. E. Zeller, en una nota de su *Historia de la filosofía*,⁵⁶ entendía la descripción de los hombres de la edad de oro como una crítica irónica de la filosofía naturalista de Antístenes. G. Rodier ha refutado esa interpretación,⁵⁷ y en líneas generales se ha conservado la argumentación de este último. Si se admite que en la edad de oro platónica hay algo así como una sombra de bestialidad, se pensará, con todo, que la intuición de Zeller no era totalmente absurda. En la fecha en que escribe *El político*, fecha desconocida pero evidentemente anterior a la «resignación» de que *Las leyes* dan testimonio,⁵⁸ Platón no intenta evadirse de la ciudad por la vía de la edad de oro ni por la vía del retorno a la vida salvaje.

Sin embargo, cabe preguntarse si hay en esta última obra algo que explique o al menos que esboce la historización de la edad de oro que, al final del siglo, señalará la obra de Dicearco. Tratemos de plantear la cuestión.

El universo que presenta *El político* bajo una forma descompuesta, con los dos ciclos del mito que acabo de comentar, es en *Las leyes* uno de los «mixtos» cuya teoría se presenta en el *Timeo*, el *Filebo* y *El sofista*, y también es una historia «mixta» la que Platón esboza en el libro III de su última obra. Sería inútil buscar un «sentido» positivo o negativo a esta historia. Bien puede terminar la historia, a través de una serie de accidentes felices y de intervenciones divinas,

54. Análoga oposición se hallará en la filosofía epicúrea; cf. el estudio clásico de L. ROBIN, «Progrès».

55. V. Goldschmidt tiene razón al señalar que «la ciudad, cuya causa material reside en las necesidades, en la impotencia de los individuos para bastarse a sí mismos, en la ciega necesidad, no parece tener ninguna utilidad en el más allá. No hay en Platón equivalente de la ciudad de Dios» (*Religion*, p. 120). Pero, si bien la ciencia, en Platón, es separable en teoría de la institución cívica, los hombres de la edad de oro, como hemos visto, apenas parecen practicarla.

56. *Philosophie*, II, I, p. 324, n. 5.

57. *Politique*.

58. Se sabe que WILAMOWITZ había titulado así al capítulo dedicado a *Las leyes* en su *Platon*, II, 654-704. Es general datar *El político* en el período inmediatamente posterior al tercer viaje de Platón a Sicilia (361) y, en consecuencia, anterior a la crisis final del imperio ateniense.

Pero la inversa de la vida órfica tampoco está exenta de «avales» históricos. «Que los hombres inmolen hombres es algo de lo que vemos muchas supervivencias hasta hoy en día» (VI, 782c). En realidad, antes de la invención de la agricultura, «los seres vivos»,⁶⁶ como todavía se ve, se aplicaban a devorarse los unos a los otros. El pasado más lejano dista mucho, pues, de ofrecernos tan sólo vida órfica, y ésta, por lo demás, apenas puede ser considerada como modelo. El autor del *Epinomis* —sea Platón o no— habrá de ir más lejos y explicará que la prohibición de la alelofagia debe colocarse en el mismo plano que la invención de la agricultura y de las técnicas, es decir, en un plano secundario (975a-b).

Sin embargo, quedan aún por examinar las famosas páginas del libro III de *Las leyes* que describen los nuevos comienzos de la humanidad después de la catástrofe y la vida patriarcal que Platón evoca con ayuda de los Cíclopes de Homero pero sin referencia al canibalismo.⁶⁷ Vida salvaje, lo es explícitamente (680d), pero vida justa y sencilla. Una vez más, Platón se enfrenta con Protágoras al hacer valer que la ausencia de artes no es un obstáculo decisivo para la felicidad humana. Pero cuando compara estos «buenos salvajes» con sus contemporáneos, Platón anota que eran más simples (*euethesteroi*), más valientes (*andreioteroi*), más temperantes (*sophronesteroi*) y más justos (*dikaioteroi*) que nosotros (679e). Justicia, temperancia, coraje..., las virtudes tradicionales cuya teoría había desarrollado Platón en *La república*, salvo la primera de todas, la sabiduría (*sophía*) que es la virtud del espíritu, la de los filósofos, los que detentan el poder.⁶⁸ La sabiduría sustituida por la simplicidad, en el doble sentido de la palabra. En verdad, se trata de una alabanza demasiado ambigua.⁶⁹

También a propósito de este tema se explica Platón con toda claridad. Nuestro mundo, surgido del desarrollo histórico, «ciudades, constituciones, artes y leyes», es «abundancia

66. *Tá ζῶα*; no puede tratarse de los animales solos, a quienes no concierne la invención de la agricultura.

67. La cita de *Od.*, IX, 112-115, se encuentra en *Las leyes*, III, 680 b c; cf. J. LABARDE, *Homère*, pp. 236-238.

68. *Rep.*, IV, 428 e-429 a.

69. La simplicidad y la ingenuidad de las primeras legislaciones también será un tema aristotélico (cf. *Pol.*, II, 1268 b 42). Agradezco a R. Weil que me haya llamado la atención sobre este texto.

de vicio, abundancia también de virtud» (*πολλή μὲν πονηρία, πολλή δὲ καὶ ἀρετή*).⁷⁰ El primitivismo, lejos de ser una consigna, es nada más que un remedio para salir del paso, y ya no se ve la simplicidad patriarcal con muchas más ilusiones —en cuanto al fondo de las cosas— que la ciudad elemental de *La república* fundada en la mera necesidad y que Glaucón, hermano de Platón, califica, a pesar de la felicidad que se le atribuye, como «ciudad de puercos».⁷¹ Y si bien es cierto que, hasta el final, Platón no cede a los diferentes espejismos de la edad de oro que la época siguiente verá florecer otra vez, ello no ocurre sin una cierta tensión entre la felicidad y la ciencia, la ciudad de los hombres y la que gobierna Dios —si es preciso, como en *Las leyes*, por intermedio de los filósofos disfrazados de viejos del «consejo nocturno»—, entre la historia y las formas inteligibles, tensión que parece desembocar en la ruptura.⁷² Se ha dicho con toda razón que si bien la ciudad platónica representa «el más bello de los dramas»,⁷³ «este drama vivido parece exento de todo elemento dramático, pues nada irreparable puede ocurrir al alma; no implica peripecias trágicas ni siquiera desenlace, ya que la muerte no es en ella un término».⁷⁴ Pero no es allí donde reside la verdadera tragedia platónica, sino en la situación misma del platonismo, en la ambigüedad de la historia.

4. UN ENIGMA EN DELFOS *

A propósito de la basa de Maratón
(PAUSANIAS, X, 10, 1-2)

«Quedan muchos enigmas en Delfos. Es probable que algunos no se puedan resolver jamás, y hay que pensar, con E. Bourguet, que *la última Pítia se ha llevado su secreto.*»

70. *Leyes*, III, 678 a.

71. *Rep.*, II, 372 d.

72. El comienzo de este estudio ha tratado de mostrar que la ruptura se produjo después de Platón.

73. *Leyes*, VII, 817 b.

74. V. GOLDSCHMIDT, *Religion*, p. 98.

* Publicado en la «Revue historique», 91, 1967, pp. 281-302. La versión presente ha sido completada con la ayuda de Alain Schnapp.