

# CRESO Y SOLÓN EN EL ESPEJO DE LA ATLÁNTIDA PLATÓNICA

IVANA COSTA

Universidad de Buenos Aires

## Resumen

La influencia de las *Historias* de Heródoto en los dos relatos platónicos sobre la Atlántida (en el *Timeo* y en el *Critias*) ha sido ampliamente señalada. Sin embargo, hasta ahora no se ha tenido en cuenta de manera específica la influencia de la historia de Creso de Heródoto (y de ella, sobre todo, la construcción de la figura de Solón) en la narración platónica. Buscaremos, a través de la guía del personaje Solón, establecer nuevas conclusiones sobre el estatuto del relato atlántico, así como precisiones sobre su género literario y sobre su relación con la filosofía y la historia en Platón.

## Abstract

The influence of Herodotus and his *Histories* in both accounts of the Platonic Atlantis (in *Timaeus* and in *Critias*) has been largely remarked. However, it has not been specifically pointed out the way in which the story of Croesus in Herodotus (and precisely, the way in which the character of Solon is built) influences Plato's own story of Atlantis. We will follow the character of Solon looking forward to establish new conclusions about the status of the Platonic tale, about its literary genre and about its relation to philosophy and history in Plato.

**PALABRAS CLAVE:** Heródoto. Platón. Atlántida. Historia. Ficción

**KEY WORDS:** Herodotus. Plato. Atlantis. History. Fiction.

## 1. Introducción

El relato sobre la Atlántida que narra Platón al comienzo del *Timeo*, así como su desarrollo más detallado en el *Critias* -diálogo que sigue al *Timeo* cronológica y dramáticamente-, refiere una historia remota, inspirada en varios puntos en las historias de Heródoto, pero relatada con la intención de que sus oyentes la reciban asimismo como una fábula filosófica. Ahora bien: esta breve descripción sobre el relato de la Atlántida, aunque pueda ser muy sintéticamente correcta, deja de lado muchísimos puntos problemáticos. En cuanto a la definición de su género literario (¿es historia? ¿es sólo construcción alegórica?). En cuanto a su propósito manifiesto (¿por qué, tras haberla hundido en el *Timeo* junto con Atenas, regresa Platón a la Atlántida en el *Critias* - y con nuevas ambiciones poéticas- para dejar su historia otra vez inconclusa?). En cuanto al criterio de verdad o verosimilitud del contenido de ambos relatos (¿por qué, partiendo de una concepción de la historia como *mythos* inverificable, dice Platón aquí, enfáticamente, que éste es un lógos verdadero?). La descripción no aclara, en fin, la relación de este extraño relato con la concepción platónica de la historia, de la poesía y, entre ambas, la filosofía. Quisiera repasar aquí algunas respuestas y arriesgar alguna interpretación que las enfoque esta vez también a la luz del modo en que Heródoto ha reflexionado sobre la prosperidad y el poder en su propio relato y en su modo singular de interpretar la vida de Creso que, me parece, no ha sido tomada en cuenta como una influencia notable para el mito platónico. Ambos textos, el de Heródoto sobre Creso y el de Platón sobre Atlántida, reflexionan sobre la relación entre prosperidad y caída, y este eje atraviesa, a la vez, el vínculo primario con la divinidad, la vida política y la dimensión personal de la existencia; y en los

dos relatos juega un papel central la figura de Solón, poeta y legislador ejemplar, que en la narrativa de Heródoto viene a introducir una novedosa concepción de la prosperidad. Determinar la influencia que pudo haber tenido esa concepción de prosperidad en el relato de la Atlántida que trae Platón debe ser un estudio complementario a éste que presentamos aquí. Por el momento nos concentraremos en la construcción del personaje de Solón, que de hecho establece un vínculo entre ambos relatos, el de Heródoto y el de Platón, y nos permitirá hallar nuevas conclusiones sobre el estatuto de la historia de la Atlántida.

## **2. Solón, entre Heródoto y Platón**

### **2.1. La importancia de Solón para Heródoto**

La influencia de Heródoto en la empresa platónica de la Atlántida es palpable desde las primeras líneas del *Timeo*. En sus *Historias*, Heródoto había dicho que quería que no queden sin gloria "las grandes y maravillosas obras" (ἔργα μεγάλα τε καὶ θαυμαστά, en *Hist* 1.3-4) de los griegos y de los bárbaros. Con el relato de la Atlántida, Platón quiere contar las grandes y maravillosas obras (μεγάλα καὶ θαυμαστά... ἔργα en *Tim.* 20e4-5) de los atenienses primigenios. Tomadas en conjunto, por cierto, son más abundantes las diferencias (en el método, el estilo literario y los propósitos especulativos de cada obra), sin embargo, la introducción de la vida de Creso en las *Historias*, que había sido ya narrada por una conocida tradición lírica que Heródoto conoce y transforma, constituye un punto de contacto con la propuesta platónica de la Atlántida. Más allá de las dificultades que presenta una interpretación completa y unitaria de las dos versiones de la historia de la Atlántida (en el *Timeo* y luego en el *Critias*), es evidente que el relato platónico tiene un propósito aleccionador, como la vida de Creso en Heródoto. En la vida de Creso de Heródoto y en la Atlántida platónica, la voz que autorizada para aleccionar es la de Solón.

Las *Historias* de Heródoto están escritas con la referencia del modelo homérico: la narración se organiza alrededor de un conflicto a gran escala -las guerras contra los persas—, y de ese conflicto, arraigado en el tiempo, Heródoto busca las verdaderas causas (*aitíai*).<sup>1</sup> Detalla inicialmente la supuesta rivalidad surgida por una seguidilla de raptos de mujeres (los persas raptan a Io, luego los griegos raptan a Europa, luego Alejandro, hijo de Príamo, a Helena...) y acusa a los griegos de un ensañamiento necio con este tema ("los pueblos de Asia ninguna cuenta hicieron de estas mujeres raptadas, pero los griegos, a causa de una mujer lacedemonia, juntaron gran ejército, pasaron al Asia y destruyeron el reino de Príamo") que dio inicio al odio entre ambos. Heródoto entiende que ésta es la versión persa del conflicto ancestral y anuncia que él, por su parte, y convencido de que "la felicidad humana jamás permanece en un mismo punto", contará la historia del "primero que cometió injusticia contra los griegos": Creso, el primero que sometió a los griegos, al obligarlos a pagarle tributo. La vida de Creso da un sentido unitario a las *Historias*, al tiempo que, allí, adquiere un nuevo significado. Heródoto selecciona y transforma el enfoque y el tipo de información biográfica que habían transmitido acerca del rey de los lidios tanto Píndaro en su primera *Pítica* como Baquílides en el *Epinicio* 3.<sup>2</sup> Y en esta operación, la figura de Solón juega un papel crucial. La enumeración pormenorizada que hace Heródoto de los actos que prueban la actitud piadosa y respetuosa de los dioses por parte del poderoso Creso -la generosidad y grandilocuencia de sus ofrendas, sus consultas al oráculo délfico— parece recoger la visión enfatizada en el relato biográfico de Baquílides. En el *Epinicio*<sup>3</sup>, Baquílides cuenta que Creso, viendo que Sardes va a caer a manos de los persas liderados por Ciro (efectivamente ocurrida en el 547aC.), decide morir antes que vivir como esclavo. Creso se encamina con su mujer y sus hijas hacia la pira.

Ya encendida la hoguera, Zeus envía nubes que apagan el fuego y Apolo interviene transportándolo a los hiperbóreos. Heródoto recoge la idea de que la piedad de Creso ha de recibir como recompensa la salvación, sin embargo, en su versión, la llave fundamental hacia la salvación no está dada por la religiosidad que Creso manifestaba a través de ofrendas y devoción oracular sino por su transformación espiritual.

En las *Historias*, es Creso quien, al llegar a Sardes, manda a encender la pira. Creso se encamina hacia ella encadenado (1.86) con catorce mancebos lidios. Una vez entre las llamas, Creso logra comprender al fin el sentido de las palabras que había pronunciado Solón tiempo atrás, cuando Creso reinaba sobre todos los pueblos situados "más acá del río Halis", y el sabio ateniense le reveló que toda su riqueza y su poder sobre los demás no permitían decidir sobre su felicidad: sólo al final de la vida -había dicho Solón— se puede saber si un hombre ha "acabado felizmente su existencia". Creso, que había despreciado esas palabras, las recuerda entonces sobre el fuego y las comprende. Suspira, evoca tres veces a Solón, y despierta la inquietud en Creso quien, enterado de aquellas palabras de Solón, cambia repentinamente de opinión —en unas pocas líneas— y manda apagar el fuego. El intento adquiere dimensión dramática: al ver que fallan todos los esfuerzos de los hombres de Creso por extinguir las llamas, Creso invoca a Apolo. El rescate de Creso no es idéntico al que aparece en el Epinicio de Baquílides: si bien los dioses también intervienen en forma meteorológica —con una tempestad repentina—, esta ayuda aparece en el último minuto (1.87), luego de la "conversión" de Creso, luego de ver el arrepentimiento de Creso, que a su vez también impulsa al propio Creso a pedir clemencia a los inmortales. En la versión de Heródoto, lo que salva a Creso es, sobre todo, el haber podido comprender -y acaso, también, el ser capaz de transmitir a su verdugo— la sabiduría de Solón. La actitud religiosa que merece salvación es la actitud abierta a la sabiduría.

En su narración de aquel encuentro de Creso con Solón, Heródoto había subrayado con insistencia que la sabiduría del ateniense es resultado de una experiencia contemplativa (teorética). Contaba allí Heródoto que, tras haber hecho las leyes por orden de los atenienses, Solón se había hecho a la vela para contemplar el mundo (κατὰ θεωρίας ἐκπλώσας, 1.29). Según las *Historias*, este aspecto teorético de los viajes de Solón - que aparece enfatizado nuevamente en 1.30: "por deseo de contemplar (θεωρίας) el mundo" había partido Solón de su tierra debía ser conocido también para los demás, para los anfitriones del ateniense. Es por eso que Creso, al recibirlo, lo consulta, suponiendo que por su sabiduría y su peregrinar -como filósofo recorrió muchas tierras para contemplar el mundo (ὡς φιλοσοφῶν γῆν πολλὴν θεωρίας εἵνεκεν ἐπελήλυθας, 1.30.11) -, Solón podrá decir si ha visto "al hombre más feliz del mundo" (ὀλβιώτατον, 1.30.14). Solón lo desconcierta con su respuesta: el ateniense tiene por suprema la felicidad de algunos hombres comunes seres valientes y piadosos, honrados por su familia y por su patria y ni considera la del poderoso y rico Creso, quien se irrita porque Solón no atiende a su ευδαιμονία (1.32.3). Pasará mucho tiempo hasta que Creso, derrotado por Creso y en la proximidad de la muerte, comprenda que "ningún mortal es feliz" (μηδέναι εἶναι τῶν ζώντων ὀλβιον; 1.86.15-16). Heródoto ha introducido así a Solón como figura sabia que enseña la "medida humana" de la existencia y procura un criterio para valorar la prosperidad propia y ajena. La sabiduría de Solón permitirá a Creso comprender otras dimensiones de la vida feliz. Este carácter sabio, filosófico, contemplativo (*theoretikés*) de Solón, se proyectará luego intacto en la narración platónica sobre la Atlántida pero tiene ulterior importancia en el mismo relato de Heródoto. De hecho, según su versión la sabiduría recibida de Solón no sólo le permite a Creso salvar su

vida tras la caída de Sardes sino también vivir el resto de sus días como consejero de Ciro (que muere en el 529aC.) y luego de su hijo Cambises (muerto en 522aC.). En esta "segunda vida", casi tan dudosa desde el punto de vista histórico como el lanzamiento hacia los hiperbóreos que pretendía la tradición lírica, Creso se ha convertido en depositario y heredero de la sabiduría de Solón, y se ha vuelto capaz de aconsejar con prudencia y valentía, como revela su intervención en el episodio del asesinato del hijo de Prexaspes por Cambises (3.36 y ss).

El otro aspecto destacable en la construcción del personaje de Solón en las *Historias* -algo que adquiere mayor relieve aún en la fábula platónica- es su aventura de viajero. En la invención de la Atlántida, será crucial el hecho de que Solón haya viajado por Egipto ya que, según Platón, desde allí trajo la noticia inadvertida para los atenienses de la gesta guerrera de la Atenas ancestral. El viaje a Egipto seguramente debe haberlo obtenido Platón de las *Historias* de Heródoto,<sup>3</sup> quien menciona en I. 30 y en 2.177 la visita a los sacerdotes egipcios, al cabo de la cual, Solón habría ido a ver a Creso. Ahora, en la pintura de Creso que realiza Heródoto, Egipto tiene un papel secundario: el interés de ese viaje es, más bien, subrayar la sabiduría cosmopolita que adquiere Solón de su peregrinar, y que luego hereda Creso, como consejero de los reyes persas.

Si el propósito de Heródoto en las *Historias* había sido establecer las causas de la guerra entre griegos y persas, el modo en que eligió construir esta búsqueda fue a través del análisis de ciertos vínculos humanos en los que una sabiduría es transmitida: el vínculo de Solón y Creso, en primer lugar (también el de Ciro con Creso y más tarde con Cambises). El encuentro entre Solón y Creso, entre el *despotés* y el *político*, es en un sentido el encuentro entre dos formas, bárbara y griega, de entender la relación con la divinidad, con la propia comunidad y con la propia vida. Pero al revés de Heródoto, que busca las causas de una guerra efectivamente ocurrida, Platón entiende que sólo a partir del relato de una guerra "inventada" pueden esbozarse las causas de una comunidad política próspera y feliz.

## **2.2. La importancia de Solón para la Atlántida**

La Atlántida nació, dice Platón, por la magnanimidad de Poseidón. Sin embargo en su relato se afirma primero que Atlántida debe nacer por expreso deseo de Sócrates.<sup>4</sup> Tras haber dialogado "ayer" sobre la organización que debería tener la pólis -la ubicación dramática y conceptual de este diálogo justo después del discurso de República es el propósito manifiesto de Platón—, ahora Sócrates querría ver, dice, el cuadro, la pólis, en movimiento: como si alguien, "luego de ver bellos animales pintados en un cuadro o vivos pero en descanso, fuera asaltado por el deseo de verlos moverse y hacer, en un certamen algo de lo que parece corresponder a sus cuerpos" (19b-c). Asimismo, Sócrates querría ahora escuchar lo mismo "respecto de la ciudad que delineamos": "el relato de las batallas en las que suele participar" y, en fin, verla hacer, en relación con otras ciudades, lo que corresponde a su *paideia* "ya con las acciones, en los hechos, ya en las interpretaciones, en los discursos" (κατὰ τε τὰς ἐν τοῖς ἔργοις πρῆξεις καὶ κατὰ τὰς ἐν τοῖς λόγοις διερμηνεύσεις, *Tim.* 19c8-d1). Para satisfacer ese deseo, Critias recuerda el relato que Solón le contó una vez a su abuelo y éste luego repetía ya anciano a los niños, como un recitado poético. Problemas relativos a la concepción de la historia, la política y la poesía aparecen ya en la idea misma de una historia atlántica.

Ahora, al narrar lo que le ocurrió a la Atlántida en el *Timeo* -en el *Critias* las cosas son diversas-, Platón teje los datos de manera que surjan de una trama historiográfica sólida. La existencia prehistórica de la Atlántida aparece en *Timeo* atestiguada por fuentes confiables:

Solón, el sacerdote egipcio de Sais, cuyos dichos se sostienen, a su vez, en una antigua cultura de registros escritos (cf. *Tim.* 22b y ss.).<sup>5</sup> Este relato ha transitado luego el curso firme de las narraciones orales, que en la infancia se graban con la mayor firmeza (cf. *Tim.* 20d y 26b).<sup>6</sup> Y ahora, al exigir Sócrates una representación acerca de cómo actuarían en las acciones y en los discursos los hombres de la pólis imaginada en la *República*, Critias recuerda aquel viejo relato y lo introduce, acaso también como ilustración de la factibilidad de la propuesta teórica de *República*.<sup>7</sup> Al comienzo de su historia de la Atlántida, Platón insiste en la fidelidad de esta red de transmisión: Solón aparece, sobre todo, como garantía de la verosimilitud de la historia, que parece ser necesaria por tres motivos diversos: uno político, otro historiográfico y otro literario y filosófico.

### **Motivos políticos**

La historia de la Atlántida -se afirma— comenzó nueve mil años antes de que ocurriera el encuentro entre Solón y el sacerdote egipcio que trae consigo el relato. Se trata de ligar la propuesta platónica de comunidad política con una tradición griega antiquísima cuyo carácter remoto y ancestral vienen a enfatizar la autoridad de Solón y la sabiduría egipcia. El relato revela incluso cómo las prudentes instituciones egipcias dependen de un saber ateniense aún más antiguo,<sup>8</sup> que sin embargo está vedado a los griegos por razones meteorológicas o cósmicas: terremotos, maremotos y cataclismos diversos destruyen cíclicamente las civilizaciones,<sup>9</sup> que —por perder la memoria de la escritura— pierden todos los registros de su historia primigenia. "Los griegos son siempre niños", dice el egipcio a Solón: no reconocen su historia a lo largo del tiempo y desconocen lo ocurrido cuando Atenas enfrentó a la impetuosa Atlántida.<sup>10</sup> El relato entero se forja, entonces, en coincidencia con la propuesta política de la *República*: las sabias instituciones egipcias consideran también que artesanos, pastores, cazadores, agricultores y demás oficios no han de mezclarse con la casta sacerdotal ni con los guerreros; y su legislación se preocupó, como el Sócrates de la *República*, por cultivar la sabiduría (cf. *Tim.* 24c). Distintas hipótesis procuran responder por qué aparecen aquí Egipto, sus sacerdotes sabios y sus registros antiguos: hasta se los consideró una estrategia de Platón para sortear la acusación de plagio.<sup>11</sup> Pero pienso que su inclusión podría explicarse más sencillamente por la necesidad de suponer que en algún sitio se encuentran los documentos y pruebas que justifican *este* comienzo de la historia -el tiempo de los hombres— y no cualquier otro. Las hipótesis que vinculan la figura de Solón con la búsqueda de legitimidad política que lleva implícita la fábula platónica aparecen así más razonables.

La cuestión de la legitimidad de la ley en general es un problema del siglo V ateniense; y el problema de la autoridad y legitimidad de una determinada legislación o constitución es frecuente en tiempos de Platón. A partir del 403aC. "la renovada democracia se apropia de Solón como de una *carta de triunfo* y como un principio para validar todos los atropellos constitucionales de su tiempo",<sup>12</sup> y la importancia de Solón va creciendo hasta convertirse, hacia el 350aC., en paradigma general de la ley y la ética, ya entre quienes buscan un positivo avance de la legislación, ya entre quienes expresan pesimismo y cierta nostalgia conservadora por la simplicidad de la legislación y la autoridad incuestionable del pasado. En todo caso, la presencia de Solón "es un claro intento de conferir autoridad a la propia versión de la historia"<sup>13</sup> y va más allá de cuál sea la perspectiva política que se busque defender. Así también, al final de su relato, al final de su primera versión de la historia de la Atlántida, y antes de pasar la palabra a Sócrates y a *Timeo*, Critias enfatiza la coincidencia entre la propuesta política de la *República* y Solón: "Cuando ayer hablabas de la república me asombré al recordar lo que acabo de contar, pensando que por algún azar no muy desacertado

compartías milagrosamente mucho de lo que Solón decía" (*Tim.* 25e1). El sacerdote egipcio narra a Solón precisamente lo primero que Sócrates había querido escuchar: el relato de "las batallas en que suele participar la ciudad". Este comienzo no es insignificante; y Sócrates lo repite en 20b5-6: "Ustedes [sus interlocutores] son los únicos que pueden implicar a esa ciudad en una guerra adecuada a su condición". La descripción ha de iniciarse con la guerra;<sup>14</sup> así Platón inscribe su relato en la misma tradición de la épica, la misma que Heródoto retoma cuando afirma, al comenzar, que el eje de sus *historíe* es que no se desvanezca en el tiempo "la causa por la cual griegos y bárbaros se hicieron guerra". Sin embargo, en el caso de Platón la operación de comenzar narrando una guerra no parece sólo cuestión de eficacia poética sino, sobre todo, de filosofía política.

La guerra es, pues, la guía para nuestro conocimiento de la Atlántida. En la descripción de la guerra que hace Critias en el *Timeo*, evocando las palabras del sacerdote egipcio, se afirma que Atenas "detuvo en una ocasión la marcha insolente de un gran imperio, que avanzaba del exterior, desde el Océano Atlántico sobre toda Europa y Asia" (24e1-3). Poco más adelante en el mismo diálogo se pasa a la descripción de una isla "mayor que Libia y Asia juntas", delante de la desembocadura de "las columnas de Hércules", Atlántida, en la que había nacido "una confederación de reyes grande y maravillosa" que gobernaba allí y en numerosas islas, que dominaba el norte de Africa hasta Egipto y la Italia occidental: una potencia -con gran poderío militar, terrestre y naval, se dice en *Critias* 118e y ss.— que "intentó esclavizar en un ataque a toda vuestra región [la zona de influencia ateniense], la nuestra [Egipto] y el interior de la desembocadura", potencia que Atenas logró detener valientemente. Lo hizo conduciendo a todos los griegos, y luego en forma solitaria, corriendo los más extremos peligros, y librando generosamente a todos. Muchas veces, la descripción de los enemigos ancestrales de Atenas se ha entendido en sentido único. Otros intérpretes -Giuseppe Bartoli, sobre todo— han entendido que nos encontramos frente a dos descripciones diferentes, que refieren a dos situaciones históricas diversas. En la primera (*Tim.* 24e1-3), Atenas es propiamente la Atenas idealizada del siglo V, la que rechazó el avance de los Persas en las guerras médicas.<sup>15</sup> En la segunda, Atenas ya no es Atenas sino Atlántida. Para hablar de la Atenas que se ha convertido en potencia marítima, que busca extender su dominio por Africa y Europa, la Atenas degenerada y degradada; en fin, para poner a Atenas "contra ella misma", como dice Bartoli, Platón forja la Atlántida -confederación que, a través de su poderío marítimo se ha vuelto colonialista y expansionista— y enmascara con este nombre sus críticas a la posición ateniense en la guerra del Peloponeso. Esa Atlántida no es más que Atenas, descrita justo antes de la injusta expedición a Sicilia, que precipita a los griegos a la ruina. "No hay que buscar la misteriosa isla en ningún otro lugar que en la misma Atenas de los siglos V y IV, una de cuyas facetas es ahora la de ser una potencia marítima."<sup>16</sup> La voz de Platón no es la única que se alza, desde la política, crítica de la Atenas imperialista: Isócrates protesta en *Sobre la Paz* que los atenienses están locos: elogian las obras de sus antecesores pero actúan en sentido contrario. "Debemos dejar de desear un imperio marítimo. Esto es lo que nos arrojó a la confusión y destruyó la democracia bajo la cual fuimos los más felices de los griegos" (*Sobre la Paz*, 64). En *Panatenaico*, Isócrates es inclusive más enfático. Sin embargo, lo que vuelve singular el tratamiento platónico del mismo tema es el modo en que la crítica a la política del siglo IV es puesta en relación con la figura de Solón, quien incluso es utilizado como garantía testimonial y crítico privilegiado de situaciones que en su tiempo todavía no se habían producido.

### **Motivos históricos o historiográficos**

¿Por qué Solón es importante para la fundación platónica de la historia? En principio, constituye una marca que diferencia significativamente el carácter *histórico* del relato de Atlántida que se ofrece en *Timeo* y *Critias* de otras reflexiones históricas o historiográficas que aparecen en los diálogos de vejez,<sup>17</sup> especialmente en *Leyes* III y IV. En *Leyes*, Platón cuenta el mito de la edad de Cronos, tiempo remoto en que los hombres se regían por un gobierno absolutamente bueno, cuya constitución se procura hoy imitar (*Leyes* 713b), y — ayudados en todos los casos por Cronos y por los *daímones*, amos de las ciudades— eran felices.<sup>18</sup> El modo en que se plantea la reflexión sobre la historia en *Leyes* tiene muchas similitudes con el modo en que se expone la historia de la Atlántida en el *Timeo*. En ambos casos, frente al carácter abstracto o teórico de la reflexión política y legislativa, se califica al relato histórico como "verdadero". Al comienzo del *Timeo* Sócrates es asaltado por el deseo de ver en movimiento aquel cuadro (es decir, la construcción especulativa de la *República*, que en *Timeo* es denominada "mito").<sup>19</sup> En *Leyes*, el Ateniese dice que tratando temas históricos (ἔργοις γενομένοις) él y sus interlocutores llegarán a la misma conclusión que antes, sólo que ahora no se va a conducir la "investigación sobre el vacío sino sobre hechos que realmente sucedieron y son verdaderos" (οὐ περὶ κενόν τι ζητήσομεν τὸν αὐτὸν λόγον, ἀλλὰ περὶ γεγονός τε καὶ ἔχον ἀλήθειαν, 684a1-4). En el *Timeo*, tanto *Critias* como Sócrates subrayan el carácter extraño pero "absolutamente verdadero" de la historia que se va a contar (λόγου μάλα μὲν ἀτόπου, παντάπασί γε μὴν ἀληθοῦς, *Tim.* 20d7-e1) y el hecho de que no se trata de un invento de su autor sino de una historia verdadera (τό τε μὴ πλασθέντα μῦθον ἀλλ' ἀληθινὸν λόγον εἶναι, *Tim.* 26e4-5). De manera análoga, en *Leyes*, el Ateniese aclara que no está discutiendo estas cosas en vistas de contar cuentos (οὐ γὰρ μύθων ἔνεμα διεξέρχομαι, 699d8-e2) sino en función de la legislación que se busca establecer. Pero la presencia de Solón, palabra autorizada que legitima los dichos y es depositaria de su ideología, establece una diferencia en el modo de la presentación y subraya la diferencia en la perspectiva del tiempo histórico de ambos relatos, el de *Leyes* y el de *Timeo-Critias*. La continuidad de Egipto, de la que se hace testigo a Solón enfatizan que el tiempo remoto en que se desarrolló el conflicto entre la Atenas primordial y la Atlántida no constituye ya la edad dorada de Cronos sino el tiempo de Zeus (cf. *Critias* 121b7-8 θεὸς δὲ ὁ θεῶν Ζεὺς ἐν νόμοις βασιλεύων). Este es el tiempo de los hombres: en la Atlántida los hombres tienen que gobernarse a sí mismos, los dioses y los *daímones* no ocupan esa función, aunque sí pueden eventualmente ayudar o haber ayudado en el pasado.<sup>20</sup> Es por su decadencia que Zeus decide dar un castigo cósmico ejemplar a su desmesura e imprudencia (*Critias* 121b-c).

Para Platón, la continuidad de Egipto y el estilo de sus leyes son también, como hemos visto, indicios de legitimidad política. Y aquí la influencia de Heródoto es palpable. No sólo porque la descripción de la Atlántida está poblada de imágenes tomadas de las *Historias* (la arquitectura de la ciudad se inspira en el relato que hace Heródoto de grandes ciudades persas: la capital de los medos, Ecbátana —1.98—, y Babilonia — 1.178—); sino, sobre todo, porque la visita de Solón a Egipto ha sido narrada por Heródoto, que la menciona en I.130 y en 2.177. De hecho Heródoto es la única fuente antigua<sup>21</sup> que da testimonio acerca de este vínculo entre el sabio estadista ateniense y los referentes de sabiduría que busca Platón y que identifica aquí con los egipcios. El *Busiris* de Isócrates —seguramente anterior al *Timeo*<sup>22</sup>— ya atestigua el sistema de castas que tenían los antiguos egipcios, pero ambos, Platón e Isócrates, deben haber tomado este dato de la noticia que brinda Heródoto en 2.164-168.<sup>23</sup>

Un último punto en relación con la búsqueda platónica de la prehistoria de la humanidad y del origen de la legitimidad política: los estudios más recientes han mostrado la tendencia de los autores del siglo IV aC a situar la "edad de oro" no en un pasado remoto e inalcanzable sino en el pasado reciente. Es llamativo, en este contexto, el caso único de Platón quien tiene que retrotraerse miles de años para hallar una sociedad ejemplar, que él mismo apruebe. M.H. Hansen ha interpretado esto como una muestra de la intensidad con la que Platón pretende diferenciarse de toda historia conocida.<sup>24</sup> Sin embargo, me parece que la perspectiva platónica debe analizarse no sólo como crítica general a la historiografía, sino sobre todo como un modo de establecer una filosofía de la historia, signada por cataclismos totales (el paso de la edad de Cronos a la edad de Zeus) o parciales (la destrucción cíclica de las ciudades, como Atenas), cuya clave ha de hallarse a nivel cosmológico.<sup>25</sup> Esta perspectiva, a la vez que señala los límites teóricos y prácticos de lo que llamamos historia, encuadra su uso en el plano político y su modo de producción, en el del mito; al igual -veremos ahora- que toda buena poesía filosófica.

### **Motivos literario-filosóficos**

En la introducción a la historia de la Atlántida, en el *Timeo*, Critias cuenta que su abuelo decía que si "las contiendas civiles y otros males" no hubiesen obligado a Solón a dedicarse a la política descuidando así la poesía y "el argumento (*lógos*) que trajo de Egipto" (21c6-7), el legislador habría sido un poeta más famoso que Homero y Hesíodo. No se aclara por qué Solón sería mejor poeta que ellos; sin embargo, una respuesta puede hallarse en la discusión sobre poesía de los libros II y III de la *República*: allí, la capacidad reconocida al poeta es la de "asimilar la mentira a la verdad". ¿Cómo se relaciona esta definición con Solón? Platón considera que la historia no se puede ser, estrictamente, "verdad". De los hechos remotos que cuentan las historias (ἐν ταῖς μυθολογίαις), dice, no se puede saber la verdad (διὰ τὸ μὴ εἰδέναι ὅπῃ τὰ ληθῆς ἔχει περὶ τῶν παλαιῶν, *Rep.* 382c10-d3);<sup>26</sup> en cierto sentido, entonces, historias como las de Homero o Hesíodo son "falsas". (Las historias están todavía mezcladas con las narraciones y relatos de los poetas educadores, no constituyen aún un género singular, "la historia"). No obstante, Platón advierte que es posible asimilar (ἀφομοιοῦντες, *Rep.* 382d2) al máximo esa forma de mentira a la verdad e inclusive volverla útil. Esta asimilación consiste en forjar una cierta representación o imitación: el poeta es como un pintor o escultor (cf. *Rep.* 377e) que procura acercar su producción todo lo posible a la naturaleza de su objeto. La crítica de Platón a los poetas en los libros II y III de *República* no es, como en *República* X, una crítica al carácter imitativo de la poesía sino a los erróneos supuestos filosóficos del imitador en relación con la naturaleza del objeto imitado (creer que los dioses son envidiosos, por ejemplo, o que se los puede corromper, etc.),<sup>27</sup> errores que inevitablemente se manifiestan en la imitación (histórica o poética). En el *Timeo* aparece la misma observación crítica de *Rep.* II-III. Cuando Sócrates dice que querría ver "ese cuadro en movimiento", se refiere a la cualidad de los hombres que serían capaces de llevar a cabo una pintura semejante: la "raza de poetas" que está buscando no se corresponde ni con los poetas de ahora ni con los sofistas, puesto que resulta muy difícil imitar en los hechos y más aún en palabras e interpretaciones aquello en lo que uno no ha sido educado (19d4-e2). En cuanto a los sofistas, por vagar de ciudad en ciudad y no habitar nunca en casa propia (οἰκήσεις τε ἰδίᾳς οὐδαμῆ διωκηκός, 19e4-5) no aciertan a describir cómo se comportarían



hombres filósofos y políticos. Es probable que en su alusión al sabio errante (πλανητὸν ὄν κατὰ πόλεις, *Tim.*19e4), que elabora muchos y bellos λόγους, Platón esté involucrando al tipo de historiador y cronista viajero que fue Heródoto, cuya perspectiva Platón cree superar porque toma un punto de vista propio, doméstico, griego, mientras que la visión "multiculturalista" que recoge y apunta experiencias propias y ajenas como si tuvieran el mismo valor aparece inapropiada.<sup>28</sup> En cualquier caso, el objeto de la crítica platónica apunta siempre a las concepciones que subyacen en el imitador y al rigor con el que se practica la tarea imitativa, ya que la imitación de por sí es útil y noble; es, de hecho, la tarea de todo discurso, aun el filosófico: "todo lo que decimos -afirma Critias— es una imitación y representación" (*Crit.* 107b5-8). En *Timeo* se busca trasladar a la realidad "a los ciudadanos y la ciudad" descriptos en la *República* e insertarlos en la histórica Atenas primigenia para verlos "armonizar" con ella; aunque si esta historia no llegara a ser apropiada -aclara—, se buscará otra en su lugar. Por eso, que la historia de la Atlántida sea digna de crédito depende, allí, de que quien la transmite sepa imitar correctamente.<sup>29</sup> Algo que Solón cumple a la perfección.

La situación es muy diversa en el *Critias*, puesto que aquí Platón ha decidido que el narrador de la historia de Atlántida, Critias, en cierta forma se independice de Solón. En *Timeo*, el poeta y legislador tuvo la función primordial de avalar la concordancia de la historia atlántica con el mito de la *República*. Pero ahora, Critias debe someterse al exigente escrutinio del público (τὸν θεῶν, en *Crit.* 108b4 y d6) como narrador y esto trae una preocupación ulterior; el personaje Critias empieza a temer por la recepción de su relato en los espectadores. En este nuevo contexto que propone el *Critias*, se trata no sólo de "recordar y proclamar lo que dijeron los sacerdotes y Solón trajo aquí" sino de que Mnemosyne, madre de las Musas, en cuyo dominio se encuentra "casi todo lo esencial de nuestro discurso", acuda a la invocación para "cumplir con lo que es debido" (*Crit.* 108d2-8). Es evidente que, tras haber presentado la propuesta filosófica general en el *Timeo*, Platón quiere que el *Critias* introduzca su invención en el plano del arte mimético, el arte de las Musas. Solón, que aparece mencionado tres veces<sup>30</sup> en este diálogo, sigue siendo quien legitima el mito fundador, pero no es ya el poeta que compone las imitaciones "de cosas mortales y humanas" (*Crit.* 107d7-8) frente al teatro de la pólis. La preocupación de Critias por el juicio del público, entonces, es genuina. Aquí Critias está solo.

Este radical cambio de perspectiva no ha sido analizado en todo su valor por los lectores contemporáneos del mito de la Atlántida: si en el *Timeo* el relato que hace Critias responde a la misma expectativa que tenía Sócrates en la *República* (escuchar cómo actuarían "en acciones y en las interpretaciones, con palabras" esos hombres en ese estado ideal descrito anteriormente, a través de un relato transmitido por alguien que sepa imitar lo correcto), ¿cómo interpretar ahora la preocupación del personaje Critias? Christopher Gill ha entendido que la preocupación de Critias se parece a la de un poeta que quiere agradar, dejar conforme, y por tanto simplemente pretende dejar en el público la misma impresión que ese público ya reconoce en el objeto imitado; o sea: subrayar los lugares comunes que el auditorio ya tiene, como hacen los poetas según la descripción tan negativa de *República* X. Pero no me parece que sea esto lo que dice Platón en el *Critias*. Al comienzo de este diálogo, antes de empezar con su propia narración, *Critias* está reflexionando sobre la crítica. En primer lugar, es consciente de la diferencia de expectativa del público cuando escucha a un poeta retratar "cosas humanas" y cuando escucha a otro retratar a los dioses o a los elementos menos próximos de la naturaleza de los cuales poco y nada sabe. En este último caso, inclusive una

"ínfima semejanza" (σικρῶς εἰκότα, *Crit.* 107d7) de los relatos los vuelve gratos al público, mientras que cuando se trata de asuntos que el público conoce o cree conocer, no acepta con facilidad cualquier imitación que proponga el poeta. Esta reticencia de *Critias* respecto del éxito de su propia imitación puede tener varios significados: Platón puede estar criticando con ella al poeta filósofo que pretende tener la última y más autorizada palabra sobre cosas en las cuales es imposible pronunciarse con verdad. Puede estar reflexionando, como en *Timeo* 29b-d, sobre la difícil tarea de la filosofía natural, que es *imitación de asuntos divinos y humanos*, y aun sobre su propia dificultad para llevar a cabo hasta el final esta singular imitación de hombres en acción (¿no es ésta, precisamente, la definición aristotélica del mito que está en el origen de toda tragedia?). El *Critias*, como obra dramática y filosófica, de hecho queda inconcluso, y se interrumpe justo cuando Platón debería cumplir el programa que se había prometido al comienzo: ver a estos hombres actuar, en acciones y en interpretaciones, con palabras, lo que corresponde a los hombres de aquella pólis delineada en la *República*. Por último, esta reticencia de *Critias* puede ser una advertencia sobre la dificultad de alcanzar el "realismo" en cualquier imitación -y ya vimos que la imitación es el modo de expresión propio del arte, de la historia y, en gran medida, de la filosofía—. Platón está diciendo aquí que es mucho más difícil ser realista que presentar una imitación incoherente (aun disfrazada de discurso vanguardista de alta complejidad especulativa), porque en esta última "no analizamos ni ponemos a prueba lo pintado" (el criterio de semejanza es mucho más difícil de contrastar con la realidad que, además, sería difícilísimo alcanzar) mientras que en aquélla, la pintura realista de acciones humanas, "nos volvemos duros jueces de quien no ha logrado una semejanza total" puesto que aquí "analizamos minuciosamente" la imitación y enseguida "percibimos claramente lo deficiente".

La situación que se plantea al comienzo del *Critias* no me parece, como dice Gill, análoga a la descripción del poeta de *República X* sino más bien a la descripción de *República VII*, cuando aquel esclavo liberado de los grillos es llevado fuera de la caverna y, tras haber visto las realidades *de allí afuera*, de *las cuales las de adentro* son pobres imitaciones y representaciones, debe regresar -a la fuerza, si es preciso—para persuadir a los demás de que esas imágenes que se han hecho de cada cosa son falsas, que su reconocimiento debe ser reformulado a partir de las realidades luminosas y no de las oscuras y pobres imitaciones a las que están acostumbrados. Platón advierte con claridad que cuando el "iluminado" regrese y procure hacer ver a los demás cómo son las cosas *en realidad*, los que estuvieron siempre encadenados dentro de la caverna van a querer matarlo. Me parece que esta situación es semejante a la del poeta "iluminado" que narra la historia de la Atenas prehistórica frente al público que escucha con desconfianza, y que se siente con derecho a despreciar un relato porque, en definitiva, cualquiera puede juzgar su semejanza con "la realidad", por el hecho de estar inmerso en ella. Así entendida, la reticencia de *Critias* debería entenderse no tanto como concesión a la idea vulgar que ya tiene el espectador sino como un llamado de atención sobre dos cosas: sobre el carácter "semejante" (*eikós*) de las distintas imitaciones y sobre la importancia del tramado hermenéutico en el cual se teje cada singular asimilación de mentira a verdad.

Nos preguntábamos al comienzo qué carácter deberíamos atribuir a la Atlántida: ¿tiene aquí Platón alguna pretensión de hacer historia? ¿Su mito es solamente una alegoría? ¿Una crítica política? El análisis realizado, me parece, permite ver que el mito atlántico ha sido construido con elementos propios del relato histórico y de la alegoría política sin ser, estrictamente, sólo historia o sólo fábula. En la visión platónica, historia y poesía son las

formas de expresión de un discurso más ambicioso, el filosófico, en el que se conjugan (1) la pretensión de fundar un sentido del devenir histórico que guíe el recorrido de la pólis y (2) un modo de entender la jerarquía de las funciones sociales, con la *phrónesis* a la cabeza.<sup>31</sup> Platón parece entender que a la filosofía no le corresponde solamente establecer los esbozos teóricos de la ciudad ideal sino que también debe intentar "poner esa pólis en movimiento"; esto significa insertarla en un *movimiento discursivo* en el que necesariamente importan la historia, la cosmología, la poesía (o, si se quiere, la argumentación persuasiva de los preámbulos de las leyes) con sus diversos y discutibles grados de verosimilitud.<sup>32</sup>

Esto nos lleva a otra pregunta planteada al comienzo sobre el criterio de verdad del mito atlántico: ¿por qué, si Platón considera en la *República*<sup>33</sup> que la historia es un mito inverificable, subraya en el *Timeo* que el relato sobre la Atlántida es un *lógos verdadero*? Para Platón, la construcción histórica tiene su propio criterio de verosimilitud, arraigado en la capacidad de "asimilar" cierta forma de la mentira a la verdad y volverla útil.<sup>34</sup> Los dos relatos sobre Atlántida han servido, en este sentido, para agudizar el análisis platónico de la imitación, la que ahora se sitúa más próxima a la noción moderna de ficción<sup>35</sup>. Si bien la ficción platónica no es -como gusta proclamar de sí mismo el arte moderno- *autónoma*, puesto que esa asimilación o armonización procura colocar los relatos ficcionales en consonancia con un sentido que trasciende los hechos y está por encima de ellos: un principio sabio, una "verdad". Ahora, cuando Platón dice que el relato de la Atlántida es verdadero no quiere decir que este relato sea efectivamente esa verdad ni que pueda haber imitado esa verdad de manera perfecta, sino que entiende que su invención (su imitación, su asimilación) es la epopeya histórica fundacional con un grado de verosimilitud más cercano al tipo de esbozo teórico de ciudad ideal antes proyectado.<sup>36</sup> No se trata simplemente de que Platón está "jugando el juego de la ficción",<sup>37</sup> esperando que sus lectores consideren que *el público que escucha a Critias sí tiene a la Atlántida por historia real*, sino de que esta ficción aquí planteada es más sólida que otras.

## NOTAS

1 Al tomar las guerras entre griegos y persas, Heródoto realiza una operación semejante a la de Homero: toma un conflicto de grandes proporciones y establece su causa, como señala F. Hartog (2000, pp. 388 y ss.). Hartog analiza la diferencia entre esta perspectiva y la de los textos bíblicos, que cuentan un relato desde el principio de los tiempos (cf. A. Momigliano, 1990). La perspectiva platónica, puesto que pretende también abordar el problema filosófico de la historia, está a mitad de camino entre ambas tradiciones distinguidas por Momigliano.

2 Es motivo de discusión si Heródoto recibió o no la influencia del Creso de Baquílides y su originalísima visión, que integra el dato de la historia reciente a la mitología. H. Maehler (1982) considera que no. S. West (2003) afirma, en cambio, que "Heródoto intentó reconstruir lo que realmente le pasó a Creso sobre la base del poema de Baquílides", versión que -agrega West— debía contar con la aprobación de Delfos (p. 420). En otra perspectiva, J. Kindt (2006, pp. 46-49) propone que en el modo en que se describe el acercamiento de Creso a los oráculos, Heródoto estaría revelando la *hýbris* fundamental de Creso, que consiste en haber desafiado la distancia que existe entre los dioses y los hombres, entre la sabiduría divina y humana, algo que -según Kindt— se ve con claridad en la "prueba" que Creso le toma a los diversos oráculos en 1.47, cuando manda enviados con un enigma para que los distintos oráculos resuelvan y para que él, Creso, pueda comprobar así cuál dice efectivamente alguna verdad.

3 No tenemos información sobre otra fuente antigua, anterior a Platón, que dé testimonio de este viaje; la *seguridad* es conjetural aunque en ella coinciden los historiadores de la antigüedad. No se ponen de acuerdo, sin embargo, respecto de la veracidad de la información de Heródoto. Numerosos anacronismos en las *Historias* la ponen en duda. Pero, como mostró J. Gwyn Griffiths (1985), si los anacronismos nos impiden considerar cierto el

viaje de Solón a Egipto deberíamos quizá negar inclusive el viaje mismo de Heródoto a Egipto, ya que su relato incluye otros errores evidentes.

4 Aunque su carácter ficticio fue asumido ya antiguamente (Aristóteles, Estrabón), intérpretes antiguos y actuales defendieron la historicidad del relato platónico. La exégesis de Proclo constituye la culminación de la exégesis alegórica (cuyos antecedentes parciales hallaríamos en Numenio, Porfirio y a Amelio). Crantor, quien quiso ver en la Atlántida un retrato verídico, histórico, es un caso prácticamente único. Plutarco, que no se decide por la autenticidad o el carácter ficticio del relato, apunta en *Vida de Solón* (31-32) que el legislador ateniense habría compuesto un mito de la Atlántida a partir del dato egipcio; reproduciendo así la versión platónica sobre el origen del mito. Con todo, entre los intérpretes antiguos -que suelen ver representado en el conflicto con la Atlántida distintos niveles de la lucha entre el bien y el mal-, Plutarco es el único que subraya el ineludible aspecto histórico-político del mito. En la primera Modernidad, tras el "descubrimiento" de América, se recupera en la lectura de la Atlántida, junto con las búsquedas utópicas, la visión del Platón filósofo político. Giuseppe Bartoli (1717-1788) señala en *L'Essai sur l'explication historique que Platon a donnée de sa République et de son Atlantide* que el propósito de la ficción de la Atlántida es interpretar y criticar la posición de Atenas en la época clásica: desde las guerras médicas a la guerra del Peloponeso. Abre así una nueva perspectiva para la comprensión de los textos antiguos.

5 La voz del sacerdote egipcio no es, para Platón, la prueba de fidelidad suprema; hay una verificación ulterior en los registros escritos. "Más tarde -dice el sacerdote en *Tim* 24a—tomaremos los escritos mismos y discurriremos en detalle y ordenadamente acerca de todo".

6 El valor de los cuentos oídos en la infancia se subraya también en *Leyes* X 887d-e (un contexto vinculado con el objetivo de *Timeo* y de la crítica a los poetas de Rep. II-III).

7 M. Erler (1998, pp. 11 y ss.) ha defendido la hipótesis de que el relato de Critias, al comienzo del *Timeo*, elabora esa prueba de factibilidad de la descripción de la pólis ideal de República exigida reiteradamente en ese diálogo (Rep. 456c, 472a-473b, 499c-d). Anteriormente, la hipótesis había sido esbozada por G. Casertano (1996, pp. 363-4), quien puso de manifiesto cómo en el *Timeo* la "transformación" del *mythos* en *lógos* opera también como "verificación" del "mito" narrado por Sócrates en la República.

8 Esa sabiduría contempla, en líneas generales, la idea de la división del trabajo propuesta en República II (*Tim*. 23e2-4). En cuanto a los nueve mil años, cf. *infra* n. 14.

9 La idea de que la humanidad existe desde tiempo inmemorial, y que las civilizaciones se destruyen periódicamente por cataclismos aparece en *Leyes* III 676a-b y ss.

10 "Ay, Solón, Solón ¡los griegos serán siempre niños! ¡No existe el griego viejo! ... tienen almas de jóvenes, sin creencias antiguas transmitidas por una larga tradición y carecen de conocimientos encanecidos...", mientras que "[en Egipto] se conserva es lo más antiguo" (22b-e).

11 Hacia el siglo III, Crantor contaba que sus contemporáneos se burlaban diciendo que Platón había copiado su relato en Egipto. La acusación debe provenir del *Busiris* de Isócrates. K. Morgan (1998, pp. 110-111) discute si este modo de transmisión de la historia de la Atlántida puede ser una respuesta de Platón a esta cuestión. Me parece una hipótesis incierta, habida cuenta de que el *Timeo* entero —no sólo el mito de Atlántida— fue acusado en la antigüedad de ser plagio de otras fuentes egipcias, pitagóricas, atomistas. F.M. Cornford (1937) ofrece buenas razones para rechazar estas acusaciones.

12 La cita es del K. Morgan, op. cit. n. 8 (p. 111), quien se apoya en M.L. Finley (1975) *The use and abuse of history*.

13 Morgan, op. cit. nota 8 (pp. 112-113). En su interpretación (que no comparto), la presencia de Solón -lugar común en la retórica de la época— tendría también un objetivo paródico.

14 En el Critias la descripción de la Atlántida comienza "recordando" (cf. en 108e1) que pasaron nueve mil años "desde que se dice que estalló la guerra" entre Atlántida y los demás y "ahora debemos narrarla en detalle". Un

narrador con mala memoria, sin duda: en *Timeo* 23e se había dicho que nueve mil años nos separaban de la fundación de la Atenas primigenia, no de la guerra. Como sea, tampoco la guerra es narrada en detalle en el *Critias*. Este diálogo refiere el origen de la civilización atlántica y culmina antes de explicar con claridad la causa de su caída ni el enfrentamiento propiamente dicho. T.G. Rosenmeyer (1956) deduce que el relato atlántico de *Timeo*, introducción a la historia de la Atlántida, fue agregado por Platón luego de empezar a componer el *Critias*.

15 La batalla de Maratón tuvo lugar en el 490aC., y entre el 480 y el 479aC., las batallas de Salamina y Platea.

16 La guerra del Peloponeso tuvo lugar entre el 431 y el 409aC.; entre el 415 y el 413aC. Atenas lleva a cabo su fracasada expedición a Sicilia, con consecuencias nefastas para Atenas. En el siglo XX, fue P. Vidal-Naquet (1964, p. 433) quien relevó y dio nuevo impulso historiográfico a la posición de Bartoli. La misma perspectiva tomó L. Brisson (1970), a quien cito aquí.

17 La cuestión sobre si hay o no una "filosofía de la historia" en Platón es controvertida. K. Gaiser (1968) ha intentado defender esta posición, y aunque su perspectiva es original y fértil, ha recibido algunas objeciones certeras. En términos generales, la respuesta ha sido negativa. A. Nightingale (2000) ha defendido la pertinencia de una filosofía de la historia, ligada a (inseparable de) la cosmología.

18 La referencia a la felicidad (que debería ser interpretado como participación del ser humano en el conocimiento filosófico) establece una diferencia entre éste y el mito del *Político*, donde la cuestión de la felicidad queda sin tratamiento.

19 *Timeo* 26d.

20 El periodo de la Atenas ideal parece colocarse coherentemente en uno de los ciclos históricos después de que el demiurgo se separa del lugar de mando, ha dicho Francisco Lisi ("La filosofía de la historia de Platón y sus propuestas políticas. *Leyes* III. Los ciclos históricos según el *Político*, el *Timeo* y el *Critias*", inédito). Platón enfatiza que en la historia -no en la prehistórica edad de Cronos—, la felicidad no depende de los dioses sino de los hombres.

21 Las demás fuentes que informan sobre la visita de Solón a Egipto son tardías: Diodoro Siculus (I.69; 77, 79, 96 y 98) y Plutarco (*Vida de Solón*, 26 y ss.). Cf. al respecto la discusión de J. Gwyn Griffiths (1985), así como el análisis de A. Cameron (1983) acerca de la historicidad que podía ser adscripta en la Antigüedad al relato platónico.

22 Cf. Cornford (1937) p. 17.

23 Cf. *Hist.* 2.164.

24 Cf. "Solonian democracy in fourth century Athens", en W. R. Connor et al., *Aspects of Athenian Democracy*, Copenhagen, 1990, p. 72-73 (citado por K. Morgan (1988)).

25 Cf. A. Nightingale (2000) pp. 316-326.

26 La asociación de mitología e historia (investigación sobre el pasado) es platónica: en *Critias* 110a5-6 explica que ambas, μυθολογία y παναζητησις των παλαιων llegan a las ciudades junto con el ocio, cuando las primeras necesidades ya han sido satisfechas.

27 C. Gill (1979) desarrolla este argumento.

28 Compárese la actitud platónica con la de Heródoto: Creso celebra a Solón precisamente por peregrinar y por las "muchas tierras" que lleva recorridas "como filósofo"; cf. *Hist.* I.30.

29 C. Gill (1979) y (1977) ha discutido a qué género literario corresponde el relato de la Atlántida, poniendo de manifiesto la diversa perspectiva del *Timeo* y del *Critias*, y la aproximación gradual de los mitos platónicos a la noción de ficción. Allí no se toma en cuenta, sin embargo, la noción de encomio (cf. la doble referencia al

εγκωμιαζειν, en *Tim.* 19d3 y 21a5). Cf. en relación con esto el planteo general de *Banquete* y *Protágoras* 347c-d.

30 *Critias* 108d5 (antes citado), 110b3 (como cita de autoridad: "afirmo, sobre la base de lo dicho por Solón...") y 113a3 (los nombres griegos que tienen los habitantes de la Atlántida, que son bárbaros, obedecen a la traducción que de ellos -o, mejor, de su versión egipcia—hizo Solón).

31 Es decididamente tema para otro trabajo el análisis del sentido alegórico-metafísico de la historia de la Atlántida -así como el vínculo entre el tema metafísico de la caída y la catástrofe cíclica— que hicieron Proclo y otros antes y después que él.

32 Cf. al respecto P. Donini (1988). Sobre la verosimilitud o, más bien, sobre la capacidad de "armonizar" el relato histórico con la teoría, y su evaluación como el "más apropiado", cf. *Tim.* 26d. Incluso la elaboración del discurso verosímil sobre la phýsis y su evaluación como el más adecuado o el más recto parece descansar, según *Tim.* 55d, en cierto acuerdo intersubjetivo de hipótesis diversas en diálogo.

33 Cf. *Rep.* 382 c-d y *supra* p. 19.

34 Cf. *Rep.* 382 c-d y *supra* pp. 20-22.

35 El análisis ofrecido antes acaso pueda responder por qué, después de haberla hundido en el *Timeo*, regresa Platón a la Atlántida en el *Critias* con nuevas ambiciones poéticas y vuelve a dejar su historia inconclusa. Sin duda, Platón debía regresar, en un plano antropológico y filosófico, al problema de la prosperidad y la caída; pero la cuestión poética no es menor: el problema de la ficción ha de recibir en el *Critias*, y a través de la historia Atlántica, un tratamiento más agudo.

36 Esto no debe sorprendernos: Platón utiliza a menudo en *Timeo* la calificación de "verdadero" cuando quiere enfatizar que cierto discurso o fragmento de un discurso tiene una verosimilitud mejor fundada. Por ejemplo, en *Timeo* 52d, en el marco del *logos* o mito verosímil, se califica cierta conclusión como *alethes logos*. Allí se trata de la derivación lógica de una formulación primitiva del principio de tercero excluido. En 55d, tras deducir de dos triángulos supuestos como primarios la conformación de todas las partículas que constituyen el principio de los elementos, y de allí, el origen de todo lo corpóreo, se pregunta Platón si deberíamos afirmar con verdad (cf. *alêtheiai*, en 55d3) que el universo es único o si deberíamos considerar que existen tantos universos como partículas elementales hay. Aquí también "el dios nos indica", "de acuerdo con el *eikós logos*", que hay que considerar al universo como único.

37 La expresión es de C. Gill (1979).

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRISSON, L. (1970) «De la philosophie politique à l'epopée. Le *Critias* de Platon », *RMM* 75: 402-438

CAMERON, A. (1983) "Crantor and Posidonius on Atlantis", *CQ* 33, 1: 81-91.

CASERTANO, G. (1996) *Il nome della cosa*, Nápoles.

CORNFORD, F.M. (1937) *Plato's Cosmology*, Londres.

DONINI, P.(1988) "Il *Timeo*, unità del dialogo, verosimiglianza del discorso", *Elenchos* (f. 2): 5-52.

ERLER, M. (1988) "Idealità e storia. La cornice dialogica del *Timeo* e del *Crizia* e la Poetica de Aristotele", *Elenchos* (f.1): 5-28.

GAISER, K. (1968) *Platons ungeschriebene Lehre*, Tubinga.

- GILL, Ch. (1977) "The genre of the Atlantis Story", *CPh*. 72, 4: 287-304.
- GILL, Ch. (1979) "Plato's Atlantis story and the birth of fiction", *Philosophy and Literature* 3: 64-78.
- GRIFFITHS. J.G. (1985) "Atlantis and Egypt", *Historia* 34: 3-28.
- HARTOG, F. (2000) "The invention of history: the pre-history of a concept from Homer to Herodotus", *History and Theory* 39: 384-395.
- KINDT, J. (2006) "Delphic oracle stories and the begining of historiography. Herodotus' *Croesus logos*", *CPh* 101: 34-51.
- MAEHLER, H. (1982) *Dis Lieder des Bakchylides: Kommentar*, Leiden.
- MOMIGLIANO, A. (1990) *The Classical Foundations of Modern Historiography*, University of California Press.
- MORGAN, K. (1988) "Designer History: Plato's Atlantis story and Fourth Century ideology", *JHS* 118: 101-118.
- NIGHTINGALE, A. (2000) "Historiography and cosmology in Plato's Laws", *Aph* 20: 299-326.
- ROSENMEYER, T.G. (1956) "Plato's Atlantis myth. *Timaeus* or *Critias*?", *The Phoenix* 10 (4): 163-172.
- VIDAL-NAQUET, P. (1964) "Athènes et l'Atlantide. Structure et signification d'un mythe platonicien", *REG* 77: 420-444.
- WEST, S. (2003) "Croesus' Second Reprieve and other tales of the Persian Court", *CQ* 53, 2: 416-437.