

**PROSPERIDAD Y CAÍDA DE LA ATLÁNTIDA.
INFLUENCIAS DE HERÓDOTO EN EL RELATO PLATÓNICO
DE LA CORRUPCIÓN DE LA *PÓLIS****

**The prosperity and the fall of Atlantis.
Herodotean Influences in the platonic tale
of the corruption of the *pólis*.**

Ivana Costa

Universidad de Buenos Aires

RESUMEN

A partir de un análisis del tratamiento que hace Heródoto del problema de la prosperidad y la caída en su historia de Creso, este trabajo traza algunas líneas de contacto entre este relato y el relato platónico sobre el ascenso y caída de la Atlántida, fábula ejemplar acerca de la decadencia de la comunidad política, para intentar mostrar en qué medida la causa de la caída de la poderosa isla desaparecida es el alejamiento de sus habitantes de la *phrónesis*. Al hacerlo, habremos contribuido también –como un objetivo complementario— a subrayar, con nuevas hipótesis, una cierta interpretación acerca del lugar que tiene el mito de la Atlántida en la unidad y coherencia del conjunto que forman los diálogos *Timeo* y *Critias*. En lo que sigue, se analiza primero (acápites 2) la diferencia central entre la concepción de la prosperidad de Heródoto respecto la de que es manifiesta en los poetas arcaicos. En segundo lugar (acápites 3), se analizan las influencias más superficiales y más profundas de la concepción de Heródoto en la construcción platónica del mito de la Atlántida; allí se buscará mostrar la presencia estratégica que tienen, en el *Timeo* y el *Critias*, las alusiones a la *phrónesis*. Se buscará luego (acápites 4) una confirmación ulterior de la influencia de Heródoto en Platón observando la construcción narrativa de las figuras de Solón y sobre todo de Creso. Finalmente (acápites 5) se ofrecen algunas hipótesis provisionales sobre las razones que llevan a Platón a finalizar su mito hundiéndose no sólo a la decadente Atlántida sino también a la “victoriosa” Atenas.

Palabras clave: Platón, Heródoto, Creso, Atlántida, corrupción de la *pólis*.

* **Recibido** Octubre de 2008; **aprobado** Diciembre de 2008.

ABSTRACT

Departing from an analysis of the way in which Herodotus reflects on prosperity and fall in his *Croesus lógos*, this article seeks to show some links between this story and Plato's tale of the rise and fall of Atlantis, a brilliant fable about the corruption and decay of the political community. I will try to show up to what extent the cause of the fall of the powerful and disappeared island lays in its inhabitants gradual disregard of *phrónesis*. I will try to contribute in this way –secondarily—to reinforce, with new hypothesis, a certain interpretation about the role played by the Atlantis myth in the unity and coherence of the whole Platonic project of *Timaeus-Critias* dialogues. In these pages, I will first analyze (section 2) the crucial difference between Herodotus conception of prosperity and the one shown by archaic poets. Second, (section 3), I will analyze the more superficial and the more deep influences of Herodotus conception in the Platonic making of his Atlantis myth. I will try to show the strategic presence, both in *Timaeus* and *Critias*, of the references to *phrónesis*. Then, I will try (section 4) to confirm the influence of Herodotus in Plato, looking at the narrative construction of the characteres of Solon and above all of Croesus. Finally (section 5) I will offer some hypothesis about the reasons Plato might have had to finish his own tale sinking not only the decadent Atlantis, but also the victorious Athens.

Keywords: Plato, Herodotus, Croesus, Atlantis, corruption of the polis.

78

1. Introducción

La deuda del mito atlántico con Heródoto ha sido señalada por varios autores y con gran rigor por el profesor J. G. Griffiths. Esta deuda no sólo se advierte en la descripción de la fastuosa Atlántida –inspirada en buena medida en las descripciones de Ecbátana y Babilonia en las *Historias* (1.98 y 1.178)-, sino también en el hecho de que Heródoto es la fuente más antigua que atestigua el viaje de Solón a Egipto¹, donde –según Platón— el sabio legislador habría recibido el relato de la antigua batalla contra los atlánticos. Hay sin embargo otras influencias de Heródoto en la invención de la Atlántida que, aunque manifiestas desde el comienzo de ambos rela-

¹ Algunos intérpretes dudan de la veracidad de la información de Heródoto por diversas inconsistencias en las *Historias*: por ejemplo, en la primera mención a aquel viaje, dice Heródoto que Solón vio a Amasis y que éste le dio la idea de fijar un impuesto anual a las ganancias; pero esta deducción se funda en un anacronismo: el arcontado de Solón se suele ubicar en el 594 aC, mientras que Amasis no reinó sino hasta el 570aC. El problema es que hay abundantes anacronismos en las *Historias*, y si ellos nos impiden considerar cierto el viaje de Solón a Egipto quizá deberíamos negar incluso el viaje mismo de Heródoto a Egipto, ya que su relato incluye algunos errores evidentes, como la afirmación, en 2.124, de que la construcción de las pirámides fue justo después de Ramsés III. Cf. J. G. Griffiths (1985).

tos, no suelen tomarse en cuenta para el análisis del sentido y propósito de la fábula platónica. Veamos: así como en la primera línea de las *Historias*, Heródoto afirma que la exposición de sus investigaciones tiene como propósito “que no se desvanezcan con el tiempo los hechos de los hombres y que no queden sin gloria ἄκλεα grandes y maravillosas obras ἔργα μεγάλα τε καὶ θαυμαστά en *Hist* 1.3-4) de los griegos y de los bárbaros”, así también Platón en el *Timeo* lleva al narrador de la historia atlántica, Critias, a evocar –tal como las oyó de su abuelo– “las grandes y maravillosas obras” (μεγάλα καὶ θαυμαστά, en *Tim.* 20e4-5) de los atenienses primigenios.

El sentido de esta evocación –que ocupa casi toda la introducción del *Timeo* y se suspende para ser retomada en el *Critias*– es, por otra parte, rescatar la más impactante de esas maravillosas obras: la guerra entre los primeros atenienses y la Atlántida avasallante. Platón subraya en el *Timeo* que la composición del relato atlántico obedece al deseo de Sócrates de ver “en movimiento” a la ciudad ideal esbozada “ayer” en la *República*. A Sócrates le pasa lo mismo que a quien “luego de ver bellos animales pintados en un cuadro o realmente vivos pero en descanso” es “asaltado por el deseo de verlos moverse y hacer en un certamen algo de lo que parece corresponder a sus cuerpos” (*Tim.* 19b-c); así también Sócrates ahora quiere escuchar esto mismo “respecto de la ciudad que hemos delineado”: “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 πράξεις καὶ κατὰ τὰς ἐν τοῖς λόγοις διερμηνεύσεις, *Tim.* 19c8-d1). Sócrates insiste en que el relato buscado ha de iniciarse con la guerra: “Ustedes [Critias, Hermócrates y Timeo, sus interlocutores] son los únicos que pueden implicar a esa ciudad en una guerra adecuada a su condición” (*Tim.* 20b5-6). Y por más que la guerra propiamente dicha nunca es descripta en detalle², la insistencia de Sócrates en este punto prueba la intención de inscribir el relato en una tradición épica; precisamente la misma tradición que rescata Heródoto cuando afirma, al comenzar sus *historie*, que su objetivo es fijarla, para que no se desvanezca en el tiempo, “la causa por la cual griegos y bárbaros se hicieron guerra”.

² En el *Critias* la descripción de la Atlántida comienza “recordando” (cf. μνησθῶμεν en 108e1) que pasaron nueve mil años “desde que se dice que estalló la guerra” entre Atlántida, pero en *Timeo* 23e se había dicho que nueve mil años nos separaban de la fundación de la Atenas primigenia, no de la guerra; T.G. Rosenmeyer (1956) pp. 165-167 deduce que el relato del *Timeo* fue agregado luego de empezar a componer el *Critias*. Por qué el relato bélico quedó inconcluso es motivo de discusión entre los intérpretes. Cf. C. Gill (1977) y (1979).

Al tomar las guerras entre griegos y persas como eje de sus investigaciones, Heródoto se incluye en una tradición homérica: contar lo ocurrido en el pasado consiste en tomar un conflicto de grandes proporciones y establecer su causa³. Si no reparamos en el intento platónico por encuadrar su mito en esta misma tradición narrativa no lograremos comprender el sentido de la guerra en la charla introductoria del *Timeo*⁴.

Las influencias de Heródoto en la Atlántida se vuelven todavía más significativas cuando se compara el mito platónico no con las *Historias* en general —allí más bien saltan a la vista ineludibles diferencias de orden temático, estilístico y filosófico— sino, en particular, con el relato de la vida de Creso en el primer libro. En él interesa sobre todo la detallada construcción del personaje de Solón, pieza clave para entender la transformación de Creso en las *Historias* y asimismo fuente que garantiza la confiabilidad de la narración atlántica en el *Timeo* y —aunque acaso con menor énfasis— en el *Critias*. No voy a detenerme aquí en cómo la elaboración que hace Heródoto del personaje de Solón marca la diferencia crucial entre la historia de Creso que narraron los poetas líricos (Baquílides y Píndaro) y la que forjan las *Historias*. Tampoco en cómo el Solón construido por Platón resulta funcional a determinados motivos políticos, historiográficos y poéticos del relato de la Atlántida⁵. Quisiera concentrarme, en cambio, en otro aspecto que no ha sido puesto de relieve: la influencia que ha tenido el tratamiento que hizo Heródoto de la prosperidad y la caída de Creso en el relato platónico sobre el ascenso y caída de la Atlántida, como fábula ejemplar acerca de la decadencia de la comunidad política. Si bien Platón, en sus dos relatos atlánticos, en el *Timeo* y en el *Critias*, no afirma explícitamente cuál es la causa de la caída de los habitantes de la poderosa isla desaparecida, un análisis a la luz de las influencias de Heródoto nos ayudará —y éste es el objetivo fundamental del presente trabajo— a aclarar en qué medida es la *phrónesis* (más bien el alejamiento de ella) la causa de la decadencia de una comunidad. Así habremos contribuido también —espero, como un objetivo complementario— a subrayar, con nuevas hipótesis, una determinada interpretación acerca del lugar que tiene el mito de la Atlántida en la unidad y coherencia del conjunto que forman los diálogos *Timeo* y *Critias* (cf. n. 31). De modo que, en lo que sigue, se procederá a analizar primero (acápite 2) la diferencia central que señala Heródoto respecto de la concepción de la prosperidad de los poetas arcaicos. En segundo lugar (acápite 3), analizaré las influencias más superficiales y más profundas de la

³ Cf. F. Hartog (2000), pp. 388 y ss.

⁴ Como ocurre en el ensayo de L. Rossetti (2006).

⁵ Cf. I. Costa (2007).

concepción de Heródoto en la construcción platónica del mito de la Atlántida, y trataré de mostrar la influencia estratégica de las alusiones a la *phronesis* en el *Timeo* y el *Critias*. Buscaré luego (acápite 4) una confirmación ulterior de la influencia de Heródoto en Platón observando la construcción narrativa de las figuras de Solón y sobre todo de Cresos. Finalmente, ofreceré algunas hipótesis provisionales sobre las razones que llevan a Platón a finalizar su mito hundiendo no sólo a la decadente Atlántida sino también a la “victoriosa” Atenas.

2. Prosperidad y caída de Cresos, según Heródoto

Heródoto parece seguir un camino trazado por Homero no sólo porque introduce sus narraciones en el marco general de la guerra en el pasado. Las *Historias* comienzan así: “Esta es la exposición de las investigaciones de Heródoto de Halicarnaso para que no se desvanezcan con el tiempo los hechos de los hombres y para que no queden sin gloria (*ἀκλέα*) grandes y maravillosas obras, de los griegos y de los bárbaros”. Como Homero, quien va tejiendo su narración en la medida en que “de los hombres de antes, de los héroes, las glorias (*κλέα*) íbamos conociendo”⁶, Heródoto investiga la gloria de sus personajes. Claro que el poeta homérico parece dispensar *kléa* a los héroes para la eternidad, mientras que el historiador no puede menos que registrar el permanente oscilar de los seres humanos, de *kléa* a *akléa*, de la gloria a la caída y al olvido. Heródoto lo dice explícitamente a poco de comenzar sus relatos. Los persas y los fenicios cuentan la causa del conflicto con los griegos de un cierto modo “y yo no voy a decir si pasó de éste o del otro modo. Pero, después de indicar quién fue, que yo sepa, el primero en cometer injusticias contra los griegos, llevaré adelante mi historia, indicando del mismo modo los estados grandes y pequeños. Pues muchos que antiguamente fueron grandes han venido después a ser pequeños, y los que en mi tiempo eran grandes fueron antes pequeños. Persuadido, entonces, de que la felicidad humana (*τὴν ἀνθρωπίνην εὐδαιμονίην*) jamás permanece en un mismo punto, haré mención igualmente de los unos y de los otros” (*Hist.* 1.5.9-17). Este reconocimiento es marca diferencial de las *Historias*: la gloria o ausencia de gloria obedece a la esencial inestabilidad de la *eudaimonía* entre los hombres, pero el relato que hace el *histor* de sus maravillosas y grandes obras ayudará a que tanto grandes como pequeños recuperen su lugar junto a la escurridiza buenaventura.

El narrador que es Heródoto tiene una misión más modesta que el poeta homérico: mientras que el poeta épico relata las obras de héroes y dioses y al hacerlo consagra su fama, Heródoto -que sabe de los vaivenes de la for-

⁶ *Ilíada* IX, 524-5.

tuna y la fama- sólo puede dar cuenta de las obras humanas. Puesto que su relato, además, supone ya el caprichoso vaivén de la fortuna, su tarea se vuelve más compleja: los hombres obran a pesar de (y por efectos de) ese vaivén, entonces la tarea del *hístōr* consiste en comprender el modo en que ambos –el vaivén y el obrar—se conjugan y se han conjugado. Esta complejidad también aparece de algún modo manifiesta en la cita anterior: Heródoto ha dicho que su tarea es investigar pero a la vez él dice que “indica” (σημῆνας en I.5.12)⁷, es decir: ve lo que otros no vieron o no pudieron ver y reseña lo ocurrido pronunciando un juicio⁸. El talento de Heródoto consiste luego en comparar tradiciones, establecer modelos y esquemas de explicación y prestar oído crítico a las historias que se contaban en su tiempo, reescribiéndolas a su manera. La primera historia que considera en sus investigaciones, que a la vez funciona como eje de todo el conjunto, es la de Creso: el primero que sometió a los griegos y, sobre todo, un ejemplo palpable de la inestabilidad de la fortuna. Creso mismo aparece, en la composición de Heródoto, como una persona muy preocupada por los vaivenes de la felicidad; por eso al recibir la visita del sabio Solón y tras mostrarle las pruebas de su opulencia, le pregunta *ζὸς ἄλβιότατον*, el más próspero, entre todos los hombres?⁹ Creso interroga a Solón porque supone que por haber filosofado, viajado y contemplado el mundo lo sabrá; de hecho Heródoto subraya con insistencia que la confianza de Creso se funda en la sabiduría teórica de Solón¹⁰. No obstante, el sabio ateniense viene a decirle que toda su riqueza y todo su poder sobre los demás no permiten

⁷ F. Hartog (2000) subraya que el verbo *semaíno* refiere al conocimiento oracular; y establece un interesante vínculo entre el modo en que, en tiempos arcaicos, los oráculos referían más bien al pasado que al futuro, algo que reaparece en Heráclito (DK 22B93: “El oráculo no habla ni oculta, *semaínei*” —da indicios) y también en Heródoto. Lo primero que indica Heródoto, dice Hartog, es que Creso fue quien inicialmente cometió injusticia contra los griegos. Los oráculos juegan una función literaria clave en las *Historias* y en particular en el lógos de Creso: mientras que la voz de Heródoto se constituye como la voz del narrador omnisciente, la palabra oracular aparece comunicando su conocimiento —de orden divino, absoluto—directamente al protagonista. Según J. Kindt (2006) pp. 47-49, Heródoto utiliza la voz del oráculo délfico para pronunciar aquello que excede su autoridad como *hístōr* y, a la vez, para pronunciar su propia “filosofía”.

⁸ El aspecto “judicial” de la tarea del *hístōr* como árbitro ha sido analizada por G. Nagy (1990) pp. 303-306.

⁹ *Hist.* 1.30.13-14

¹⁰ Según Heródoto, la sabiduría del ateniense es resultado de una experiencia contemplativa (teórica). Tras haber hecho las leyes por orden de los atenienses, Solón se había hecho a la vela para contemplar el mundo (*κατὰ θεωρίας πρόφασιν ἐκπλώσας* 1.29.7). El aspecto teórico de los viajes de Solón —enfaticado de nuevo en 1.30.1: “por deseo de contemplar (*θεωρίας*) el mundo” había partido Solón de su tierra—debía ser conocido también para los anfitriones del ateniense; por eso Creso lo consulta: parece entender que

decidir con firmeza sobre su felicidad: sólo al término de la vida —dice Solón a Creso— se puede saber si un hombre ha “acabado felizmente su existencia”. Claro que en esta etapa de su vida, el Creso de Heródoto no quiere pensar la felicidad (ni la inestabilidad) en estos términos.

Ahora bien, Heródoto no es, obviamente, el primero que intentó dar cuenta en sus relatos de la inestabilidad de la felicidad de los seres humanos. La poesía arcaica reflexionó insistentemente sobre la prosperidad, utilizando el término *ólbos* antes que *eudaimonía*¹¹ —su origen, sus ingredientes, sus aspectos positivos y negativos, sus facetas más estables y más vulnerables, su degeneración—, y esta reflexión es el trasfondo en el que se nutre y enriquece la perspectiva de Heródoto. Los poetas arcaicos, siguiendo una distinción presente ya en Hesíodo —acaso también esbozada en Homero— y reafirmada por Solón (el legislador, no el personaje), habían diferenciado dos clases de prosperidad: “una dada por los dioses y comparativamente más estable; la otra, adquirida por la violencia y que, por ende, conduce al desastre”¹². La idea de que la prosperidad puede tanto ser fuente de buena ventura como origen del vicio fue desarrollada por “prácticamente todos los poetas tempranos”¹³. Solón señalaba que el hartazgo produce

por su sabiduría y su peregrinar —ya que como filósofo recorrió muchas tierras para contemplar el mundo (ὡς φιλοσοφῶν γῆν πολλὴν θεωρίης εἵνεκεν ἐπελήλυθα, 1.30.11)—, Solón sabrá quién es el más sabio.

¹¹ Aquí utilizaremos, como se hace generalmente, “prosperidad” para traducir el término *ólbos*, y “felicidad” para traducir a *eudaimonía* (e igualmente a sus formas adjetivas), a pesar de que el análisis del uso de ambas palabras por parte de Heródoto no permite distinguir con claridad un significado específico, singular en una de ellas. Ambas pueden valer en el sentido más primitivo de simple riqueza u opulencia, y de hecho en las *Historias* aparecen con este significado tanto *ólbos-ólbios* (cf. 6.24 y 8.75) como *eudaimonía-eudaimonos* (cf. 1.133, 1.196, 2.78, 5.8), y ambas formas también pueden aludir a la felicidad en sentido personal (como *ólbios* en 1.32 y como *eudaimonía* en 5.5, o el superlativo *eudaimonéstatos* en 2.161). Aunque para referirse a la prosperidad a nivel general —la de una ciudad, por ejemplo—, Heródoto utiliza preferentemente las variantes de *eudaimonía* (cf. 5.28, 5.31, 5.81., 6.67, 7.220 y 8.111). Por último, ambos términos aparecen en contextos análogos, y con más frecuencia *eudaimonía* o sus variantes. La tendencia se invierte, sin embargo, en el relato de la vida de Creso: allí, la frecuencia de *ólbos-ólbios* (o *anólbios*) es apabullante, como si hubiera un intento, consciente o no, de vincular la biografía de Creso con la volatilidad del *ólbos*.

¹² “En una edad obsesionada por cambios e inestabilidad general, la inestabilidad de la prosperidad obtenida resultó un tema favorito”, sintetiza Ana M. González de Tobía (2004). Más adelante, a propósito de la singular y compleja relación que establece Baquilides entre riqueza y virtud, la autora subraya cómo existen “causas sociales que explican que *aretá* y riqueza puedan oponerse o complementarse en época arcaica”, y esto, por “la aparición de una clase enriquecida con el comercio y opuesta socialmente a la aristocracia”, que “promueve una exclusión de la riqueza como componente de la *aretá*”.

¹³ A.M. González de Tobía (2004) n. 35. La conexión entre *ólbos*, *kóros* (saciedad, hartazgo) y *hýbris*, señala la autora, ya puede rastrearse en Homero (*Od.* 1.368 y 15.329).

desmesura “cuando la prosperidad (*ólbos*) acompaña a los hombres de mente injusta”¹⁴. Teognis siguió la misma argumentación en los mismos términos: “el hartazgo da origen a la *hýbris* cuando la prosperidad (*ólbos*) acompaña al hombre que es malo, y cuya mente es injusta”. En su *Pítica*, Píndaro retoma esta idea¹⁵: la prosperidad no se conserva en los hombres, sana y salva, cuando los arrastra con todo su peso. Quien aspira al *ólbos* se arriesga también a perderse en la *hýbris*.

En una primera aproximación, la reflexión de Heródoto parece continuar el mismo tipo de análisis de la prosperidad que hizo la tradición poética arcaica: a poco de iniciar su relato, Heródoto presenta el encuentro entre Creso y Solón y la pregunta del rey de los lidios al ateniense es: ¿quién es ὀλβιώτατον entre todos los hombres? La respuesta del ateniense revela que su concepción de lo que significa ser *ólbios*, próspero, no coincide en absoluto con la idea que tiene Creso. Solón viene a decir, de hecho, que “ningún hombre puede llamarse feliz (*ólbios*) hasta que ha muerto” (*Hist.* 1.32.7 y 1.86.3) y, en este sentido, al rey de los lidios, la prosperidad parece resultarle particularmente ajena¹⁶. Los más felices, explica Solón, son hombres de lo más comunes, sin poder ni riquezas ni especialmente favorecidos por la suerte. Heródoto elige narrar la decepción que siente Creso frente a esta visión del *ólbos* mediante una sentencia precisa y tajante que explica, en su brevedad, el fondo del desacuerdo entre uno y otro: “Estas palabras [las de Solón] no agradaron nada a Creso, y sin hacer ningún caso de Solón, lo despidió, teniéndolo por un ignorante que desdeñaba los bienes presentes y lo invitaba a mirar el fin de todas las cosas”. En los pasajes que siguen, Heródoto narra toda clase de desgracias ocurridas a Creso: uno de sus hijos es sordomudo, el otro, Atis, “el más sobresaliente” (ὀλβιώτατον), muere accidentalmente —para colmo, a manos del protegido de Creso, Adraste—; consulta al oráculo delfico y comprende su sentencia al revés; se vincula a los griegos y se lanza contra los persas, sin darse cuenta de que en esta empresa perderá su poder, su riqueza y por poco no ha de perder la vida. Ya sobre la pira encendida donde lo ha colocado Ciro, su vencedor, Creso comprende, finalmente, que el sabio Solón tenía razón.

¹⁴ Cf. el fragmento 6.4 de Solón: τίκτει γὰρ κόρος ὕβριν, ὅταν πολὺς ὄλβος ἔπηται ἀνθρώποις ὀπόσοις μὴ νόος ἄρτιος ἦι.

¹⁵ Cf. la afirmación de *Pítica* 3.105-106: ὄλβος {δ'} οὐκ ἐξ μακ'ρὸν ἀνδρῶν ἔρχεται σκάο>, πολὺς εἶτ' ἂν ἐπιβ'ρίσαις ἔπηται. Píndaro es el poeta lírico que más utiliza la palabra *ólbos* (en su obra aparece 28 veces, sólo superado —entre los prosistas y poetas antiguos— por Eurípides, que la emplea 31 veces, aunque en un *corpus* más vasto).

¹⁶ Heródoto —ha mostrado G. Nagy (1990) p. 279— escamotea a Creso sistemáticamente la calificación de *ólbios* (próspero).

Una primera lectura podría sugerir que en su tratamiento de la prosperidad Heródoto procura contrastar, en el mismo sentido distinguido por los poetas antiguos, una visión ingenua –la de Creso-, en la que el *ólbos* se identifica con los bienes materiales y el poder adquirido de cualquier manera, con otra visión más aguda y profunda –la de Solón—, que entiende que recién con la muerte es posible saber si la prosperidad y la felicidad acompañaron a uno hasta el final. Incluso el relato de las experiencias oraculares¹⁷ y la consiguiente campaña de Creso para anexar los territorios persas parecen constituir las pruebas de aquella *hýbris* en la que, según los poetas arcaicos, iba a degenerar cierta clase de prosperidad mal avenida. Sin embargo, leyendo las *Historias* con más detenimiento surgen algunas diferencias significativas que propone Heródoto respecto del tipo de planteo arcaico sobre la prosperidad.

En primer lugar, la concepción de la prosperidad que tiene Solón, el personaje de Heródoto, aparece muy distinta de la que profesaba el Solón histórico. Este último parece haber identificado la prosperidad con la posesión de riquezas y poder –como el Creso de Heródoto— a juzgar por lo que afirma el fragmento 13: “Feliz el que tiene hijos queridos, caballos de pezuña sin hendir, perros de caza y un huésped en tierra extraña”¹⁸. En cambio, el Solón que construyen las *Historias* opina lo contrario: “Muchos hombres opulentos son desdichados (*anólbioi*), y muchos que tienen vida moderada son afortunados. El que es muy rico pero desdichado (*anólbios*) en dos cosas aventaja solamente al que es feliz pero no rico, mientras que éste aventaja a aquél en muchas...”¹⁹. En segundo lugar, el Solón de Heródoto constituye, como parte de una estrategia narrativa, una elaboración singular del problema de la felicidad distinta de la que habían tomado los antiguos. Para el Solón de Heródoto, la felicidad de un hombre no depende tanto de estar en posesión de algo –el *ólbos*— ni de la fatalidad de lo que a uno le ocurre (como sostiene, en cambio, el Solón histórico, en su fragmento 14) sino que la felicidad resulta más bien de lo que hace uno con aquello

85

¹⁷ J. Kindt (2006) pp. 46-49 propone que la *hýbris* fundamental de Creso ha sido la de desafiar la distancia que existe entre los dioses y los hombres, entre la sabiduría divina y humana, algo que se manifiesta 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.

¹⁸ ὄλβιος, ᾧ παῖδες τε φίλοι καὶ μώνυχες ἵπποι καὶ κύνες ἀγρευταὶ καὶ ξένος ἀλλοδαπός.

¹⁹ Πολλοὶ μὲν γὰρ ζᾶπλοιοὶ ἀνθρώπων ἀνόλβιοί εἰσι, πολλοὶ δὲ μετρίως ἔχοντες βίου εὐτυχέες. Ὁ μὲν δὴ μέγα πλούσιος, ἀνόλβιος δέ, δυοῖσι προέχει τοῦ εὐτυχέος μόνον, οὗτος δὲ τοῦ πλουσίου καὶ ἀνόλβιου πολλοῖσι, en *Hist.* 1.32.

que le ha ocurrido o tocado en suerte²⁰. No se trata tanto de la felicidad que se posee o se recibe como del hecho de *ser feliz*: ser capaz de incorporar las cosas buenas y malas (los dones y las fatalidades) a una cierta concepción de la buena vida y a la praxis implicada por esa concepción.

Desde otro ángulo: si bien la noción de felicidad (o la constatación de su carácter inestable) estructura la unidad de las *Historias* y organiza la narración de la vida de Creso, en Heródoto la felicidad no es discutida o considerada en abstracto, como sustantivo *ólbos*²¹ - sino de acuerdo al modo en que ésta se da en los seres humanos, es decir, cualitativamente, como adjetivo *ólbios*—. Esta perspectiva marca una diferencia respecto del tipo de preocupaciones y abordajes de los poetas arcaicos, quienes por un lado buscaban el ser sustantivo de la prosperidad —así como de riqueza (*ploutos*), saciedad (*kóros*), justicia (*themis*), derecho natural (*dike*), paz (*eiréne*) etc.— incluso a través de personificaciones genealógicas²² y luego ilustraban el efecto de las jerarquías establecidas por esas genealogías en los casos particulares de seres humanos buenos o malos, felices o desdichados, que protagonizaban sus odas. En la historia de Creso²³, Heródoto prescinde de un análisis que llevaría a considerar —hablando un poco anacrónicamente— la esencia de la prosperidad²⁴. Su portavoz en esta cuestión, el perso-

²⁰ En *Hist* 1.32, para saber si alguien es feliz o no, Solón insta a “examinar en toda cosa el fin y acabamiento” (Σκοπέειν δὲ χρῆ παντός χρημάτων τὴν τελευτὴν κἠ ἀποβήσεται) porque —dice— la prosperidad prometida por los dioses puede volverse ruina. Y la misma idea de que hay que mirar el fin de cada cosa aparece al principio del apartado siguiente, en 1.33, aunque ahora se enfatice la necesidad de Creso por rechazar aquella advertencia: el rey lidio despide a Solón teniéndolo por ignorante porque desdeñaba los bienes presentes y en cambio “lo invitaba a mirar el fin de todas las cosas” (τὴν τελευτὴν παντός χρημάτων ὁρᾶν ἐκέλευε). El uso de los verbos *skopéō* y *horáō* revela que ese “acabamiento” no suele coincidir con las apariencias, no *aparece a primera vista sino que debe ser buscado, examinado*: la felicidad es algo que, en cierto modo, *debe interpretarse*.

²¹ Una primera constatación léxica: el sustantivo aparece sólo dos veces en las *Historias*, en los pasajes que estamos aquí considerando: 1.32 (Solón dice a Creso: “a muchos a quienes dios había hecho entrever la felicidad (*ólbos*) los destruyó de raíz”) y 1.86 (Creso, ya en la pira, piensa que la sentencia de Solón —ninguno de los mortales es feliz (*ólbos*)—era un aviso del cielo). En el *corpus platonium*, la palabra no aparece ni una vez sustantivada y dos veces como adjetivo.

²² Frente a la dificultad de concebir el ser mismo de los valores éticos, estéticos y políticos, su inclusión en genealogías y familias les permitía trazar, entre ellos, relaciones de filiación: origen, jerarquía, dependencia semántica o pragmática. Cf. González de Tobia (2004) nota 35.

²³ Todas las apariciones de *ólbos* en Heródoto y casi todas las alusiones al ser *ólbios*, *anólbios* (así como el superlativo *olbiótatos*), excepto por cuatro usos adjetivos circunstanciales, están concentradas en la historia de Creso (aunque no todos se apliquen al personaje de Creso).

²⁴ En el salto abismal que va desde la concepción arcaica, genealógica, de los valores hasta llegar al modo en que fueron analizados a fines del siglo V y principios del siglo IVaC

naje Solón, renuncia a un análisis del *ólbos* como riqueza, dones, adquisiciones, o como suma de “cosas”. No se pregunta qué es la prosperidad; prefiere situar el problema en el plano práctico: feliz se vuelve uno según el modo en que ha llevado su vida.

Para Solón (el de Heródoto), el hombre *olbiótatos* es Telo, que vio crecer a sus hijos y a sus nietos, que murió defendiendo a su patria en la batalla de Eleusis, y que fue reconocido y honrado por sus compatriotas. “El segundo premio” en la carrera por la felicidad lo tienen los hermanos Cléobis y Bitón: jóvenes, atléticos, exitosos, ellos murieron luego de llevar fatigosamente a su madre hasta el templo de Hera (luego de cargarse a sus espaldas —porque ese día no pudieron contar con los bueyes— el carro, con su madre arriba); murieron, de hecho, luego de celebrar esa agotadora hazaña con los suyos, luego de comer, mientras descansaban en el templo, al abrigo del dios. Telo, Cléobis y Bitón se ganaron su propia felicidad con el modo en que llevaron adelante su vida. Si tuvieron hijos, la felicidad consistió en verlos crecer a ellos y a sus descendientes; si tenían que defender la patria, lo hicieron; si no disponían de bueyes, cargaron ellos el carro. En fin: Solón (el de Heródoto) viene a decirle a Cresos que el *ólbos* no puede ser algo adquirido, algo que uno simplemente anexa a su vida. La cuestión de la prosperidad y la felicidad (su origen, su degeneración) ha de plantearse como la cuestión del *hecho de ser feliz*; y éste consiste en atender a cierta sabiduría práctica por la cual uno logra hacer de su vida —con todo lo que ella arrastra— una vida buena. Es importante notar que aunque el Solón de Heródoto encarna cierta sabiduría salvadora, para él los hombres más prósperos son gente común y corriente.

87

3. Prosperidad y caída de la Atlántida, según Platón

Hay dos ecos de Heródoto que resuenan con mucha claridad en la Atlántida platónica: la descripción que hace Critias de los detalles arquitectónicos de la ciudad hundida recuerda la pintura que Heródoto había hecho de las grandes ciudades persas. Los círculos concéntricos que rodean la acrópolis en Atlántida y la profusión de colores y texturas ornamentales utilizadas en la construcción del palacio central, coronados por el dorado y el plateado, evocan la descripción que hizo Heródoto de Ecbátana (*Hist.* 1.98). Y la descripción del inmenso foso que rodea a la ciudad entera, así como el muro que está pegado a ese foso —hasta Critias reconoce que semejante

(cuando la práctica socrática inicia la “búsqueda de definiciones” de valores éticos y estéticos, que permitió no sólo replantear los términos la filosofía práctica sino, además, forjar un lenguaje apto para distinguir entre cosa y propiedad y luego entre sustancia y cualidad) tal vez deberíamos considerar la mediación de un cierto modo de plantear la reflexión ética, subyacente ya en la narrativa de Heródoto.

construcción resulta difícil de concebir— recuerdan la forma que tenía la colosal Babilonia (según el relato de *Hist.* 1.178). Quisiera argumentar que estas descripciones, propias del tipo de investigación de Heródoto, constituyen una influencia visible de las *Historias* (y de su transformación de la concepción tradicional del *ólbos* o de la vida *ólbica*²⁵) en la reflexión platónica sobre el tránsito de la prosperidad a la caída. No son una influencia superficial sino un elemento significativo que nos ayuda a entender el modo en que Platón piensa las razones de la decadencia de una ciudad y sus habitantes. De hecho, en la historia de la Atlántida hay gestos grandilocuentes (un castigo tremendo, una derrota, un maremoto, el hundimiento y el olvido) pero en el *Critias* no encontramos una explicación positiva de por qué fue que estos hombres se pervirtieron y llevaron su civilización a la ruina. La descripción de su noble prosapia, de sus felices comienzos y del desarrollo de su cultura arranca en *Critias* 113b y se extiende hasta 120d. Pero allí, en menos de una página, la narración de Critias los precipita al abismo. Se llega a escuchar que Zeus había decidido castigarlos ejemplarmente, aunque nunca sabremos exactamente qué era lo que el dios tramaba²⁶. Platón tampoco dice explícitamente cuál fue la razón de la caída, aunque describe cómo la parte divina de la bella y poderosa raza atlántica se fue debilitando.

En algún momento dado, en estos descendientes del dios Poseidón “se agotó la parte divina, porque se había mezclado muchas veces con muchos mortales, y predominó el carácter humano”²⁷. Sin embargo, la degeneración no parece haber sido solamente obra del tiempo operando sobre la metafísica distinción entre dioses perfectos y humanos imperfectos: la descripción de la decoración excesiva de la acrópolis de la Atlántida, contrastada enfáticamente con la austeridad propia de los guardianes atenienses, que “nunca usaban para nada oro ni plata sino que buscaban el término medio entre prepotencia y pusilanimidad, y habitaban en casas ordenadas”²⁸, indica ya una orientación. Los habitantes de la Atlántida, que al principio “soportaban con facilidad, como una molestia, el peso del oro y de las otras

²⁵ En el *corpus platonicum* no aparece el sustantivo *ólbos*, mientras que el adjetivo, *ólbios*, tiene sólo dos ocurrencias, ambas en diálogos tempranos y pronunciadas en nombre de otro. En el *Lisis* 212e3 se cita el fragmento de Solón antes referido aquí (cf. n. 14). Y en el *Protágoras* 337d7, Hippias el sofista comenta, a propósito del parlamento que dará, que se encuentran reunidos en la casa más opulenta (τὸν μέγιστον καὶ ὀλβιώτατον οἶκον).

²⁶ Zeus “reunió a todos los dioses en su mansión más importante, la que, instalada en el centro del universo tiene vista a todo lo que participa de la generación, y tras reunirlos dijo... “. Aquí Platón dejó de escribir.

²⁷ Cf. *Crit.* 121a8-b2.

²⁸ Cf. *Crit.* 112c4-6.

posesiones” y “reconocían con claridad que con la persecución y la honra de los bienes exteriores” se produce la decadencia de las verdaderas riquezas “y se destruye la virtud”, luego llegaron a arruinar “lo más bello de lo más valioso”. No pudieron “observar la vida verdadera respecto de la felicidad” (*eudaimonía*, en 121b5) y se “creyeron que eran los más perfectos y felices (*makáριοι*, en 121b6) porque estaban llenos de injusta soberbia y de poder”. Ahora bien, junto con esta crítica franciscana Platón enfatiza también la gradual pérdida de la *phrónesis*, como señalando alguna clase de vínculo entre la exhibición de la riqueza material y el alejamiento de los seres humanos de su sabiduría práctica. En el abrupto y vertiginoso final de los atlánticos aparecen, de hecho, con insistencia, referencias al vínculo que ellos mantienen con la *phrónesis*. Antes de la caída, dice Critias, los habitantes de la Atlántida aplicaban la suavidad y la *phrónesis* (120e4) a los avatares que siempre ocurren. Además, tenían buena disposición (φιλοφρόνως εἶχον, en 120e3) hacia lo divino natural en ellos. Pero luego, dada su singular desmesura, Zeus decidió castigarlos “para que se hicieran más ordenados y alcanzaran la prudencia” (en 121c2, σωφρονισθέντες). Es lícito suponer que si antes aplicaban la *phrónesis* a los problemas de la vida y ahora, en el momento del cónclave olímpico que decidirá su final, deben volverse *phrónimos* es porque, justamente, han descuidado y perdido esa *phrónesis* que tenían. Zeus no los castiga, según aparece aquí, por su regodeo en las riquezas sino por haber perdido el orden y la prudencia o sabiduría de la vida. La riqueza no es la causa del castigo sino el síntoma, la expresión manifiesta del gradual desprecio por el orden y la prudencia, que lleva a los atlánticos al extremo de querer alzarse con toda la zona mediterránea.

Ahora, más allá de la velada crítica a la política ateniense que muy probablemente esté sugerida aquí²⁹, la alusión a la relación de la comunidad

²⁹ Siguiendo la lectura inaugurada, en tiempos modernos, por Giuseppe Bartoli (1717-1788) en *L'Essai sur l'explication historique que Platon a donnée de sa République et de son Atlantide*, varios intérpretes contemporáneos subrayaron la crítica política que encarna la Atlántida. P. Vidal-Naquet (1964) pp. 433 y ss. fue tal vez quien relevó y dio mayor impulso historiográfico a la posición de Bartoli, según la cual la historia atlántica sirve para reflejar dos cosas: primero la buena disposición de Atenas al rechazar la amenaza persa durante las guerras médicas, y segundo la actitud necia de una Atenas imperialista durante la guerra del Peloponeso. L. Brisson (1970) p. 436 retoma su postura. La caída de la Atlántida refleja críticamente la auténtica historia de Atenas, ya que la expedición a Sicilia que —según Tucídides— provocó la ruina de la ciudad aparece aquí aludida (Cf. 2.65, 8-11, y 6.24, 3-4). J.G. Griffiths (1985) ha insistido en marcas textuales (el uso de la palabra *próphasis* en la *Historia de la guerra del Peloponeso* de Tucídides y en *Critias* 120d8) y dramáticas: no es casual —sostiene— que Hermócrates, arquitecto de la derrota ateniense, esté allí sentado escuchando el relato de Critias y esperando su turno para hablar.

política que constituye la Atlántida con el cultivo de la *phrónesis* no es un detalle ni un tema decorativo o secundario en la historia sino, al contrario, el eje que permite encontrar el sentido unitario de los dos relatos platónicos sobre la isla desaparecida. La noción de *phrónesis* es, de hecho, la clave que permite entender el papel que juega esta historia atlántica insertada antes del extenso discurso cosmológico de Timeo y retomada una vez terminado el relato verosímil acerca del cosmos. Por cierto, si tanto la historia de la Atlántida como el vasto y complejo relato acerca del origen y funcionamiento del universo tienen que satisfacer la exigencia inicial de Sócrates de “ver en movimiento” el esbozo teórico de una ciudad deseable planteado “ayer” en la *República*³⁰, ¿por qué el episodio del derrumbe de la isla aparece fragmentado en dos relatos que dejan en el medio una larguísima y difícil exposición sobre cosmología, física y ciencias naturales?³¹ La clave nos la da, precisamente, el papel que le asigna Platón a la *phrónesis*.

Al comienzo del *Timeo*, en el primer relato sobre la Atlántida, Critias reproduce las palabras del sacerdote egipcio a Solón y, subrayando los vínculos entre la Atenas primitiva con Egipto, dice: “También ves, creo, cuánto se preocupó nuestra ley [egipcia] desde sus inicios por la sabiduría (*phrónesis*)³², pues tras descubrirlo todo acerca del universo, incluidas la adivinación y la medicina, lo trasladó de estos seres divinos al ámbito humano para salud de éste y adquirió el resto de los conocimientos relaciona-

³⁰ En la conversación introductoria del *Timeo*, se califica recurrentemente al tipo de discurso empleado en la *República* como *mûthos*; y precisamente Sócrates no quiere esta vez un *mûthos*, un “esbozo teórico” sino una “pintura en movimiento” de la pólis que se corrompe. Esto marca la necesidad de un cambio de perspectiva respecto del análisis de la corrupción de la comunidad política realizado “ayer” en la *República*: Platón pretende aquí otro tipo de relato y por lo tanto otro tipo de análisis (un relato y un análisis “históricos”, podríamos llamarlos, aunque por cierto la relación entre historia, poesía y filosofía es compleja en este marco y exige un estudio más detallado; he tratado de iniciar ese estudio en I. Costa, 2007).

³¹ P. Donini (1988), pp. 5-16, puso en evidencia con mucha agudeza la necesidad de comprender el vínculo entre la introducción del *Timeo* y el resto del diálogo. Toda interpretación del texto —escribe Donini— “debe resolver un problema preliminar, y de hecho siempre lo resuelve, lo quiera, lo sepa o no. Porque hacer como si la conversación introductoria no existiese y concentrarse enseguida en el discurso de Timeo es un cierto modo —incluso muy neto— de resolverlo: suponiendo implícitamente que no hay ninguna relación entre ambas partes del diálogo, o por lo menos que no tiene importancia buscarla”. Mi argumento aquí está plenamente en deuda con ese valioso trabajo de Donini (aunque algunas de las premisas y conclusiones del trabajo de Donini no van a ser suscriptas aquí; puntualmente: la desvalorización general de las palabras de Critias, la evaluación del papel de Egipto en el imaginario platónico y el tipo de “verosimilitud” de los relatos sobre lo divino).

³² Cf. *περὶ τῆς φρονήσεως* en *Tim.* 24b7. El sacerdote reconoce incluso la prioridad de la Atenas primitiva respecto de Egipto, ya que la diosa Atenea fundó en primer lugar Atenas, e impuso en ese sitio orden y disposición por considerar que la particular mezcla de estaciones iba a producir allí “los hombres más sabios” (cf. *Tim.* 27c7: *φρονιμωτάτους ἄνδρας*).

dos con ellos”. Esta frase pronunciada por Critias resume, de hecho, el contenido fundamental del largo discurso que dará después Timeo: éste habrá de partir del universo para llegar luego a los seres humanos, especificando que un relato sobre el universo tiene que ver con lo divino y que, en verdad, todo este estudio depende del análisis que se haga de lo divino (cf. *Tim.* 68e6-69a5 y 46d7-e3). Timeo procederá descubriendo “todo acerca del universo” (por ejemplo: su estatuto generado, su constitución psíquica y somática, así como el origen de ambas partes: alma y cuerpo, etc.) para detenerse luego en “el resto de los conocimientos relacionados” (origen de los sentidos, de los elementos –fuego, agua, aire y tierra—, de los colores, etc.), incluyendo la mántica (71e-72b) y la medicina (81e-89d). En el resumen abreviado que da el sacerdote egipcio sobre los conocimientos reunidos por la sabiduría ancestral, en el citado pasaje de Timeo 24b-c, Platón anticipa, como en un índice de temas, todo lo que luego seguirá desarrollando Timeo. Y esto porque pretende hacer ver que en la “pintura en movimiento” de la *pólis* ideal es preciso introducir también el tratamiento de la relación de la ciudad con la *phrónesis*.

Sócrates quiere ver a esa ciudad ideal “en movimiento”, no –como se ha dicho—en un mero esbozo teórico como el de la *República*; quiere verla hacer lo que corresponde a su *paideia* “ya con las acciones, en los hechos, ya en las interpretaciones, en los discursos” (*Tim.* 19c8-d1). Por tanto, busca un relato histórico-épico y también un relato científico o filosófico. El extenso discurso de Timeo constituye, entonces, una propuesta –un relato verosímil, precisamente—acerca del tipo de relación que deberían tener esos hombres de la ciudad ideal con la *phrónesis*³³. Lo fundamental, dice

³³ El contexto del pasaje 24b-c no habilita del todo una contraposición neta entre un uso de *phrónesis* entendida como sabiduría teórica y como sabiduría práctica. Lo que el sacerdote egipcio ha señalado –y Critias ahora recupera— es el lugar fundamental de la *phrónesis* en la formación de la comunidad política, lugar fundamental que se funda en el hecho de que ella, la *phrónesis*, permite (“tras descubrirlo todo acerca del universo, incluidas la adivinación y la medicina”) trasladar el saber “de estos seres divinos al ámbito humano para su salud” y asimismo adquirir “el resto de los conocimientos relacionados con ellos”. De modo que aquí –en el nivel del relato egipcio—la *phrónesis* es un ámbito de convergencia de saberes y no una oposición entre unos teóricos y otros prácticos. El saber acerca de “todo en el universo, incluidas la adivinación y la medicina” no parece ser exactamente un saber “teórico”, no al menos lo que modernamente se entiende por saber teórico. Ahora, en la propuesta específica que dará a su turno Timeo con su propio discurso –cuyo programa aparece resumido en las palabras del sacerdote egipcio pero que constituye, no obstante, una propuesta griega, no egipcia—, allí encontramos que el principio último en el que descansa el saber fundamental sobre el universo tampoco es estrictamente “teórico”, ya que en la respuesta a la pregunta filosófica fundamental de por qué se hizo el mundo (“porque el hacedor es bueno y no anida ninguna maldad, contesta Timeo en 29e), vemos que “este principio importantísimo del devenir y del mundo” llega a nosotros por herencia del saber de otros hombres sabios. No

Timeo, es comprender el modo en que están ligados en su origen el hombre y el mundo. Esta comprensión constituye la *phrónesis* de la cual la ciudad nunca debe apartarse. Así, tras establecer los “axiomas” que organizan la realidad del mundo³⁴ y de los cuales parte su discurso acerca del cosmos y del hombre, Timeo aclara: el por qué de todo esto hemos de explicarlo por medio de un principio recibido, aceptado de hombres *phrónimoi*. “Haríamos muy bien —dice— en aceptar de hombres sabios” este “principio importantísimo del devenir y del mundo”: el universo ha sido generado por la bondad divina³⁵. Recién cuando se ha aceptado y admitido este principio sabio (pero teniendo en cuenta también que el mundo no es sólo producto de la inteligencia sino también de la *anánke*, la necesidad o lo forzoso; cf. *Tim.* 47e3-48a7 y 50c7-d4) es posible derivar —aunque con distintos niveles de verosimilitud— el resto de los conocimientos relevantes y apropiados para el bien de la ciudad y para la salud de sus habitantes. El pasaje de *Tim.* 68e6-69a5 muestra hasta qué punto todos estos conocimientos han de estar vinculados con el principio sabio de la causalidad divina para alcanzar la felicidad: “Es necesario distinguir entre dos tipos de causas, uno necesario, el otro, divino; y con el fin de alcanzar *la vida feliz* (εὐδαίμονος βίου) hay que buscar lo divino en todas partes, en la medida en que nos lo permite nuestra naturaleza. Y lo necesario debe ser investigado por aquello...”³⁶.

Las palabras de Timeo nos regresaron al punto del que habíamos partido: el problema es la causa de la vida feliz para el ser humano, para la ciudad y para sus habitantes. Ahora podemos concluir que cuando Platón describe esas estampas de lujuria palaciega en la acrópolis de la Atlántida, su propósito no es simplemente criticar a las riquezas: de hecho, él rescata la riqueza y los bienes, en la medida en que estos “resultan de la amistad y de la virtud en común” (ταῦτα πάντα ἐκ φιλίας τῆς κοινῆς μετ’ ἀρετῆς ἀξάνεται, *Crit.* 121a5). Si en el *Critias* la reflexión se aparta

llega por un particular uso del saber teórico sino por la *aceptación* de esa herencia (cf. *Tim.* 29e4-30a1: “Haríamos muy bien (*apodéchoito*) en aceptar (*apodechómenos*) de hombres sabios este principio importantísimo del devenir y del mundo”). Allí tampoco nos encontramos, al parecer, con un tipo de saber estrictamente “teórico”. El tema, que se vincula también con el singular *eikós lógos* definido en *Tim.* 29b-d, merece un tratamiento más amplio, en el que no podemos extendernos aquí.

³⁴ Estos serían: (1) *hay ser y devenir*; (2) *lo que deviene debe tener una causa*; (3) *la causa que mira al modelo bello hace un producto bello pero si mira el modelo generado, su producto no será bello* (*Tim.* 27d-28b). Tomo de D. Runia (1997) la calificación de “axiomas” para estas premisas.

³⁵ Cf. *Tim.* 29e4-30a2: ταύτην δὴ γενέσεως καὶ κόσμου μάλιστ’ ἄν τις ἀρχὴν κυριωτάτην παρ’ ἀνδρῶν φρονίμων ἀποδεχόμενος ὀρθότατα ἀπο δέχοιτ’ ἄν.

³⁶ En el mismo sentido se entiende la frase de *Leyes* 888b3-4: “se vive bien o no según se tenga una correcta concepción de los dioses”.

del modo en que los poetas arcaicos analizaban la prosperidad (la riqueza lleva a la *hýbris* cuando acompaña al hombre de mente injusta) es porque, en Platón, la *hýbris* no surge *por la riqueza*; el engolosinamiento con cierta clase de riqueza es más bien el síntoma de otra enfermedad más grave: el alejamiento de la *phrónesis*, que ya está arrastrando a la ciudad entera —no sólo a los ricos, sino a todos los que coinciden en cultivar primordialmente los bienes exteriores— hacia el consciente desorden o, lo que es igual, al abandono de la *phrónesis*.

4. Cresos salvado

La *phrónesis* juega un papel fundamental en el tratamiento de la felicidad que hace Heródoto en su historia de Cresos: sobre todo en su elaboración del sabio teórico Solón y el modo que éste tiene de reflexionar y hacer reflexionar a Cresos sobre la *phrónesis* de la vida corriente, de cualquier vida en la comunidad (no sólo la vida del sabio, como es evidente por los ejemplos que proporciona Solón del hombre *olbiótaton*). La *phrónesis* también juega un papel fundamental en la narración atlántica y en el modo en que ésta se inserta en el programa más amplio de los dos diálogos, *Timoteo-Critias*, considerados como un conjunto. La cuidada elaboración del personaje del sabio Solón, asimismo, contribuye tanto a la unidad narrativa de las *Historias* como a la legitimidad política, “histórica” y poética del relato acerca de la Atlántida. Algunos han querido ver incluso en el vínculo que teje Heródoto entre Cresos y Solón el mismo tipo de crítica política que otros han visto proyectada en la Atlántida: G. Nagy opina, por ejemplo, que a través del intercambio entre Cresos y Ciro junto a la pira encendida —cuando Ciro recapacita, por la evocación que hace Cresos de Solón, en que le convendría respetar la dignidad de Cresos— Heródoto se está pronunciando sobre el conflicto entre Atenas y los demás miembros de la hélade en la guerra del Peloponeso. O sea sobre la forma en que Atenas debería actuar, cediendo en su soberbia y respetando la dignidad de los demás³⁷.

No parece muy acertado, no obstante, reducir toda la eficacia literaria y filosófica del relato atlántico a una fábula con moraleja política: el mito de la Atlántida ha sido construido con elementos propios del relato histórico, de la poesía y de la alegoría política sin ser, estrictamente, ni sólo historia

³⁷ Para fundar esta lectura del episodio como una crítica política a la actitud soberbia de Atenas, G. Nagy (1990) se apoya en *Hist.* 8.3, donde se revelan las opiniones de Heródoto sobre la guerra. Sostiene que los atenienses renunciaron al mando hegemónico de la flota que habría de defender a la Hélade de los persas y de ese modo impidieron las luchas intestinas (*stasis emphûlos*) “porque ante todo deseaban la salvación de Grecia y sabían que si andaban en discordia por el mando perdería Grecia. Y pensaban bien —reflexiona ahora Heródoto— porque la discordia intestina es tanto peor que la guerra unánime”.

ni sólo fábula alegórica. A la luz de los relatos de *Timeo-Critias*, podemos afirmar que 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. 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 también insertarla en un movimiento discursivo en el que necesariamente importan la historia, la cosmología, la poesía y la argumentación persuasiva de los preámbulos de las leyes con sus diversos y discutibles grados de verosimilitud³⁸.

94 Volviendo a las *Historias*, hemos visto cómo la pintura que hace Heródoto de Solón señala el modo en que el *histor* se pronuncia sobre la prosperidad y la caída: la sabiduría que Solón ha transmitido salva a Creso otorgándole una “segunda vida” como consejero de la corte persa. Seguramente esta segunda vida de Creso —incluso más inverosímil que el ascenso a los hiperbóreos que pretendía Baquílides en el Epinicio 3³⁹— es una invención de Heródoto para subrayar el valor de la transformación espiritual operada por intervención de Solón, que permite a Creso comprender una nueva forma de la prosperidad, viviendo, de paso, un buen rato más. Platón mismo acaso haya rescatado a este Creso “salvado”.

El rey de los lidios y Solón aparecen reunidos, de hecho, en un texto adjudicado antiguamente a Platón, la *Carta II*, enumerados como otros tantos ejemplos de estadistas sabios que se recuerden: “Tales de Mileto, Pericles, Anaxágoras, Creso y Solón...”. En el contexto de la epístola, el interés de esta sentencia es subrayar el vínculo entre la *phrónesis* y el poder. La sabiduría y el gran poder tienden a unirse por naturaleza: se persiguen, se

³⁸ Sobre la verosimilitud o, más bien, sobre la capacidad de “armonizar” el relato histórico con la teoría, y sobre la evaluación de este tipo de relato como el “más apropiado”, cf. *Tim.* 26d. A lo largo de la introducción del *Timeo*, Platón no duda en ningún momento en que el relato histórico es un relato construido, elaborado como una ficción verosímil, capaz de armonizar hechos de suyo inverificables (cf. *República* 382 c-d) con teorías consistentes. Sobre esa elaboración ha de haber, sin embargo, acuerdo interpretativo de los interlocutores. Incluso la elaboración del discurso verosímil sobre la *phýsis* y su evaluación como el discurso más adecuado en su tipo, o el más recto, parece descansar, según *Tim.* 55d, en cierto acuerdo intersubjetivo de hipótesis diversas en diálogo.

³⁹ Segunda vida que sólo Heródoto atestigua. Cf. *Hist.* 3.36, y también. S. West (2003). En el relato de las *Historias*, Creso se salva por intervención de Apolo (a diferencia del relato de Baquílides, debemos notar que Heródoto no hace intervenir a Zeus) y también por voluntad de Ciro, quien manda apagar la pira porque se convence de que debe respetar la dignidad del otro.

buscan y se reúnen⁴⁰. Creso aparece entre los poderosos y sabios. En ámbito platónico —o, al menos, platonizante— Creso parece evocado según la biografía que de él hizo Heródoto, en la cual se subraya no tanto su actitud religiosa sino su vínculo con la sabiduría mundana de Solón: la puesta a prueba de los oráculos que realiza el Creso de Heródoto revela, por cierto, una actitud mucho más “secular” que la versión piadosa del rey de los lidios que ensalzaban los poetas líricos⁴¹.

En cambio debemos notar que en el tratamiento que hace Platón del tema de la prosperidad y la caída en el *Timeo* y en el *Critias* no parece haber salvación alguna: la paulatina degradación de los habitantes de la Atlántida lleva al castigo ejemplar de Zeus. No conocemos en detalle el modo en que se llevó a cabo este castigo divino, pero sí sabemos que en definitiva la poderosa isla se lanzó a una guerra de conquista, que fue derrotada y que desapareció para siempre bajo el océano. Ahora bien, la suerte de Atenas no fue mejor: a pesar de haber defendido a todos los pueblos mediterráneos del ímpetu de los guerreros atlánticos, a pesar de haber vencido heroicamente, Platón la hundió en el mismo maremoto.

5. La ciudad hundida

El problema es que si entendemos que el catastrófico maremoto actúa como una manera de justicia cósmica, Platón sólo debería haber hecho desaparecer a la Atlántida, ya que fue esta civilización la que se fue corrompiendo por gradual alejamiento de la sabiduría. Debe haber otra razón, tal vez de carácter poético o más estrictamente filosófico, que explique por qué Atenas debe hundirse también. Los innumerables guiños que hace Platón sobre el carácter ficcional de esta epopeya bien pueden explicar por qué Atlántida debe hundirse (se trata de una isla imaginaria que aparece y desaparece a gusto de quien la imagina y de acuerdo con los propósitos de su imaginación). En cambio, para explicar la desaparición de Atenas, hay que buscar otros motivos. Podríamos avanzar aquí algunos, a manera de hipótesis provisionales. El hundimiento de Atenas puede ser, en primer lugar, un gesto platónico de complicidad con la incipiente y singular labor historiográfica: al hundirse Atenas, se perdieron todos los registros de esta hazaña, se trata sin embargo de una *historia verdadera*. Este gesto coincidiría, además, con la noción platónica de que el universo —o alguna de sus partes—

⁴⁰ πέφυκε συνιέναι εἰς ταῦτὸν φρόνησις τε καὶ δύναμις μεγάλη, καὶ ταῦτ' ἄλληλα ἀεὶ διώκει καὶ ζητεῖ καὶ συγγίγνεται (*Carta II*, 310e5-6). Damos aquí por supuesta, sólo provisionalmente, la muy discutida autenticidad de esta epístola.

⁴¹ Cf. J. Kindt (2006) pp. 35-37.

es golpeado por catástrofes periódicas, y con las palabras del sacerdote egipcio de *Tim.* 22b-c: “ustedes los griegos son como niños”⁴²; no tienen conocimientos encanecidos por el tiempo porque los desastres naturales los barren cada tanto de la faz de la tierra, destruyendo así la cultura y los documentos del pasado.

El hundimiento de Atenas puede ser, en segundo término, una forma velada de decir que los atenienses también se habían alejado de la sabiduría⁴³. En su primer relato, en el *Timeo*, Critias recalca, de hecho, que hay una coincidencia “grande” (pero no total) entre la descripción que trajo Solón y la *pólis* ideal: la Atenas primitiva ya estaba en aquellos tiempos primigenios alejándose del ideal⁴⁴. Finalmente, el hundimiento de la victoriosa Atenas junto con la derrotada y corrupta Atlántida podría ser signo de un cambio de perspectiva de Platón: el final de la guerra no aparece en el conjunto de *Timeo-Critias* como una ocasión para que actúe la justicia correctiva –tal como sí aparece sugerido en el *Protágoras*, en el *Gorgias* o en las *Leyes*⁴⁵— sino como la amarga confirmación de que tras la guerra –efecto visible del desorden y la falta de sabiduría— ambos bandos rivales acabarán consumidos en la destrucción.

96

Referencias bibliográficas

- Brisson, L. (1970): “De la philosophie politique à l’epopée. Le Critias de Platon”, *RMM* 75, 1970, pp. 402-438.
- Calvo, T. y Brisson, L. (eds.) (1997): *Interpreting the Timaeus – Critias*, Proceedings of the IV Symposium Platonicum, Sankt Augustin, 1997.
- Costa, I. (2007): “Creso y Solón en el espejo de la Atlántida”, *Synthesis* vol. 14, Fac. de Humanidades, UNLP, pp. 71-90.
- Donini, P. (1988): “Il *Timeo*, unità del dialogo, verosimiglianza del discorso”, en *Elenchos* (fasc. 2) 1988, pp. 5-52.
- Erlor, M. (1998): “Idealità e storia. La cornice dialogica del *Timeo* e del *Crizia* e la *Poetica* de Aristotele”, en *Elenchos* (fasc. 1), 1988, pp. 5-28.
- Gaiser, K. (1968): *Platons ungeschriebene Lehre*, Tubinga, 1968.

⁴² “Ay, Solón, Solón –dice, con condescendencia, el sacerdote egipcio al estadista ateniense— ¡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 por el tiempo” (*Tim.* 22b-c), mientras que “lo que aquí [en Egipto] se conserva es lo más antiguo” (22e).

⁴³ K. Gaiser (1968) ha argumentado que lo que faltaba a la Atenas primordial era la sabiduría teórica.

⁴⁴ Cf. Donini (1988) p. 21.

⁴⁵ Cf. T.G. Rosenmeyer (1956) pp. 168-71.

- Gill, Ch. (1977): "The genre of the Atlantis Story", *Classical Philology* vol. 72 N° 4 1977, pp. 287-304.
- (1979): "Plato's Atlantis story and the birth of fiction", *Philosophy and Literature* 3, 1979, pp. 64-78.
- Griffiths, J.G. (1985): "Atlantis and Egypt", *Historia*, vol. 34, pp. 3-28.
- González de Tobia, A.M. (2004): "El pensamiento moral de Baquílides, entre ólbos y areté", en *Ética y Estética, de Grecia a la Modernidad* (A.M González de Tobia ed.), La Plata, pp. 59-74.
- Hartog, F. (2000): "The invention of history: the pre-history of a concept from Homer to Herodotus", en *History and Theory* 39, October 2000, pp. 384-395.
- Kindt, J. (2006): "Delphic oracle stories and the beginning of historiography. Herodotus' Croesus logos", *Classical Philology* 101, 2006, pp. 34-51.
- Nagy, G. (1990): *Pindar's Homer. The lyric posesión of an epic past*, Londres, 1990.
- Rosenmeyer, T.G. (1956): "Plato's Atlantis myth. Timaeus or Critias?", *The Phoenix*, vol 10 (4), 1956, pp. 163-172.
- Rossetti, L. (2006): "Il proemio del *Timeo*. Una strategia comunicazionale molto protetta", en *Concentus Ex Dissonis. Scritti in onore di Aldo Setaioli*, Carlo Santini et. al. (eds.), Nápoles, 2006. vol. II, pp.593-608.
- Runia, D. (1997): "The literary and philosophical status of *Timaeus'* Proemium", en T. Calvo and L. Brisson (ed.), *Interpreting the Timaeus-Critias...* Sankt Augustin, 1997, pp. 101-108.
- Vidal-Naquet, P. (1964): "Ahènes et l'Atlantide. Structure et signification d'un mythe platonicien", *Revue des Études Grecques* 77, 1964, pp. 420-444.
- West, S. (2003): "Croesus' Second Reprieve and other tales of the Persian Court", *Classical Quarterly* 53.2, 2003, pp. 416-437.