

## La noción de “hybris” en el *Critias* de Platón

Javier Picón Casas

Universidad Pontificia de Salamanca

**Resumen:** Se justifican tres tesis. Primera, el sentido mítico-religioso tradicional de la justicia como castigo de la ὑβρις quedó desacreditado durante la Guerra del Peloponeso, como bien lo muestra Tucídides. Segunda, en tiempos de Aristóteles, tal sentido ya habría desaparecido en favor de un nuevo paradigma basado en el concepto de τύχη. Tercera, la obra de Platón constituye uno de los últimos intentos de recuperar ese sentido mítico-religioso tradicional tratando de interpretar la Guerra del Peloponeso a través del mecanismo del castigo de la ὑβρις.

**Palabras clave:** *hybris, tyché, Critias, Platón, Atlantis*

**Abstract:** “The notion of ‘hybris’ in Plato’s *Critias*”. The following theses are basically justified: (1) the traditional mythical-religious sense of justice as punishment of the ὑβρις was discredited during the Peloponnesian War, as Thucydide shows. (2) In times of Aristotle such a sense had already disappeared in favour of a new paradigm based on the concept of τύχη. (3) Plato’s work constitutes one of the last attempts to recover the traditional mythical-religious sense trying to interpret the Peloponnesian War through the mechanism of punishment of the ὑβρις.

**Key words:** *hybris, tyché, Critias, Plato, Atlantis*

## 1. Objetivos

La finalidad de este comentario no es definir (1) lo que pueda ser considerado genéricamente como *mito*, ni (2) el significado de la ὕβρις<sup>1</sup> en el contexto griego, ni (3) la *figura histórica* de Critias durante la oscura etapa del régimen de los Treinta Tiranos<sup>2</sup>. Trataremos de explicar únicamente el sentido del mito que se encuentra presente en el diálogo de Platón titulado *Critias* o *Atlántico*.

Por tanto, tampoco nos centraremos en analizar (4) la estructura del diálogo, ni (5) la concepción platónica de la historia, o (6) los pormenores relacionados con la traducción manuscrita. Varios aspectos podrán aludir a cuanto no hemos considerado como objeto del ensayo, pero no será esa nuestra finalidad. Básicamente trataremos de justificar las siguientes tesis:

1. El sentido mítico-religioso tradicional de la *justicia* como castigo de la ὕβρις habría quedado desacreditado durante la Guerra del Peloponeso, como bien lo muestra Tucídides.
2. En tiempos de Aristóteles tal sentido ya habría desaparecido por completo en favor de un nuevo paradigma basado en el concepto de τύχη<sup>3</sup>.
3. La obra de Platón constituye uno de los últimos intentos de recuperar ese sentido mítico-religioso tradicional tratando de interpretar la Guerra del Peloponeso a través del mecanismo del castigo de la ὕβρις.

Consideraremos como texto de referencia del citado diálogo el transmitido por Burnet<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Cf. Betant, E.A., *Lexicon Thucydideum*, Hildesheim: Georg Olms, 1961, p. 467; Brandwood, L., *Word Index to Plato*, Leeds: Maney & Son, 1976, 912a; Crusius, G.Ch., *A Complete Greek and English Lexicon of the Poems of Homer And Homeridae*, Hartford: Huntington, 1844, 496b; Liddell & Scott, *Greek-English Lexicon*, Oxford: Oxford University Press, 1996, 1841a.

<sup>2</sup> Cf. Diels, H., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin: Weidemann, 1913, II, pp. 371-399.

<sup>3</sup> Cf. Betant, E.A., o.c., p. 466; Brandwood, L., o.c., 912a; Crusius, G.Ch., o.c., 496b; Liddell & Scott, o.c., 1839a.

<sup>4</sup> Cf. Platón, *Critias*, en: Burnet, J. (ed.), *Platonis Opera*, Oxford: Oxford University Press, 1905, 106a-121a.

## 2. La finalidad del mito

La función del mito en Platón resulta análoga a la de la ἐπαγωγή o inducción<sup>5</sup> en Aristóteles. Ambos autores consideran que los seres humanos no somos capaces de *intuición intelectual*. En el caso de Platón, aun cuando las ideas se encuentren en nuestra alma, eso no significa que las recordemos. En efecto, (1) el alma humana es inmortal<sup>6</sup>, (2) su naturaleza difiere de la del cuerpo y pertenece a una realidad inteligible, (3) en ella preexisten (o permanecen perpetuamente como contenido de conocimiento) las Ideas y (4) la actividad deliberativa consiste en un mero recordar cuanto en el alma ya se encontraba<sup>7</sup>. Entonces, ¿para qué son oportunos los mitos? Para traer del olvido cuanto ya preexistía en el alma.

Por su parte, Aristóteles considera que los seres humanos comparten el mismo espectro cognoscitivo: todos nos encontramos limitados debido a las posibilidades de nuestros sentidos y de nuestra racionalidad. Si bien los seres vivos poseen un poder innato en su *percepción*<sup>8</sup>, (1) solo en algunos animales se produce la *persistencia de la sensación*; en este caso queda un rastro de la impresión sensorial en el alma<sup>9</sup> y *puede* surgir una distinción o *concepto* originado a partir de tal persistencia<sup>10</sup>. Además, (2) los contenidos del conocimiento no son los mismos para todos los hombres (aun cuando las afecciones del alma sí lo sean)<sup>11</sup>: dependen del lenguaje, del *conocimiento simpliciter*<sup>12</sup> (*id est*, de la tradición). Cuanto potencialmente pueden percibir los seres humanos es lo mismo; sin embargo, debido a la unicidad de cada objeto, la experiencia actual y concreta de cada individuo será diferente. Para expresarnos empleamos *categorías*, las cuales no son universales transcendentales sino que vienen dadas por tradición en los convencionalismos del lenguaje<sup>13</sup>. Así pues, habrá *algo* en la experiencia singular que pueda ser referido a tales *lugares comunes*<sup>14</sup> y comunicado a los demás. Por otra parte, (3) el *conocimiento simpliciter*

---

<sup>5</sup> Cf. Bonitz, H., *Index Aristotelicum*, Berlín: Berolini, 1871, 264a5.

<sup>6</sup> Cf. Platón, *Respublica*, 608d3-5, 610e10-611a2; *Fedón*, 72a4-8, 73a2-3, 105e; *Fedro*, 245c5.

<sup>7</sup> Cf. Platón, *Fedón*, 73b45; *Menón*, 85a6-7; cf. también Ferejohn, M.T., *The Origins of Aristotelian Science*, Massachusetts: Yale University Press, 1999, p. 7.

<sup>8</sup> Cf. Aristóteles, *Analytica Posteriora*, B, 19, 99b35.

<sup>9</sup> Cf. *ibid.*, B, 19, 99b36-100a1.

<sup>10</sup> Cf. *ibid.*, B, 19, 100a1-3.

<sup>11</sup> Cf. Aristóteles, *De Interpretatione*, 1, 16a6-9.

<sup>12</sup> Cf. Bonitz, H., o.c., 76a56.

<sup>13</sup> Cf. Aristóteles, *De Interpretatione*, 1, 16a3-9.

<sup>14</sup> τοπικός; cf. Bonitz, H., o.c., 766b25.

no siempre se ajusta a la realidad: en el mundo ocurre el azar, aun cuando no quepa ciencia sino de lo necesario y apodíctico<sup>15</sup>. Y, finalmente, (4) hay una radical diferencia en la naturaleza de las personas por lo que afecta a la *deliberación*. Ni todos los seres humanos nacen con la misma *predisposición deliberativa*, ni las circunstancias temporales son propicias en la mayoría de los casos para actualizarla, aun cuando exista en potencia. Al igual que el alma humana ejerce un dominio señorial sobre el cuerpo, y tal y como la parte afectiva debe ser dominada por la intelectual<sup>16</sup>, entre los distintos seres humanos hay inconmensurabilidad: unos han nacido para mandar y otros para obedecer: de ahí la creencia en la esclavitud como *condición natural*<sup>17</sup>. Así pues, el modo principal para aprender lo universal no es la abstracción sino la *ἐπαγωγή*.

Para ninguno de los dos filósofos capitales existe en los seres humanos *intuición intelectual*. Ambos creen que el modo de captar lo universal ha de ser otro. En el caso de Aristóteles, mediante la *ἐπαγωγή* (presentando ejemplos)<sup>18</sup>; en el de Platón, a través de los mitos. Aristóteles es crítico con este tipo de recursos intuitivos, a los cuales tilda de persuasivos y de interés a la hora de convencer a personas jóvenes y sin experiencia<sup>19</sup>. No obstante, la presencia de los mitos es muy frecuente en su obra y también cabe encontrar en ella una valoración positiva<sup>20</sup>.

En el mito platónico cabe distinguir (1) una *dimensión filológica* relativa a su modo de expresión y al lenguaje que en concreto emplea, (2) un *campo literario* en el cual se formula la trama específica (ὅτι, *quid* o *contenido* del mito)<sup>21</sup> y (3) un *significado filosófico* que alude al sentido propio del mito (διότι o *porqué*)<sup>22</sup>.

Platón propone el mito con intención pedagógica; no obstante, sería erróneo entender que eso significa que quedará estructurado *solo* a partir de su *significado filosófico*. En parte es así, pero los elementos a través de los cuales

<sup>15</sup> Cf. Aristóteles, *Analytica Posteriora*, A, 30, 87b25-27.

<sup>16</sup> Aristóteles, *Política*, A, 5, 1254b6-9.

<sup>17</sup> Cf. *ibid.*, A, 5, 1254b10.

<sup>18</sup> Cf. Aristóteles, *Topica*, A, 12, 105a13-14.

<sup>19</sup> Cf. *ibid.*, A, 12, 105a16-19; Θ, 1, 156a4-7; Θ, 2, 157a18-20; Θ, 14, 164a12-13.

<sup>20</sup> Nos dice, por ejemplo, que cuando se separa de los mitos lo añadido para persuadir a la multitud (en provecho de las leyes y del bien común) y se acepta solo lo verdaderamente primitivo (es decir, que las sustancias primeras son dioses) se acierta con lo fundamental de la cosmología. Véase Aristóteles, *Metaphysica*, A, 8, 1074b3-13.

<sup>21</sup> Cf. Bonitz, H., *o.c.*, 538b25.

<sup>22</sup> Cf. *ibid.*, 200b30.

se construye han de ser referidos (1) a cierto *conocimiento simpliciter*<sup>23</sup> y (2) a determinados elementos asumidos como *lugares comunes* por los atenienses de su momento y cuya dimensión fue convencional e histórica. De manera que a través de personajes y de lugares míticos, lo que se compone no es un *míto* sino una *alegoría* (*id est*, una narración ficticia a través de la cual se expresa el *quid* de una situación histórica real con una intencionalidad concreta). Dado que el interés permanente de Platón fue la política<sup>24</sup>, habrá que entender que la elección de los eventos que entran en juego en la alegoría de Atlantis reflejan en algún sentido la situación del régimen ateniense durante el siglo IV a.C.

Aquí el mito vehicula lo universal: es expresión de una idea o conjunto de ideas. Por tanto, pondrá en relación lo *ficticio* y lo *real*, lo religioso y lo físico (1) en lo que afecta a los personajes, hechos y lugares y, sobre todo, (2) en lo que respecta a la perspectiva global de una época. Por eso, para comprender el discurso del diálogo *Critias*, no solo es preciso un conocimiento del lenguaje y de la teología griegas, sino atender también al conjunto de referencias reales que entran en juego en su discurso (asumiendo siempre que algunos de tales elementos no podrán ser en la actualidad completamente identificados).

### 3. La fragmentariedad

Sobre cuanto se ha dicho acerca del *Critias* caben siempre tres respuestas: “sí”, “no” y “depende”. Esta última opción es la que durante el siglo XX contó con más adeptos.

¿Era el pensamiento de Platón afín a la narración de *Critias*? Las respuestas han sido “sí”, “no” y “depende”. Debido a la estructura dramática de los diálogos, contruidos al modo de las comedias de Epicarmio<sup>25</sup>, siempre será cuestionable entender qué tesis sostuvo Platón. Si su parecer era uno, ¿por qué hubo de recoger otras? Y, de ser así, ¿para qué emplear diferentes personajes? ¿Cómo es que no figura su nombre entre ellos? Ciertamente a veces da la impresión de no estar conforme con lo expresado por Sócrates, y

---

<sup>23</sup> Así, por ejemplo, antes de instar al famoso esclavo de Menón a que realice la celeberrima demostración, Sócrates realiza la pregunta clave de si sabe griego (*cf.* Platón, *Menón*, 82b04). Análogamente, Aristóteles se manifiesta en un sentido muy similar cuando alude a que todo conocimiento (en lo relativo al aprendizaje y a la enseñanza) debe partir ya de un *conocimiento simpliciter*. Véase Aristóteles, *Analytica Posteriora*, A, 1, 71a1-2 y Le Blond, J.M., *Logique et méthode chez Aristote*, París: Vrin, 1970, pp. 107-146.

<sup>24</sup> Con independencia de las dudas sobre la autenticidad de la *Epistulae VII*, es evidente este interés al menos en tres diálogos: *Apologia Socratis*, *Respublica* y *Leges*.

<sup>25</sup> *Cf.* Diógenes Laercio, *Vitae philosophorum*, III, 9.

tal distancia parece más acusada en los diálogos de madurez. Por un lado, alguno de sus personajes incluso caracteriza a la refutación socrática como la conducta de un sofista<sup>26</sup>; por otro, ni siquiera es su maestro quien realmente lidera las últimas interlocuciones<sup>27</sup>. Entonces, ¿cabe argumentar que Platón se identificara con la voz cantante de sus diálogos? De nuevo caben las tres respuestas. Añádase además que la creciente pujanza del estilo indirecto subraya la tendencia de su pensamiento a perfilar hipótesis plausibles con las cuales él podría haber estado en disconformidad<sup>28</sup>.

¿Es *Critias* un diálogo incompleto? Nuevamente son posibles las respuestas “sí”, “no” y “depende”. En primer lugar, el diálogo concluye abruptamente con la intención de Zeus de castigar a los atlantes<sup>29</sup> y la ulterior reunión de los dioses en su morada<sup>30</sup>. A ello cabría sumar el testimonio de Plutarco. Este, por un lado, relata que Solón fue quien primero pretendió escribir una gran obra sobre la historia o la leyenda de Atlantis (desistiendo por la vejez, debido a la magnitud del relato)<sup>31</sup>. Por otro lado, dice que Platón tuvo idéntica aspiración, pero que empezó tarde y su vida terminó antes de conseguir concluir la obra<sup>32</sup>.

Sin embargo, hay diálogos platónicos que finalizan de manera mucho más abrupta que este y no por ello se encuentran incompletos<sup>33</sup>. Además, al final de su vida, Platón parece haber sido propenso a estructurar sus diálogos en tetralogías, al modo de las piezas trágicas<sup>34</sup>. Esa articulación sería muy relevante. Y las posibilidades vuelven a ser tres: que escribiera tales diálogos

<sup>26</sup> La caracterización que da el Extranjero de lo que es un sofista se ajusta al proceder de Sócrates. Véase Platón, *Sophista*, 230b4-8.

<sup>27</sup> Este es el caso de *Critias*, *Leges*, *Politicus*, *Sophista* y *Timaeus*. Sócrates adopta el papel de comparsa.

<sup>28</sup> Cf. Hussey, G.B., “The Incorporation of Several Dialogues in Plato’s ‘Republic’”, en: *The Classical Review*, X (1896), p. 84.

<sup>29</sup> Cf. Platón, *Critias*, 121b7-c2.

<sup>30</sup> Cf. *ibid.*, 121c2-5.

<sup>31</sup> Cf. Plutarco, *Solón*, 31.6.

<sup>32</sup> Cf. *ibid.*, 32.1.

<sup>33</sup> Cf. Platón, *Philebus*, 67b10-13. Pero de modo más súbito Aristodemo deja inconcluso el *Symposium* (223c6-d6).

<sup>34</sup> Diógenes Laercio, o.c., III, 56. Véase las diferencias entre el estilo juvenil y de madurez en: Hussey, G.B., o.c., p. 82. Las dos tetralogías más probables estarían formadas por (1) *Theaetetus*, *Sophista*, *Politicus*, *Philosophus* y (2) *Respublica*, *Timaeus*, *Critias*, *Hermocrates*. Hussey fue quien apostó por la inclusión de *Theaetetus*. La secuencia *Sophista*, *Politicus* y *Philosophus* parece clara. Pero el cuarto diálogo es más difícil de determinar. Burnet, por ejemplo, elige *Cratylus* y van Kutschera el *Parmenides*. En dos oportunidades Platón explícitamente alude a que *Philosophus* pertenece a la primera tetralogía (Platón, *Sophista*, 217a3 y *Politicus*, 257a3-5). Y en lo relativo al diálogo *Hermocrates*, hay signos que apuntan a la existencia de ese diálogo (a destacar la

y que se perdieran; que nunca los hubiera escrito<sup>35</sup>; o que sí hubieran sido escritos y que además los conserváramos, al haber sido incorporado su contenido en otros diálogos<sup>36</sup>. Por su extensión, los candidatos a haber subsumido lo tratado por *Philosophus* y *Hermocrates* serían *Respublica* y *Leges*<sup>37</sup>. Otra posibilidad estriba en el hecho de que la división actual de los diálogos (y sus propios nombres) no fueran originariamente obra de Platón<sup>38</sup>. En este caso, *Respublica* y *Leges* serían diálogos que habrían llegado incólumes hasta nuestros días, mientras que *Timaeus* y *Critias* conformarían un único diálogo, el cual habría sido partido en tiempos de Aristófanes de Bizancio<sup>39</sup>. Desde esta perspectiva, la estructura en tetralogías sería solo la descripción que Diógenes Laercio habría realizado a propósito del modo en que dichos textos habrían llegado a su época.

Pero, ¿existió Atlantis? Como cabría esperar, el abanico de contestaciones es nuevamente: “sí”, “no” y “depende”. Hay autores que consideran que Atlantis fue un reino cronológica e históricamente determinado. Para algunos se trata de la Creta minoica; para otros, de las Canarias, Cabo Verde, Antillas<sup>40</sup>, la plataforma atlántica e incluso América<sup>41</sup>. Por encima de las demás hipótesis, la opción favorita esgrimida por la mayoría de geógrafos e historiadores identifica a Atlantis con Knossos<sup>42</sup>. Lo singular de estas argumentaciones es que, por un lado, se fundan en el testimonio de Platón (*id est*, subrayan

---

interpelación de Sócrates y la respuesta de Hermócrates respectivamente en Platón, *Timaeus*, 20a6-c3 y 20c4-6).

<sup>35</sup> Cf. Hackforth, R., “The Story of Atlantis: Its Purpose and Its Moral”, en: *The Classical Review*, LVIII (1944), p. 7; Haslam, M.W., “A Note on Plato’s Unfinished Dialogues”, en: *The American Journal of Philology*, XCVII (1976), pp. 336-339.

<sup>36</sup> Hussey no alberga dudas de que la explicación de la ausencia de estos diálogos y de la fragmentariedad de *Critias* se encuentra en la incorporación de los mismos a la *Respublica*. Véase Hussey, G.B., o.c., p. 83.

<sup>37</sup> La imposibilidad de que un diálogo como el mantenido en *Respublica* pudiera darse aparece analizada en Hussey. Da la impresión de que Hussey cree que Platón reformó la primera versión de la *Respublica*, tras haber escrito el *Timaeus*, y la reelaboró tomando materiales de *Philosophus*, de *Critias* y de *Hermocrates* (véase *ibid.*, p. 84). Por otro lado, en *Leges* se habrían refundido parte de los contenidos no presentes en *Critias*. De ahí las condiciones mítico-antediluvianas comunes a *Critias*, *Leges* y los libros VIII y IX de *Respublica*.

<sup>38</sup> Cf. Haslam, M.W., o.c., p. 337.

<sup>39</sup> Cf. *ibid.*, p. 338.

<sup>40</sup> Cf. Balch, E.S., “Atlantis or Minoan Crete”, en: *Geographical Review*, III (1917), p. 388.

<sup>41</sup> Cf. Frost, K.T., “The Critias and Minoan Crete”, en: *The Journal of Hellenic Studies*, XXXIII (1913), p. 189.

<sup>42</sup> Cf. Balch, E.S., o.c., p. 388; Frost, K.T., o.c., p. 84.

la similitud entre su descripción, los accidentes geográficos de la zona<sup>43</sup>, la especies botánicas, la coloración de las villas cretenses<sup>44</sup>, la supremacía naval<sup>45</sup>, etc.); pero a la vez, por otro lado, han de afirmar el desconocimiento del filósofo de la historia real, de testimonios directos<sup>46</sup> e, incluso, la confusión del mismo de los pilares de Heracles con los cuatro pilares del mundo en Keftiu<sup>47</sup>. Es decir, la determinación de Knossos como capital de Atlantis se hace depender, paradójicamente, tanto del conocimiento de Platón como de su falta del mismo.

Otros creen que se trata solo de un mito más. Dadas su atmósfera fantástica y su aura simbólica<sup>48</sup>, sería un cuento moral de inspiración egipcia<sup>49</sup> que alienta el deseo de que una comunidad pequeña y pobre pueda imponerse sobre una sociedad grande y rica siempre que se mantenga virtuosa<sup>50</sup>.

Y, como cabría esperar, para otros “depende”<sup>51</sup>. En realidad, según estos, lo relevante de la narración de Atlantis no es dónde estuvo sino qué significa esta narración en el contexto de la filosofía platónica. Esta leyenda es a la vez (1) un ejercicio filosófico de prospectiva acerca del funcionamiento de la república en condiciones reales y en tiempos de guerra, (2) un registro histórico de un hecho acaecido y (3) una pieza de invención virtual libre<sup>52</sup>. La cuestión es determinar qué elementos contextuales convierten a esta pieza en una alegoría, pues la narración parece pensada para un auditorio ateniense<sup>53</sup>.

¿Hay pié para esta interpretación? Sí, puesto que se ajusta a las fuentes. En primer lugar, Platón se pregunta no solo por la estructura sino por la acción de la república (*id est*, por su funcionamiento real)<sup>54</sup>. En segundo lugar,

<sup>43</sup> Cf. *ibid.*, p. 194.

<sup>44</sup> Cf. Balch, E.S., *o.c.*, pp. 389-390.

<sup>45</sup> Frost, K.T., *o.c.*, p. 193.

<sup>46</sup> Cf. Balch, E.S., *o.c.*, p. 391; cf. Frost, K.T., *o.c.*, p. 206; Luce, J.V., *The End of Atlantis: New Light on an Old Legend*, Londres: Book Club Associates, 1969, pp. 46-57.

<sup>47</sup> Cf. K.T. Frost (*o.c.*, p. 199) cree en la transmisión del mito de Atlantis de los egipcios hasta Platón a través de Solón. No se trata de una ficción, pero ocurre que el mito platónico se confunde de localización y el filósofo no se apercibe de que su leyenda coincide esencialmente con los mitos egipcios sobre el fin de la civilización minoica.

<sup>48</sup> Cf. Hackforth, R., *o.c.*, p. 7.

<sup>49</sup> Cf. *ibid.*, p. 8.

<sup>50</sup> Cf. *ibid.*, p. 9.

<sup>51</sup> La posibilidad de que la leyenda de Atlantis se trate de un mito, de un evento real y de una alegoría ya aparece en Gill, C., “The Genre of the Atlantis Story”, en: *Classical Philology*, LXXII (1977), p. 287.

<sup>52</sup> Cf. *ibid.*, p. 292.

<sup>53</sup> Cf. *ibid.*, p. 298.

<sup>54</sup> Cf. Platón, *Timaeus*, 19b4-c1.



esta representación pragmática incluye el estado de guerra<sup>55</sup>. En tercer lugar, apela a la competencia de sus interlocutores, *Critias*<sup>56</sup> y *Hermócrates*<sup>57</sup>. Y, en cuarto lugar, el relato de *Critias* se encuentra corroborado e incluso anticipado en *Phaedrus* y *Timaeus*<sup>58</sup>. Ahora bien, dado que siempre es posible interpretar los mismos hechos partiendo de dos teorías distintas y mutuamente incompatibles, conviene conservar cierto margen de escepticismo.

#### 4. La axiología clásica

En el esquema clásico de valores, “ser sabio” equivale a “ser moral”. A pesar de las acusaciones de impiedad<sup>59</sup> y del reconocimiento de obedecer el dictado de un dios interior<sup>60</sup>, el temor socrático a los inmortales queda reflejado en sus preceptos: (1) evita la injusticia, (2) obedece al mejor (ya sea un dios o un hombre)<sup>61</sup> y (3) sé sabio, pues resulta imposible que el sabio cometa intencionadamente lo vergonzoso o el mal y, además, quienes así actúan lo hacen involuntariamente<sup>62</sup>. Las exhortaciones a la *moderación* ya se advierten en las sentencias previas de los siete sabios<sup>63</sup>. Las encontramos también en la mayoría de fábulas de Esopo, las cuales insisten iterativamente en la conveniencia de ser prudente<sup>64</sup>, de obedecer a los padres y mayores<sup>65</sup>, de no manifestar conductas desmedidas<sup>66</sup> o fuera de edad<sup>67</sup> ni delictivas<sup>68</sup>.

---

<sup>55</sup> Cf. *ibid.*, 20b1-6.

<sup>56</sup> Cf. *ibid.*, 20b6-7.

<sup>57</sup> Cf. *Ibid.*, 20b7-c1.

<sup>58</sup> Lo cual ha conducido a C. Gill (*o.c.*, p. 304) a entender que la narración de *Critias* se manifiesta como nota empírica (o modo de sustituir la contrastación aristotélica) para confirmar una utopía. Tal sustitución de lo empírico por una alegoría no ha sido comprendido por algunos comentaristas, como T.G. Rosenmeyer (“The Numbers in Plato’s *Critias*: A Reply”, en: *Classical Philology*, XLIV (1949), p.118), el cual cree que Platón albergaba un propósito paródico al escribir *Critias*.

<sup>59</sup> Cf. Platón, *Apología Socratis*, 24b8-c1.

<sup>60</sup> Cf. *ibid.*, 31c8-d1.

<sup>61</sup> Cf. *ibid.*, 29b6-7.

<sup>62</sup> Cf. Platón, *Protagoras*, 345d9-e4.

<sup>63</sup> Cf. Diels, H., *o.c.*, I, pp. 63-65.

<sup>64</sup> Cf. Edwin Perry, B., *Aesopica*, Baltimore: Urbana, 1952, §43, p. 338.

<sup>65</sup> Cf. *ibid.*, §42, p. 338.

<sup>66</sup> Cf. *ibid.*, §140, p. 375; §144, pp. 376-377; §165, p. 385.

<sup>67</sup> Cf. *ibid.*, §31, pp. 333-334.

<sup>68</sup> Cf. *ibid.*, §32, p. 334.

La mayoría de los autores de la Época Arcaica exhortan a la moderación en razón de la condición indefensa de los hombres y del celo de los dioses<sup>69</sup>. No obstante, el caso privilegiado en donde se manifiesta de modo paradigmático el mecanismo de la ὕβρις se recoge en las tragedias. La serie de personajes heroicos a los que se les escapa el poder de las manos y cometen una nefanda falta es constante en sus tramas. La tragedia griega ilustra el mecanismo diabólico que se desata tras la colusión de un acto sacrílego. La temible acción de las Erinis se muestra implacable. El caso de los Átridas da que pensar. En general, todos los personajes humanos con dimensión mítica terminan poco bien. Aquello que les hace destacar como héroes también constituye su propia perdición. Así, Ajax se cree con derecho a las armas de Aquiles, por la fuerza trata de imponer sus deseos y termina suicidándose en un momento de cordura<sup>70</sup>; Agamenón mata a su hija, al marido de su concubina Casandra, al esposo anterior de su mujer y es asesinado como un cerdo por mano de su propia esposa (Clitemnestra) y de su hermano (Egisto)<sup>71</sup>. Heracles, en trance de cometer un nuevo adulterio, muere cayendo en el ardid del centauro Neso, por mano de su propia esposa Deyanira<sup>72</sup>. Aquiles sucumbe como un perro debido a un dardo anónimo en una simple rutina de reconocimiento<sup>73</sup>. Odisseo perece a manos del hijo no reconocido que tuvo de Circe, quien encima cohabitó luego con la fiel Penélope<sup>74</sup>, etc.

Todos los hombres de armas, por serlo, manifiestan una conducta insolente que les conduce a cometer delitos de sangre. Su vida concluye, por necesidad, con una muerte indigna: ni Agamenón, ni Aquiles, ni Ajax, ni Hércules ni Odisseo perecen en combate, como correspondería a los guerreros<sup>75</sup>. La mayoría

<sup>69</sup> La expresión φθονερόν τε καί παραχῶδες no es una ocurrencia aislada de Heródoto. Véase Cornford, M.F., *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation*, Londres: Nelson, 1957, p. 118; Dodds, E.R., *The Greeks and the Irrational*, Berkeley: University of California, 1951, p. 51 n. 3.

<sup>70</sup> Cf. Grimal, P., *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona: Labor, 1991, 66a-67b.

<sup>71</sup> Cf. *ibid.*, 13a-16a.

<sup>72</sup> Cf. *ibid.*, 239a-257a.

<sup>73</sup> Cf. *ibid.*, 39b-43b.

<sup>74</sup> Cf. *ibid.*, 527a-534b.

<sup>75</sup> La mayoría de los héroes mueren de manera ignominiosa, a causa de asuntos de faldas, por culpa de seres inferiores. La muerte de Ajax es afortunada pues se suicida; es decir, perece a manos de un igual, con valor y a causa de metal (cf. Sófocles, *Ajax*, vv. 690-692). Adviértase que al igual que hace años era un tabú referirse a la relación entre Aquiles y Patroclo, hoy en día hay un cierto deseo de no encontrar tanto racismo y misoginia entre los griegos antiguos. Incluso hallamos autores (cf. Pomeroy, S.B., *Diosas, rameras, esposas y esclavas. Mujeres en la Antigüedad Clásica*, Madrid: Akal,

de los héroes mitológicos tienen un final espantoso en su bajeza que, además, compromete a su propia estirpe<sup>76</sup>. Ningún héroe tiene un hijo cuya fama equipare a la del padre. El destino vergonzoso del héroe emponzoña a su casta. La contravención religiosa es aquí manifiesta. De ahí que el público griego no solo se compadeciera del destino de los perdedores, sino que, además, adoptara su óptica incluso cuando se trataba del enemigo. Por eso fue aceptable que Esquilo construyera *Persae* desde la perspectiva del invasor<sup>77</sup>.

Entre la producción ética del siglo V a.C. ocupa un lugar crucial la ética de Demócrito. En sus ideas confluyeron todas esas tesis morales de la Época Arcaica y su ascendiente puede ser rastreado posteriormente en la obra de Sócrates, Platón, Aristóteles, las escuelas socráticas menores, los estoicos, los epicúreos o los escépticos. La axiología de Demócrito constituye una suerte de punto de encuentro entre clasicismo y helenismo. El ideal ético y estético de la Antigüedad Clásica que este construyó identifica como cualidades excelentes la *αὐτάρκεια* o *autosuficiencia*<sup>78</sup> y la *ἀταραξία* o *imperturbabilidad*<sup>79</sup> (facetas extremas de la moderación)<sup>80</sup>. El problema estriba en determinar si fue la creencia en el castigo de la ὕβρις lo que hizo tan aceptable su ética.

---

1990, pp. 123-132) que convierten en críticos del patriarcado a autores como Eurípides, cuya misoginia es patente. En *Ilias*, Helena posee un reducido papel: se fuga con Paris, uno de los peores hijos de Priamo. Actúa como una persona sin razón. Cuando Eurípides presenta todo un rosario de mujeres que, en su ofuscación, se sacrifican por hombres que no merecen la pena, probablemente no critica al patriarcado; más bien, como sus coetáneos entendieron, transmite el prejuicio homérico de que las mujeres adolecen de razón. Hasta las pocas que cobran el valor masculino (*ανδρεία*) y son capaces de sacrificarse lo hacen sin excepción por los varones equivocados. Esta óptica se transformó en el contexto romano (así la Phaedra de Séneca se suicida con una espada, como un patricio) pero el contexto en tiempos de Eurípides es bien diferente (de hecho su Phaedra perece ahorcándose como un criminal).

<sup>76</sup> Ya a finales de la Época Arcaica (en particular, a través de Sófocles) aparece la necesidad de que la justicia imponga su castigo al pecador o a su descendencia (cf. Dodds, E.R., *o.c.*, p. 33).

<sup>77</sup> A ello se refiere la noción de "nudo trágico" a través de la cual Ricoeur trató de explicar la razón de que los atenienses prefieran olvidar su triunfo para compartir la compasión trágica inspirada por la catástrofe del enemigo (cf. Ricoeur, P., *Finitud y culpabilidad*, Madrid: Taurus, 1982, p. 370).

<sup>78</sup> Cf. Bonitz, H., *o.c.*, 123b; Liddell & Scott, *o.c.*, 278b.

<sup>79</sup> Cf. Bonitz, H., *o.c.*, 118b; Liddell & Scott, *o.c.*, 268a.

<sup>80</sup> Apenas si hubo un filósofo posterior que no asumiera su estilo de pensamiento. Se conserva un impresionante fragmento el cual expresa las asunciones principales de esta noción de raíz axiología dórica (cf. Diels, H., *o.c.*, II, B, fr. 191, pp. 184-185).

## 5. Tucídides

Platón *históricamente* no fue un filósofo *clásico*<sup>81</sup>. En cambio, desde una perspectiva *cultural*, tanto él como Aristóteles lo son, pues no aparecen en su obra determinados rasgos sincréticos que van a caracterizar cuanto desde hace siglos se entiende por *helenismo*. Cronológicamente, cuando Platón comenzó a escribir, los mejores días de Atenas ya habían pasado *hacia ya un cuarto de siglo*. Su infancia y adolescencia estuvieron marcadas por los tiempos de guerra, la pérdida de la hegemonía ateniense y la derrota del 404 a.C. Si conoció el Siglo de Oro fue mediante los recuerdos de sus mayores (en particular, los de Sócrates), en los monumentos y a través de la escritura (quizás su conocimiento de la contienda se debió a la obra de Tucídides)<sup>82</sup>. Una vez alejados de su circunstancia, su pensamiento se antoja clásico, pero ha de entenderse que su clasicismo es *problemático*. Cabe comprender la intencionalidad de los escritos de Platón como (1) el intento por revivir una época inmediatamente anterior; pero también puede ser entendida como (2) una necesidad de analizar y criticar cuanto de malo hubo en ella, pues de este análisis cabrá extraer aquello que se precisa para volver a una nueva Edad de Oro y evitar desastres. Así pues, aunque la producción platónica sea literaria, su intencionalidad es política.

Si bien ambos autores fueron conservadores y manifiestan cierta similitud en sus enfoques acerca de la democracia, hay gran disparidad entre (1) las ideologías de Tucídides y de Platón y (2) la manera en que estos autores se expresan de forma idiosincrásica frente a la concepción mítico-religiosa precedente.

Un rasgo notable de la obra tucidídea es mostrar que el *sentido mítico-religioso tradicional de la justicia* (como castigo de la ὑβρις) *quedó desacreditado por completo durante la Guerra del Peloponeso*. Tucídides pondera en su relato la grandeza de Pericles, su oponente político. Paradójicamente, se trata de la única figura tratada con amabilidad en toda su obra. Las razones del enco-

<sup>81</sup> Cuando Platón nació, la Guerra del Peloponeso ya había comenzado y todas las realizaciones culturales de la *acrópolis* se encontraban ya terminadas (a excepción del Erecteón). La economía de la guerra no pudo soportar la financiación de proyecto público alguno de envergadura.

<sup>82</sup> La relación entre Tucídides y Platón es oscura. El vínculo de conexión se encuentra en Jenofonte y la mayor parte de evidencias proceden de las sugerencias de Delebecque (debidas al interés de Jenofonte de continuar *Historiae* con *Hellenica*). Cf. Adcock, F.E., *Thucydides and his History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1963, pp. 98-99 y 98, n. 2.

mio de su mayor adversario son diversas; le reconoce (1) haber ejercido en tiempos de paz su liderazgo con *moderación*, (2) mantener a la ciudad segura, (3) conseguir alcanzar bajo su mando el máximo esplendor de Atenas y, una vez que estalló la guerra, (4) demostrar que había previsto mejor que nadie el poder de la *polis*<sup>83</sup>. Tanto por prestigio como por inteligencia, le reconoce (5) haber sido insobornable y libre, de modo que guiaba al pueblo, desdeñando conseguir el poder de modo indigno, llegando a oponerse a sus conciudadanos provocando su irritación<sup>84</sup>. Pericles queda retratado como (6) el garante del espíritu de *moderación* de los viejos tiempos, pues asustaba a quienes se mostraban arrogantes y animaba a quienes se encontraban abatidos<sup>85</sup>. La dependencia ateniense de este hombre de Estado fue tal que Tucídides dice que Atenas era nominalmente una democracia, pero en la práctica se trataba del gobierno del primer ciudadano<sup>86</sup>. Siendo sus sucesores todos parecidos y ambicionando cada uno ser también el primero, sacrificaron todos los asuntos a la adulación del pueblo y arruinaron la *polis*<sup>87</sup>. La vinculación de Pericles con el temor a los dioses y el respeto a los antepasados resulta aquí difícil de rebatir<sup>88</sup>.

Platón, en cambio, no suele ser demasiado benevolente para ningún régimen político de su época<sup>89</sup>; pero de entre todas las constituciones degenerativas contra las cuales arremete, ocupa un lugar señalado la democracia. El caso de Pericles parece haber sido contemplado aludiendo a una *naturaleza excepcional*, la cual, a pesar de la ideología inherente al régimen, fue capaz

---

<sup>83</sup> Cf. Tucídides, *Thucydidis de Bello Peloponesiaco*, Leipzig: Teubner, 1880, II, 65.5-6 [16-20], p. 173. Aristóteles emplea para referirse a esta disposición singular deliberativa el término νόησις (cf. Bonitz, H., o.c., 487a46) o bien el sintagma διανοίᾳ προορᾶω (cf. *ibid.*, 185b45).

<sup>84</sup> Cf. Tucídides, o.c., II, 65.8 [30-36], p. 175.

<sup>85</sup> Cf. *ibid.*, II, 65.9 [36-39], p. 175-176.

<sup>86</sup> Cf. *ibid.*, II, 65.9-10 [39-41], p. 176.

<sup>87</sup> Cf. *ibid.*, II, 65.10-11 [41-44], p. 176.

<sup>88</sup> Véase: la exhortación para no ser inferior a los padres pues aquéllos adquirieron el imperio con esfuerzo y es más vergonzoso dejarse arrebatar lo que ya se posee que fracasar en el intento de apoderarse de algo (cf. *ibid.*, II, 62.3 [23-27], pp. 164-165); la necesidad de soportar los males enviados por los dioses con resignación y con valor aquellos que proceden de los enemigos, tal y como era costumbre en Atenas (cf. *ibid.*, II, 64.2-3 [9-11], pp. 168-169); el deseo de perdurar en el recuerdo glorioso por encima de la caducidad del odio (cf. *ibid.*, II, 64.5-6 [26-28], pp. 170-171).

<sup>89</sup> En un principio simpatiza con Esparta, la *polis* victoriosa de la contienda del Peloponeso; pero esa concepción hubo de cambiar tras la batalla de Leuctra del 371 a.C., donde los tebanos, al mando de Epaminondas, ponen fin a la hegemonía espartana. Véase la cita recogida en Platón, *Epistulae VII*, 326a2-3.

de conducirlo al Bien<sup>90</sup>. Pero lo que juzga Platón no es el *curso histórico concreto* de la democracia ateniense, sino la *estructura política e institucional* de la misma, la cual radica en la tiranía de los pobres que obran a través del asesinato y el destierro con objeto de repartir por sorteo el gobierno y las magistraturas<sup>91</sup>. La democracia aparentemente es el gobierno más bello<sup>92</sup>, pero su libertad implica un estado interno de inversión de valores, en el cual cada uno, con independencia de lo que le ocurra a los demás, persigue el tipo de vida en el cual se siente más a gusto<sup>93</sup>. Platón cree que este gobierno siempre subvertirá todo valor moral en una doble dimensión: por un lado, se transforma el “pudor” en “idiotez”, el “dominio sobre sí mismo” en “falta de virilidad”, la “moderación” en “rusticidad” y la “mesura en los gastos” en “servilismo”<sup>94</sup>; por otro, inversamente, convertirá en “cultura” la “desmesura”, en “liberalidad” la “anarquía”, en “grandeza de espíritu” la “prodigalidad” y en “virilidad” el “desenfreno”<sup>95</sup>.

*Prima facie*, Tucídides y Platón parecen encontrarse dentro del contexto tradicional que daba significado al mecanismo de la ὑβρις. Desde la perspectiva mítico-religiosa previa se debía respetar la tradición, es decir, a lo divino, al Estado y a los padres; quienes, con insolencia, se condujeran con impiedad, como si fueran dioses, terminarían sufriendo y muriendo de manera indigna. Esa equiparación se manifiesta de manera especial en los delitos de sangre, en la decisión de alguien de arrebatar la vida a otra persona. Hay un orden en el Universo (establecido en el plano teológico por la jerarquía del Olimpo) y ni siquiera Zeus es libre de actuar a su antojo: se encuentra sometido a los dictados de las Erinis<sup>96</sup>. La democracia ateniense subvertía, sin embargo, cualquier *statu quo*.

Pero en Tucídides, la mentalidad clásica aparece ya transformada. Por un lado, considera que la economía de las ciudades en tiempos pre-homéricos se basaba en el latrocinio<sup>97</sup>. El testimonio de Homero acerca de la descripción de la invasión protagonizada por Agamenón es puesto en duda<sup>98</sup>. La crítica se extiende al resto de los poetas, a los cuales se les cree causa de la magnificación

<sup>90</sup> Cf. Platón, *Respublica*, 558b1-c1.

<sup>91</sup> Cf. *ibid.*, 557a2-5.

<sup>92</sup> Cf. *ibid.*, 557c4-5.

<sup>93</sup> Cf. *ibid.*, 557b8-10.

<sup>94</sup> Cf. *ibid.*, 560d2-6.

<sup>95</sup> Cf. *ibid.*, 560e4-561a1.

<sup>96</sup> Cf. Grimal, P., *o.c.*, 169b.

<sup>97</sup> Cf. Tucídides, *o.c.*, I, 8.1 [1-2], p. 28.

<sup>98</sup> Cf. *ibid.*, I, 9.3 [22-24], pp. 34-35.

de eventos de poca monta debidos a la carencia de riqueza<sup>99</sup>. Desacredita la tesis poética de que Helena fuera la causa que motivó la liga en torno de Agamenón: el asunto fue que este era el caudillo más poderoso<sup>100</sup> y la servidumbre se impuso por miedo y por el deseo de obtener riqueza<sup>101</sup>. Así pues, las gestas homéricas quedan transformadas en sublimaciones de la ambición y los héroes homéricos son retratados como caudillos de bandas de piratas. No aspiraban a la δίκη. La enorme duración del asedio a Troya queda explicada por la escasez no tanto de hombres como de capital<sup>102</sup> con el cual asegurar el avituallamiento. No fue la magnitud del conflicto ni la pericia heroica en el combate lo que dilató tanto la contienda, sino (1) la falta de previsión y (2) el no haberse dedicado ininterrumpidamente a la guerra, ocupándose de tareas vinculadas a la obtención de recursos (mediante la piratería y la agricultura) para financiar sobre la marcha la contienda<sup>103</sup>.

Tucidides subraya que los sucesos anteriores a la Guerra del Peloponeso resultan más difíciles de conocer con detalle debido al tiempo transcurrido, pero añade que, por los indicios existentes, no fueron de gran importancia, ni en lo relativo a la guerra *ni por todo lo demás*<sup>104</sup>. Así pues, los mitos constituyen una producción poética debida a la gran imaginación de hombres políticamente insignificantes.

¿Qué es lo que ha ocurrido para que un conservador ponga en tela de juicio no solo el testimonio de los bardos sino las raíces mítico-religiosas de su propia tradición? ¿Por qué arremete contra la noción de justicia como castigo de la ὕβρις? La *Historiae* tucidídea es hoy una obra clásica. Pero, en su momento, no lo fue ni por su forma ni por su contenido (los cuales desacreditan el mecanismo tradicional de la ὕβρις). Por un lado, la prosa de Tucídides es retóricamente transparente<sup>105</sup>; describe hechos con crudeza invitando al análisis y a la reflexión<sup>106</sup>. Por otro lado, su “método” implica una concepción materialista sin precedentes, según la cual la ética de cada sociedad se deriva de sus posibilidades militares efectivas y estas, de las económicas. Detrás de la ideología respetable celebrada en la epopeya, la tragedia o la filosofía, Tucídides

---

<sup>99</sup> Cf. *ibid.*, I, 11.3 [16-20], p. 44.

<sup>100</sup> Cf. *ibid.*, I, 9.1-2 [1-3], pp. 31-32.

<sup>101</sup> Cf. *ibid.*, I, 8.3-4 [14-16], pp. 30-31.

<sup>102</sup> Cf. *ibid.*, I, 11.1 [35-36], p. 42.

<sup>103</sup> Cf. *ibid.*, I, 11.2 [11-16], pp. 43-44.

<sup>104</sup> Cf. *ibid.*, I, 1.1 [10-14], pp. 4-6.

<sup>105</sup> Cf. Goldhill, S., *The Invention of Prose*, Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 43.

<sup>106</sup> Cf. *ibid.*, p. 41.

subraya que Atenas reconocía las razones de derecho solo cuando se partía de una igualdad de fuerzas; en caso de desigualdad se ajustaban a la *Realpolitik* (en virtud de la cual los fuertes hacen cuanto quieren y los débiles sufren lo que pueden)<sup>107</sup>. El caso de los melios ilustra cómo la *fuerza de la razón* no pudo con la *razón de la fuerza*. Era corriente que el derecho condujera a la guerra y su vulneración a la esclavitud<sup>108</sup>. La democracia no mejoró nada, pero tampoco empeoró las cosas. Donde a los trágicos se les antojaba una sucesión ordenada de acontecimientos vertebrados por la influencia de las Erinis, Tucídides, a lo largo de su relato, mostraba una sucesión catastrófica de datos tras los cuales se amontonan muertos sobre muertos y ruinas sobre ruinas sin interrupción. Ante el sangrado constante de poblaciones pasadas a cuchillo, queda en entredicho el contenido mítico que entiende la justicia como un orden universal. A diferencia de lo que sucede en la literatura, el relato tucidídeo desvela la conclusión de que en el mundo no hay manera de recomponer lo despedazado. Nadie temió nunca a las Erinis. La descripción de la mezquina y sistemática destrucción de ambos bandos helénicos en litigio muestra que cualquier conciencia ética desaparece dependiendo de las condiciones económicas de una sociedad. Los crímenes se cometen con impunidad y lo que cuentan no son los valores sino cuestiones mucho más prosaicas: *quién vive y quién se queda con qué*.

La Guerra del Peloponeso no se presenta como excepción: fue una expresión más de aquello en lo que sempiternamente consiste la naturaleza humana. La vida de las ciudades se vio trastornada en el curso de la guerra y los instintos del hombre, habituados a cometer injusticias a despecho de la legalidad, se impusieron sobre las leyes y los preceptos morales. Los seres humanos encontraron placer incluso en dar rienda suelta a su furia, por encima de toda justicia y sobre cualquier autoridad<sup>109</sup>. Bastó la aparición de unas circunstancias adversas, en las cuales la envidia cobró fuerza destructora, para que se prefiriera la venganza a la observancia de las leyes sagradas y el provecho a evitar la injusticia<sup>110</sup>. Tucídides duda del humanitarismo en el alma humana, lo mismo que de su racionalidad (salvo por razones de propaganda). La debilidad, en lugar de ser considerada como un eximente, fue motivo del encarnizamiento. Los helenos no vacilaron en derogar las *leyes previas comunes*,

---

<sup>107</sup> Cf. Tucídides, o.c., V, 89 [8-10], p. 210.

<sup>108</sup> Cf. *ibid.*, V, 86 [6-8], p. 208.

<sup>109</sup> Cf. *ibid.*, III, 84.2 [9-13], p. 174.

<sup>110</sup> Cf. *ibid.*, *Ibid.*, III, 84.2 [13-15], p. 174.



cuyo objeto era observar una conducta piadosa en circunstancias excepcionales, aun sabiendo los mismos transgresores que podría llegar un día en el cual ellos tuvieran necesidad de aquellas<sup>111</sup>. A través de los acontecimientos, el intelectualismo moral quedó convertido en una extravagante expresión intelectual *démodé*.

En tiempos de guerra no triunfaron los héroes ni aquellos sujetos caracterizados por alguna cualidad excepcional, sino los espíritus más mediocres. Por miedo a su propia limitación y a la inteligencia de los contrarios, temiendo resultar inferiores en el debate y ser superados en la estrategia por inteligencia, se lanzaban audazmente a la acción y perpetraban todo género de crímenes<sup>112</sup>. El héroe de guerra tampoco queda retratado como un ser excepcional iluminado, sino más bien como un psicópata antisocial de capacidad limitada, como un asesino<sup>113</sup>.

En la Guerra del Peloponeso, el sistema axiológico presente en los mitos y la ideología de la ὑβρις colapsaron. El descrédito generalizado no se debió a razones teóricas sino a lo que una sociedad había vivido. Tucídides describe la misma situación con la cual Platón caracteriza a la democracia. Alude al cambio del significado normal de las palabras en relación con los hechos, para adecuarlas a una re-interpretación bastarda de los mismos<sup>114</sup>. Así, nos dice que la “audacia irreflexiva” pasó a ser considerada “valor fundado en la lealtad al partido”; a la “vacilación prudente” se la tuvo por “cobardía disfrazada”; la “moderación” era considerada como una “máscara para encubrir la falta de hombría”; la “inteligencia capaz de entenderlo todo” fue tenida por “incapacidad total para la acción”; la “precipitación alocada” se asoció a la “condición viril”; y el “tomar precauciones con vistas a la seguridad” se tuvo por un “bonito pretexto para eludir el peligro”<sup>115</sup>. El tipo “irascible” era “digno de confianza”, mientras que su contrapuesto resultaba “sospechoso”; quien urdía una intriga y tenía éxito era tenido por “inteligente”, y todavía era más reputado como “hábil” quien detectaba las intrigas; en cambio, aquel que tomaba medidas para que no hubiera ninguna necesidad de tales confabulaciones pasaba por “destructor de la unidad del partido” o cobraba reputación de “pusilánime”. Se aplaudía a los que se adelantaban a los demás en

---

<sup>111</sup> Cf. *ibid.*, III, 84.3 [16-20], pp. 174-175.

<sup>112</sup> Cf. *ibid.*, III, 83.3-4 [8-12], pp. 172-173.

<sup>113</sup> Compárese el encomio poético de los héroes homéricos con la caracteriología de los estrategos del relato tucídideo de Jenofonte. Véase Jenofonte, *Anábasis*, II.6.

<sup>114</sup> Cf. Tucídides, *o.c.*, III, 82.4 [23-24], p. 166.

<sup>115</sup> Cf. *ibid.*, III, 82.4 [24-29], p. 166.

la ejecución criminal e igualmente se instigaba a obrar mal a quien no tenía intención de hacerlo<sup>116</sup>.

Los vínculos de sangre (resaltados en la tragedia y tan presentes en *Antígona* o la *Orestíada*) se manifestaron mucho más débiles que los del partido; Tucídides nos dice que estas asociaciones no se constituyen conforme a las leyes de la naturaleza<sup>117</sup> ni tampoco a las convenciones<sup>118</sup> establecidas con vistas al beneficio público<sup>119</sup>, sino que se entablan al margen del orden instituido y al servicio único de la ambición. Las garantías de fidelidad recíproca no se fundaban en la ley divina sino en la complicidad de las transgresiones perpetradas en común<sup>120</sup>. Pero esta situación no era excepcional. Tucídides nos cuenta que ocurre en todo tiempo que la mayoría de los seres humanos son más proclives a aceptar más fácilmente el calificativo de “listos” (y enorgullecerse por ello cuando en realidad son unos canallas) que el de “cándidos” (y avergonzarse cuando se conducen como hombres de bien)<sup>121</sup>.

La Guerra del Peloponeso mostró que los propios griegos eran capaces de cometer todo género de transgresiones sobre su propia etnia y luchar con todos los medios para imponerse sobre sus contrarios. Se atrevieron a las acciones más terribles y llegaron mucho más lejos que los bárbaros en la ejecución de sus venganzas fraticidas. Siempre estuvieron dispuestos a resolver sus diferencias incluso a través de condenas obtenidas mediante un voto injusto o haciéndose con el poder por la fuerza<sup>122</sup>. Ningún partido se rigió observando moralidad alguna, sino teniendo como único objetivo el logro de sus fines. Así, aquellos que gracias a la seducción de sus palabras consiguieron llevar a término alguna empresa odiosa, acrecentaron aun más su renombre<sup>123</sup>.

El universalismo de la axiología clásica no encaja con el clima de corrupción reflejado por Tucídides, según el cual los valores axiológicos son circunstanciales: aparecen a partir de un cierto grado de riqueza y se desvanecen según se asciende en la escala social. Esto significa que los pobres no pueden permitirse ser morales si desean sobrevivir y que los ricos pueden permitirse el no serlo jamás sin que les sobrevenga castigo alguno. En su

---

<sup>116</sup> Cf. *ibid.*, III, 82.4-5 [29-35], pp. 166-167.

<sup>117</sup> Cf. Bonitz, H., o.c., 835b50.

<sup>118</sup> Cf. *ibid.*, 488b23.

<sup>119</sup> La defensa de ambos aspectos queda reflejada en *Antígona* de Sófocles.

<sup>120</sup> Cf. Tucídides, o.c., III, 82.6 [36-41], pp. 167-168.

<sup>121</sup> Cf. *ibid.*, III, 82.7 [50-52], p. 169.

<sup>122</sup> Cf. *ibid.*, III, 82.8 [58-65], pp. 170-171.

<sup>123</sup> Cf. *ibid.*, III, 82.8 [65-67], p. 171.

conjunto, la vida práctica desmintió por completo la axiología presente en la concepción mítico-teológica del castigo de la ὕβρις. La venganza de las Erinis no asustaba a nadie.

Si Tucídides se sorprende por algo es por el curso adverso a Atenas que tomaron los acontecimientos. Es claro en su descripción que los dioses no intervienen en la restitución de un equilibrio originario, el cual más bien parece no haber existido jamás, salvo en la mente de los bardos. El historiador relata que para perder la hegemonía y que el Ática quedara reducida a una región títere, los sucesores de Pericles tenían que errar sistemáticamente en todas sus decisiones contraviniendo las directrices del estratega, cayendo derribados por sus propias rivalidades<sup>124</sup>. Y eso fue lo que ocurrió. A diferencia de Platón, Tucídides asume la certeza de la *teoría de la conspiración* y manifiesta que la flota de los lacedemonios estaba siendo financiada por Ciro<sup>125</sup>. El desastre de la empresa de Jerjes había vuelto inteligentes a los orientales. En lugar de exponerse a una nueva derrota, los persas dominaron a los griegos creando continuamente enemigos con una capacidad militar adecuada. Una vez que venció Esparta, Persia repitió la estrategia: financió el advenimiento de un régimen hostil y guerrero en Tebas y proporcionó el dinero necesario para que adquirieran la capacidad de hacer la guerra a los lacedemonios.

La conciencia axiológica de Heródoto al narrar *Historiae* ha desaparecido en Tucídides por completo. La historia humana no se encuentra marcada por propósitos remotos divinos, ni impera una justicia capaz de perseguir y castigar la ὕβρις. Por el contrario, se ve determinada únicamente por el poder y, en consecuencia, por todas las bajezas que en la persecución de su posesión se cometen. Todo lo demás, incluyendo los versos de bardos líricos, es tratado como cantos de sirena: algo que el historiador no analiza sino que descarta de antemano.

## 6. Aristóteles

Resulta de interés, por lo relativo a la hermenéutica de sus mitos, considerar a Platón entre dos extremos. Por un lado, el limitante con el conservadurismo de Tucídides; por otro, el esgrimido por su discípulo, Aristóteles, cuya obra raya con el helenismo. Algo es claro: *en tiempos de Aristóteles el*

---

<sup>124</sup> Cf. *ibid.*, II, 12 [59], p. 178.

<sup>125</sup> Cf. *ibid.*, II, 12 [56-57], p. 178.

sentido tradicional (basado en la noción de ὕβρις) había desaparecido en favor de un nuevo paradigma centrado sobre el concepto de τύχη.

La teoría ética del Estagirita no se encuentra directamente vinculada con la noción de ὕβρις. No se halla rastro de la axiología inherente al mecanismo inexorable de las Erinis. Aristóteles parece coincidir con el ideal ético de Demócrito. En efecto, cree que el intelecto, por naturaleza, manda y dirige al ser humano, que constituye la parte más divina que hay en nosotros. Su actividad conforme con su virtud intrínseca será la felicidad perfecta, la cual coincide con el conocimiento de los objetos nobles y divinos<sup>126</sup>. Tal actividad es *contemplativa*<sup>127</sup>. El hombre verdaderamente feliz será *autárquico*; la autosuficiencia perfila como ideal social al *sabio*, quien es feliz incluso en soledad, pues se basta a sí mismo<sup>128</sup>. Su actividad, la contemplación, será lo único amado *per se*<sup>129</sup>. Aristóteles cree que la mente es lo divino en el hombre<sup>130</sup> y, por lo tanto, la actividad según el entendimiento será lo mejor de la existencia humana<sup>131</sup>. Es decir, solo la vida contemplativa será verdaderamente feliz<sup>132</sup> y la conducta pertinente consistirá siempre en alejarse de los anhelos de la parte sensible y pasional del hombre<sup>133</sup> (la cual interferirá con la contemplación)<sup>134</sup>.

Sin embargo, Aristóteles se condujo como un científico, evitando intervenir en aquello que estudiaba. Y, aun cuando se trate del tema de la ética o de la política, salvo por algunos comentarios que atañen a la vida doméstica<sup>135</sup>, evita involucrarse en el objeto de su investigación. Por eso, recoge el legado de Demócrito, pero advierte que la realidad de su momento es otra. De manera que su encomio del sabio no concluye con la aceptación del intelectualismo moral socrático; la experiencia le obliga a rechazarlo y a analizar la *personalidad incontinente* (o sea, la de aquel que poseyendo un juicio recto actúa, sin embargo, siguiendo el dictado de sus pasiones)<sup>136</sup>. Es decir, teóricamente se recoge el ideal clásico transmitido por Demócrito, pero al resultar insuficiente

<sup>126</sup> Cf. Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, K, 7, 1177a13-17.

<sup>127</sup> Cf. *ibid.*, K, 7, 1177a17-18.

<sup>128</sup> Cf. *ibid.*, K, 7, 1177a17-b1.

<sup>129</sup> Cf. *ibid.*, K, 7, 1177b1-2.

<sup>130</sup> Cf. *ibid.*, H, 15, 1249b9-11.

<sup>131</sup> Cf. *ibid.*, K, 7, 1177b30-31; 1178a4-7.

<sup>132</sup> Cf. *ibid.*, K, 7, 1178a7-8; 1178b32.

<sup>133</sup> Cf. Aristóteles, *Ethica Eudemea*, H, 15, 1249b21-23.

<sup>134</sup> Cf. *ibid.*, H, 15, 1249b19-21.

<sup>135</sup> Los comentarios acerca de la comunidad familiar se encuentran en el primer libro de la *Política* (cf. Aristóteles, *Política*, A, 1252a-1260b24).

<sup>136</sup> Le dedica todo el libro VII de *Ethica Eudemea*.

para dar cuenta de su mundo, se termina analizando la caracterología moral más frecuente y deseada por sus coetáneos (la cual no contempla a la ὕβρις como un rasgo ni infrecuente ni indeseable).

La circunstancia de Aristóteles era otra. Tuvo como protagonista a Alejandro Magno. Apenas si cabría encontrar un gobernante más incontenente y sacrilego para la mentalidad clásica. Mientras que los griegos tenían prohibida la representación humana en los templos<sup>137</sup> y en las monedas, Alejandro desplazó a los dioses de ambos espacios. Decidido a fundar por todo el Oriente docenas de Alejandrías, ordenó reproducir su retrato en los santuarios y troquelar los cospeles con su efigie junto a los símbolos de los dioses. Nada más acceder al poder, en el 336 a.C., ordenó acuñar un nuevo tipo de moneda de plata, el tetradracma, en cuyo anverso aparece Heracles y en el reverso un Zeus sedente con el águila y el cetro<sup>138</sup>. En cierta ocasión, habiendo ya conquistado parte del imperio persa, Alejandro visitó el oráculo de Siwa y promulgó oficialmente la idea de que era un dios<sup>139</sup>. No estuvo el héroe macedonio simplemente emulando las hazañas de Heracles, sino que se declaró descendiente del mismo y, en consecuencia, hijo viviente de Zeus. La expresión externa de su deificación se manifestó en el año 325 a.C.: las piezas numismáticas conservadas observan los rasgos característicos de los retratos de Alejandro tocado con los atributos de Heracles<sup>140</sup>. En los dracmas acuñados póstumamente, tal tendencia llega al paroxismo, e incluso se le dota de los atributos de Zeus Amón<sup>141</sup>.

Si el *quid* de la tragedia quedó muy tocado tras la guerra civil en la Hélade, la ideología en la cual se sustentaba obtuvo su golpe de gracia cuando un incontinente de Macedonia, tras cometer todo género de crímenes, se convirtió en el favorito de la fortuna. Las poderosas Erinis quedaron ya fuera de juego ante esta encarnación del caos.

El helenismo se olvidó de la ὕβρις y personificó a la τύχη. La convirtió en diosa del mundo. Pero el rostro humano que vehiculó el nuevo y obsesivo culto fue el de Alejandro. La idolatría por ese hombre transmutado en dios alcanzó tales extremos que en la *Historia Augusta* se comenta que quien llevase una

---

<sup>137</sup> Sobre Fidias hubo proceso de impiedad y una condena de encarcelamiento por haber realizado la blasfemia de esculpir en el escudo de la diosa Atenea una imagen de Pericles y otra de sí mismo luchando contra las Amazonas. Véase Plutarco, *Pericles*, 31.3.

<sup>138</sup> Cf. Pollitt, J.J., *El arte helenístico*, Madrid: Nerea, 1989, p. 59.

<sup>139</sup> Cf. Plutarco, *Alexander*, 50.6.

<sup>140</sup> Cf. Pollitt, J.J., *o.c.*, p. 60.

<sup>141</sup> Cf. *ibid.*, p. 61.

imagen de Alejandro representada en relieve (en oro o en plata) sería ayudado en todas sus acciones; esto se mantuvo vigente aun en el 400 d.C. San Juan Crisóstomo hubo de condenar las medallas denominadas *contorniates*, reprendiendo a la población de Antioquía por llevar tetradracmas de Alejandro como amuletos de la buena suerte<sup>142</sup>.

Durante el helenismo, se creyó que en Alejandro habían confluído la fortuna y la ἀρετή<sup>143</sup> hasta el punto en que él se revela como obra de la τύχη, y solo de ella<sup>144</sup>. Se editaron opúsculos cuyo tema central era la fortuna<sup>145</sup>. Escultores como Praxíteles ya habían convertido en tema de representación figurativa a la nueva diosa<sup>146</sup>, pero fueron artistas de segunda quienes cobraron enorme reputación, no por su técnica sino por representarla en tallas lisipeas de moda<sup>147</sup>. Ya no se temía la ὕβρις que atraía el celo de los dioses; la crueldad de la fortuna, ejemplificada en la caída y el olvido de los Persas, era el nuevo motivo de deliberación<sup>148</sup>.

Este desplazamiento desde el castigo de la ὕβρις hasta la exaltación de la τύχη aparece en Aristóteles. Y no solo se encuentra en su fascinación por la personalidad incontinente<sup>149</sup>: se tiene también en cuenta en la misma investigación físico-biológica, al considerar como quinta causa *al azar y a la casualidad*<sup>150</sup> (a través de la cual se explica la aparición de monstruos<sup>151</sup> en la reproducción)<sup>152</sup>.

A diferencia de cuanto ocurre con Platón o Tucídides, Aristóteles acepta la realidad que se le ofrece tal y cual la vive. En su filosofía no hay deseo de intervenir de manera efectiva y práctica; de ahí que considere como origen de todo conocimiento la curiosidad o el mero afán por conocer<sup>153</sup>. Su actividad es descriptiva y no postula opciones utópicas, desentendiéndose de las costumbres del pasado. Un ejemplo de su orientación aparece en su afirmación acerca del origen de las artes: estima que cada una nace al surgir una noción

<sup>142</sup> Cf. *ibid.*, p. 65.

<sup>143</sup> Cf. Bonitz, H., *o.c.*, 92a55-93a61.

<sup>144</sup> Cf. Plutarco, *De Alexandri magni fortuna aut virtute*, 326d, 1.

<sup>145</sup> Cf. Plutarco, *De fortuna*, 97c, 1; *De fortuna Romanorum*, 316c, 1; *De Alexandri magni fortuna aut virtute*, 326d, 1.

<sup>146</sup> Cf. Pausanias, *Descripción de Grecia*, XLIII, 6.

<sup>147</sup> Este fue el caso de la celeberrima τύχη de Antioquía de Eutícides.

<sup>148</sup> Cf. Polibio, *Historiae*, XXIX, 21.3-5.

<sup>149</sup> Cf. Lear, J., *Aristóteles*, Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 201.

<sup>150</sup> Cf. Aristóteles, *Physica*, B, 4-6, 195b31-198a13; cf. Bonitz, H., *o.c.*, 124a19.

<sup>151</sup> Cf. *ibid.*, 754b59-755a17.

<sup>152</sup> Cf. Aristóteles, *Physica*, B, 8, 199a33-b4.

<sup>153</sup> Cf. Aristóteles, *Metaphysica*, A, 1, 980a20-24.

universal respecto de objetos semejantes partiendo de muchas observaciones experimentales<sup>154</sup>. No se trata de una opinión aislada ni impulsiva<sup>155</sup>. La actitud descriptiva no supone la adaptación de la experiencia a los conceptos, sino al revés: se ajustan los razonamientos generales a los hechos<sup>156</sup>.

La ciencia debe simplemente *reflejar* la realidad. Y en esta, para Aristóteles, juega un papel primordial la *casualidad* y lo *pertinente*. La adaptación a la circunstancia afecta a todas las artes prácticas. Así, por ejemplo, quienes se dedican a la música profesionalmente deberán de ser receptivos acerca del tipo de audiencia que esperan<sup>157</sup>. Análogamente, el retórico deberá adaptar cada discurso al entorno y al tema tratado. Lo *conveniente* en cada momento no dependerá de la adscripción a un arquetipo, sino que será algo circunstancial y subordinado en cada caso a contingencias descriptibles<sup>158</sup>. Algunas de estas variaciones dependerán de la edad<sup>159</sup> y de la fortuna<sup>160</sup>. De ahí que en la *Poetica* no se analice tanto el grado de certeza ante una situación dramática como el género de respuesta primordial en términos de emoción<sup>161</sup>.

Una de las muestras de la ausencia del concepto de ὑβρις en el enfoque aristotélico se encuentra en su estética. Cuando habla de la tragedia, se refiere a un género trasnochado que hacía décadas que ya no se representaba en Atenas. No solo la ideología ético-religiosa que la sustentó se había difuminado, sino que a las representaciones las había abandonado el público. Aristóteles reduce el meollo de lo trágico a términos de éxito y recetas. Cree además que el *quid* religioso de la tragedia se encontraba en la *catarsis*<sup>162</sup>. Es así que cuando trata de definir la tragedia, enumera las siguientes características: (1) es una imitación (μίμησις)<sup>163</sup> de una acción (πρᾶξις)<sup>164</sup> diligente y con finalidad (τέλος)<sup>165</sup>; (2) tiene cierta extensión (μέγεθος)<sup>166</sup>; (3) su lenguaje está enriquecido; (4) en ella se encuentra separada cada una de las especies

---

<sup>154</sup> Cf. *ibid.*, A, 981a5-12.

<sup>155</sup> Cf. Onians, J., *Arte y pensamiento en la Época Helenística. La visión griega del mundo (350 a.C.-50 a.C.)*, Madrid: Alianza Editorial, 1996, p. 81.

<sup>156</sup> Cf. Aristóteles, *De motu animalium*, 1, 698a11-14.

<sup>157</sup> Cf. Aristóteles, *Politica*, Θ, 7, 1342a22-28.

<sup>158</sup> Cf. Aristóteles, *Rhetorica*, A, 2.2, 1356a5-20.

<sup>159</sup> Cf. *ibid.*, B, 12-14, 1388b31-1390b28.

<sup>160</sup> Cf. *ibid.*, B, 15-17, 1390b28-1391b7.

<sup>161</sup> Cf. Bonitz, H., o.c., 555b60.

<sup>162</sup> Cf. Aristóteles, *Poetica*, 6, 1449b24-28.

<sup>163</sup> Cf. Bonitz, H., o.c., 469a43.

<sup>164</sup> Cf. *ibid.*, 631a20.

<sup>165</sup> Cf. *ibid.*, 753a29.

<sup>166</sup> Cf. *ibid.*, 448b35.

de adornos en las distintas partes; (5) procede a través de personajes que actúan y (6) la compasión (ἔλεος)<sup>167</sup> y el temor (φόβος)<sup>168</sup> lleva a cabo la purgación (κάθαρσις)<sup>169</sup> de afecciones (πάθημα)<sup>170</sup>.

Llama la atención que las condiciones a las cuales ajusta el género trágico sean *formales*. Aristóteles ya no entiende al ser humano en comunión con lo divino. El arte queda concebido de manera pragmática: consiste en un espectáculo cuya función psicológica tiene por objeto la *purgación* de afectos. Los mitos han quedado privados de su sustrato religioso. Se cree que el *quid* de la tragedia consiste en contemplar sufrimientos en personas más dignas por naturaleza o de más alta cuna para que la mayoría pueda soportar la sordidez y las pequeñeces de la vida privada. El castigo de la ὕβρις y el ponderar la moderación o una vida honrada no tienen lugar. El espectador asiste a la tragedia no para aprender ni para mejorar, sino para consolarse de sus desgracias domésticas, al contemplar cómo hay otras personas mejores pero más desgraciadas. En este contexto, se entiende cuál fue la causa de que las realizaciones de Esquilo dejaran de comprenderse. Los atenienses ya no se sentían indefensos ante los dioses, identificados con el resto de los hombres. Creyeron que cada pueblo e incluso cada individuo posee su propia suerte, su fortuna *singular*. Las diferencias relativas a los individuos, las castas y las etnias se subrayaron. Aristóteles explícitamente parafrasea el verso eurípideo “justo es que los helenos manden sobre los bárbaros”<sup>171</sup>, entendiendo que *bárbaro* y *esclavo* eran lo mismo por naturaleza<sup>172</sup>. ¿Cómo podía compadecer el ateniense del siglo IV a.C. la suerte de los persas si ya no los consideraba como seres humanos iguales?<sup>173</sup> Aristóteles se ve casi obligado, en la *Poetica*, a tomar como modelo de tragedia aquel tipo que el público de su momento podía apreciar por reflejar situaciones cotidianas<sup>174</sup>: las de Eurípides. Nos encontramos ya mucho más alejados de la epopeya que de la *nueva comedia*: en el contexto del helenismo, la ὕβρις apenas si tiene ya sentido. El mundo

<sup>167</sup> Cf. *ibid.*, 236a15.

<sup>168</sup> Cf. *ibid.*, 828a41.

<sup>169</sup> Cf. *ibid.*, 354b22.

<sup>170</sup> Cf. *ibid.*, 554a56.

<sup>171</sup> Eurípides, *Helena*, en: *Tragödien und Fragmente*, Munich: Heimeran, 1972, v. 276, p. 14.

<sup>172</sup> Cf. Aristóteles, *Política*, A, 2, 1252b7-9.

<sup>173</sup> Para un análisis del impacto del tratado pseudo-hipocrático *De aere aquis et locis* en la invención del racismo durante el clasicismo ateniense, véase Isaac, B., *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, Princeton: Princeton University Press, 2004, pp. 69-74.

<sup>174</sup> Cf. Pomeroy, S.B., o.c., p. 131.



injusto que mostró Alejandro, en el cual no hay correlación entre el delito y el castigo, era más desesperante que el cosmos trágico pero equilibrado vivido por los atenienses durante el siglo V a.C. Y como los comediógrafos ejercen de manera más eficaz la tarea de distraer, la tragedia pasó de moda y la nueva figura emergente fue Menandro, devoto de ese ser, para la mayoría ciego y desgraciado, que recibe el nombre de τύχη<sup>175</sup>.

### 7. El diálogo *Critias*

Esta obra de Platón constituye uno de los últimos intentos de recuperar el sentido mítico-religioso tradicional, mediante el cual se interpreta la Guerra del Peloponeso a través del mecanismo del castigo de la ὕβρις.

Enfrentado a los elementos de degeneración ateniense (que concluyeron con la derrota en el 404 a.C.), Platón en un principio manifestó simpatía por Esparta; tal atracción salpica algunos de sus diálogos iniciales<sup>176</sup>. Pero la aplastante victoria tebana en Leuctra en el 371 a.C.<sup>177</sup> le hizo abandonar su admiración por los peloponesios y buscar en otra parte (y en otros tiempos) el modelo de *carácter dórico* propio de la Edad de Oro de la Hélade. En el diálogo *Critias*, (1) se desentiende de su presente y se remonta a la Edad de Bronce (nueve mil años antes de los tiempos de Solón); además, (2) se olvida de Grecia y alude a las columnas de Hércules, es decir, a un confín del mundo vedado a los griegos en el siglo IV a.C. debido a los intereses de los etruscos (por el norte) y a la más floreciente de las colonias fenicias, Cartago (por el sur)<sup>178</sup>. Así como en los cuentos, el tiempo y el lugar son míticos pero a través suyo se describen hechos presentes. La narración platónica trasciende el espacio y el tiempo con el fin de encontrar los defectos culturales de la Hélade.

Hasta donde han llegado nuestras investigaciones, la alegoría de Atlantis describe la Atenas prehomérica enfrentada a la Atenas del siglo V a.C. Atlantis es expresión de los mecanismos de disgregación presentes en la “Atenas de Pericles” en un momento cercano al inicio de la Guerra del Peloponeso. El diálogo omite el desarrollo del conflicto entre los antiguos atenienses y los atlantes pues la *Historiae* de Tucídides revela el curso de la guerra civil. De ahí que solo señale (1) que los atlantes fueron derrotados y (2) que describa

---

<sup>175</sup> Cf. Tosi, R., *Dizionario delle Sentenze Latine e Greche*, Milán: Rizzoli, p. 393.

<sup>176</sup> Véase Platón, *Protagoras*, 342a6-b3. La apasionada defensa de la educación lacedemonia se extiende hasta 343c5.

<sup>177</sup> La misma que obligó a Jenofonte a re-exiliarse en Corinto.

<sup>178</sup> Cf. Platón, *Critias*, 108e1-4. Muy probablemente Platón trataba de referirse a España.

la organización social de las potencias en litigio. Por eso el diálogo puede ser comprendido como un tratado de estética (dado que los valores éticos de la decadencia quedan reflejados en el arte).

La desconfianza ante el modelo espartano resulta ya notable en la *Respublica*. No solo la derrota ante Tebas, sino la batalla de Mantinea dejó claro que Laconia distaba mucho de ser el estado dórico idealizado por los conservadores. Incapaces de liderar un Estado panhelénico, los lacedemonios además bloquearon todo intento de establecer una confederación capaz de desafiar de manera efectiva a Macedonia. Durante el episodio de las guerras médicas, la oposición “griego *versus* bárbaro” expresó el contraste entre la civilización y la brutalidad, entre los ciudadanos libres y los esbirros sometidos a un Rey, entre los lapitas y los centauros. En Tucídides, tal diferencia queda desdibujada, pues los helenos se comportaron entre sí como bárbaros. A través de la antítesis “ateniense *versus* atlante” que vertebra el *Critias*, se reemplaza la dicotomía previa. La diferencia se traspone desde la nacionalidad y la etnia hasta el *tipo de alma*.

Platón considera que todo relato histórico tiene carencias. La fundación de la Atenas prehomérica, por ejemplo, se encuentra en el olvido, porque al carecer durante muchas generaciones de lo necesario, los dorios se despreocuparon por lo acontecido durante el pasado, prestando atención y hablando solo de aquello que necesitaban y no tenían<sup>179</sup>. La mitología y la investigación de la Antigüedad llega a las ciudades con el ocio, es decir, cuando hay quien ya está provisto de lo necesario para la vida, y no antes. De esta manera se conservan los nombres de los antiguos sin sus hechos<sup>180</sup>. Esto se asienta sobre la autoridad de Solón<sup>181</sup> y le permite a Platón exponer sus tesis a través del análisis filológico<sup>182</sup> sin verse en la necesidad de plegarse a las exigencias de objetividad presentes en la *Historiae* de Tucídides.

El diálogo *Critias* identifica la primitiva civilización *ateniense* con la estructura social de los pueblos dóricos. Por el contrario, los *atlantes* presentan el tipo de crecimiento desordenado y desproporcionado propio de la Atenas del siglo V a.C. La descripción de Platón muestra los siguientes aspectos:

- (1) *La armonía del Olimpo*. Entre los dioses reina el orden. Lo divino es el marco al cual se referirán las conductas de los hombres. Así pues,

---

<sup>179</sup> Cf. *ibid.*, 109e2-110a2.

<sup>180</sup> Cf. *ibid.*, 110a3-7.

<sup>181</sup> Cf. *ibid.*, 110b1-3.

<sup>182</sup> No era la primera vez que lo hacía; véase Platón, *Cratilo*, 391d4-421c7.

toda regeneración humana comienza frenando las licencias literarias de los poetas: es preciso no atribuir maldades a los dioses (como suponen Homero y Hesíodo), supervisar la labor de los forjadores de mitos, admitir sus obras cuando estén bien hechas y rechazarlas en caso contrario<sup>183</sup>. No cabe aceptar que los dioses hagan la guerra a los dioses, ni que se confabulen o combatan entre sí, pues nada de eso es cierto<sup>184</sup>. Lo bueno no es causa de todas las cosas, sino solo de aquellas que están bien<sup>185</sup>. De ahí que la alegoría de Atlantis comience por la distribución pacífica entre los dioses de las regiones de toda la tierra; se subraya que el procedimiento de reparto se realizó por medio de la suerte y sin disputas<sup>186</sup>.

- (2) *El carácter distintivo de las divinidades*. Para Platón, los dioses actúan sobre el alma humana por medio de la convicción (como si fuera un timón guiado por la intención divina). Así es como los inmortales conducen y gobiernan a todos los hombres<sup>187</sup>. Pero los dioses poseen diferente carácter. Mientras otras deidades recibieron en suerte las restantes regiones y las ordenaron, Hefesto y Atenea, por su naturaleza común (por provenir del mismo padre y porque, por amor a la sabiduría y a la ciencia, se dedican a lo mismo), (1) fundaron la Atenas prehomérica, (2) implantaron hombres buenos, aborígenes y (3) introdujeron el orden constitucional en su raciocinio<sup>188</sup>. Los dorios reflejaron la constitución física y psíquica de tales divinidades fundadoras. Se nos dice, además, que ellos gobernaron siempre con justicia tanto su ciudad como el resto de Grecia y que en toda Europa y Asia fueron famosos por la belleza de los cuerpos y la completa excelencia de las almas, siendo los más renombrados de todos los de aquel tiempo<sup>189</sup>.

Atlantis, en cambio, tiene como fundador a Poseidón, dios del mar y de las potencias de la naturaleza. Pero el origen institucional de Atlantis se encuentra no en el raciocinio, sino en el sexo y la reproducción. Platón nos dice que en una montaña de Atlantis habitaba un hombre, Evenor de nombre,

---

<sup>183</sup> Cf. Platón, *Respublica*, 377b11-c2.

<sup>184</sup> Cf. *ibid.*, 378b8-c1.

<sup>185</sup> Cf. *ibid.*, 379b15-c16.

<sup>186</sup> Cf. Platón, *Critias*, 109b1-2.

<sup>187</sup> Cf. *ibid.*, 109c3-4.

<sup>188</sup> Cf. *ibid.*, 109c4-d2.

<sup>189</sup> Cf. *ibid.*, 112e1-6.

que convivía con su mujer Leucipe<sup>190</sup> y que tuvieron una única hija, Clito<sup>191</sup>. La posesión de Poseidón fue pasional y obsesiva. El dios provoca un doble aislamiento: por un lado, cuando la muchacha alcanza la edad de tener un marido, mueren su madre y su padre<sup>192</sup>, posibilitando que el dios se uniera a ella; por otro lado, el dios aisló la isla por medio de anillos alternos de tierra y de mar de mayor y menor dimensión (dos de tierra y tres de mar en total, cavados a partir del centro de la isla, todos a la misma distancia por todas partes), haciendo la colina inaccesible a los hombres<sup>193</sup>. El origen pasional de los atlantes se subraya dado que Poseidón engendró y crió cinco generaciones de gemelos varones<sup>194</sup>. Durante muchas generaciones, mientras la naturaleza del dios fue suficientemente fuerte, los atlantes obedecieron las leyes y se encontraban bien dispuestos hacia lo divino<sup>195</sup>. Pero cuando se agotó en ellos la parte divina (por la mezcla sexual con muchos mortales), predominó el carácter humano. Ya no pudieron soportar las circunstancias que les rodeaban y se pervirtieron. Se volvieron desvergonzados al destruir lo más valioso que había en ellos; entonces se creyeron los más perfectos y dichosos, por estar llenos de injusta soberbia y de poder<sup>196</sup>. Al desarrollo de esta degeneración se alude paralelamente en la corrupción de los caracteres a los cuales se refiere a lo largo del libro H de la *Respublica*. La degradación del carácter dórico implica la aparición del ciclo político degenerativo.

(3) *La polis prehomérica*. La descripción de la arcaica Atenas presenta la habitual división entre dos castas separadas ideológica y espacialmente: guerreros y agricultores. La descripción de la sociedad no se realiza en función de sexos sino en base a estamentos sociales. El aspecto de la estatua de la diosa, representada con la imagen armada, evidencia la costumbre atávica que hacía cumplir las mismas funciones en la guerra a las mujeres y a los hombres. Para Platón eso es una demostración de que todos los miembros de un rebaño, por naturaleza, se encuentran en condiciones de practicar en común la

---

<sup>190</sup> Cf. *ibid.*, 113b8-d2.

<sup>191</sup> Cf. *ibid.*, 113d2.

<sup>192</sup> Cf. *ibid.*, 113d3-d4.

<sup>193</sup> Cf. *ibid.*, 113d4-e1.

<sup>194</sup> Cf. *ibid.*, 113e6-7.

<sup>195</sup> Cf. *ibid.*, 120e1-3.

<sup>196</sup> Cf. *ibid.*, 121a8-b7. Adviértase que el mestizaje es objetable desde la perspectiva dórica de las castas.

virtud correspondiente a su clase<sup>197</sup>. Pero la tesis del igualitarismo de los géneros no se encuentra fundada sobre la hipótesis de la fraternidad de los seres humanos. Se nos dice que, en aquel tiempo, la mayoría de los ciudadanos habitaban la región dedicados a la artesanía y al cultivo de la tierra, mientras que los guerreros, a los que desde el comienzo habían separado *hombres divinos*, vivían aparte con lo necesario para su alimentación y educación. Entre la casta guerrera existe el comunismo de personas y bienes, pues ninguno poseía nada propio y consideraban que todo era común a todos. El gobierno recayó sobre ellos, pero no existía ambición política o pecuniaria, pues no pretendían que debieran recibir de los otros ciudadanos más que la alimentación necesaria. La casta guerrera se dedicaba a la práctica de sus costumbres y el mantenimiento de las instituciones<sup>198</sup>.

La organización que Platón presenta de la *polis* ateniense es probablemente anterior a la Atenas del siglo VI a.C. y la distribución de la acrópolis parece aquella que de hecho existió y fue reducida a escombros por las tropas persas tras el edicto de Temístocles, el cual precedió a la batalla de Salamina<sup>199</sup>.

Los artesanos y los campesinos que labraban las tierras de las cercanías habitaban en el exterior de la *acrópolis*, a los pies de sus laderas<sup>200</sup>. El estamento de los guerreros ocupaba el sitio superior alrededor del templo de Atenea y Hefesto (aislado, independiente y circundado por una valla como el jardín de una casa)<sup>201</sup>. Habitaban la parte norte de la *acrópolis*, donde habían construido habitaciones comunes y comedores para el invierno y todas las construcciones de ellos y los templos de los dioses que convenía que tuviera la república. No empleaban el oro ni la plata para nada y buscaban el *término medio* entre la prepotencia y la pusilanimidad, habitando en casas ordenadas, en las cuales ellos y los hijos de sus hijos envejecían y que eran traspasadas siempre en idéntico estado. Platón dice además que usaban la parte sur, la cual habían dejado como instalaciones de verano para jardines, gimnasios y

---

<sup>197</sup> Cf. *ibid.*, 110b5-c2.

<sup>198</sup> Cf. *ibid.*, 110c3-d4.

<sup>199</sup> Aquí, ciertamente, incurre en un anacronismo, pues esa estructura dórica (o aria) no pudo existir en el siglo XIV a.C. dado que la invasión dórica difícilmente pudo ser anterior al siglo XI a.C. Véase Durando, F., *Grecia Antigua. El alba de Occidente*, Barcelona: Folio, 1997, pp. 26-27.

<sup>200</sup> Cf. Platón, *Critias*, 112b1-2.

<sup>201</sup> Cf. *ibid.*, 112b3-5.

lugares de comida en común<sup>202</sup>. Es decir, aunque todos son helenos, en tal *polis* conviven dos especies humanas separadas que jamás se mezclan, pues no se admite siquiera un espacio físico común: guerreros y trabajadores.

En esta sociedad, la tasa de natalidad no constituye un problema, dado que los guerreros cuidarían que el número de hombres y mujeres (el de los que serían capaces de luchar y el de los que ya lo eran), permaneciera siempre constante, alrededor de veinte mil<sup>203</sup>.

El crecimiento poblacional fue un problema grave en la Atenas del siglo V, pero la alegoría expresa la concepción de Licurgo y probablemente aluda al control a través del infanticidio femenino<sup>204</sup>. De ahí que se contraponga la Atenas prehomérica al dominio de Poseidón sobre los atlantes a través del sexo y la reproducción. No hay que perder de vista que la Guerra del Peloponeso se inició en Corcira justo por un problema de una disputa territorial y de desplazamiento de población. Platón insiste habitualmente en la corrupción a través de la presión demográfica y la pérdida de la pureza de los dorios mediante el mestizaje<sup>205</sup>.

Es cierto que la sociedad griega a la que alude Platón existió y se perpetuó casi sin modificaciones durante siglos. No solo la huella dejada por la tradición homérica, sino la ideología subyacente a la Época Arcaica y la mínima modificación arquitectónica durante cuatro siglos son manifestaciones lo suficientemente claras.

(4) *La polis durante el siglo V a.C.* La descripción de Atlantis que Platón presenta corresponde (salvo en un punto) a la “Atenas de Pericles”. El único extremo que no se ajusta de la descripción es la forma de la *polis* atlante (la cual parece copiada de la descripción dada por Heródoto de la capital del imperio bárbaro de los medos, la Ecbatana de Deyoces)<sup>206</sup>.

---

<sup>202</sup> Cf. *ibid.*, 112b5-c7.

<sup>203</sup> Cf. *ibid.*, 112d5-e1. Tal sociedad autosuficiente realmente nunca existió, pues los dorios tuvieron siempre problemas de sobrepoblación (de ahí la necesidad de las colonias). Véase Onians, J., *o.c.*, p. 10.

<sup>204</sup> Cf. Pomeroy, S.B., *o.c.*, p. 62.

<sup>205</sup> Culturalmente, a lo largo del siglo IV a.C. debió de ser de mayor envergadura tanto la necesidad de la religión griega de asumir nuevas deidades como de transformar los ritos y dogmas existentes debido a los incesantes cambios políticos. Pero el mestizaje afectaba en particular al sistema social, como parece haber ocurrido con el caso de los partenias, descendientes de ilotas que habían mantenido relaciones sexuales con lacedemonias para mantener estable la población (debido a la larga duración de las expediciones militares espartanas). Véase Aristóteles, *Política*, E, b28-30.

<sup>206</sup> Cf. Heródoto, *Historiae*, I, 98, 3-4.

Los atlantes, lo mismo que los atenienses del siglo V a.C., no se conformaron con adaptar la naturaleza mediante la inteligencia y las artes a sus necesidades. Por el contrario, tenían que dominarla cambiando su morfología. Se portaron como bárbaros, semejantes al insolente tirano Polícrates de Samos, quien, hacia el 530 a.C., cansado de imperar sobre los hombres, emprendió una serie de proyectos monumentales de ingeniería para mostrar su poder sobre la naturaleza<sup>207</sup>.

El colosalismo comienza en el carácter mismo de Poseidón al aislar a su amante. Pero, siendo un dios, pudo ordenar fácilmente la isla que se encontraba en el centro, haciendo subir dos fuentes de aguas subterráneas a la superficie: una que fluía caliente del manantial y la otra fría, consiguiendo que surgiera de la tierra una alimentación variada y suficiente<sup>208</sup>.

Pero los seres humanos no poseen el poder de los dioses y el emularlos implica consecuencias negativas. A pesar de la enorme abundancia de la región de los atlantes<sup>209</sup>, ellos no se conformaban e importaban mucho del exterior a causa de su imperio, aun cuando la mayoría de las cosas necesarias para vivir las proporcionaba la isla<sup>210</sup>. La sobreabundancia les llevó a construir los templos, los palacios reales, los puertos, los astilleros y todo el resto de la región<sup>211</sup>. Las obras de ingeniería colosales típicas de los sátrapas orientales caracterizan también a Atlantis. Platón cuenta que levantaron puentes en los anillos de mar que rodeaban la antigua metrópoli para abrir una vía hacia el exterior y hacia el palacio real<sup>212</sup>. Pero tal *satrapización arquitectónica* no era extraña en Atenas. La monumentalidad del templo dedicado a Poseidón y Clito recuerda a la del propio Partenón, edificio cuyo colosalismo nunca es apreciado hasta que se observa directamente. En la construcción de este edificio, Atenas gastó siete veces su presupuesto anual, transformando completamente las reglas de la Liga Ático-Délica, embargando bienes a aquellos miembros de la misma que no pagaran la contribución anual dictada por Atenas. Debido a la presunción, el proyecto de defensa común degeneró en una tiranía<sup>213</sup>.

---

<sup>207</sup> Cf. Onians, J., *o.c.*, p. 13.

<sup>208</sup> Cf. Platón, *Critias*, 113e2-6.

<sup>209</sup> Recuérdese que España, durante siglos, se caracterizó por la riqueza de su naturaleza vegetal y mineral hasta el extremo de que una provincia como Orense (Aurensis) refleja aquello que se extrajo de ella durante siglos.

<sup>210</sup> Cf. *ibid.*, 114d8-e2.

<sup>211</sup> Cf. *ibid.*, 115b6-c3.

<sup>212</sup> Cf. *ibid.*, 115c4-6.

<sup>213</sup> Cf. Bowra, C.M., *La Atenas de Pericles*, Madrid: Alianza Editorial, 1979, pp. 84-96.

Hay una alusión muy clara en el *Critias* a la reconstrucción de la Muralla Larga en tiempos de Temístocles. Nos dice que la isla en la que estaba el palacio real tenía un diámetro de cinco estadios y que la rodearon con una muralla de piedras y colocaron sobre los puentes, en los pasajes del mar, torres y puertas a cada lado<sup>214</sup>. Platón nos revela datos sobre la estructura de la gran muralla ateniese cuando dice que recubrieron de hierro, usado como si fuera pintura, todo el recorrido de la fortificación que circundaba el anillo exterior y que fundieron casiterita sobre la pared de la zona interior, y oricalco, que poseía unos resplandores de fuego, sobre la que se encontraba alrededor de la *acrópolis*<sup>215</sup>.

Si en tiempo de la fundación por Poseidón no había barcos ni navegación<sup>216</sup>, la importación de bienes de la isla depende ahora de una flota. En este punto aparece una alusión a la armada naval, instrumento de guerra potenciado por Temístocles. Se nos dice que los astilleros estaban llenos de trirremes y de todos los artefactos correspondientes, todo adecuadamente preparado<sup>217</sup>.

La estatua de Poseidón<sup>218</sup> Atlante en oro y marfil recuerda demasiado a la estatua de Atenea Partenos (de más de once metros) ordenada erigir por Pericles a su amigo Fidias con materiales semejantes. La policromía del templo atlante es similar a la del propio Partenón, con sus metopas revestidas de tres colores (rojo, azul y oro) y del barniz áureo que recubría toda la edificación<sup>219</sup>. La presencia en los templos de estatuas o relieves representando a seres humanos fue un signo de ὄβρις para los griegos durante centurias. Sin embargo, durante el siglo V a.C., en la época de máximo esplendor, se produjo una célebre transgresión: Fidias fue acusado de blasfemia al presentar en el friso del Partenón a centenares de humanos en la procesión panatenaica y al retratarse a sí mismo y a Pericles en el escudo de la diosa. Platón nos dice de los atlantes que revistieron todo el exterior del templo de plata, excepto las cúpulas que vistieron de oro<sup>220</sup>. En el interior, el techo de marfil, entremezclado con oro, plata y oricalco, tenía una apariencia multicolor<sup>221</sup>. Añade que dentro

---

<sup>214</sup> Cf. Platón, *Critias*, 116a1-6.

<sup>215</sup> Cf. *ibid.*, 116b5-c2.

<sup>216</sup> Cf. *ibid.*, 113e1-2.

<sup>217</sup> Cf. *ibid.*, 117d5-6.

<sup>218</sup> Cf. Onians, J., *o.c.*, pp. 13-14.

<sup>219</sup> Cf. Spathari, E., *The Olympic Spirit*, Atenas: ADAM, 1992, pp. 286-287; p. 307.

<sup>220</sup> Cf. Platón, *Critias*, 116d2-d4.

<sup>221</sup> Cf. *ibid.*, 116d4-7.



del templo colocaron imágenes de oro: el dios de pie sobre un carro llevaba las riendas de seis caballos alados y tocaba, a causa de su altura, el techo con la cabeza; lo rodeaban cien Nereidas sobre delfines<sup>222</sup>. Esta disposición sigue el modelo típico de las representaciones escultóricas de los altares de Fidias.

La suntuosidad de las casas atlantes en lo relativo a su espacio y decoración fue un rasgo fundamental de la Atenas del siglo V a.C. Recuérdesse la conmoción provocada por el derroche de Alcibiades al erigir su casa y encargar su decoración al samio Agatarco<sup>223</sup> en plena Guerra del Peloponeso. No se trataba de que las moradas privadas rivalizaran con los edificios públicos, sino del despilfarro que su construcción suponía en tiempos de contienda bélica. Ese rasgo bárbaro fue observado incluso en los palacios macedónicos de Olinto y Pella. Baste contemplar los mosaicos que todavía se conservan<sup>224</sup>.

El relieve de las leyes esculpidas que también cita Platón recuerda no solo al código Hammurabi, sino a la losa que compendia el sistema de elección por sorteo fijada por Pericles para los funcionarios y los jueces (a la cual alude Aristóteles en *Athenensium Respublica*). Así, nos cuenta Platón que el gobierno y la comunidad de los reyes atlantes se regía por las disposiciones de Poseidón, y que se las transmitían a través de una columna de oricalco que se encontraba en el centro de la isla en el templo de Poseidón, donde se reunían bien cada lustro, o bien, de manera alternativa, cada seis años, para honrar igualmente lo par y lo impar<sup>225</sup>.

La monarquía era un sistema de gobierno considerado como propio de los bárbaros. La Atenas de Pericles nominalmente era una democracia, pero como el mismo Tucídides reconoció, la *polis* tenía un rey pues era gobernada por el primer ciudadano y, una vez despojado el Areópago de la mayoría de sus poderes hacia el 462 a.C.<sup>226</sup>, no existía oposición efectiva a ninguna de sus decisiones. Además, estéticamente hay una extremada similitud entre la *apadana* de Persépolis y la procesión panatenaica del Partenón<sup>227</sup>. Pericles, lo mismo que los sátrapas de Asia Menor, compitió a todos los niveles por ansia de cobrar prestigio. Y lo mismo hicieron sus sucesores, de modo que el partido demócrata se portó internamente como una organización de sátrapas.

---

<sup>222</sup> Cf. *ibid.*, 116d7-e1.

<sup>223</sup> Cf. Onians, J., *o.c.*, p. 15.

<sup>224</sup> Cf. *ibid.*, pp. 15-16; Pollitt, J.J., *o.c.*, pp. 83-84; Durando, F., *o.c.*, pp. 200-203.

<sup>225</sup> Cf. Platón, *Critias*, 119c5-d1.

<sup>226</sup> Cf. Kinder, H. y W. Hilgemann, *Atlas Histórico Mundial I*, Madrid: Istmo, 1983, p. 58.

<sup>227</sup> Cf. Stierlin, H., Grecia. *De Micenas al Partenón*, Colonia: Taschen, 2001, p. 124.

Esta organización parece reflejar la estructura gubernativa legada por Poseidón a sus descendientes al dividir toda la isla de Atlantis en diez partes, y entregar la casa materna y la parte que estaba alrededor, la mayor y mejor, al primogénito de los mayores. Platón nos cuenta que lo nombró rey de los otros y que a estos los hizo gobernantes y encargó a cada uno el mando de muchos hombres y una región de grandes dimensiones<sup>228</sup>. Cada uno de los diez reyes imperaba sobre los hombres y sobre la mayoría de las leyes en su parte y en su ciudad, y castigaba y mataba a quien quería<sup>229</sup>, lo cual, como reveló el caso de Sócrates, también sucedía en Atenas. Los delitos de sangre se justificaban. En una alusión al gobierno de los Treinta Tiranos, Platón cuenta sobre Atlantis que ningún rey podía matar a ninguno de sus parientes, a no ser que contara con la aprobación de más de la mitad de los diez<sup>230</sup>. Esta política de *asesinato consentido* también se produjo en Atenas.

## 8. Conclusiones

Básicamente hemos mostrado las tesis:

- (1) El sentido mítico-religioso tradicional de la justicia habría quedado desacreditado completamente durante la Guerra del Peloponeso, como muestra Tucídides.
- (2) En tiempos de Aristóteles, el sentido tradicional ya habría desaparecido en favor del nuevo paradigma radicado en el concepto de τύχη.
- (3) La obra de Platón constituye uno de los últimos intentos de recuperar el sentido mítico-religioso tradicional interpretando la Guerra del Peloponeso través de la ὕβρις.

En el *Critias*, la alegoría de Atlantis no es una mera crítica de las tendencias que sumieron a Atenas en el desastre total, sino el intento de restaurar los rasgos dóricos que la condujeron a su momento de grandeza. La regeneración de Atenas parece solo factible a través de un *cambio de costumbres*, de un retornar al pasado que impida que el desastre pueda repetirse. Los dioses castigan a los sacrílegos con justicia. Así, Jerjes merecía un correctivo ejemplar por la arrogancia de (1) transformar la naturaleza tendiendo puentes sobre el Helesponto, (2) trazar un canal que cruzase la península de Atos y (3) mandar miríadas de hombres al matadero para satisfacer su ambición personal. De

---

<sup>228</sup> Cf. Platón, *Critias*, 113e7-114a4.

<sup>229</sup> Cf. *ibid.*, 119c2-5.

<sup>230</sup> Cf. *ibid.*, 120d3-5.

manera análoga, el diálogo *Critias* revela que también los atenienses merecían ser derrotados por cometer impiedades similares, pues sus gobernantes se creyeron dioses: (1) quisieron ser inmortalizados en los templos, (2) propendieron a la construcción de monumentos cuya finalidad no consistía en honrar a la diosa Atenea sino en la vanagloria de exhibir su poderío y (3) desearon realizar sus ambiciones de fortuna y de fama a pesar de que ello significara la muerte de muchos conciudadanos.

El arte expresa un determinado esquema de valores éticos. Así lo comprendería también Catón. Jenofonte recogió en los *Memorabilia* de Sócrates<sup>231</sup> un párrafo célebre en el que se muestra el tipo de ejemplos morales que hacia el siglo V a.C. formulaba el sofista Pródico de Ceos. En uno de ellos se nos cuenta cómo el joven Heracles (héroe dorio *par excellence*) se encontró en la encrucijada de elegir su *modo de vida*. Este fue representado bajo la apariencia de dos mujeres: una, la virtuosa, era alta, enjuta y vestía con el sencillo peplo blanco dórico; la otra, viciosa, parecía mayor de lo que era, estaba entrada en carnes, aparecía maquillada y tocada con el chitón jónico. Lo mismo que Heracles en la encrucijada, la alegoría de Atenas y Atlantis revela de manera explícita la tensión de la propia *polis* ateniense por seguir la tradición dórico-civilizada o jónico-bárbara (lo cual, en términos de Catón, se traduciría como “virtud republicana” frente a “moda helénica”)<sup>232</sup>. La oposición “griego *versus* bárbaro” fue durante el siglo V a.C. transformada en la dicotomía “dórico *versus* jónico”<sup>233</sup>. Lo mismo Heródoto que Tucídides o Platón estaban totalmente convencidos de que el componente dórico había prevalecido en el enfrentamiento de las guerras médicas y en el desenlace de la propia Guerra del Peloponeso. En efecto, la victoria de Esparta sobre Atenas pudo ser interpretada así, pues Atenas, deseando diferenciarse lo máximo posible de sus enemigos, había acentuado durante su agonía descabelladamente los componentes jónicos de su tradición. Jónico era el friso que discurre alrededor de la cella de un templo presuntamente dórico como es el Partenón; jónica era la costumbre de eliminar la terracota en favor del mármol; jónicas fueron las columnas de la entrada del Erecteón, los vestidos de las cariátides que resaltan las formas del cuerpo femenino y el falseamiento de la genealogía de Erecteo. En plena Guerra del Peloponeso, se construyó el Erecteón con el fin de manifestar no solo el poderío

---

<sup>231</sup> Cf. Diels, H., *o.c.*, II, pp. 313-316; Onians, J., *o.c.*, p. 31.

<sup>232</sup> Cf. Pollitt, J.J., *o.c.*, p. 260. Cita de Catón a través de Livio, *Ab urbe condita*, 34.4.1-4, oponiéndose al filohelenismo de Marcelo.

<sup>233</sup> Cf. Onians, J., *o.c.*, p. 30.

de Atenas, sino de transformar al rey del Ática en abuelo del patrono de los jonios, Ión. Eurípides mismo incluyó en su obra *Ión* esta falacia<sup>234</sup>. El acceso al recinto solo se permitió a los ático-jonios. Es más, la caligrafía jónica para todas las inscripciones fue impuesta como un requisito obligatorio en Atenas hacia el 410 a.C., seis años antes de su caída frente a Esparta<sup>235</sup>.

La inversión de valores dóricos que subraya Platón debía ser evidente para cualquier ateniense del siglo IV a.C.; los descendientes de la tradición micénica habían renegado de su pasado adoptando como símbolos patrios y como estirpe a Troya. Platón muestra la derrota del 404 a.C. interpretándola a través de una alegoría dentro del esquema tradicional del castigo de la ὑβρις. Este fue el desesperado intento del filósofo para retornar a una sociedad dórica, exenta de los factores de disgregación que habían terminado con la caída de Atenas. Pero su lectura se encontraba totalmente fuera del dictado de la moda de su tiempo, completamente obsesionada por la pujanza de la τύχη.

---

<sup>234</sup> Cf. Longo, O., *Euripide. Letture Crittiche*, Milán: Mursia, 1976, p. 111.

<sup>235</sup> Cf. Onians, J., *o.c.*, p. 27.