

LENGUA E HISTORIA EN PLATÓN: ORALIDAD Y ESCRITURA, *MYTHOLOGEIN* Y *MYTHOLOGIA* EN EL *TIMEO* Y EN EL *CRITIAS*¹

PEDRO AMORÓS
(Murcia)

SUMMARY

This study explains the search for a new model which would define the relations between history and tradition. In this sense, the Platonical narrations *Timeo* and *Critias* enclose deep reflections on the relations between myth, memory and history in the Greek world. Contrary to the general idea held by the historians who consider the narration as a *mythos*, Platon presents it as a *logos*. From the fifth century on the Greek *illustrated* public distinguish between the various types of narrations: verifiable histories of the past, stories of archeological character or credible *logoi*, and model *mythoi*. The *Timeo* and *Critias* belong to the second genre, the logographic narration in which the *logos* is expressed as the traditional language.

At the same time, Plato takes into consideration and establishes the differences between *mythologeín*, the oral transmission of the myths, and *mythologia*, the reflection and investigation of the ancient traditions related to the scripture and with the narrations.

1 Este trabajo está dedicado al prof. Antonio Yelo Templado, maestro y amigo en el seminario de historia antigua de la universidad de Murcia. También agradezco al prof. Antonino González Blanco las sugerencias y comentarios para la realización de este artículo.

I. INTRODUCCIÓN

Existe un momento en la historia griega en que el mito² empieza a ser pensado. Así nace la mitología y la investigación de los tiempos antiguos³. O al menos así lo entiende Platón, quien sitúa ese momento de forma simbólica en la conversación de Solón con los sacerdotes egipcios. La comparación entre las tradiciones egipcias y las tradiciones griegas invita a la reflexión. Ofrece un estímulo al pensamiento griego. Esa es la idea de Platón y ese parece ser el sentido que se encuentra encerrado en el interior de un relato que se desdobra en dos diálogos, el *Timeo* y el *Critias*, y que es presentado por Platón como un *logos* y no como un *mythos*.

En este sentido, la importancia del *Timeo* y del *Critias* en el conjunto de la obra platónica es evidente: Platón señala el momento dentro de la historia griega en que se inicia la mitología, allí donde su camino se cruza con la investigación de las tradiciones antiguas. Ese momento es fundamental en la cultura griega porque significa el inicio de un proceso de crítica e interpretación del pasado. El pensamiento griego a través de la escritura activa un proceso de control y coherencia sobre la tradición introduciendo orden y racionalidad en el mito⁴.

Para quien como Platón tiene como objetivo principal la reforma de la ciudad, se hace necesario reflexionar sobre ese complejo proceso dentro de la cultura griega que marca el paso de una cultura de naturaleza oral a una cultura de comunicación escrita. No en vano la relación entre tradición oral y tradición escrita ocupa un lugar central en el pensamiento platónico. Así, en numerosas ocasiones en la obra de Platón aparece aquí y allá el mismo tema planteado: la conversión de la tradición oral en memoria escrita. Y en ese espacio siempre surgen los mismos temas: historia, tradición, y mitología.

Ahora bien, justo será preguntarse en primer lugar qué puede entender Platón por mitología. ¿Es la mitología, en esta medida, un estudio de mitos, o simplemente un conjunto de relatos? G.S. Kirk, en su momento, señaló en relación a la palabra mitología lo siguiente: «...para Platón (el primer escritor del que se tiene noticia que utilizó la palabra) *mythologia* significaba «hablar de o contar historias»»⁵. La afirmación es apropiada. Sin embargo, esencialmente, en Platón el

2 En estas líneas, el término mito debe ser entendido como tradición antigua en su sentido más amplio. Sugiero como planteamiento aceptable la tesis de G.S. Kirk en virtud de la cual no hay que considerar el mito como una cosa por sí misma, y hablar mejor de «mitos, cuentos tradicionales de muy diferentes clases y funciones, pero que tal cosa no existe como «mito»» (G.S. Kirk, *La naturaleza de los mitos griegos*, ed. Labor, Barcelona 1992, pp. 224-225, y p. 19 [trad. castellana de *The Nature of Greek Myths*, Harmondsworth 1974]).

3 *Critias*, 110A-B.

4 La extraordinaria sugerencia de M.I. Finley, en este sentido, es que este proceso se inicia con el mismo Homero. Finley se expresa del siguiente modo: «Una medida del progreso del hombre desde sus orígenes más primitivos hasta lo que nosotros llamamos civilización es la manera en que domina sus mitos...Homero representa la primera etapa en la historia del dominio griego sobre sus mitos» (*El mundo de Odiseo*, F.C.E., México 1986, pp. 25-26 [trad. castellana de *The World of Odysseus*, Nueva York 1954 y 1977]). Finley presenta a Homero como una especie de «genio ordenador del mundo», que mediante la escritura crea una versión autorizada de las historias modeladas por los bardos. La sugestiva idea radica en el hecho mismo de que la escritura en sí mismo introduce orden y coherencia en las marcas de la oralidad. Véase también del mismo autor su ensayo «Mito, memoria e historia», en *Uso y abuso de la historia*, ed. Crítica, Barcelona 1984, pp. 11-44, esp. 32-34 [trad. castellana de *Use and Abuse of History*, Londres, 1975].

5 G.S. Kirk, *La naturaleza de los mitos griegos ...*, p. 18. La opinión de Kirk está, de esta forma, más matizada que en su anterior obra en donde *mythologia* no significaba más que contar historias (*El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*, ed. Paidós, Barcelona 1990, p. 21 [trad. castellana de *Myth. Its Meaning and functions in Ancient and other cultures*, Londres, 1970]).

vocablo mitología se emplea para pensar el mito entendido como tradición antigua. La mitología se presenta como un lugar de reflexión sobre la tradición. Para «contar historias», como dice Kirk, Platón ya tiene un precedente en Homero, quien utiliza por primera vez la palabra «mitologizar» (μυθολογεῖν). La historia tiene lugar en la *Odisea*: en el palacio de Alcino, y ante los feacios que actúan como público, Odiseo cuenta sus aventuras como si tratara de un aedo entendido (μῦθον δ' ὡς ὅτ' αἰδὸς ἐπισταμένως κατέλεξας)⁶, pero al llegar a la historia de Calipso el propio Odiseo se pregunta a sí mismo: ¿Por qué te «mitologizo» esto? (...τί τοι τάδε μυθολογεῖω;). Odiseo se da cuenta que esa historia ya la ha contado ante Alcino y su esposa. Y resulta odioso «mitologizar» otra vez claramente las cosas mencionadas (...εἰρημενά μυθολογεῖν)⁷. A pesar de la ambigüedad del texto resulta claro que «mitologizar» queda definido en esencia como la función de contar relatos. Se trata de recordar historias que han tenido lugar en el pasado y contarlas. En el origen, pues, la mitología es el mundo de los relatos. Pero aún hay más: las narraciones del aedo Odiseo en Feacia nos hablan de un mundo «no-humano». Circe, Calipso, el Cíclope, Caribdis y Escila, son personajes que se caracterizan por su falta de «humanidad». La mitología imaginada por Odiseo en Feacia se opone, de este modo, a la antropología evocada por el poeta en Itaca, Esparta y Pilos. Antropología y mitología son, pues, dos mundos diferenciados en la *Odisea*⁸, y es precisamente el «antropólogo» Platón quien descubre y reinventa la mitología.

En cualquier caso, como apunta M. Detienne, Platón ha podido tomar de Homero la palabra *mythologein* para emplearla en relación a las tradiciones antiguas de los griegos que eran constantemente repetidas, transformadas y aceptadas generalmente por todos⁹.

Ahora bien, y este es el sentido hacia el que apunta toda esta argumentación, Platón parece distinguir entre «mitologizar» y mitología. La mitología es precisamente inventada por Platón para reflexionar sobre el arte de contar historias, es decir, sobre el «mitologizar». Y el *Timeo* y el *Critias* son bastante esclarecedores en ese sentido.

Por otra parte, también hay que tener en cuenta que la mitología en Platón es un espacio que se va ampliando y transformando desde la *República* hasta las *Leyes*. De este modo, en la *República*, Platón afirma que la mitología abarca campos tan variados de la poesía y de la cultura escrita como la tragedia y la comedia, el ditirambo y la epopeya¹⁰. En las *Leyes*, sin embargo, el campo de acción se ha ampliado, pues no debe olvidarse que el ateniense concibe la fundación de la ciudad de las *Leyes* como una mitología (μυθολογίαν)¹¹ en la que se reflexiona sobre el rumor (φήμη), las tradiciones antiguas (παλαιοὶ λόγοι) y las leyes no escritas (ἄγραφα νόμιμα) a quienes la gente suele llamar leyes tradicionales o de los antepasados (πατρίους νόμους)¹².

6 *Odisea*, XI, 368.

7 *Odisea*, XII, 450-453.

8 Quizás, a no dudarlo, el historiador antropólogo haya de buscar en la *Odisea* para resolver de una vez el eterno problema de las relaciones entre mito e historia.

9 M. Detienne, *La invención de la mitología*, ed. Península, Barcelona 1985, p. 109 [trad. castellana de *L'invention de la mythologie*, París 1981]; véase también del mismo autor «La doble escritura de la mitología (entre el *Timeo* y el *Critias*)», en *La escritura de Orfeo*, Barcelona 1990, pp. 137-152 [trad. castellana de *L'écriture d'Orphée*, París 1989], en donde M. Detienne afirma que los griegos hacia el 800 «lanzan la expresión «mitologizar» para preservarse de repetir, insistir y hasta machacar senilmente» (pp. 137-138).

10 *República*, III, 394B7-C6.

11 *Leyes*, VI, 752A2.

12 *Leyes*, VII, 793A9-10.

A medio camino entre la *República* y las *Leyes*, y a medio camino también entre el escribir y el contar, en el *Timeo* y el *Critias*, Platón descubre un nuevo camino de investigación en la tradición: la oralidad de la primera historia, las *genealogías* y *arqueologías* de los *logógrafos*, «historias antiguas» que Platón integra en su mitología, pues no en vano ya Tucídides había pasado al campo de lo mítico (ἐπὶ τὸ μυθῶδες ἐκνευκτικότερα) estos relatos en prosa que se escribían más con el objeto de seducir a los oyentes que con vistas a la verdad¹³. Y es que el proyecto platónico le obliga a evocar y repensar todo aquello que se transmite de forma oral, por la boca y el oído. La vida justa y santa, como dice Platón en las *Leyes*, exige una dirección: hacia la cual deben ser enfocados todos los cantos, mitos y discursos (ᾠδαῖς καὶ μύθοις καὶ λόγοις)¹⁴.

El objetivo de este pequeño trabajo, pues, centrado en los relatos de *Critias* en el *Timeo* y en el diálogo que lleva su nombre, será mostrar cómo Platón piensa la oralidad y la escritura en relación con la mitología entendida como investigación de los tiempos antiguos.

Al mismo tiempo, resulta necesario plantearse algunas cuestiones de la mayor importancia: normalmente siempre se ha tratado de buscar el sentido de esta historia sugerida en el *Timeo* y desarrollada en el *Critias* tratándola de una forma global como si fuera un todo, sin caer en la cuenta ni preguntarse por qué la narración no está integrada toda en el *Timeo*. En este sentido, se impone buscar los elementos que estructuran y organizan los dos textos siguiendo el eje del relato, primero en el *Timeo* y luego en el *Critias*. Es así como la agrupación de determinados vocablos en razón de sus afinidades temáticas da lugar a sugerir algunas preguntas: ¿Qué conexión existe entre μυθολογεῖν y γενεαλογεῖν? ¿Qué relación estructural hay entre las Musas, Μνημοσύνη y Apolo Peán en el principio del relato del *Critias*? ¿Por qué el vocablo σχολή aparece vinculado en el *Timeo* a los escritos (τὰ γράμματα) egipcios y en el *Critias* a las palabras μυθολογία y ἀναζητήσις? Y, en fin, ¿qué vínculo hay entre μυθολογεῖν y μυθολογία? Todo hace pensar que es como si existiese un doble espacio y tiempo para la mitología: uno primero en que se transmite por la boca y el oído, y uno segundo en donde la mitología se transforma repitiéndose mediante la reflexión y la escritura. Primero se mitologiza, luego surge la mitología.

II. EL *TIMEO*: LA CONVERSACIÓN ENTRE SOLÓN Y EL SACERDOTE DE SAIS. *GENEALOGÉIN* (CONTAR GENEALOGÍAS) Y *MYTHOLOGÉIN* (CONTAR MITOS)

En el *Timeo*, el objetivo del relato de *Critias*, como dice Sócrates, es integrar la ciudad delineada en la *República* en el interior de una historia que «implique a dicha ciudad en una guerra adecuada a su condición y, después, asignarle todas las excelencias que le correspondan»¹⁵.

La primera cosa que sorprende al abordar la historia es encontrar todavía en recientes estudios, refiriéndose a la narración en general, frases como ésta: «Platón nos lo presenta —el relato de *Critias*— como un cuento, como un *mythos*, contado al legislador y poeta ateniense Solón «el más sabio de los siete sabios», por un anciano sacerdote de la diosa Neith en Sais,

13 Tucídides, I, XXI, 1.

14 *Leyes*, II, 664A-B.

15 *Timeo*, 20B5-7.

Egipto»¹⁶. Y precisamente sorprende porque lo que Platón nos presenta no es un mito sino una historia (λόγον) derivada de una antigua tradición (ἐκ παλαιᾶς ἀκοῆς)¹⁷. Es más, en ninguna ocasión Platón utiliza la palabra μῦθος para referirse al relato que está contando. De hecho, en el transcurso de la exposición de Critias tan sólo aparece dos veces el vocablo μῦθος, y Platón lo utiliza siempre en boca del sacerdote de Sais para expresar el contraste entre las tradiciones egipcias de un lado y las ridículas historias de los griegos de otro. De este modo, sólo se puede hablar del relato de Critias como un *mythos* por extrapolación.

En cualquier caso, la pregunta que uno puede plantearse es por qué se presenta la historia del *Timeo* como un *logos*. La respuesta, posiblemente, se encuentra en dos direcciones: por una parte, el relato que se esboza en el *Timeo* funciona como un *logos* dentro del cual se integra la ciudad y los ciudadanos descritos en la *República* en una especie de *mythos*¹⁸. Ésta, en cierta medida, es una exigencia de la mitología de Platón desde el momento en que en la *República* se inicia la reflexión sobre las tradiciones antiguas: todo aquello que es contado como un «mito» debe quedar englobado en un *logos* de reflexión; por otra parte, hay que tener en cuenta que nos encontramos ante el discurso de un *logógrafo* que en el interior de un *logos* lleno de orden y racionalidad debe resaltar y separar los mitos ridículos de los griegos.

Platón insiste de esta manera en que se trata de un relato transmitido oralmente y de carácter verosímil. Así, los vocablos λόγος y ἀκοή, situados en el mismo plano semántico, aparecen en multitud de ocasiones expresando el sentido de oralidad que confieren al texto¹⁹. Además, Critias anuncia a Sócrates que lo que va a escuchar es un relato (λόγου) muy singular pero verdadero (ἀτόπου... ἀληθοῦς)²⁰. Este sentido global del discurso se expresa al final de la historia. Sócrates manifiesta su alegría a Critias por el hecho de que no sea un mito modelado sino un *logos* verosímil (μὴ πλασθέντα μῦθον ἀλλ' ἀληθινὸν λόγον)²¹. No se trata en esta medida de un mito alegórico y modelado a los que tanto acostumbra Platón. Se trata de un *logos* compuesto a partir de algunos nombres y tradiciones antiguas. Así pues, el sentido en que Platón habla de una historia verdadera debe ser matizado: lo que Sócrates reconoce, pues, en el relato de Critias es que no se trata de un mito ficticio, inventado²².

Pero situemos el relato en su preámbulo: Solón «le contó a Critias, mi abuelo, que de viejo nos lo recordaba a nosotros, que grandes y admirables (μεγάλα καὶ θαυμαστά) hazañas antiguas (παλαιὰ ἔργα) de esta ciudad (τῆς πόλεως) habían desaparecido a causa del tiempo transcurrido y la destrucción de sus habitantes, y, de todas, una, la más extraordinaria, conven-

16 P. Vidal-Naquet, «La Atlántida y las naciones», en *La democracia griega, una nueva visión. Ensayos de historiografía antigua y moderna*, ed. Akal, Madrid 1992, p. 108 [trad. castellana de *La démocratie grecque vue d'ailleurs*, París 1990].

17 *Timeo*, 20D1.

18 *República*, 376D9-E1; *Timeo*, 26C9.

19 Quizá sea necesario recordar, siguiendo a F. Jacoby (*Atthis. The Local Chronicles of Ancient Athens*, Oxford 1949, p. 215), que en los primeros historiadores, tanto en Hecateo como en Heródoto, y ocasionalmente en Tucídides, la tradición oral se expresa con los términos μνήμη, ἀκοαί, λόγοι, lo cual puede estar en perfecta sintonía con las intenciones de Platón en su relato del *Timeo*.

20 *Timeo*, 20D8-9.

21 *Ibid.*, 26E2-6.

22 La distinción entre mitos modelados y tradiciones antiguas es bastante clara en un pasaje de Diodoro (II, 46). Al haberse perdido la raza de las Amazonas, explica Diodoro, los hombres consideran las antiguas historias de las Amazonas (περὶ τῶν Ἀμαζονίδων ἀρχαιολογίας) como mitos inventados (μύθους...πεπλασμένους). Véase A.E. Wardman, «Myth in Greek historiography», *Historia* IX (1960) 403-413, esp. 408-409.

dría ahora recordarla para ofrecerla como presente, y elevar al mismo tiempo loas a la diosa con justicia y verdad en el día de su festividad como si le cantáramos un himno»²³.

Con este preámbulo inicia Critias el joven su historia. Después de este prólogo, en el que Platón resume las intenciones de su relato ya se muestra claramente que el objetivo de Platón, en principio, no es narrar un mito inventado (μῦθος πεπλασμένος) sino una «historia antigua», terreno o dominio de la *arqueología*.

Más interesante resulta observar que ciertas evidencias del lenguaje nos recuerdan el famoso proemio de las *Historias* de Heródoto de Halicarnaso²⁴ en donde se afirma: «He aquí la exposición de la investigación (ἱστορίας ἀπόδειξις) de Heródoto de Halicarnaso, para que ni los hechos de los hombres (τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων) con el tiempo queden olvidados, ni las grandes y maravillosas hazañas (ἔργα μεγάλα τε καὶ θωμαστά) realizadas así por los griegos como por los bárbaros queden sin gloria; y entre otras cosas, la causa (αἰτίην) por la cual guerrearón entre sí»²⁵.

Similitudes y diferencias se encuentran entre ambos preámbulos, el de Platón y el de Heródoto, y todo ello se desprende de las palabras y su particular significación. Ambos autores se proponen relatar grandes y maravillosos trabajos (ἔργα μεγάλα καὶ θαυμαστά). En ambos funciona la tradición memorial, pero Platón, a diferencia de Heródoto, quiere realizar un memorable tan sólo de su ciudad (τῆς πόλεως)²⁶, y además pretende hacer una *arqueología* de Atenas y para ello introduce una palabra que no está en el texto de Heródoto, παλαιά²⁷. Efectivamente, el discurso de Platón va a centrarse en los tiempos antiguos de la ciudad de Atenas. De ahí las dificultades que van a surgir²⁸. Cuando un «arqueólogo» en su actividad de *logógrafo* reflexiona sobre los tiempos antiguos contando, recordando, y escribiendo, no puede acceder a los hechos antiguos porque han caído en el olvido debido al tiempo y a la «destrucción» de sus habitantes (ὑπὸ χρόνου καὶ φθοράς ἀνθρώπων)²⁹ y porque, como dice Platón más adelante, los supervivientes a diferentes destrucciones fueron incapaces de poner por escrito estos hechos. Platón está situando los límites del conocimiento del pasado³⁰, y haciendo hincapié en los problemas que surgen para los griegos en todo discurso acerca de antigüedades.

La pregunta que cabe realizarse ahora es cómo es posible recordar —porque ante todo se trata de recordar (ἐπιμνησθεῖσι)³¹— la hazaña antigua más grande de la ciudad de Atenas. Para responder a esta pregunta Platón pone en confrontación las tradiciones griegas y las tradiciones egipcias, o lo que es lo mismo a Solón frente al sacerdote de Sais.

23 *Timeo*, 20E4-21A3.

24 Esta misma sugerencia la he leído en P. Vidal-Naquet, pero no se encuentra desarrollada. P. Vidal-Naquet, «Atenas y la Atlántida. Estructura y significado de un mito platónico», en *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego. El cazador negro*, ed. Península, Barcelona 1983, pp. 311-312 [trad. castellana de *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, París 1981].

25 Heródoto, *Proemio*.

26 *Timeo*, 20E7.

27 *Ibid.*, 20E6.

28 Como A. Momigliano muy bien recordaba, «para los griegos el pasado más remoto, lo que se llamaba τὰ παλαιά o Antiquitas, era una particular fuente de problemas y ambigüedades». A. Momigliano, «El tiempo en la historiografía antigua», en *La historiografía griega*, ed. Crítica, Barcelona 1984, p. 86 [trad. castellana de *La storiografia greca*, Turín - Londres 1984] (El ensayo está tomado de *History and Theory* 6 [1966] 1-23).

29 *Timeo*, 20E7-8.

30 R. Weil, en relación al *Timeo* y al *Critias* señala las limitaciones que para el conocimiento histórico entraña toda transmisión a través de varias generaciones. Véase *L'archéologie de Platón*, París 1959, pp. 13-18, esp. 15-16.

31 *Timeo*, 20E8-21A1.

El elemento central, pues, en el relato de Critias en el *Timeo* es el diálogo entre Solón y el sacerdote de Sais. El interés de Solón por los tiempos antiguos (τὰ παλαιὰ) le lleva a entablar conversaciones con los sacerdotes egipcios acerca de las historias antiguas (περὶ τῶν ἀρχαίων εἰς λόγους) y he aquí que las cosas más antiguas (ἀρχαιότατα) que cuenta Solón son un recitado de nombres (Foroneo, Niobe, Deucalión y Pirras) y *genealogías*, repitiendo algunas tradiciones, y esforzándose por intentar situar en el tiempo estos sucesos³². La respuesta del sacerdote de Sais es contundente: los griegos no tienen ninguna opinión derivada de una tradición antigua (ἀρχαίαν ἄκοην παλαιάν δόξαν)³³. Y el sacerdote examina la causa de esta carencia, para demostrar al mismo tiempo la mayor sabiduría y antigüedad de las tradiciones egipcias: el sacerdote recuerda que hubo muchas destrucciones de hombres, y que las más importantes han ocurrido a causa del agua y del fuego³⁴.

Es justo en este momento cuando Platón introduce por primera vez la palabra μῦθος en el texto. Como ya he advertido arriba se trata de poner en contraste la tradición griega y la egipcia, y siempre en boca del sacerdote. Resulta, así, que aquello que cuentan los griegos en forma de mito (τοῦτο μύθου μὲν σχῆμα ἔχον λέγεται), el relato de Faetón que montado en el carro de su padre quemó lo que se encontraba en la tierra, traduce una verdad (ἀληθές) que se descubre en la Naturaleza y que demuestra la existencia de destrucciones por fuego³⁵.

Los razonamientos del sacerdote de Sais le llevan a explicar por qué, en cambio, en Egipto se han conservado las tradiciones más antiguas. Arguye varias razones relacionadas con la función del Nilo, pero la definitiva conclusión es que todo aquello que es transmitido por el oído es registrado por escrito desde antiguo (ἀκοῆ...γεγραμμένα ἐκ παλαιού)³⁶. Sin embargo, por contra, es la pérdida de la escritura después de cada destrucción la que convierte a los griegos en seres iletrados e incultos (ἀγραμμάτους τε καὶ ἀμούσους)³⁷. Esta es la causa por la cual el conocimiento de Solón acerca de los tiempos antiguos se reduce a unos cuantos nombres (*genealogías*) y algunas tradiciones confusas (*arqueologías*). Sobre esta tema ya había indagado Platón en el *Político*, y había señalado que cuando la memoria queda rota sólo subsisten acaso nombres (ὄνοματα) y una tradición (λόγος)³⁸. Así pues, llegamos a la conclusión de que si se han conservado las más grandes hazañas de los antiguos atenienses ha sido gracias a la escritura de los egipcios. Tenemos aquí el sueño platónico de una historia total que sea capaz de crear una continuidad entre la memoria viva y la escritura. Es el gran paradigma de Egipto³⁹.

Solón queda totalmente sorprendido de la exposición del sacerdote. Descubre que ni él mismo ni ningún griego saben nada acerca de los tiempos antiguos⁴⁰.

Este pasaje del relato de Critias en que se ponen en contraste las tradiciones griegas y egipcias resulta alumbrador en dos sentidos. En primer lugar, los vocablos γενεαλογεῖν (contar genealogías) y μυθολογεῖν (contar mitos) aparecen relacionados en el texto⁴¹, allí donde la

32 *Timeo*, 21E9-22B3.

33 *Ibid.*, 22B8.

34 *Ibid.*, 22C1-4.

35 *Ibid.*, 22C8-D3.

36 *Ibid.*, 23A1-5.

37 *Ibid.*, 23B1.

38 *Político*, 271C; cf. 272C. Véase R. Weil, *op.cit.*, p. 14.

39 M. Detienne, *La invención de la mitología ...*, pp. 100-101, y también las consideraciones del mismo autor en «La doble escritura de la mitología ...», pp. 141-143.

40 *Ibid.*, 22A2-4.

41 *Ibid.*, 22A9-B1.

actividad de la *arqueología* entre los griegos queda definida como un «mitologizar», como un *logos* que se repite continuamente. Por ello, el sacerdote de Sais considera que las *genealogías* recitadas por Solón son parecidas a los mitos que se cuenta a los niños (παίδων...μύθων)⁴². Esta es la segunda vez en que es utilizado el vocablo μῦθος, y nuevamente el espacio del mito queda reservado y asignado a los griegos.

Así pues, los discursos de antigüedades son similares a los cuentos de los niños, pero hay que tener en cuenta, como afirma Platón en la *República*, que aunque los mitos que contamos a los niños son en general falsos (τοῖς παιδίοις μύθους λέγομεν...ψεῦδος) también contienen algo de verdad (ἀληθῆ)⁴³. De ahí que Platón se vea obligado a pensar también la actividad de los *logógrafos*. Y es que en el inventariado de «mitología» que Platón había empezado a desarrollar minuciosamente desde la *República*, no podía dejar de lado dicha actividad tal como es comprendida en el *Hipias Mayor*⁴⁴, todo lo referente a *genealogías*, fundación de ciudades y relatos antiguos, discurso que Platón considera una forma de «mitologizar» agradablemente (ἡδέως μυθολογήσαι)⁴⁵ y desde el cual se plantea los orígenes de la escritura de la historia⁴⁶.

El segundo aspecto importante que debemos considerar en el diálogo de Solón y el sacerdote egipcio es la dificultad que encuentra el legislador griego para establecer la cronología de las *genealogías* y tradiciones mencionadas⁴⁷. Y aquí nuevamente el texto de Platón nos recuerda a Heródoto, en un pasaje en el que Hecateo de Mileto se presenta ante los sacerdotes de Tebas. La impresión que va a sentir Hecateo es la misma que luego va a recibir el mismo Heródoto y la misma que anteriormente había sufrido Solón según Platón. Hecateo expone su *genealogía* ante los sacerdotes egipcios remontando su línea paterna con un dios en la decimosexta generación ante lo cual los sacerdotes le oponen una *genealogía* fundada en cifras, formada por trescientas cuarenta y seis generaciones de sacerdotes egipcios, y, además, ninguna de ellas enlaza con un dios o un héroe⁴⁸. Este texto de Heródoto es fundamental si se piensa en relación con el de Platón. Tanto Hecateo como Solón se mueven en el mismo plano en ambos pasajes: la elaboración de *genealogías* atemporales y presentadas como discurso de antigüedades. La mayor antigüedad de las tradiciones egipcias, y la capacidad de los egipcios para establecer un sistema cronológico más adecuado es una experiencia que invita a reflexionar. Así posiblemente nace una actitud de cierto escepticismo ante las tradiciones griegas, y así posiblemente surge una idea diferente del tiempo en el mundo griego.

Hay también una cierta correspondencia entre los dos textos: el de Heródoto y el de Platón. El primero presenta a Hecateo como antecesor suyo en la escritura de *logoi*, un antecesor al que supera. Heródoto también sufre una notable impresión ante los sacerdotes egipcios, pero no comete el error de trazarles su *genealogía* como antaño había hecho Hecateo. De este modo pretende establecer un sistema cronológico adecuado en sus relatos.

42 *Ibid.*, 23B5-6.

43 *República*, 377A2-5.

44 *Hipias Mayor*, 285D8-E1.

45 *Ibid.*, 286A2.

46 En el *Fedro* la reflexión también versa sobre los discursos escritos (λόγους... ἐν βιβλίοις, *Fedro*, 230D10-E1), pero el *logógrafo* es considerado desde la perspectiva de un simple escritor de discursos a sueldo, como es el caso de Lisias.

47 *Timeo*, 22B1-3.

48 Heródoto, II, 143.

Del mismo modo, la posible intención de Platón es presentar a Solón como antecesor suyo, un legislador que también se interesa por los discursos de *arqueología*. Un antecesor al que Platón pretende superar como legislador en las «leyes» que se propone empezar a elaborar. La aparición de Solón en el discurso de Critias no es, pues, casual, y debe ser entendida en relación al proyecto de las *Leyes*, la obra siguiente de Platón⁴⁹.

Hay todavía otros aspectos importantes en el relato de Critias en el *Timeo* que deben ser tenidos en cuenta. Ante el sorprendido Solón, el sacerdote se propone hablar de las leyes de los ciudadanos de la Atenas de hace nueve mil años, y de un acontecimiento que se destaca por su importancia y excelencia. Pero lo que va a escuchar Solón es un resumen en pocas palabras. «Más tarde, dice el sacerdote, examinaremos todas estas cosas con exactitud, con tiempo (κατὰ σχολήν), tomando en serio los escritos (τὰ γράμματα)»⁵⁰. Este pasaje es fundamental porque deja suspendido el relato de la Atenas primitiva para el *Critias*, lugar en que se hará uso de los escritos. En este texto Platón relaciona dos elementos: escritura y tiempo de reflexión. Dos elementos que reaparecen en el *Critias* y que deben ser puestos en conexión con el nacimiento de la mitología y la investigación de los tiempos antiguos de la que se habla en el *Critias*, y que he mencionado al principio de este trabajo. Efectivamente, σχολή es una palabra que sólo aparece una vez en el *Timeo*, ésta ya mencionada, y una vez en el *Critias*, cuando Platón habla del surgimiento de la mitología y de la investigación de tradiciones antiguas⁵¹. De este modo se puede establecer una relación de los dos textos a través del vocablo σχολή que marca el tiempo de reflexión sobre las tradiciones antiguas.

En el *Timeo*, en cambio, el sacerdote se ciñe a un resumen porque todo el relato se mueve en el plano de la oralidad. Es necesario tiempo para conversar con los escritos para narrar toda la historia. El relato de Critias en el *Timeo* se limita, pues, a aquello que en primera instancia le había contado el sacerdote, antes de *dialogar* con los escritos sagrados. Así, después de conversar con los signos escritos la historia se cuenta de otra forma en el *Critias*. El *Timeo* sólo presenta una parte de la historia en boca del sacerdote.

Y este resumen que realiza el sacerdote incluye lugares comunes en los discursos de *arqueología*. En este caso, la fundación de la *polis* ateniense en un lugar privilegiado bajo los auspicios de la diosa Atenea⁵², y algunos aspectos de sus leyes, de las que muchos ejemplos (πολλὰ... παραδείγματα)⁵³ se encuentran entre los egipcios en época todavía de Solón. Nuevamente, Egipto como paradigma. Nada más se dice de la antigua Atenas. El sacerdote se limita a recordar, como se había dicho en el prólogo, la victoria de los antiguos atenienses sobre un gran poder representado por Atlántida. El relato termina con el fin de las antiguas Atenas y Atlántida debido a un terremoto y un diluvio extraordinario (σεισμών...καὶ κατακλυσμών)⁵⁴.

Al finalizar la historia, y para corroborar las palabras del sacerdote, Critias el joven recuerda a Sócrates que lo que acaba de oír es un resumen «en pocas palabras del relato del anciano Critias

49 P. Vidal-Naquet identifica la presencia de Solón en el relato con un posible significado político, siendo Solón, en este sentido, a mediados del siglo IV, «el gran hombre de los moderados, de los partidarios de la *patrios politeia*» (véase «Atenas y la Atlántida...», p. 317). Otra visión es la de Finley quien, más contundente, piensa que Platón «rechazó toda esa discusión «histórica» con magnífico desprecio» (M.I. Finley, «La constitución ancestral», en *Uso y abuso de la historia ...*, pp. 74-76, esp. 76).

50 *Ibid.*, 24A1-3.

51 *Critias*, 110A-B.

52 *Timeo*, 24C5-D7.

53 *Ibid.*, 24A4.

54 *Ibid.*, 25C8-D4.

según la tradición de Solón»⁵⁵. Es manifiesto, pues, que el tiempo de reflexión sobre la escritura no ha llegado todavía. Pero el objetivo del *logos* del *Timeo* se ha logrado al fundamentar el relato del *Critias* en el rumor y la tradición de los escritos sagrados (ἢ τῶν ἱερῶν γραμμῶτων φήμη)⁵⁶.

III. EL *CRITIAS*: LA INVENCION DE LA MITOLOGIA Y LA INVESTIGACION DE LOS TIEMPOS ANTIGUOS

«Debo obedecerte cuando me consuelas y das ánimo, e invocar, junto a los dioses que mencionaste (Peán y las Musas), a los restantes y, especialmente a Mnemosyne, porque casi todo lo esencial de nuestro relato se encuentra en el dominio de esta diosa»⁵⁷.

De esta forma se dirige *Critias* a Hermócrates en el momento en que va a iniciar su discurso acerca de la antigua Atenas y Atlántida. En esta invocación a las Musas y Mnemosyne se muestra con claridad donde se confunden la actividad del poeta y del *logógrafo*: invocada por uno o por otro, la Musa tiene la función de dar testimonio de los acontecimientos del pasado.

Particularmente ejemplar en este sentido es la invocación a la Musa que abre el famoso pasaje del «catálogo de las naves» en la *Ilíada*: se trata de catalogar, enumerar, contar, pero, sobre todo, recordar (μνησαίσθ') los caudillos, los jefes de los danaos⁵⁸.

En el mismo sentido, la memoria del *logógrafo* invoca a las Musas y a Mnemosyne para consagrarse a contar las hazañas de los antiguos atenienses: el objetivo de *Critias* es recordar (μνησθέντες) suficientemente aquello que fue contado por los sacerdotes egipcios y que Solón trajo desde Egipto en forma de *logos*⁵⁹. La relación estructural existente entre las Musas y la Memoria acentúa así el sentido del vocablo μνησθέντες. Se trata de «acordarse» de sucesos que han tenido lugar en el pretérito, y el *logógrafo* al igual que el poeta necesita del arte de la «mnemotecnia». La epopeya homérica y la *logografía* se confunden en el momento en que su objeto es contar relatos del pasado, es decir, «mitologizar». Ahora bien, la epopeya tiene por norma situar el pretérito en un tiempo original, que podríamos llamar «tiempo poético». En el relato de *Critias*, sin embargo, por obra de los escritos sagrados egipcios, la guerra entre Atenas y Atlántida es situada nueve mil años antes: un esbozo de cronología que en realidad tan sólo es una manifestación de una concepción cósmica del tiempo⁶⁰. Con seguridad el pasado que rememora el joven *Critias* no es un «pasado histórico». Así, el sentido del tiempo en el relato de

55 *Ibid.*, 25D8-E1.

56 *Ibid.*, 27B4-6.

57 *Critias*, 108C8-D5.

58 *Ilíada*, II, 484 ss.; sugerencias y comentarios en el mismo sentido acerca de este texto se encuentran en J.P. Vernant, M. Detienne y P. Vidal-Naquet. Cf. J.P. Vernant, «Aspectos míticos de la memoria», en *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, ed. Ariel, Barcelona 1985, pp. 93-94 [trad. castellana de *Mythe et pensée chez les Grecs*, París 1965]; M. Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, ed. Taurus, Madrid 1986, pp. 21-38, esp. 21-22 [trad. castellana de *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, París 1967]; P. Vidal-Naquet, «La *Ilíada* sin disfraz», en *La democracia antigua, una nueva visión. Ensayos de historiografía antigua y moderna*, ed.cit., p. 29 (El artículo apareció como prefacio a la *Ilíada*, trad. P. Mazon, Gallimard. col. «Folio», 1975).

59 *Critias*, 108D5-7.

60 Esta cifra escogida por Platón está sin duda alguna relacionada con el hecho de que los Magos occidentales consideraban seis mil años como la duración de un período cósmico, cuyo final venía dado por una serie de calamidades. Esta idea nos remite a las influencias del pensamiento oriental en el ámbito platónico, lo cual dejo al margen por no ser el objetivo de este trabajo.

Critias está tan sólo intuido, y está todavía alejado de lo que Heródoto llamaba «tiempo de la generación humana»⁶¹.

Un tercer elemento todavía hay que considerar en la invocación del relato del *Critias*: junto a Las Musas y Mnemosyne se invoca a Apolo Peán que, de este modo, se convierte en testigo de la verdad de los principios que se van a introducir en el relato que se va a contar⁶².

En cualquier caso, y este es el aspecto sobre el que voy a incidir, la historia que se dispone a contar Critias se construye a partir de una información que ya sabemos por el *Timeo*. Y esto requiere una pequeña explicación: como ya he mencionado arriba, en el *Timeo*, el sacerdote de Sais deja suspendida la discusión con los escritos sagrados y se limita a pronunciar unas pocas palabras acerca de la primitiva Atenas y Atlántida. La actitud del sacerdote marca, de este modo, una distancia entre el *Timeo* y el *Critias* que da lugar a dos formas distintas de contar un mismo relato, es decir, dos maneras diferentes de «mitologizar». Una historia que brota de una conversación entre Solón y el sacerdote de Sais se transforma y amplía por obra del diálogo con los signos escritos, y de esta manera se vuelve a contar de manera distinta.

Casi se puede afirmar, en este sentido, que el objetivo en el *Timeo* es convertir a la Atlántida y la Atenas primitiva en personajes familiares de los que se espera la continuación de su relato. Una historia inventa a otra. Y el principio del relato en el *Critias* es el ejemplo más palpable de esto: Critias recuerda en un breve resumen los elementos diseñados en el *logos* del *Timeo*⁶³, y a partir de dichos elementos la narración es emprendida conteniendo todos los aspectos propios de un discurso acerca de los tiempos antiguos: fundación de ciudades, *genealogías*, nombres y tradiciones confusas que se organizan en un relato en prosa, relato de *logógrafo* que guarda todavía ciertos rasgos de la epopeya.

En el relato de fundación de Atenas hay un aspecto notable que conviene tener en cuenta para observar las modificaciones que la escritura y la mitología introducen en la forma de contar relatos: Platón funda la historia de la autoctonía de los atenienses, su relación genealógica a la tierra⁶⁴. Hefesto y Atenea implantan hombres buenos, autóctonos (αὐτόχθονας)⁶⁵ en la tierra que han recibido, el Ática. Al mismo tiempo, Platón insiste en que sólo se han conservado

61 Heródoto, III, 122: «Polícrates es ... el primer griego, que nosotros sepamos, que soñó con el imperio de los mares —siempre que se deje de lado a Minos de Cnosos y aquellos que, si los ha habido, reinaron antes que él en el mar— el primero, digo, del tiempo que denominamos tiempo de la generación humana» (τῆς δὲ ἀνθρωπίνης λεγομένης γενεῆς). En este texto de Heródoto, el «tiempo de los hombres» se opone a las *genealogías* de los *logógrafos*. Seguramente la idea es oponer los hombres hijos de hombres a los hombres hijos de dioses, que era el caso de Minos. Véase P. Vidal Naquet, «Tiempo de dioses, tiempo de hombres», en *Formas de pensamiento ...*, pp. 72-73, nn. 71 y 72.

62 El ejemplo más claro en la obra platónica, en este sentido, es la invocación a Apolo que debe realizar el coro de los jóvenes en la ciudad de las *Leyes*. El coro invoca a Apolo como testigo de la verdad de las máximas (μάρτυρα τῶν λεγομένων ἀληθείας) cantadas por el coro de los niños (*Leyes*, II, 664C5-D5).

63 *Critias*, 108E1-109A2.

64 El tema de la autoctonía de los atenienses tomado como un paradigma consagrado al elogio de los antepasados es abordado por Platón en el *Menexeno* (237B-C). Como afirma M. Nouhaud, «Platón se esfuerza en aportar una serie de pruebas de la autoctonía de los atenienses: μέγα τεκμήριον τούτω τῷ λόγῳ ὅτι ἦδη ἔτεκεν ἡ γῆ τοῦς τῶν δε' τε καὶ ἡμετέρους προγόνους (237E-238B). Ahora bien, esta prueba es ella misma un lugar común: la tierra, que ha engendrado a los hombres, ha producido también los frutos (tierra y aceite) destinados a abastecerlos, como la mujer que lleva consigo las fuentes del alimento para el recién nacido» (*L'utilisation de l'histoire par les orateurs attiques*, París 1982, p. 61).

65 *Ibid.*, 109D2.

nombres y algunas tradiciones sobre individuos particulares (ὄνόματα...καὶ...τινὰς ἀκοάς)⁶⁶ debido a diversas destrucciones (φθορὰς) y el efecto del tiempo (τῶν χρόνων)⁶⁷: los que sobreviven en cada ocasión son iletrados y analfabetos (ὄρειον καὶ ἀγράμματον)⁶⁸. Nada de esto es nuevo, ya lo sabemos por el *Timeo*, y es menester recordarlo. Ahora bien, y aquí se encuentra la modificación con respecto al *logos* del *Timeo*, los nombres que se evocan (Cécrope, Erecteo, Erictonio, Erisictón) sitúan el espacio del relato en un lugar diferente: el espacio de los orígenes. Y hay que recordar que estos nombres anteriores todos a Teseo configuran y hablan de la historia primitiva de Atenas.

Sin embargo, en el *Timeo*, los nombres más antiguos que ha sido capaz de pronunciar Solón (Foroneo, Níobe, Deucalión y Pirras) forman parte de una historia posterior de la ciudad de Atenas. Es el juego platónico: gracias a los sacerdotes egipcios sabemos los nombres de aquellos atenienses primitivos que dirigieron la guerra contra Atlántida. Ni que decir tiene que los nombres, tanto en un caso como en otro, tienen particular relación con aquello que está contando Platón: en el *Timeo*, los nombres hacen relación a la reflexión que el sacerdote de Sais realiza sobre las destrucciones por fuego y agua; en el *Critias* los nombres están conectados a la historia de la autoctonía de los atenienses y a su historia primitiva. Es así como los nombres esbozan en el *Timeo* y en el *Critias* dos maneras distintas de contar un relato, el de los orígenes de Atenas: son dos formas diferentes de «mitologizar», y la transformación entre el *Timeo* y el *Critias* viene dada por el diálogo con los escritos egipcios. La mitología del *Critias* nace de la escritura, se encierra en los márgenes de un discurso escrito.

Y en todo este contexto en que se habla del recuerdo de nombres y oscuros relatos sobre personajes antiguos, Platón nos habla por primera y única vez en su obra, en un momento de auténtica lucidez, del nacimiento de la mitología y la investigación de tradiciones antiguas. Afirma Platón que, en un principio, y durante muchas generaciones los hombres sólo establecían *logoi* (τοὺς λόγους ποιούμενοι) acerca de las necesidades de la vida, despreocupándose de lo acontecido en el pasado (πάντα ποτὲ γεγονότων ἡμέλουν)⁶⁹. Quizá sea necesario recordar ahora que Solón es el primer griego que se plantea preguntas acerca de los tiempos antiguos entablando *logoi* con los sacerdotes egipcios⁷⁰, y todo esto conduce a un cambio fundamental en la cultura griega.

«La mitología y la investigación de tradiciones antiguas (μυθολογία γὰρ ἀναζητήσις τε τῶν παλαιῶν) —dice Platón— llegan a las ciudades en compañía de la σχολή»⁷¹. Resulta curioso observar que aparecen situados en un mismo plano los vocablos μυθολογία y ἀναζητήσις, y la relación estructural que se establece entre ambos viene potenciada por la presencia de la palabra σχολή. Esto da pie a plantearse algunas consideraciones: primero, es necesario tener en cuenta que el vínculo entre mitología e investigación no es nuevo en la obra platónica, y que dicho vínculo surge en el momento en que Platón decide seriamente en la *República* iniciar un estudio de todo el campo que abarcan las tradiciones antiguas. Así, la mitología es en principio concebida por Platón en la *República* como una investigación (τὸ ζήτημα, ζήτη-

66 *Ibid.*, 109D9-E3.

67 *Ibid.*, 109D3-5.

68 *Ibid.*, 109D7.

69 *Critias*, 109E4-110A3.

70 *Timeo*, 22A-B.

71 *Ibid.*, 110A3-5.

σιν)⁷² para conocer las pautas según las cuales los poetas deben contar los mitos (μυθολογεῖν τοὺς ποιητάς) pues Sócrates y Glaucón son fundadores de una *polis* (οἰκιστοὶ πόλεως)⁷³.

En segundo lugar, la aparición del vocablo σχολή en este contexto refuerza todo el sentido de la argumentación de Platón. Y es que a pesar de la ambigüedad y multiplicación de significados que tiene la palabra σχολή, en Platón tiene mucha relación con lo que podríamos llamar «tiempo de reflexión», y del mismo modo con todo lo relacionado con la escritura. Los ejemplos en este sentido se multiplican en la obra platónica.

Dos historias como botón de muestra sirven para confirmar el modo en que Platón utiliza el vocablo σχολή: la primera de ellas tiene lugar en el *Fedro*, y el escenario es el río Iliso. Inspirado por el paisaje, Fedro recuerda la historia de Oritía arrebatada por Bóreas. Se trata de un *mythologema*, y Fedro pretende saber de Sócrates si dicho mito es verdad⁷⁴. Sócrates esboza una sonrisa ante la incipiente incredulidad de los jóvenes de su época y los sabios (οἱ σοφοί) del momento⁷⁵. A continuación, cuenta otras dos versiones diferentes del relato de Oritía, y al mismo tiempo hace referencia a un montón de prodigiosas historias concluyendo del siguiente modo: «Aquel que dudando de ellas trata de hacer dichas historias verosímiles (εἰκὸς), necesitaría mucho tiempo (σχολή)⁷⁶. Es evidente que para enmendar las historias tradicionales tal como hacen los sofistas, introduciendo en ellas racionalidad, sería necesario un abundante tiempo de reflexión.

Otra historia todavía más significativa se encuentra englobada en el *Político* en forma de *mythos*: en su relato de los dos ciclos, la edad de Cronos y la edad de Zeus, resulta que, liberados los hombres del sufrimiento y las necesidades, la σχολή nace de los dioses, de una naturaleza favorable en la edad de Cronos⁷⁷. Ahora hace falta saber si los retoños de Cronos utilizan el tiempo libre (σχολῆς) para la filosofía (ἐπὶ φιλοσοφίαν) o por el contrario se cuentan mitos (διελέγοντο...μύθους) entre ellos y para las bestias⁷⁸. Es evidente que para interpretar ello, dice Platón, «necesitaríamos un poderoso revelador»⁷⁹. En el fondo da lo mismo: lo importante es que de la σχολή debe nacer la filosofía, debe convertirse, pues, en un tiempo para la reflexión.

En el *Critias* el vocablo σχολή también implica el mismo significado, aunque Platón no habla de «tiempo libre» para la Atenas de los orígenes, es decir, la Atenas que debe luchar contra Atlántida. Para el hombre que vive lleno de necesidades tras el diluvio la σχολή se convierte en «un premio, un éxito del progreso»⁸⁰. A diferencia del *Político*, en donde el «tiempo de ocio» surge en lo que podría llamarse «tiempo de los dioses», y toda explicación se encuentra integrada en el interior de un *mythos*, en el *Critias* es donde más se advierte la capacidad de Platón para ofrecer explicaciones humanas e integrar este «tiempo libre» en un *logos*. La σχολή nace de este modo en el espacio de la ciudad griega y da lugar al surgimiento

72 *Ibid.*, República, II, 368C9; 368D3.

73 *Ibid.*, II, 378E6-379A4.

74 *Fedro*, 229C5-6.

75 *Ibid.*, 229C7-8.

76 *Fedro*, 229E2-4.

77 *Político*, 271C10-272D5.

78 *Político*, 272B9-C9.

79 *Ibid.*, 272D3.

80 M. Tulli, «Età di Crono e ricerca sulla natura nel *Político* di Platone», *Studi Classici e Orientali* XL (1990) p. 101.

de la mitología y de la investigación. Queda así resuelto el problema que quedaba implícito en el *mythos* del *Político*, desde el momento en que la mitología queda emparentada a la filosofía en la mente de Platón como una especie de investigación.

Ahora bien, en el *Timeo* el vocablo *σχολή* es utilizado una sola vez y su significado es bastante claro: el sacerdote egipcio afirma que la *σχολή* se empleará para *conversar* con los escritos sagrados⁸¹. De este modo, «tiempo de reflexión» y escritura aparecen vinculados. Y de ahí surge un nuevo relato en el *Critias*. Esta es la idea sobre la que pretendo insistir: la narración en el *Critias* nace de un proceso de reflexión que llevan a cabo Solón y el sacerdote egipcio sobre los escritos mismos.

Ya en el *Timeo*⁸² se hacía referencia a un *logos* que Solón había traído de Egipto, pero no se especificaba si el relato era de carácter oral o escrito. En el *Critias*, antes de iniciar la narración sobre la Atlántida, Critias el joven llama la atención sobre un detalle: los escritos (τὰ γράμματα) ⁸³ de Solón. Critias afirma haberse ocupado diligentemente de estos escritos siendo niño. Por lo tanto, al recuerdo de lo que se ha escuchado siendo niño (μνήμης...παῖδες ὄντες ἤκούσαμεν)⁸⁴, y «se ha fijado de forma indeleble»⁸⁵ hay que unir ahora el trabajo de memorización sobre los escritos. Por lo que la escritura, al servir como recordatorio, introduce nuevas formas en la manera de hacer brotar del recuerdo un relato.

En el *Critias*, el sentido de todo aquello que sabemos por el *Timeo* viene, pues, matizado: el objetivo de Solón, en principio, no es otro que el de utilizar el *logos* traído de Egipto en beneficio de su poesía. Solón es presentado como un mitologizador, como un poeta interesado en contar historias basadas en tradiciones antiguas. Pero, además, Solón es un investigador de nombres y transcribe al griego los nombres egipcios del relato. Ello implica un acto de reflexión sobre el *logos* escrito. No cabe duda, pues, de que Solón no sólo es un poeta y «mitólogo» sino también un «etnógrafo» y un investigador. Cada vez aparece con más firmeza la idea que pretende mostrar Platón: Solón es el primer individuo que ha *pensado* las tradiciones antiguas de los griegos. Y la experiencia de Egipto es fundamental en este sentido.

Todavía hay un aspecto en el discurso de Platón sobre la antigua Atenas que es menestar resaltar porque, nuevamente, las evidencias del lenguaje muestran ciertas similitudes entre el relato de Platón y el denominado «discurso de arqueología»⁸⁶ de Tucídides. En ambos encontramos un relato sobre los tiempos antiguos (παλαιά)⁸⁷, y en ambos se expresa la misma dificultad para acceder a los hechos de la antigüedad a causa del tiempo transcurrido⁸⁸. Por ello, Tucídides se va a servir de indicios y pruebas ante la imposibilidad de poder desarrollar una investigación: *Σημείον* y *τεκμήριον* son las palabras que están constantemente en boca de Tucídides. Se trata de utilizar todos los testimonios posibles para construir una teoría acerca del pasado y de

81 *Timeo*, 24A1-3.

82 21C7.

83 *Critias*, 113B2.

84 *Critias*, 112E8-9.

85 *Timeo*, 26B3-4.

86 Más conveniente sería hablar simplemente de discurso sobre los tiempos antiguos (παλαιά) pues la única vez que Tucídides utiliza la palabra *ἀρχαιολογείν* es para hacer referencia a la repetición de tradiciones antiguas en relación con las virtudes ancestrales, repetición que resulta útil (*ὄφελιμο*) en situaciones críticas como la de Nicias en Sicilia (Tucídides, VII, 69).

87 Tucídides, I, 20; Platón, *Timeo*, 20E6.

88 Tucídides, I, 1; Platón, *Timeo*, 20E7, 21D7; *Critias*, 109D5.

los comienzos de la civilización humana tan en boga entre sofistas y *logógrafos*. El objetivo de Tucídides está bien claro: mostrar las potencias navales griegas, tanto las antiguas como las surgidas después⁸⁹, y de esta forma elaborar una teoría acerca del poder (δύναμις) y del progreso en relación con el mar y el comercio⁹⁰. Y para ello parte de una idea central: la pobreza de la tierra del Ática⁹¹.

La respuesta de Platón en este sentido es bastante firme: en su discurso acerca de la Atenas primitiva insiste en la riqueza de la tierra del Ática de la cual quedan pruebas y evidencias en la actualidad. Así, la prueba (τεκμήριον) de la calidad de la tierra en la Atenas antigua es «la variedad y bondad de su producción agrícola» todavía en tiempos de Platón⁹². Del mismo modo, también las construcciones son signos visibles (τεκμήρια) de los grandes bosques de antaño⁹³. Finalmente, los lugares sagrados son signos (σημεία) de las fuentes y de la abundancia de agua en tiempos antiguos⁹⁴. Es así, pues, como Platón se sirve también de pruebas y evidencias para elaborar su propia teoría. Y de esta manera enfoca toda su narración acerca de Atlántida, en donde, al igual que en la «introducción» de Tucídides, el concepto de δύναμις juega un papel decisivo. En un principio, «no había barcos ni navegación» en Atlántida⁹⁵, se dice en el *Critias*. El problema radica en que la abundancia de recursos es enfocada hacia la creación de puertos, astilleros, una flota de comercio y de guerra. Así el objetivo de cada monarca es superar la fuerza (δύναμιν) de su predecesor⁹⁶. En esta medida es como Atlántida llega a convertirse en una potencia llena de injusta soberbia y poder (πλεονεξίας ὀδίκου καὶ δυνάμεως)⁹⁷. La grave decadencia de Atlántida se manifiesta, pues, en su excesivo gusto por la δύναμις.

Para terminar el *Critias*, un detalle que invita a reflexionar: en medio de tanta historia fascinante y maravillosa desarrollada en el diálogo no aparece ni una sola vez la palabra *mythos*. En el *Timeo* ya ha quedado suficientemente claro que es un «*logos* verosímil» la historia que se va a contar.

IV. CONCLUSIÓN: HOMERO, HESÍODO Y SOLÓN. POETAS Y LOGÓGRAFOS

En la introducción a su magna obra, Tucídides sitúa en un mismo plano de interés hacia los tiempos antiguos tanto a poetas como a *logógrafos*. Acerca de los asuntos de antigüedades, afirma Tucídides, «los poetas han hecho himnos engrandeciéndolos...y los *logógrafos* los escribieron con el objeto de seducir a los oyentes más que con vistas a la verdad, siendo indemostrables, y muchos de ellos, por el tiempo transcurrido, pasados como increíbles al campo de lo mítico»⁹⁸.

89 Tucídides, I, 15.

90 M.I. Finley, «Mito, memoria ...», pp. 23-24; M. Detienne, *La invención de la mitología ...*, pp. 71-72.

91 Tucídides, I, 2.

92 *Critias*, 110E6-11A.

93 *Ibid.*, 111C3-8.

94 *Ibid.*, 111C10-D9.

95 *Ibid.*, 113E1-2.

96 *Ibid.*, 115D1-3.

97 *Ibid.*, 121B7-8.

98 Tucídides, I, 21: ... ποιητὰ ὑμνήκασι περὶ αὐτῶν ἐπὶ τὸ μείζον κοσμοῦντες...λογογράφοι ξυνέθεσαν ἐπὶ τὸ προσαγωγότερον τῆ ἀκροάσει ἢ ἀληθέστερον, ὄντα ἀνεξέλεγκτα καὶ τὰ πολλὰ ὑπὸ χρόνου αὐτῶν ἀπίστως ἐπὶ τὸ μυθῶδες ἔκνευκτικῶτα.

Estas palabras de Tucídides expresan el final de un proceso en el cual la «tradición mítica» es gradualmente arrinconada en la misma medida en que nace el *mythos* con un horizonte semántico distinto al *logos*⁹⁹. Después de Tucídides, el campo queda abierto para iniciar una investigación profunda sobre todo aquello que ha quedado excluido en el terreno del «mito». Y es entonces cuando Platón decide fundar la mitología para realizar un discurso sobre la tradición, en el cual el «mito», con todas sus formas múltiples y variadas, quede integrado en un *logos* de reflexión. La mitología nace, así, como un proceso de investigación de tradiciones antiguas.

Platón inventa, pues, la palabra «mitología» y le asigna sus funciones. Ahora cabe preguntarse por qué Platón sitúa a Solón en el inicio de ese proceso en el cual la tradición mítica empieza a ser pensada, y en el que la escritura y la interpretación del «mito» ofrecen nuevos rumbos a la cultura griega. La investigación moderna, en este sentido, tiende a situar el comienzo de ese proceso en Jenófanes y Hecateo. Se intuye que existe una relación que une el primero al segundo. También se sabe que un lazo de unión vincula a Hecateo con Heródoto. Finalmente, la línea que une a todos ellos con Tucídides queda bastante clara en la exclusión que hace de ellos como investigadores de la verdad el propio Tucídides. Es un proceso de la cultura griega que se hace más evidente en el terreno de la historiografía y de la narración en prosa en donde la escritura inventa nuevos caminos: mediante un proceso de reflexión y crítica un autor excluye a otro.

Tucídides es el final del trayecto: poetas y *logógrafos* quedan relegados al campo del «mito» en su actividad de contar relatos del pasado. «Así de negligente es para muchos, afirma Tucídides, la investigación de la verdad (ἡ ζήτησις τῆς ἀληθείας)»¹⁰⁰. También Platón sabe que «poetas y narradores en prosa (ποιηταὶ καὶ λογοποιοὶ) hablan mal acerca de los hombres en lo más importante»¹⁰¹. A mitad de camino entre poetas y *logógrafos*, entre oralidad y escritura se encuentra la figura de Solón. Antes que Jenófanes pronuncie su diatriba contra las tradiciones antiguas y los poetas en general, Solón ya ha pronunciado su dictamen que se guarda como un retazo de su poesía: «Mucho mienten los aedos» (πολλὰ ψεύδονται αἰοῖδοί)¹⁰². Del mismo modo, antes que Hecateo pase de la tercera a la primera persona en el preámbulo de sus «Historias»¹⁰³, Solón ya ha hablado en nombre propio situando su obra ante el tribunal del tiempo: «Escribí (ἔγραψα) leyes tanto para el hombre del pueblo como para el rico»¹⁰⁴. Solón es, pues, para Platón el antecesor ideal. Ha sido el primero en caer en la cuenta de las mentiras de los poetas, y el primero en fundir escritura y leyes. Además, pone el acento en problemas estrictamente humanos.

Ya en el final de la *República*, Solón es comparado a Homero y se le reprocha al segundo no haber sido un buen legislador como es el caso de Solón en Atenas¹⁰⁵. La ciudad necesita, en este

99 G.S. Kirk, *El mito. Su significado y funciones ...*, p. 258: «la expresión directa o *logos* no desbancó al *muthos*, y eso de manera gradual y con gran esfuerzo hasta los siglos V y IV a.C.»

100 Tucídides, I, 20.

101 *República*, III, 392A9-B2.

102 Fr.21, ed. F. Rodríguez Adrados, *Líricos griegos. Elegíacos y yambógrafos arcaicos*, Barcelona 1956.

103 Hecateo de Mileto, *FGrHist.*, I, F.1a, ed. Jacoby: «Hecateo de Mileto habla así. Escribo estos relatos como me parecen verdaderos».

104 Fr.24, ed. F. Rodríguez Adrados, *op. cit.*

105 *República*, X, 599E1-4.

sentido, un poeta y mitólogo austero y poco agradable pero provechoso¹⁰⁶. La comparación de Solón con los poetas se retoma al principio del *Timeo*. *Critias* reproduce las palabras de su abuelo: «si [Solón] hubiera terminado el relato que trajo de Egipto y, si, al llegar aquí, las contiendas civiles (στῆσεις) y otros males no lo hubieran obligado a descuidar todo lo que descubrió (εὑρεν) allí, ni Hesíodo ni Homero, en mi opinión, ni ningún otro poeta jamás habría llegado a tener una fama mayor que la suya»¹⁰⁷. Es una historia ejemplar. El diálogo *Critias* no puede tener final. A medio camino entre la actividad de poetas y *logógrafos*, lo que podría haber sido el inicio de una epopeya en prosa se trunca en el momento en que se produce la asamblea de los dioses¹⁰⁸. La sabiduría platónica no tiene límites: el poeta y *logógrafo* del *Critias* cede su paso al legislador de las *Leyes*.

La presencia de Solón en el *logos* del *Timeo* y del *Critias* no es, pues, casual y en la mente de Platón esboza el nacimiento de la mitología y de la investigación de tradiciones antiguas.

Algunas conclusiones más se imponen en el relato del *Timeo* y del *Critias*. Primero: en ambos diálogos encontramos dos estados diferentes en que se presenta una historia, aspecto que se manifiesta de forma concluyente en el relato de los orígenes de Atenas. Son dos formas diferentes de «mitologizar». Segundo: el *logos* es presentado como un discurso acerca de los tiempos antiguos, trabajo de *logógrafo* que todavía manifiesta algunos rasgos de la epopeya. Es precisamente el «oficio» de *logógrafo* el que obliga a resaltar los mitos ridículos de los griegos. De este modo, las dos únicas veces que la palabra *mythos* es pronunciada en el *Timeo* sirve para separar dos de estas ingenuas historias de los griegos: el mito de Faetón y el mito para los niños que son las *genealogías* griegas. Tercero: el *logos* del *Timeo* y del *Critias* es presentado como verosímil precisamente porque esa es la actividad de todo *logógrafo*, y porque en su interior el relato lleva consigo la verdad de unos principios. Cuarto: la mitología está íntimamente ligada en Platón a la escritura y a la reflexión. Quinto: los dos paradigmas de la historia en el *Timeo* y en el *Critias*, Solón y Egipto, expresan el mismo sentido de deslizamiento de la memoria oral en la escritura. El «jardín de las letras» en Platón se ha convertido en una especie de recordatorio frente al olvido. Sexto: el relato del *Timeo* y del *Critias* evidencian una clara voluntad de tradición en Platón. En esta medida, Platón bordea esa frontera límite que conduce a la tradición, terreno del rumor y de la memoria que abordará definitivamente en las *Leyes*.

Para terminar, una historia más que puede ayudar a comprender cómo Platón ha compuesto el *logos* del *Timeo* y del *Critias*: en el *Hipias Mayor* se establece una conversación entre Hipias y Sócrates acerca de los discursos de antigüedades. Hipias declara a Sócrates que tiene un discurso bello con respecto a las actividades que los jóvenes deben ejercitar, y le explica cómo comienza dicho relato:

«Después de que fue tomada Troya, dice el discurso que Neptólemo preguntó a Néstor cuáles eran las actividades buenas que, al ejercitarlas en la juventud, harían que un hombre alcanzara la mayor estimación. A continuación habla Néstor y le propone numerosas actividades bellas y de acuerdo con las costumbres¹⁰⁹».

Se trata de un *logos* que Hipias ha expuesto ya en Esparta, y que se propone contar también

106 *Ibid.*, III, 398A9-B2.

107 *Timeo*, 21C7-D3.

108 *Critias*, 121C.

109 *Hipias Mayor*, 286A8-B5.

en Atenas, pues es un relato que merece ser oído (ἀκοῆς)¹¹⁰. Hippias ha tomado unos cuantos nombres de Homero y a partir de ellos ha compuesto una «historia antigua» que no es sino una forma de «mitologizar» agradablemente. Del mismo modo, Platón ha recurrido a unos cuantos nombres de la tradición y ha contado en el *Timeo* y en el *Critias* un *logos* relacionado con los tiempos antiguos que merece ser escuchado. Así pues, también Platón tiene formas de «mitologizar» con agrado. Pero en Platón se «mitologiza» sobre la justicia y demás cosas de importancia. A modo de entretenimiento y de juego se enseña adecuadamente la verdad¹¹¹.

110 *Ibid.*, 286B5-7.

111 *Fedro*, 276C10-D4.