

POLÍTICA Y POÉTICA EN SOLÓN: La *δίκη* (justicia)

Héctor García Cataldo¹

Hablar de Solón es hablar de su poética y por ende de su visión política de los acontecimientos de la Hélade del siglo sexto antes de Cristo, o más exactamente, significa hablar de la *δίκη* y la *ὑβρις*, justicia y abuso, en contrapunto.

En una sociedad y un mundo que cada vez se aparta más y más de lo que a lo largo de la historia hemos venido llamando *justicia, equidad, sociedad más humana o reconocimiento del otro*, se hace necesario no abandonarnos a este letargo del espíritu y, tal vez, Solón sea un buen pretexto para retomar aquella noble línea de pensamiento por la cual nosotros, generación tras generación hemos advenido a una cultura que nos diferencia de otras y, a la vez, nos diferencia de los demás seres vivientes.

Si hay un legado entre las diversas manifestaciones del espíritu helénico, ése es precisamente el de la *δίκη / δικαιοσύνη*, que en el marco de una reflexión holística de la *paideia*, es sin duda *árquica* o *axial*. Toda la cultura griega sedimenta su quehacer y búsqueda bajo esta estrella señera, que ya el viejo poeta de Ascra vislumbrara como el más alto ideal, que podía florecer en el espíritu del hombre y por lo cual se diferenciaría de los brutos animales, pues a éstos les está permitido cualquier acto de violencia en la aniquilación del otro, en cambio al hombre, no.

¿En qué momento de la evolución del pensamiento heleno aparece este iluminador *sentido* para la experiencia humana? ¿Serán las diferencias

¹ Licenciado en Filología Clásica con Opción Helénica y Latina. Profesor en el Centro de Estudios Griegos Bizantinos y Neohelénicos "Fotios Malleros" de la Universidad de Chile, y en la Universidad Católica de Valparaíso; profesor y director de la Revista *Hélade* de la Facultad de Humanidades, Universidad de Playa Ancha de Ciencias de la Educación.

raciales en pugna, que modelan un nuevo modo de ver la vida y las relaciones interpersonales, será que ya en la alborada de la separación entre el hombre-bestia-masa y la individualidad del sí mismo, que se ha hecho patente la noción de un egoísmo, también de suyo individual, que entre las posibilidades de despliegue conduce también al predominio de la insaciedad o del abuso como dirá el propio Solón, refiriéndose a lo que ve en su medio ambiente social?.

ANTECEDENTES

Homero y Hesíodo

Hasta la época de Platón y Aristóteles no se llegará a una reflexión abstracta sistemática sobre los conceptos fundamentales del derecho o los métodos del pensamiento jurídico. Pero esto no significa que dichas problemáticas fueran desconocidas en el período de la madurez intelectual de los helenos. Como ha señalado W. Jaeger *"los griegos se entregaron a intensas especulaciones sobre la naturaleza del derecho y la justicia mucho antes de que creasen una filosofía jurídica en el sentido actual de la expresión"*². Estas especulaciones las hallamos en todos los poetas de la época arcaica, partiendo desde el mismo Homero y continuando con Hesíodo y los hombres del mundo jónico y con mayor razón los poetas trágicos, siendo común en todos ellos *"el ver la justicia como fundamento de toda vida humana digna y esto es de la mayor importancia, pues aquellos hombres veían al derecho y a la ley en su conexión orgánica con la totalidad de la humana civilización"*³. Si en algo vieron el fundamento de una posición distinguida que el hombre podía alcanzar en el *cosmos*, eso fue la *ley* y la *justicia*, que serían el centro de la cultura humana y determinarían el lugar del mismo en el universo.

En los poemas homéricos encontramos unas primeras y abundantes referencias a la administración de la justicia, la que radica en los reyes; sin embargo, con respecto a una codificación de la ley como *nomos* no existe aún. Nosotros diríamos que se trataba de un derecho consuetudinario, es decir, cuya práctica descansaba totalmente en la autoridad de la costumbre y la tradición oral. Los monarcas recibían su cetro y con él la autoridad de la ley,

² *Alabanza de la Ley: Los orígenes de la filosofía del derecho y los griegos*. Traducción de A. Truyol y Serra. Centro de Estudios Constitucionales, págs 3-4. Madrid, 1982.

³ *Id.*, pág 5.

que venía del mundo celeste, de Zeus, quien era la fuente divina de toda justicia terrenal: así lo entiende Homero. Es la idea o concepción aristocrática de la justicia, que perdurará por siglos, con un carácter marcadamente jerárquico, acorde con una concepción de la *areté* heroica y de la supremacía aristocrática de la cultura de la época.

Si hay un ejemplo claro acerca de la justicia como centro de una vida en comunidad es el que hallamos en la *Ilíada*, la magnífica descripción del escudo de armas de Aquiles, cuyas decoraciones representan las características de todas las actividades humanas desarrolladas en la época, diríamos que se describe la vida cotidiana de la *polis*. En contraste se representan dos ciudades: una en paz y, otra, en guerra. Nos interesa de momento la primera, pues en el centro de su descripción aparece la solemnidad de un pleito judicial. Se ven sentados sobre pulimentadas piedras, los ancianos, jueces que dirimirán en una causa de homicidio⁴. Aquí, no se describe una simple causa, sino que se simboliza la *δίκη* como principio ordenador.

Otras referencias podemos revisar en la *Odisea*, por ejemplo, cuando Odiseo desembarca en un país desconocido, se pregunta con cierta ansiedad: "¿Qué hombres deben de habitar esta tierra a que he llegado? ¿Serán violentos, salvajes e injustos, u hospitalarios y temerosos de los dioses?"⁵. De las mismas palabras de Odiseo se desprende que un concepto clave de la justicia en el mundo homérico está dado por el compromiso que conlleva la palabra empeñada: hay injusticia e insensatez cuando a un hombre se le promete (dice) que llegará a una determinada parte o encontrará tal o cual cosa y ello no ocurre. Este mismo sentido es el que aún estará presente en Arquíloco de Paros, en el famoso texto contra su suegro Licambes⁶.

Para Homero *δίκη* era la línea de demarcación entre la barbarie y la civilización, para Arquíloco el límite entre la amistad como compromiso juramentado y la traición. Allí donde haya justicia el hombre pisará sobre suelo firme, siendo, incluso, un peregrino en tierra extranjera. El mundo bárbaro de los *Polifemos*, que aún viven el primitivismo, es un mundo sin *θέμις*, es decir, sin derecho⁷, donde el poderoso es señor y juez de su mujer e

⁴ Véase Il., XVIII, 497 sigs.

⁵ Véase Od., VI; 119 sigs.; IX, 175 sigs.; XIII, 200 sigs.

⁶ Cf. Arquíloco, frag. 79^a D, Edmonds 97^a.

⁷ ὅς μ' ἠδίκησε λάξ δ' ἐπ' ὀρκίοισ' ἔβη / τὸ πρὶν ἑταῖρος εἶν. Véase además mi traducción en *Poesía Lírica Griega Arcaica del Siglo VII a. C. Fragmentos de Arquíloco a Anacreonte*. Pags. 46-47. Universidad de Chile. Santiago, 1998.

⁷ Véase Od., IX, 106, 189.

hijos⁸, violentando el poder que en la comunidad homérica sólo tenían los reyes.

Este mismo mundo homérico y su concepción aristocrática es, por oposición, el punto de partida de las "ideas innovadoras", según Francisco Rodríguez Adrados⁹, que se dejarán sentir, inmediatamente, a continuación de los poemas homéricos. Asistimos, por otra parte, a un naciente traspaso del mito al racionalismo, a los primeros y conscientes pasos hacia una idea del Estado y a la purificación de la idea de lo divino. Todo esto bajo un mismo prisma, que es el de la idea de la justicia, la más importante de todas las ideas.

Hesíodo es quien encabeza, en el siglo VIII, este movimiento innovador, para quien la idea de la existencia de un orden general, basado en un principio divino despertaba una esperanza y vislumbraba un sentido diferente para la vida. En la *Teogonía*, en la que intenta una descripción lógica de la genealogía de los dioses, que cuatro siglos más tarde Aristóteles calificaría de pensamiento racional en forma mítica¹⁰, Hesíodo funda el orden natural del mundo en la justicia, después de la juntura entre Cielo y Tierra y luego que Zeus venciera a los violentos Titanes. Allí, cuenta el poeta, que en los matrimonios de Zeus con divinidades, luego de su primer casamiento con Metis, "la más sabia de los dioses y hombres mortales"¹¹ el dios tomó como segunda esposa nada menos que a la "brillante" Θέμις (Themis), nacida de Gea y Urano¹² y hermana de Μνημοσύνη (Memoria), que será otra de las esposas de Zeus. Con Themis¹³ engendra a Δίκη (Justicia)¹⁴, a las Horas, a Eunomía y a Eirene y a las Moiras; principios abstractos, pero operantes, que organizan las actividades del hombre por las cuales se alcanza la felicidad y/o la desgracia. Para Jaeger estas divinidades designarían "aspectos distintos de un orden social ajustado a leyes y son testimonio del interés creciente que en la época de Hesíodo se sentía por el problema de los fundamentos de la humana sociedad"¹⁵).

Sobre esta concepción de la Dike como diosa protegida de Zeus, es que se puede entender por qué el mundo griego del período arcaico y clásico puso tanto interés en esta abstracción y la visualizó como el *υποκείμενον* la

⁸ Véase Od., IX, 114 sigs.

⁹ *La Democracia Ateniense*. Alianza Editorial, cap. 2, pág. 74 ss. Madrid, 1975.

¹⁰ Cf. *Metafísica*. B 4, 1000 a 8; cf., 9.

¹¹ *Teogonía*, vs. 886 y sigs.

¹² Id. v. 135.

¹³ Id. v. 901 y sigs.

¹⁴ Véase *Los Erga*, 256 ἡ δὲ παρθένος ἐστὶ Δίκη, Διὸς ἐκγεγαυῖα.

¹⁵ *Alabanza de la Ley*. Op. cit., pág. 10.

historia espiritual y del desarrollo social del hombre, llegando a considerarla, los filósofos, entre las tres principales virtudes, y permite, al mismo tiempo, comprender la correlación que dicho tema tiene con la otra importante obra de Hesíodo *Los Trabajos y los Días*.

Esta es la obra autobiográfica del poeta. Nos introduce, quizá por vez primera, en el ámbito de lo estrictamente personal, y nos muestra al hombre en el ejercicio elemental de su existencia cotidiana, los problemas más inmediatos y familiares, que nos dan una base acerca de las conductas personales que el hombre ya practica, a saber, el abuso. La obra de Hesíodo representa una profunda inquietud por este ámbito de la vida, lo que él llamaba la *ἠὲβρις* (ὑβρις), que no es puramente entendida como simple transgresión divina; aquí se trata de transgresión en el terreno de lo propiamente humano, se trata del *agravio*, de una *soberbia* que se impone violentamente sobre el otro, reflejada claramente en la historia del gavián y el ruiseñor, el *abuso* llevado al extremo. Ante esto el poeta esboza la imagen de lo opuesto, que él la llama *δικη* (díke), la justicia, que es el imperativo catagórico de la obra: la invocación al hermano Perses:

ᾠ Πέρση, σὺ δ' ἄκουε δίκης, μὴδ' ὑβριν ὄφελλε¹⁶

¿Qué es este *ákuoe díkes*?, que algunos han pensado como “*obedece a la justicia*”, que no es errónea traducción, pero le hace perder el sentido elemental a la obediencia y el sentido originario que la “justicia” representaba para el poeta y tal vez para muchos de su generación, a saber, el de que la justicia primero se “oye”. Hesíodo dice a su hermano:

ᾠ Πέρση, σὺ δ' ἄκουε δίκης,...

«¡Oh Perses, pero tú escucha a la justicia,...»

La justicia se escucha en la conciencia del hombre. Y se escucha como algo totalmente diferente a la *hybris*, que está en él también dominarla o controlarla:

ὑβρις γάρ τε κακῆ δειλῶ βροτῶ...¹⁷

¹⁶ *Los Erga*, 213: “¡Oh Perses!, pero tú escucha a la justicia, no aumentes la *hybris*”.

¹⁷ Id. v. 214.

«porque la *hybris* es mala para el débil mortal...» y que ni siquiera el hombre honrado puede soportarla fácilmente. Es preferible el camino que nos pone en la pista de las cosas justas¹⁸, pues la justicia se eleva por sobre cualquier iniquidad. Esta es la fe, la esperanza hesiódica en una justicia trascendente que viniendo de un trasfondo histórico indeterminado marcha siempre enhiesta hasta la consumación final y perfecta de su peregrinaje. Pero, cuándo se comprende esto, cuándo el hombre puede tener la certeza de que la justicia se hace operante en el mundo de los hombres; sólo cuando la ha sentido, la ha experimentado como en la intimidad de su ser. ¿Qué es escuchar la justicia, sino sentirla como experiencia vital, como padecimiento, inclusive? Y éste es el mensaje a Perses:

...δίκη δ' ὑπὲρ ὕβριος ἴσχει
ἐς τέλος ἐξελθοῦσα παθῶν δὲ τε νήπιος ἔγνω.¹⁹

“... la *justicia* está por sobre la *hybris*, desplegándose hasta el final, y habiéndola padecido (hasta) un tonto la conoce”

La *dike* se conoce en tanto que experiencia. Hesíodo ve también el progreso de la civilización en el respeto a la justicia y sobre todo a quienes la practican²⁰, porque la justicia está asociada con otro gran valor, a saber, el de la paz, a la que califica como *κουροτρόφος*, «mantenedora de los jóvenes»²¹, pues jamás Zeus les enviará la *ἀργαλέον πόλεμον* “la terrible guerra”²² y nada malo ocurrirá a estos *ἰθιδίκησι μετ' ἀνδράσι* “hombres justos”²³. Si lo contrario a la paz es la violencia entre los hombres, violencia que se expresa en la guerra, destructora de hombres, y por tanto destructora de un orden social, podemos pensar, entonces, que Hesíodo ha sido el primero en entrever esta relación causal entre carencia de la justicia, o en términos generales del derecho, y violencia social, aunque con mucha razón y agudeza ha escrito W. Jaeger que el primero en ver este problema objetivamente ha sido Solón y que de tal índole es el descubrimiento proclamado por el poeta y político²⁴. Este

¹⁸ Id. vs. 216-7 ὁδὸς δ' ἐτέρηφι παρελθεῖν κρείσσων ἐς τὰ δίκαια .

¹⁹ Id. vs. 217- 8.

²⁰ Véase el pasaje vs. 219-237.

²¹ Id., v. 228.

²² Id., v. 229.

²³ Id., v. 230.

²⁴ W. Jaeger: *Paideia: Los Ideales de la Cultura Griega*. Fondo de Cultura Económica, pág. 142. México, 1957.

sentido que atribuye a la justicia es el que se traduce en el ejercicio del hombre laborioso: ser justo es ser trabajador, por lo cual no se sentirán las penas del hambre y se disfrutará de los festines y de los frutos de la tierra, así como del nacimiento de la descendencia familiar futura. Para Hesíodo los justos “florecen entre cosas buenas ininterrumpidamente”, ni tienen necesidad de abandonar sus propios campos sobre naves²⁵. Para los que se interesan más en la *nefasta hybris* es la propia divinidad la que les prepara una *dike* que es juicio y condena. Un imperativo moral prima en la segunda parte de este mensaje a Perses, escuchemos en la traducción algunos versos del poeta:

Pero a los que llevan en la mente la injuria funesta
y los crímenes, Zeus el Cronida, que mira lejos, les
prepara la condena; y muchas veces toda una ciudad
es castigada por culpa de un hombre malo que peca y
trama acciones inicuas. A ellos el Cronida les envía
desde el cielo grandes calamidades: hambre y peste
juntas. Mueren los hombres, las mujeres no dan a luz,
las casas se arruinan, conforme a la sabia voluntad de
Zeus Olímpico.²⁶

Esta *dike* tiene todas las características de ser una divinidad vengadora de actos inicuos, es como *Ate*, es juicio condenatorio, es también castigo de las culpas, y que Zeus la da a conocer a través de ciertas señales (*τοῖς δὲ δίκην Κρονίδης τεκμαίρεται εὐρύοπα Ζεύς*), señales destructoras, que recaen no sólo en el culpable directo, sino inclusive sobre toda la *polis*. Por este gran poder de la *dike* vengadora es que pide a los jueces, “varones devoradores de presentes”²⁷, que examinen profundamente las características de esta justicia *καταφράζεσθε... τήνδε δίκην*, “porque los inmortales por estar cerca y entre los hombres observan a los que oprimen a los demás con juicios inicuos sin tomar en cuenta el castigo de los dioses”²⁸. Los dioses, y Zeus en particular, representan la encarnación divina de la majestad de la justicia. La visión hesiódica de ésta será la que se impondrá paulatinamente en el mundo griego, modificándolo radicalmente, máxime tratándose de la nueva imagen de *Dike* como *parthenos*, respetada y honrada por los mismos dioses y, cuando es

²⁵ *Los Erga*, v. 236 *θάλλουσι δ' ἀγαθοῖσι διαμπερὲς οὐδ' ἐπὶ νήσων*.

²⁶ *Id.*, vs. 238 – 245 Traducción de Fotios Malleros K.

²⁷ *Id.* vs. 220-221 *ἄνδρες δωροφάγοι*

²⁸ *Id.*, vs. 249 –251.

agraviada va presurosa a la morada del padre y, sentada junto a él, le habla del *nous* de los hombres injustos y no precisamente para castigar al responsable directo, sino “*para que el pueblo pague las injusticias de los reyes, quienes movidos por malos designios tergiversan la equidad y emiten sentencias arbitrarias*”²⁹.

Con esto, Hesíodo, ha establecido una relación “entre cualesquiera injusticia y el bienestar de la sociedad humana como tal”³⁰. Nos queda absolutamente claro que para Hesíodo la justicia tiene su raíz y asiento en el ámbito divino, siempre vigilante, treinta mil guardianes inmortales son quienes vigilan los actos del hombre³¹, pero esta *Dike* está también referida al ámbito humano, que es a su vez la gran diferencia que separa al hombre de las fieras salvajes, y es el *nous* del hombre que debe reconocerla como un orden y ley natural por la cual éste logra el progreso, entendido simplemente como felicidad o prosperidad (*ὄλβος*)³², pero esta justicia divina ha sido traspasada a los hombres no como simple dádiva, sino como una imposición y como el bien supremo de la vida humana. Es así como el poeta cierra este círculo de la invocación a oír la justicia por parte de su hermano:

ὦ Πέρση, σὺ δὲ ταῦτα μετὰ φρεσὶ βάλλεο σῆσί,
καὶ νῦν δίκης ἐπάκουε, βίης δ' ἐπιλήθει πάμπαν.
Τόνδε γὰρ ἀνθρώποισι νόμον διέταξε Κρονίων,
ἰχθύσι μὲν καὶ θηροῖσι καὶ οἰωνοῖς πετεηνοῖς
ἔσθεμεν ἀλλήλους, ἐπεὶ οὐ δίκη ἔστι μετ' αὐτοῖς
ἀνθρώποισι δ' ἔδωκε δίκην, ἣ πολλὸν ἀρίστη
γίγνεται³³

¡Oh Perses!, pero tú estas cosas ponlas entre tus sentimientos
y ahora escucha a la justicia y de la violencia olvídate totalmente.

Porque a los hombres esta ley impuso el Cronida:

A los peces, a los animales feroces y a las aves que vuelan
Devorarse unos a otros, puesto que justicia no hay entre ellos
Pero a los hombres dio la justicia, que es lejos la mejor,

²⁹ Véase todo el pasaje 256-262, en particular los sgts. Vs.

Αὐτίκα παρ' Διὶ πατρὶ καθεζομένη Κρονίωφι,
γῆρ' ἔτ' ἀνθρώπων ἀδίκων νόον, ὅφρ' ἀποτίσῃ
δῆμος ἀτασθαλίας βασιλέων οἱ λυγρὰ νοεῦντες
ἄλλη παρκλίνωσι δίκας σκολίως ἐνέποντες.

³⁰ W. Jaeger: *Alabanza*. Op. cit., pág. 12.

³¹ *Los Erga*, vs. 252-253.

³² Id. Véase, 281.

³³ Id., 274-280.

En esta obra, *Los Trabajos y los Días*, si nos atenemos a los primeros 285 versos tenemos que concordar con Fränkel que estamos frente al trazado de «un cuadro de total corrupción moral»³⁴ y que de aquí arrancaría la propuesta hesiódica de diferenciar las relaciones entre la ley y la violencia o como también ha entendido el profesor J. Millas que la tesis de dicha obra «se resuelve en la oposición de la vida social organizada por la justicia, a la vida natural fundada en la fuerza, es decir, del desorden animal al orden humano, de la violencia al derecho,...»³⁵, anunciando de esta manera el pensamiento filosófico posterior, haciendo de este poeta «el precursor de la filosofía de la cultura», tema que desarrollarán más tarde los sofistas y Sócrates, Platón y Aristóteles en quienes veremos los esfuerzos por encontrar las definiciones, que no aparecen en Hesíodo ni en Homero, porque estamos frente a los primeros intentos «rationales» pero aún son sólo grandes intuiciones para organizar la vida humana hacia un fin más alto, y que pudiera ubicarse como el del hombre en sociedad, es decir, en la *polis* como formadora y mantenedora de hombres.

El período en que vive el poeta es de grandes convulsiones sociales, y son éstas la causa de que se fuera perfilando cada vez con más fuerza la idea de la justicia como «expresión del orden moral que debe regir la convivencia social humana»³⁶ y tal es el sentido de la invocación a Zeus con la que se abre el poema, a quien se le pide, prácticamente, que sea un restaurador del derecho conculcado³⁷. La obra de Hesíodo en la alborada de las ideas innovadoras sumistra los «slogans» *δίκη* y *νόμος* (*justicia* y *ley*) con los cuales se plantea la revolución social de los siglos VII y VI a. C., que transformarán el orden feudal del primitivo mundo griego, llegando a ser la justicia, como en Focílides y Teognis, la virtud que abarcaba todas las demás. Sentido que conservó el propio Aristóteles en su *Ética*, además de cumplimiento en las obligaciones contractuales³⁸.

Antes de pasar revista a algunos de los textos del propio Solón es preciso considerar algunos de los aspectos más relevantes, que fueron los que originaron las «revoluciones» sociales en el período ya aludido y nada mejor que leer las palabras del Filósofo.

³⁴ H. Fränkel : *Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica*. Pág. 120. Visor. Madrid, 1993.

³⁵ Jorge Millas: *Las Primeras Formas del Filosofar en la Poesía de Hesíodo de Beocia*. Anales de la Universidad de Chile. Nº 100, pág. 10. Cuarto trimestre, Santiago, 1955.

³⁶ Id., pág. 10.

³⁷ Véase vs. 9-10: *Κλῶθι ἰδίων αἰῶν τε, δίκη δ' ἔθνε θεμιστας/τύνη.*

³⁸ *Ética Nicomaquea*, VI, 1129 b 17-2, 1130. B 7.

Aristóteles y su *ΑΘΗΝΑΙΩΝ ΠΟΛΙΤΕΙΑ* (*Constitución de Atenas*)

Como todos sabemos esta fuente se halla trunca en su parte primera, sólo contamos con ocho fragmentos, que corresponderían a esa parte, pero afortunadamente lo que se conserva de manera más o menos íntegra es de vital importancia para los efectos que nos interesa destacar. Dicho sea de paso que esta obra de Aristóteles es la única que conservamos como escrita por él con vistas a ser publicada, a diferencia del resto del *corpus* aristotélico, y contiene como señala Jaeger en su *Aristóteles* «un material especialmente abundante de la historia ática»³⁹.

La parte conservada de la *Constitución de Atenas* hace referencia al juicio de los Alcmeónidas por sacrilegio. Según Plutarco⁴⁰ el episodio se refiere a la intentona de Cylón, un joven noble, por apoderarse del gobierno como tirano de Atenas. Pero fracasó y se refugió con sus partidarios en el santuario de la diosa en la Acrópolis⁴¹. Cylón escapa, pero sus partidarios, obligados por la sed y el hambre se rinden. El *arjonte* Megacles hizo que fueran, contra el carácter sagrado del suplicante, condenados a muerte (aproximadamente 632 a. de C.), en este punto Aristóteles refiere que los jueces sentenciaron que hubo sacrilegio y que los muertos del bando derrotado «fueron desenterrados y echados de sus tumbas y su estirpe expulsada con destierro perpetuo»⁴² y que Epiménides de Creta, muchos años más tarde habría purificado la ciudad, en el 596. Sin duda que en circunstancias tales, como dice Plutarco en el capítulo citado, «en aquella época estaba la disensión en su mayor fuerza, y el pueblo enteramente dividido». Pero esta disensión política tiene causas reales en la injusticia social, muy grave, que grafica certeramente la situación y el contexto civil en que va a aparecer la figura del distinguido Solón. Traduzco el texto de Aristóteles:

«Después de estas cosas sucedió que los notables y el pueblo entraron en guerra civil durante mucho tiempo, pues su constitución era para todos los demás oligárquica y en verdad los pobres eran esclavos de los ricos, tanto ellos mismos como

³⁹ W. Jaeger: *Aristóteles*. Fondo de Cultura Económica, pág. 376. México, 1946.

⁴⁰ *Biógrafos Griegos. Vidas Paralelas: Solón y Publícola*, cap. XII, págs 118-119. Madrid, 1973.

⁴¹ Cf. Heródoto, V, 71; Tucídides I, 126.

⁴² *Const. de Atenas* 1, 1; cf. además Plutarco, op. cit. Cap. XII, pág. 119.

sus hijos y sus mujeres; y eran llamados *pelátai* y *hektémoroi*, porque por esta renta trabajaban los campos de los ricos, y toda la tierra era propia de unos pocos. Y si no pagaban las rentas eran hechos esclavos tanto ellos mismos como sus niños. Y los préstamos para todos eran a costa de sus *cuerpos* hasta Solón, y él fue el primer *próstata* del pueblo. En efecto ser esclavo era, entre muchas de las cosas de la constitución, lo más terrible y más amargo. Y más aún, se indignaban contra los otros, pues no conseguían, por decirlo así, participar de nada.»⁴³

Más allá de lo que puede ser la pura objetivización, a través de las fuentes más directas, de un contexto socio político de la Atenas del siglo VI, hay también en el carácter de los hechos, que las fuentes describen, rasgos del espíritu y comportamiento humano que asombran por el contraste que se puede ver en ellos cuando se los pone en relación con la visión de la evolución racional del hombre y nos sumergen nuevamente de lleno en la ética y en la estética centrales del mundo antiguo, a saber, en el mundo de las ideas de lo bello y lo bueno: un mundo racional cuya razón hace que unos hombres destruyan y transformen a otros, basándose simplemente en la diferencia de la participación que puede hacerse de los bienes que la naturaleza ofrece inespecíficamente, como la propia tierra, el suelo cultivable para el ateniense. Quien no logra esa participación es esclavo del que lo tiene todo bajo lo que Solón llama *hybris*, es decir, la iniquidad, el abuso, la usura. Y hay que ver esto en relación a la ley, porque no había ninguna en que se prohibiese tales actos humanos. No obstante será esta misma capacidad de razón la que sancionará esta práctica en la ley, pero aún persiste como un gran problema del hombre: participación, equidad, justicia. Nombres diversos para una misma realidad.

Otra situación que también hace crisis por aquel tiempo la refiere Aristóteles cuando describe el carácter tradicional de la constitución respecto de su composición y cómo se elegían sus miembros. Anterior a Dracón, las denominadas magistraturas, compuestas por el *rey*, el *polemarco* y el *arconte*

⁴³ *Ἀθηναίων Πολιτεία* 2, 2-3: Μετὰ δὲ ταῦτα συνέβη στασιάσαι τοὺς τε γνωρίμους καὶ τὸ πλῆθος πόλιν χρόνον. ἦν γὰρ αὐτῶν ἡ πολιτεία τοῖς τε ἄλλοις ὀλιγαρχικὴ πᾶσι, καὶ ἐκαλοῦντο πέλαται καὶ ἐκτῆμοροι κατὰ ταύτην γὰρ τὴν μισθωσιν ἠεργάζοντο τῶν πλουσιῶν τοὺς ἀγρούς. ἡ δὲ πᾶσα γῆ δι' ὀλίγων ἦν καὶ εἰ μὴ τὰς μισθώσεις ἀποδοιοῖεν, ἀγώγημι καὶ αὐτοὶ καὶ οἱ παῖδες ἐγίγνοντο. καὶ οἱ δανεισμοὶ πᾶσιν ἐπὶ τοῖς σώμασιν ἦσαν μέχρι Σόλωνος οὗτος δὲ πρῶτος ἐγένετο τοῦ δήμου προστάτης. Χαλεπίτατον μὲν οὖν μικρότατον ἦν τοῖς πολλοῖς τῶν κατὰ τὴν πολιτείαν τὸ δουλεύειν οὐ μὴν ἄλλα, καὶ ἐπὶ τοῖς ἄλλοις ἐδυσχεραῖνον οὐδενός γὰρ, ὡς εἰπεῖν, ἐτίχωνον μετεχροντες.

se designaban entre los notables y los ricos, cuyo mando era de por vida en los primeros tiempos y luego fue por el período de diez años. Esto había sido habitual desde los tiempos homéricos, pero ya para los siglos octavo y séptimo, el panorama jurídico de los pequeños estados griegos se había modificado y nuevas exigencias se imponían en un mundo que se había transformado comercial y monetariamente y donde la escritura, apareciendo, planteaba la posibilidad de que las leyes ya no fueran puramente aplicadas por invocación a una tradición, sino que se exigía su escritura para así obliterar la voluntad torcida de los magistrados aristócratas (reyes-sacerdotes-jueces), quienes las manipulaban a su arbitrio en detrimento de las clases desposeídas. Tal es la queja de Hesíodo, anunciando la necesidad de cambios profundos en el sistema.

Pero en el Atica del siglo VI el panorama aún era muy diferente del de las ciudades más próximas al Mediterráneo. En Atenas, la mayoría vivía con grandes privaciones, donde las clases laboriosas como los artesanos y los llamados *Thetes*, apenas diferentes de los esclavos, no podían esperar nunca una mejora en sus sistemas de vida. Los agricultores, que eran la mayoría, en los tiempos de siembra debían pedir a crédito las semillas a los terratenientes; esos granos debían devolverlos con usura. Las leyes draconianas, si bien intentaron poner fin al derramamiento de sangre, producto de las guerras civiles, no hicieron nada respecto al sistema usurero de los prestamistas y la injusta distribución de las tierras de labranza y allí donde impera la injusticia, la desigualdad “*se crea necesariamente* –como escribe acertadamente G. Glotz- *el descontento, y un descontento duradero termina siempre por suprimir lo que lo motiva*”⁴⁴ y es precisamente lo que recalca Aristóteles en su *Constitución*:

“Siendo de tal naturaleza el ordenamiento en la constitución, y siendo muchos esclavos de unos pocos, el pueblo se levantó contra los notables”⁴⁵,

y comenta el propio Aristóteles que la guerra civil que se desató fue tan violenta y que se extendió por tanto tiempo que llegó el momento en que los bandos en pugna, de común acuerdo, eligieron como *árbitro* y *arconte* a

⁴⁴ G. Glotz: *La Ciudad Griega*. UTEHA, págs. 82-83. México, 1957.

⁴⁵ *Ἀθηναίων Πολιτεία* 5, 1-2.

Solón a quien encomendaron la Constitución⁴⁶. Y no es otro el panorama que describe Plutarco respecto de la situación del Atica. Después de la revuelta de los cilonenses, los atenienses volvieron a recrear las viejas rencillas sobre el gobierno y cuantas eran las diferencias geográficas tales eran también las divisiones sociales y políticas, que cada cual aspiraba a un sistema de gobierno distinto (unos inclinados a la democracia, otros a la oligarquía y otros por un sistema medio, mixto). Pero no es esto lo más grave, sino el descontento creciente de los pobres contra los ricos lo que va a ocasionar una revuelta civil de tal magnitud que sólo la esperanza en un *tyrannos* podía devolver la paz. Ese *tyrannos*, a la postre, sería Solón:

Τότε δὲ τῆς τῶν πενήτων πρὸς τοὺς πλουσίους ἀνωμαλίας ὡσπερ ἀκμήν λαβούσης παντάπασιν ἐπιφαλῶς ἡ πόλις διέκειτο καὶ νόμως ἂν ἐδόκει καταστήναι. καὶ παύσασθαι ταραττομένη τυραννίδος γενομένης. Ἄπας μὲν γὰρ ὁ δῆμος ἦν ὑποχρεῶς τῶν πλουσίων. Ἡ γὰρ ἐγεώργουν ἐκείνοις ἕκτα τῶν γινομένων τελούντες, ἕκτημόριοι προσαγορευόμενοι καὶ θῆτες, ἢ χρέα λαμβάνοντες ἐπὶ τοῖς σώμασιν ἀγώγιμοι τοῖς δανείζουσιν ἦσαν, οἱ μὲν αὐτοῦ δουλεύοντες, οἱ δ' ἐπὶ τὴν ξένην πιπρασκόμενοι. Πολλοὶ δὲ καὶ παῖδες ἰδίους ἠναγκάζοντο πωλεῖν (οὐδεὶς γὰρ νόμος ἐκόλυε) καὶ τὴν πόλιν φεύγειν διὰ τὴν χαλεπότητα τῶν δανειστών. Οἱ δὲ πλείστοι καὶ ῥωμαλεώτατοι συνίσταντο καὶ παρεκάλουν ἀλλήλους μὴ περιορᾶν, ἀλλ' ἐλομένους ἕνα προστάτην ἄνδρα πιστὸν ὀφελέσθαι τοὺς ὑπερμέρους καὶ τὴν γῆν ἀναδάσασθαι καὶ ὅλως μεταστήσαι τὴν πολιτείαν.⁴⁷

⁴⁶ Id. 5,2: ἰσχυρὰς δὲ τῆς στάσεως οὔσης καὶ πόλιν χρόνον ἀντικαθημένων ἀλλήλοις εἶλοντο κοινῇ διαλλακτὴν καὶ ἄρχοντα Σήλωνα καὶ τὴν πολιτείαν ἐπέτρεψαν αὐτῇ ποιήσαντι.

⁴⁷ ΠΛΟΥΤΑΡΧΟΥ ΒΙΟΙ ΠΑΡΑΛΛΗΛΟΙ ΣΟΛΩΝ..., Cap. XIII, págs. 26-28. "Entonces fue también cuando la disensión entre los pobres y los ricos llegó a lo sumo, poniendo a la ciudad en una situación sumamente delicada; tanto, que parecía que sólo podía volver de la turbación a la tranquilidad y al sosiego por medio de la dominación de uno solo, porque el pueblo todo era deudor esclavizado a los ricos, pues o cultivaban para éstos, pagándoles el sexto, por lo que les llamaban *partisextos* y jornaleros, o tomando prestado sobre las personas quedaban sujetos a los logreros, unos sirviéndoles y otros siendo vendidos en tierra forastera. Muchos había que se veían precisados a vender a sus hijos, pues no había ley que lo prohibiera, o a abandonar la patria por la dureza de los acreedores. La mayor parte, y los más robustos, se reunían, y se exhortaban unos a otros a no mirar con indiferencia semejantes vejaciones, sino más bien elegir un caudillo de su confianza, sacar de angustia a los que estaban ya citados por sus deudas, obligar a que se hiciera nuevo repartimiento de tierras y mudar enteramente el gobierno". Traducción de Antonio Sanz Romanillos. Op. cit. pág. 120.

Es en este contexto en el que emerge la figura de Solón como un *diallaktés* o un *prostátes*, según el testimonio de Aristóteles.

Hablar de Solón, ya como un *diallaktés* ya como un *prostátes*, es entrar de lleno en la arena de la función política de nuestro autor. Esa es materia de otro análisis. Por lo tanto en este punto nos separamos, y veremos la faceta poética del sabio ateniense, ya que las mismas fuentes a las que hemos acudido, más directas, a saber Aristóteles y Plutarco, centran su atención en las poesías de Solón, en la visión de los hechos que nos describen.

Solón y sus Poemas

Después de la admirable floración del espíritu jónico, que echaba las raíces primordiales de lo que sería la actividad intelectual del mundo griego, aparecía por primera vez con Solón, de Atenas, el mundo ático, que es el hito en que descansa toda la civilización occidental, donde el arte genuino del teatro alumbraría los caminos por los que ya se transitaba y los que aparecerían en el horizonte inmediato. En materia de política y relaciones humanas, conocimiento del hombre y del medio, el teatro griego no puede dejar de ser piedra angular en toda lectura seria de aquel mundo descripto. Solón y la tragedia son el puente y la apertura.

Sin duda Solón nos es conocido por las referencias que el mundo político nos da de su vida, es decir, el gran legislador, el padre o los orígenes de la democracia ateniense. Y ello con justísima razón a juzgar por los hechos referidos. Pero todas estas referencias históricas se fundan en los poemas preparados por Solón: unos dirigidos al pueblo, declamados sobre la piedra sobresaliente, que se ubicaba en algún lugar especial del *ágorá*, por excelencia el lugar donde se reunía la asamblea pública. Solón habla como heraldo, pero poéticamente. La imagen de esta actitud de Solón está rodeada por un relato que linda con lo que podría haber sido la realidad de los hechos narrados. En una parte del relato, Plutarco nos cuenta un poco el *modus operandi*⁴⁸ de su inserción en la vida política, pero que es también la representación de un modo de ver la poesía, el canto. Allí nos cuenta que nuestro autor:

“Trabajó en tanto, sin darlo a entender, un poema elegíaco, el que aprendió hasta tomarlo de memoria; y hecho esto,

⁴⁸ Sobre la locura de Solón o la autoimagen de locura y el decreto cf. Plutarco, op. cit. cap. VIII y ss.

repentinamente, se dirigió a la plaza con un gorro en la cabeza. Concurrió gran gentío, y entonces, poniéndose sobre la piedra destinada al pregonero, recitó cantando su elegía”⁴⁹,

el texto dice *ἀναβάς ἐπὶ τὸν τοῦ κήρυκος λίθον ἐν ᾧδῇ διεξῆλθε τὴν ἐλεγείαν*, es decir, que se subió a la piedra del heraldo y divulgó su elegía en una oda, en un canto, y Plutarco nos transmite literalmente los dos primeros versos, que serían en realidad el comienzo de esta elegía cantada, que habría tenido cien versos:

Αὐτὸς κήρυξ ἦλθον ἀφ' ἡμερτῆς Σαλαμίνος,
κόσμον ἐπέων ᾧδὴν ἀντ' ἀγορῆς θέμενος.⁵⁰

“Yo mismo como heraldo vine desde la amada Salamina, creando un canto, construcción de palabras, en lugar de un discurso.

Creo que, por primera vez, aparece, en el concierto de la historia de la literatura, una visión acerca de la diferencia entre lo que es el lenguaje usado cotidianamente y en función poética, y esto es de vital importancia para una estética de la poesía. Solón añade una aposición fundamental a *ᾧδὴν* (*oda, canto*), que es el sintagma *κόσμον ἐπέων* (*kósmōn epéōn*), conjunto que hace la diferencia y es lo que está en lugar de la palabra como *ἀγορῆς*. La pregunta que surge, entonces, es qué debemos entender por *κόσμον ἐπέων* (*kósmōn epéōn*). Más aún si nos damos cuenta que la palabra *kósmos* nos es más que familiar. ¿Qué significa, entonces, que la *oda*, el *canto* sea un *kósmos*?

Los principales historiadores de la literatura griega como Lesky, Cantarella, Bowra, W. Nestle y el mismo W. Jaeger no repararon en estos dos versos más allá de ver la alusión del poeta a exhortar a los atenienses a combatir por la reconquista de la amada Salamina, luchando contra los megarenses, o bien para referirse acerca de la función del poeta en la sociedad que se encuentra, como lo hace Bowra cuando comenta estos primeros poemas políticos de Solón en el *agorá* de Atenas, diciendo:»*El poeta ha dejado de ser una figura recreativa o un portavoz de sus sentimientos para erigirse en una figura pública que reúne los rasgos del profeta, del*

⁴⁹ cf. Plutarco, op. cit. cap. VIII y ss.

⁵⁰ ΠΛΟΥΤΑΡΧΟΥ...ΣΟΛΩΝ, op. cit., cap VIII, pág. 16.

predicador, del político, tanto en su estilo personal como en su mensaje»⁵¹. Por el hecho de erigirse en figura pública, el poeta no deja de expresar con profundidad sus sentimientos.

Por su parte cómo han interpretado los traductores este verso del fragmento. Francisco Rodríguez Adrados, en su *Líricos Griegos*, ha traducido la aposición como «-poético ornamento-»; Juan Ferraté, en sus *Líricos Griegos Arcaicos*, traduce «arreo de palabras»; por su parte Carlos García Gual dice: «el arte de mis versos»; y a juzgar por la traducción española del libro de H. Fränkel, éste traduce todo el verso en cuestión por: «traigo versos y canciones, no discursos de palabras», en la que la aposición queda reducida sólo a «versos». ¿Son estas interpretaciones lo que dice *κόσμον ἐπέων* (*kósmōn epéōn*)? ¿Qué es este *kósmos* para los griegos anteriores al siglo V a. C.? Desde Homero la palabra *kósmos* ha significado «orden», pero también ha aludido al «buen orden» (en sentido material y moral) como «forma» o «estilo». Así, la misma expresión que encontramos en Solón la hallamos también en Parménides quien se refiere al «orden engañoso de las palabras»⁵². La palabra *kósmos*, en general, en el dialecto jónico-ático significa «organización, constitución»⁵³, sólo más tarde y primeramente con Pitágoras y la filosofía habría tomado el sentido de «orden del mundo, universo».

De modo que cuando Solón habla del «*kósmos* de las palabras», piensa en la particular belleza que adquieren por su modo peculiar de ordenamiento, de estructuración, que es lo que las hace diferentes a las palabras del *agorá*. Por primera vez se ha definido el canto, la poesía, pensando en una cuestión puramente lingüística. Ésta sería la primera definición estructural de la poesía que ha conocido el mundo occidental. Todas las demás definiciones tendrían como trasfondo ésta o se fundarían en principios no lingüísticos, sino hermenéuticos. Mucho antes que los formalistas rusos y los estructuralistas europeos, que desde *poesía* pasaron a hablar de «discurso poético» (R. Jakobson) como compleja disposición rítmica, y de la selección y combinación de las palabras, Solón ya nos había anticipado la gran diferencia entre los diversos modos del uso del lenguaje, definiendo la poesía como un modo especial de «construcción, organización,

⁵¹ C. M. Bowra: *Introducción a la Literatura Griega*. Ediciones Guadarrama, pág. 109. Madrid, 1968.

⁵² Parménides 8. 51-52 *δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας μάθῃναι κόσμον ἄμων ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων*.

⁵³ Ver: P. Chantraine: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des Mots*. Éditions Klincksieck, págs. 570-571. Vol. 1. Paris, 1968.

ordenamiento de las palabras". Ello implica, a su vez, una clara distinción en el uso del lenguaje y sobre los efectos que produce en la audiencia, ¿por qué Solón si iba a hablar en la plaza no pronunció un discurso como los que allí se estilaba pronunciar, o habló simplemente como lo habría hecho realmente un κήρυξ, es decir, un mensajero, un heraldo? No fue simplemente por la prohibición que se había establecido como resultado de la gran cantidad de atenienses muertos en la guerra contra los megarenses; prohibición que se abolió después de la declamación de Solón, según cuenta Plutarco.

Solón es un político que piensa y habla poéticamente. Como ya hemos dicho, todas las referencias a su actuación personal en política se basan en sus propios poemas, de modo que a ellos nos abocaremos. La famosa elegía, conocida como la *Eunomía*, se cree que es del período anterior a su arcontado de 594-3 a. C.. A fin de tener una imagen del conjunto traduzco completo el fragmento:

EUNOMÍA

Nuestra ciudad por destino de Zeus jamás perecerá
 Ni por las voluntades de los felices dioses inmortales,
 Porque tan magnánima es la vigilante, de padre poderoso,
 Palas Atenea la que sus manos encima tiene.
 5 Pero los propios ciudadanos destruir la gran ciudad
 con sus insensateces quieren, por las riquezas seducidos,
 y la injusta manera de pensar de los conductores del pueblo,
 para quienes está dispuesto que por su gran soberbia muchos
 sufrimientos padezcan, pues no saben contener la saciedad
 10 ni ordenar los placeres en la tranquilidad del festín cotidiano.

 y se enriquecen seducidos por obras injustas

 ni de las propiedades sagradas y no teniendo ninguna
 consideración por las públicas roban por saqueo unos de un lado,
 otros de otro
 ni se preocupan de los sagrados fundamentos de la justicia,
 15 la cual callada conoce las cosas presentes y las pasadas,
 y con el tiempo de todas formas llega para vengarse.
 Esto para toda la ciudad llega como una herida inevitable,
 y rápidamente va a parar en una nefasta esclavitud,
 que la revolución civil y la guerra dormida despierta,

20 la cual ha aniquilado la amada juventud de muchos,
pues a causa de los mal intencionados rápidamente la muy amada
ciudad
se desgasta en asociaciones políticas apreciadas por los que hacen
cosas injustas.
Estas cosas en el pueblo se toman perniciosas, y de entre los pobres
llegan muchos a tierra extranjera
25 vendidos, con cuerdas indignas atados,
y los vergonzosos trabajos de la esclavitud soportan por fuerza.
Así, una desgracia social llega hasta la casa de cada uno,
y las puertas del patio no pueden retenerla aun más,
por encima del elevado cerco atraviesa de un salto, y encuentra de
todos modos
30 aunque la persona huyendo esté en el fondo del *thálamo*.
Estas cosas enseñar a los atenienses mi espíritu me ordena,
que los males más grandes *dysnomía* entrega,
en cambio, la *eunomía*, bien ordenada y ajustada, todo lo clarifica,
y con frecuencia a los injustos pone cadenas,
35 las cosas ásperas suaviza, pone fin a la saciedad, el abuso reduce,
diseca los brotes que nacen de la *ate*,
endereza las sentencias torcidas, y las acciones soberbias
apacigua, pone fin a las acciones de la discordia,
pone fin al rencor de la terrible rivalidad, y dependen de ella
40 todas las cosas para los hombres ajustadas y discretas.⁵⁴

El poema nos muestra claramente el panorama de la situación sociopolítica de la Atenas de la primera mitad del siglo VI, habla de la injusticia de los detentadores del poder, la aristocracia terrateniente, los ricos, dueños de toda la tierra como nos cuenta Aristóteles, en quienes el poeta pone la causa de la discordia, por la avaricia y la arrogancia, engendradoras del odio⁵⁵. Es esta avaricia o codicia desmesurada, que no trepida ni ante los sagrados fundamentos de la *Dike*, la que se transforma en una herida para la ciudad, es decir, la esclavitud, la del deudor y toda su familia, el nacimiento de la guerra civil; en suma se produce una desgracia social como causa de lo que el poeta llama la *dysnomía*, o la mala constitución.

⁵⁴ Edmonds I, 4. (3 D.).

⁵⁵ Arist. Const. de Atenas 5, 3.

Solón, como ha escrito Jaeger, funda su fe política en la fuerza de Dike, en la misma fe del derecho que ya había anticipado Hesíodo. Solón se siente obligado a enseñar a los atenienses que no se puede transgredir el derecho, porque a la larga la justicia, tomando la forma de Ate, sale triunfante por sobre la *hybris* humana. Su propuesta final es la *eunomía*, es decir, la *buena o correcta distribución, la buena constitución política, el ordenamiento justo*. Es interesante destacar junto con Jaeger que la concepción del castigo a la soberbia, la insolencia y la avaricia, la injusticia, en general, dista mucho del señalado por Hesíodo: "*El castigo divino no consiste ya, como en Hesíodo, en las malas cosechas o la peste, sino que se realiza de un modo inmanente por el desorden en el organismo social que origina toda violación de la justicia...El mal social es como una enfermedad contagiosa que se extiende a la ciudad entera. Y sobreviene indefectiblemente a toda ciudad, dice Solón, en la cual surgen disensiones entre los ciudadanos. No se trata de una visión profética, sino de un conocimiento político. Por primera vez es enunciada, de un modo objetivo, la dependencia causal entre la violación del derecho y la perturbación de la vida social*". La justa distribución, la *Eunomía*, se manifiesta en la paz y la armonía del cuerpo social.

Si atendemos a los primeros siete versos del poema, hay un pensamiento que nos pone de frente ante el tema de la responsabilidad humana, pues no son los dioses los causantes de las desgracias, que en una ciudad, cualquiera sea, pueden acontecer. Ellas tienen sus causas en actos exclusivamente humanos. Estamos frente a una interpretación de tipo racional, no mítica o ambigua como lo es en el pensamiento homérico, para explicar ciertos acontecimientos humanos. Rodolfo Mondolfo, en su magnífico librito sobre la *Conciencia Moral...* ha explicado fehacientemente que cuando "*se afirma en Grecia la conciencia de que en la raíz de los males que se sufren se encuentra una culpa, que constituye la primera perturbación del orden o el primer trastorno, se nos presenta con plena evidencia el concepto de la responsabilidad primordial del culpable*"⁵⁶. Es claro que Solón piensa en la causa o en la responsabilidad primordial que le compete a los propios ciudadanos. A la culpa sigue inexorablemente el castigo, ya sea de inmediato o con el tiempo; si no al responsable directo, a su descendencia, es decir, inclusive pagan la culpa los hijos. Pero el castigo, tarde o temprano, siempre llega. Tal es lo que nos señala cuando dice que la Justicia

⁵⁶ Cf. Rodolfo Mondolfo: *La Conciencia Moral de Homero a Demócrito y Epicuro*, pág. 17 ss. EUDEBA, 1962.

“la cual callada conoce las cosas presentes y las pasadas,
y con el tiempo de todas formas llega para vengarse”.

Esta misma idea es la que desarrolla en la famosa elegía a las Musas, que reproduciremos íntegra más adelante. En otros fragmentos igualmente insiste en la responsabilidad de los propios actos, es decir, el de la participación del hombre en la construcción de su propio destino, como cuando recrimina a los conciudadanos por la instauración de Pisístrato en la tiranía:

Εἰ δὲ πεπίνθατε λυγρὰ δι' ὑμετέραν κακότητα
Μὴ θεοῖσιν τούτων μοῖραν ἐπαμφέρετε⁵⁷

«y si habéis sufrido cosas dolorosa a causa de vuestra vileza
no achacéis a los dioses la *moira* de éstas».

Pero Solón en su poema bosqueja las situaciones de injusticia que padece el pueblo y la pregunta obvia es cuáles fueron sus propuestas de solución a las mismas. Las primeras medidas adoptadas por el político fueron las que podríamos llamar medidas de liquidación, la llamada *σεισάχθεια* (*seisáchtheia*). Esta palabra significa “descarga”, “alivio”, “reducción de las deudas”, pero ¿qué debemos entender por esta “reducción”? El asunto nos queda más claro cuando Aristóteles comenta que Solón liberó al pueblo para el presente y para el futuro, impidiendo que los préstamos se hicieran sobre la persona (la expresión griega es mucho más fuerte, porque dice “por los cuerpos”) y que entre las leyes que estableció estaba la abolición, condonación o cancelación de las deudas tanto privadas como públicas y que a esto habían llamado *σεισάχθεια* (*seisáchtheia*)⁵⁸. Para Plutarco éste fue “*su primer acto de gobierno*”⁵⁹, medida que Aristóteles consideraría como la primera y más importante entre las tres más democráticas⁶⁰). Junto con esta “desgravación”, Solón hizo repatriar a quienes habían sido vendidos como esclavos a tierras extranjeras, donde habían llegado hasta olvidar el propio

⁵⁷ 8 D; Rodríguez Adrados 11.

⁵⁸ *Const. de Atenas* 6, 1-2: Κύριος δὲ γενόμενος τῶν πραγμάτων Σόλων τὸν δὲ δῆμον ἠλευθέρωσε καὶ ἐν τῷ παρόντι καὶ εἰς τὸ μέλλον, κωλύσας δανεῖζειν ἐπὶ τοῖς σώμασιν καὶ νόμους ἔθηκε καὶ χρέων ἀποκόπας ἐποίησε καὶ τῶν δημοσίων, ἃς σεισάχθειαν καλοῦσιν, ἵως ἀποσεισάμενοι τὸ βῆρος.

⁵⁹ Cf. en traducción, op. cit. cap. XV, pág. 121.

⁶⁰ Id. 9,1.

dialecto ático, por andar tanto tiempo errantes, e hizo libres a los que en la propia Ática eran tratados como esclavos⁶¹.

Fueron muchas más las medidas que adoptó, como por ejemplo, la prohibición del acaparamiento de tierras por parte de los ricos más allá de una cierta extensión con lo cual habría favorecido a la pequeña y mediana propiedad. Permitted la defensa ante procedimientos legales a aquellos que nunca la habían tenido; por otra parte, la división social que estableció, conservando la antigua inclusive, permitió que ningún ciudadano, aun desprovisto de fortuna, quedara excluido de la participación en el gobierno. Los llamados *thetes*, es decir, los más pobres de la población, entraban por primera vez en la ciudad con derechos reales, tomaban parte en la Asamblea y tenían puesto en los Tribunales. No cabe duda que la ampliación e importancia de estos derechos fue capital en la evolución del sistema político del siglo VI a. C., ya que en la Asamblea, donde la votación individual decidía grandes cuestiones, los pobres eran mayoría; y en el Tribunal eran árbitros de la fortuna, del honor tanto de los más corrientes aldeanos como de los mismos *eupátridas*, poder que le lleva a afirmar a Aristóteles que “cuando el pueblo es dueño del voto llega a ser dueño del gobierno”⁶². Respecto a este mismo punto, Plutarco nos informa que las magistraturas importantes quedaron en manos de los ricos, como era de esperarse. Todos los que no quedaron dentro del *censo*, es decir, los *thetes*, sólo participaban asistiendo a juntas y a las nominaciones para jueces, y comenta Plutarco:

”Esto, al principio, no era nada; pero luego vino a ser de gran consecuencia, porque las más de las controversias iban a parar a los jueces...Dícese además que, no habiendo escrito las leyes con bastante precisión, y teniendo éstas diferentes sentidos, con esto se acrecentó el poder de los tribunales, porque, no pudiendo dirimirse las controversias por las leyes, sucedía que era necesario el ministerio de los jueces y había que acudir a ellos en todas las dudas, con lo que en algún modo tenían las leyes bajo su potestad”⁶³.

⁶¹ Cf. Plutarco, id., cap. XV, pág. 121.

⁶² Const. de Aten., 9.1: *κύριος γὰρ ὢν δῆμος τῆς ψήφου κύριος γίνεται τῆς πολιτείας*. De hecho para el filósofo, la posibilidad del pueblo de apelación ante el Tribunal, la considera como la tercera medida de Solón entre las más democráticas.

⁶³ Cf. cap. XVIII, op. cit., págs. 122-123.

No obstante, la importancia de estas medidas igualmente siguieron siendo insuficientes, pues Solón no reestructuró la redistribución de tierras, que era lo que sustentaba a la antigua aristocracia y la que confería los plenos poderes políticos y de defensa. A ellas se suman leyes civiles y penales en las que se transparenta el espíritu adelantado y previsor del legislador en lo que dice relación a la defensa de la familia natural contra el Estado. Así acerca de la educación de los hijos y la responsabilidad del padre en ella, la actividad comercial y la industria, como de las relaciones “internacionales” en lo que dice relación a exportaciones e importaciones: un espíritu moderno preparaba la consolidación de un nuevo Estado social. Hay una serie de otras medidas políticas que el interesado puede seguir de cerca en las fuentes que comentamos.

Pero volvamos a los poemas, pues en ellos tenemos al poeta hablando desde su experiencia radical, como en el famoso poema a las Musas, que traduzco íntegro a fin de que el lector tenga su propia lectura:

A LAS MUSAS

De Mnemosyne⁶⁴ y Zeus Olímpico, hermosas hijas,
Musas de Pieria, escuchadme a mí suplicante,
felicidad de parte de los dioses felices dadme y de parte de todos
los hombres tener siempre una fama buena,
ser a tal punto dulce para mis amigos, pero para mis enemigos
amargo,
para unos respetable, para otros terrible de ver.
Bienes anhelo tener, pero adquirirlos injustamente
no quiero, de todos modos después llega la Justicia.
La riqueza que den los dioses acompaña al hombre
10 de modo estable desde lo más hondo de la base hasta la cima,
pero aquella que los hombres persiguen bajo abuso, de acuerdo a la
decencia no
llega, sino obedeciendo a actos injustos

⁶⁴ Mnemosyne (*Μνημοσύνη*). Su significado es “memoria”, “recuerdo”; es la madre de las Musas. Para J-P. Vernant, es una divinidad que lleva el nombre de una función psicológica, que no es el único caso, pues en tal situación se ubican también las pasiones y los sentimientos, *Eros, Aidos, Fobos*. “La memoria es una función muy elaborada que se refiere a importantes categorías psicológicas como el tiempo y el yo”, *Mito y Pensamiento en la Grecia Antigua*. Pág. 90. Ed. Ariel, Barcelona, 1985.

no pretendiéndolo se hace conveniente, y rápidamente se inmiscuye la
ate⁶⁵,

- 15 su origen nace a partir de algo pequeño como el del fuego,
de poca importancia al principio, pero tiene un triste final,
porque no duran mucho tiempo entre mortales las obras del abuso,
sino que Zeus avizora el fin de todas las cosas, y de repente
tal como a las nubes rápidamente disipa el viento
20 primaveral, el cual agitando el fondo del estéril mar
de muchas olas y en tierra productora de trigo
devastando los hermosos cultivos va hasta el asiento de los dioses
al alto cielo, y permite ver de nuevo al aire puro,
y resplandece la hermosa fuerza del sol sobre la tierra
fecunda y de las nubes ya no es posible ver ninguna,
25 de esta misma naturaleza es el castigo de Zeus, y no se irrita
tan agudamente por cada cosa como el hombre mortal,
jamás se ha olvidado por completo de aquel que un corazón
culpable tuviere, y de todos modos al final lo descubre,
un delito castiga inmediatamente, otro después, y aquellos mismos
30 que huyen, la *moira*⁶⁶ de los dioses que va sobre ellos no los
encuentra,
pero de todos modos va de nuevo, y los inocentes los actos pagan
o los hijos de éstos o bien la familia que vendrá.
Los mortales tanto el bueno como el malo pensamos así,
que cada persona tiene por largo tiempo una vana creencia
35 hasta experimentar algo doloroso y entonces se lamenta, pero hasta
aquí
con vanas esperanzas nos regocijamos
y el que por enfermedades dolorosas estuviere abrumado,
se dice a sí mismo que estará sano.
Otro siendo un cobarde cree que es un hombre valiente
40 y hermoso el que una forma atractiva no tiene,
y si alguno es pobre, al que las obras de la pobreza constriñen,
cree que va a poseer de todas formas muchas riquezas.
Uno se esfuerza de una manera, otro de otra, uno vaga en sus naves
por el mar abundante en peces, deseando llevar la ganancia

⁶⁵ Ate (ἄτη), alude a la ceguedad del espíritu, al castigo de los dioses, una especie de locura o extravío fatal. Personificada la Ate es la diosa de la desgracia, la Fatalidad.

⁶⁶ Véase nota N° 40.

- 45 a casa, transportado por vientos violentos,
no poniendo ningún resguardo a su vida.
Otro talando el suelo abundante en árboles en el año
trabaja a sueldo, a éstos los curvos arados interesan.
Otro habiendo aprendido las obras de Atenea y de Hefestos
50 hábil en muchas artes, con sus manos se gana su sustento;
otro en los dones de las Musas Olímpicas instruido,
se hace conocedor del verso de la amable sabiduría;
a otro lo hizo adivino el soberano Apolo lanzador de flechas desde
lejos,
él conoce el mal que de lejos viene sobre el hombre,
55 a éste que acompañen los dioses, pero las cosas designadas por el
destino
absolutamente ningún presagio ni sacrificio las retendrá.
Otros teniendo el trabajo de Peón, experto en muchos *fármacos*⁶⁷,
son médicos, y no depende de ellos el resultado final,
muchas veces a partir de una pequeña dolencia se produce un gran
dolor
60 que nadie podría eliminar aunque diera fármacos calmantes;
pero a otro trastornado por nocivas enfermedades terribles
tocado por sus manos rápidamente lo pone sano.
La Moira lleva a los mortales el mal y también el bien,
y los dones de los dioses inmortales son ineludibles,
65 en todas las acciones hay riesgo y nadie sabe
cómo habrá de terminar cuando la cosa recién ha comenzado,
uno tratando de hacerlo bien, no previéndolo,
en una gran y terrible *ate cae*,
pero a otro que lo hace mal, el dios en todas las cosas le da
70 buen éxito, liberación de la tontería.
De la riqueza no hay término fijado para los hombres,
pues los que ahora entre nosotros tienen mayores medios de vida
se esfuerzan doblemente, ¿quién podría saciar a todos?
Ganancias a los mortales dieron los inmortales,
75 y la *ate* a partir de ellas mismas se manifiesta, a la que cuando Zeus

⁶⁷ Παιώνος πολυφαρμάκου. Por: *fármacos* en griego debe entenderse no sólo «remedio», sino también «veneno». Peón (Παιών), era el médico de los dioses, que curó a Ares, herido por Diomedes, y a Plutón, herido por Hércules. También era el sobrenombre de Apolo; y por extensión significa *médico*, en general.

envía para castigar, cada uno a su tiempo la tiene.⁶⁸

Los comentarios generalizados acerca de esta elegía hablan de sus partes oscuras, cuya articulación no se habría logrado,⁶⁹ o como escribe A. Lesky al señalar que se pasaría de una a otra cosa “precipitadamente... sin vinculación alguna”⁷⁰. Sin embargo, no debemos olvidar que esta elegía, como las del período anterior al arcontado, pudieron haber sido *expuestas*, es decir, cantadas en el *agorá*, sobre la piedra que ocupaba el heraldo, y el mismo Solón en la elegía *Salamina* lo ha señalado expresamente; de modo que el texto fue escrito no con fines estilístico-literarios para unos posibles receptores lectores que pudieran juzgarlo formalmente. Nada de esto es pensable para este período.

Solón escribe en los momentos de las revoluciones sociales y lo que percibimos a la distancia es aún una especie de diagnóstico de la realidad social, denunciándola y dejando de manifiesto que todo aquel que busca la riqueza por medios injustos, abusando del débil le llega, temprano o tarde, el castigo que viene de Zeus, paladín de la justicia. Este es el tema que desarrolla en otra elegía, cuyos fragmentos tenemos, porque nos los ha transmitido Aristóteles cuando comenta que después que compuso esta elegía fue nombrado *diallaktés* y *árchon*. En ella el poeta exhorta a los ricos a no ser codiciosos⁷¹:

Sé —y tengo dolores dentro del pecho—
viendo a la más antigua tierra de Jonia
asesinada

y vosotros, habiendo apaciguado en los pechos al fuerte corazón,
quienes de muchos bienes llegasteis hasta la saciedad,
en las cosas moderadas poned una gran intención, porque ni
nosotros les obedeceremos, ni ustedes tendrán todo a su pinta.⁷²

.....
porque muchos malos se enriquecen y los buenos se empobrecen

⁶⁸ 1 D. Rodríguez Adrados I, 1. Edmonds I, 13.

⁶⁹ Cf. H. Fränkel, op. cit., pág. 225.

⁷⁰ Véase: A. Lesky: *Historia de la Literatura Griega*, pág. 149. Editorial Gredos. Madrid, 1976.

⁷¹ *Const. de Atenas*, 5.2-3.

⁷² A estos dos frag. de Arist., Francisco Rodríguez Adrados, en sus *Líricos Griegos*, añade este tercer fragmento, compuesto de cuatro versos, siguiendo a Diehl, 4, cuya fuente es Plut. *Vit. Sol.* 3).

pero nosotros no les cambiaremos
la virtud por riqueza, porque ella es siempre firme
en cambio los bienes de los hombres unas veces los tiene uno,
otras, otro.

Con este llamado a la moderación a quienes se han enriquecido hasta más no poder, insistiendo en que los bienes humanos son inestables, entronca también el tema central de la elegía a las Musas. Si el que abusa o el que comete actos injustos no es castigado directamente, lo serán sus hijos o sus nietos. Solón recuerda a la ciudad, en este mensaje, aspectos de la antigua tradición heroico-aristocrática sobre el castigo. Pero vamos por parte.

La elegía (v. 1-6) se abre con la invocación y súplica a las Musas no para pedirles el canto, sino los bienes de la vida: la felicidad que viene de los dioses y la fama, que es reconocimiento humano; y se cierra esta invocación con el deseo de buen trato para con los amigos y aspecto severo para con los enemigos. En lo que sigue (v. 7-32), el poeta desarrolla lo que ha entendido por la felicidad que viene de los dioses, es decir, la riqueza que ellos conceden cuando se logra por medios justos, porque la que se consigue injustamente πάντως ὑστερον ἤλθη Δίκη (de todos modos después llega la Justicia). Pero allí donde se imponen actos injustos bajo abuso (ὑφ' ὕβριος) inmanentemente se halla la ἄτη ("Ατη), es decir, el castigo, la desgracia, porque se ha transgredido el orden natural (κατὰ κόσμον), el de la decencia humana, y esta transgresión abusiva no puede durar eternamente, ni siquiera mucho tiempo. Aquí, en este punto, Solón confía en una vigilancia superior, divina, que hace justicia para recobrar el orden perdido, y en esto nos recuerda los miles de ojos de Hesíodo que vigilan cada acto humano, porque de repente el castigo de Zeus (Ζῆνος πέλεται τίσις), como la tormenta que estremece al mar y devasta la tierra, se deja caer sobre el injusto, porque Zeus:

jamás se ha olvidado por completo de aquel que un corazón
culpable tuviere, y de todos modos al final lo descubre,
un delito castiga inmediatamente, otro después, y aquellos mismos
que huyen, la *moira* de los dioses que va sobre ellos no los encuentra,
pero de todos modos va de nuevo, y los inocentes los actos pagan
o los hijos de éstos o bien la familia que vendrá.

Esta teodicea de Solón de que la injusticia no puede ser mantenida por mucho tiempo, porque la *Dike* repentinamente aparece como concepción social inmanente del castigo de los dioses, haciendo pagar al responsable

directo o a su descendencia nos señala el hilo conductor que desemboca en la tragedia ática de un siglo más tarde⁷³. Solón es un nexo entre las cosmogonías y teodiceas del mundo jónico y la cultura ática. Según Fränkel “*la expiación purificadora es tan segura como la llegada de la primavera..., la transgresión se paga automáticamente, y en cuanto injusticia, es castigada por dios*”⁷⁴

Con esta visión del castigo divino se abre una nueva sección en el poema (vs. 33-70) y el tema que plantea es que los hombres nos regocijamos con vanas esperanzas. Motivo recurrente de la poesía jónica, como el poema de Mimnerno⁷⁵ que habla de lo ignorante que somos con respecto a la voluntad de los dioses sobre el bien y el mal en la brevedad de la juventud, o bien Semónides de Amorgo en el poema que dirige a un niño indeterminado y le comenta cómo Zeus dirige el fin de todo cuanto existe a su antojo y al hombre no le está permitido inteligir esos rumbos porque “*efímeros vivimos lo mismo que las bestias, no sabiendo nada*”, y no obstante esto, las esperanzas mantienen a los hombres, proyectando cosas que de suyo son irrealizables⁷⁶. Así también Solón cuando comenta que cada uno tiene una vana creencia hasta cuando no experimenta lo contrario en carne propia (*κείνην τὴν αὐτὸς δόξαν ἕκαστος ἔχει ἱπρὶν τι παθεῖν*), pero mientras tanto “*con vanas esperanzas nos regocijamos*” (*χάσκοντες κούφαισ’ ἐλπῖσι τερούμεθα*). Solón describe las diferentes esperanzas y afanes, haciendo un catastro de las diversas actividades artesanales y «profesionales» existentes en el mundo antiguo, algunas de ellas permitían hacerse de dinero. El poeta parece reforzar lo ineluctable del destino cuando se refiere a las dos últimas actividades, la de adivino y la de médico, acentuando que las cosas designadas por el destino ningún presagio ni sacrificio las detendrá, así también con los médicos, que no depende de ellos el resultado final, por muy expertos que sean en *fármacos*. Ello le permite al poeta concluir que toda actividad humana está a merced del destino y de los dioses, y que los «presentes» que éstos otorgan son ineludibles. Por esta misma razón el hombre no puede echarse a morir, debe seguir adelante, pero aquí Solón se expresa con gran lógica y sabiduría: enfrentar a esta *Moirá* implica que en toda actividad humana haya «riesgo», «peligro», porque habiendo comienzo no se sabe cómo se terminará (vs. 63-66):

⁷³ Al respecto baste recordar el tratamiento que da Esquilo a esta problemática en su famosa *Orestíada*.

⁷⁴ Véase, op. cit., pág. 226.

⁷⁵ Véase mi Antología, op. cit. pág. 48. Frag. 2 D.

⁷⁶ Véase id., pág. 54. Frag. 1 D.

Μοῖρα δὲ τοὶ θνητοῖσι κακὸν φέρει ἤδη καὶ ἐσθλόν,
δῶρα δ' ἀφικτα θεῶν γίγνεται ἀθανάτων,
πᾶσι δὲ τοὶ κίνδυνος ἔπ' ἔργμασι, οὐδέ τις οἶδεν,
ἢ μέλλει σχῆσειν χρήματος ἀρχομένου

Hay en esta visión los rasgos típicos del pesimismo heleno, que en otros versos se trasluce con igual fuerza, como en estos:

No hay ningún hombre feliz, sino desgraciados
son todos, a cuantos mortales el sol desde lo alto
mira.⁷⁷

El riesgo para Solón es tal, porque el tiempo futuro es incierto, porque la misma Moira es ese tiempo, que es tiempo de los dioses, y ellos lo manejan, y este designio es todo oscuridad, lo que le lleva a decir en otro poema:

Absolutamente invisible es el *nus* de los inmortales para los hombres.⁷⁸

El “peligro” para Solón es la incertidumbre que rodea las acciones del hombre. No hay en esto más que pura observación de la realidad: pues un hombre laborioso tratando de hacer lo mejor posible su función, sin darse cuenta puede caer en las terribles garras de *ate*, y aquél que es un patán y lo hace todo a la ligera el dios puede concederle el éxito, de modo que la “relación entre nuestro éxito y nuestro esfuerzo es enteramente irracional”⁷⁹).

Los últimos seis versos del poema retoman el tema central que lo motivó y vuelve el poeta a hablar de la riqueza y lo hace a modo de grandes síntesis o conclusiones o grandes pensamientos si se quiere, penetrando profundamente en la psicología del comportamiento humano: el hombre no conoce el límite de cuánta riqueza puede acumular, mientras mayores medios de vida tiene, se esfuerza aún más para doblarlos y eso hasta el infinito, provocando al destino, a la *ate*, hasta que entra en acción. Así no hay nada ni nadie que pueda saciar estos apetitos. Es en estas mismas “ganancias”, que transgreden la medida y no corresponde a “orden” natural, donde se manifiesta la *ate*, la ceguera humana y sus consecuencias, desaciertos e infortunios, que la envía el propio Zeus para castigar, porque él es el máximo

⁷⁷ Frag. 15 D: οὐδὲ μάκαρ οὐδεὶς πέλεται βροτός, ἀλλὰ πονηροὶ πάντες, ὅσους θνητοῦς ἥελιος καθορᾷ

⁷⁸ Frag. 17 D.: πάντη δ' ἀθανάτων ἀφανῆς νόος ἀνθρώποισιν.

⁷⁹ W. Jaeger: op. cit. pág. 145

garante del ordenamiento del derecho. Solón, en el fondo, lo que está planteando es que tanto el infortunio personal como civil es responsabilidad de los propios hombres. Y esto es lo que ve en la ciudad: la ruptura de un orden que genera grandes injusticias en el cuerpo social y esta es la causa de los dolores que siente en su pecho, como lo dice explícitamente. He aquí un esbozo de la concepción social y ética de Solón, la que debe completarse con los poemas posteriores a su gestión política propiamente tal, que tienen el carácter de una visión retrospectiva de los acontecimientos.

A lo menos cuatro fragmentos de entre los conservados corresponderían a dicho carácter, que son el 5, 23, 24 y 25. El tema central del fragmento 5 es el de haberse puesto en medio de los dos bandos en pugna, entre los ricos y el pueblo, a ambos concediendo, pero salvaguardando la justicia para que ninguno la conculcara en sus afanes. Vuelve a plantear el tema a modo de una gran reflexión de que “la saciedad engendra al abuso cuando mucha prosperidad sigue a hombres que no tienen un *νόος ἄρτιος*, es decir, una mente bien equilibrada”. Tras una laguna el fragmento concluye igualmente con una gran sentencia-síntesis:

ἔργμασιν ἐν μεγάλοις πᾶσιν ἄδειν χαλεπὸν

“En grandes decisiones agradar a todos es difícil”⁸⁰

A continuación doy traducción de todo el fragmento:

Al pueblo le di tanto privilegio, cuanto es suficiente,
a su estimación no quitándole ni añadiéndole,
unos tenían el poder y por sus riquezas eran admirados,
y en ellos pensé para que no tuvieran nada inconveniente,
me puse firme ante unos y otros, rodeándome de un fuerte escudo,
y no permití que ni unos ni otros vencieran injustamente.

.....
y así el pueblo acompañaría lo mejor posible a sus jefes,
no estando demasiado libre ni oprimido,
porque la saciedad engendra al abuso, cuando mucha prosperidad sigue
a hombres cuya mente no sea bien equilibrada..

.....
En grandes decisiones agradar a todos es difícil.⁸¹

⁸⁰ Solón 5. 12 D.

Sin duda grandes acontecimientos implican también grandes y difíciles decisiones: ¿qué más complejo que devolverles la libertad perdida a quienes habían sido vendidos como esclavos, qué más tremendo que tomar en sus manos la tarea de repatriar a otros que, por deudas, habían sido exilados? Estas terribles decisiones sólo se toman cuando la autoridad, que otorga el poder, se pone al servicio de la justicia, aquella que enaltece al hombre, porque lo hace simplemente diferente de las fieras salvajes.

Solón parece haber intuido tempranamente que por mucho sentido común que haya en la realidad, los actos humanos requieren ser estatuidos; de allí su insistencia en formular, o como él dice, escribir leyes bajo el esencial e indispensable principio ético de la "justicia recta" (*εὐθείαν δίκην*, dice el original) ¿Por qué una justicia "justa"? ¿No es acaso de suyo la justeza de la justicia? No es tan así piensa Solón, la misma duda que inquietó a Hesíodo, porque ni la justicia es tan justa ni tampoco los jueces: qué sea para Solón la rectitud de la justicia, es una cuestión que sólo puede deducirse de la esmerada atención crítica de los mismos fragmentos: probablemente sea la equidistancia de los extremos, reconociendo la legitimidad de cada uno; sin esta obviedad, sin el reconocimiento de la diversidad y del otro como un "yo" no puede haber "justicia justa". Esta pareciera ser la doctrina oculta que hay en la obra poética y política de Solón y es al mismo tiempo su gran descubrimiento. Cito a continuación el texto en traducción a fin de que el lector haga su propia lectura:

Mas yo, para cuantas cosas reuní al pueblo, ¿de cuál desistí antes de lograrla? Podría testimoniar de esto en el tribunal del tiempo la gran madre de los dioses olímpicos, la excelente, la Tierra negra, de la cual yo antaño arranqué los mojonos en muchas partes ahincados; ella, que antes era esclava y ahora es libre. A Atenas, nuestra patria fundada por los dioses, devolví muchos hombres que habían sido vendidos, ya justa, ya injustamente, y a otros que se habían exilado por su apremiante pobreza; de haber rodado por tantos sitios, ya no hablaban el dialecto ático. A otros, que aquí mismo sufrían humillante esclavitud, temblando ante el semblante de sus amos, les hice libres. Juntando la fuerza y la justicia tomé con mi autoridad estas medidas y llegué hasta el final, como había prometido; y, de otro lado, escribí leyes tanto para el hombre del pueblo como para el rico, reglamentando para ambos una justicia recta. Un malvado ambicioso que como yo hubiese tomado en su manos el aguijón, no habría contenido al pueblo en sus límites; pues si yo

⁸¹ (5 D), Rodríguez Adrados I, 5. Edmonds I, 5, 6 y 7.

hubiese querido lo que entonces deseaban los contrarios, o bien lo que planeaban contra éstos los del otro bando, esta ciudad habría quedado viuda de muchos ciudadanos. Por ello, procurándome ayudas en todas partes, me revolví como un lobo entre los perros.⁸²

Es elocuente el comentario de Aristóteles en su *Constitución de Atenas* respecto de esta equidistancia mantenida por el poeta mientras estuvo al mando de las cosas públicas. Solón, para uno y otro bando, aparecía con medidas que a ambos desconcertaban, pues no era la situación que cada uno esperaba, porque el pueblo, por una parte, había creído que Solón iba a repartir todo –no debemos olvidar que la tierra estaba en manos de unos pocos terratenientes– y, por otra parte, los ricos pensaban que iba a volver al estado anterior o que iba a producir pocos cambios y el filósofo comenta:

“Solón se había puesto frente a unos y a otros, y (estando en condiciones de apoyarse en unos u otros, como quisiera, y hacerse así tirano), prefirió hacerse odioso a unos y a otros, salvando a la patria y estableciendo las leyes mejores”⁸³.

Y no es de otra cosa que habla en su poema dirigido a un tal Foco, personaje desconocido. Aquí Solón sale al paso a las críticas que lo señalan como un tonto, pues no se hizo de riquezas ni quiso quedarse indefinidamente en el poder como tirano. Como en la mayoría de los fragmentos que hemos citado, en éste igualmente aparece un lenguaje sencillo, coloquial, el que resalta el valor y cumplimiento de la palabra empeñada; he aquí mi traducción del fragmento:

«No fue Solón de espíritu profundo ni varón buen consejero,
 porque bienes dándole el dios él no los aceptó,
 y cuando envolvió la presa, asombrado, no arrastró la gran
 red, extraviado de corazón y a la vez de los pensamientos:
 porque si cuando tuve el poder y fui tirano de Atenas por un día hubiera
 tomado riqueza inenvidiable, habría estado
 dispuesto más tarde que me despellejaran y aplastaran mi familia

.....

⁸² 24. D. Traducción de Francisco Rodríguez Adrados: *Líricos Griegos: Elegíacos y Yambógrafos Arcaicos*, págs. 201-203. Ediciones Akma Mater. Barcelona, MCMLVI.

⁸³ Véase 11, 2: ὁ δὲ Σόλων ἀμφοτέροις ἠναντιώθη, καὶ ἔξον αὐτῇ μεθ' ὁποτέρων ἐβούλετο συστάντα τυραννεῖν εἶλετο πρὸς ἀμφοτέρους ἀπεχθῆσθαι, σίσας τὴν πατρίδα καὶ τὰ βέλτιστα νομοθετήσας.

..... y si traté con miramientos mi tierra
patria, ni de la tiranía ni de la violencia amarga
me quedé sujeto manchando y deshonrando mi gloria,
no me averguenzo, más aún, pues, me parece que así
voy a vencer a todos los hombres

.....
quienes vinieron a la rapiña tenían la esperanza de opulencia
y creían que cada uno de ellos iba a encontrar mucha riqueza
y que yo charlando suavemente iba a mostrar mi cruel intención.
Cosas vanas entonces imaginaron, y ahora conmigo irritados
todos me miran de reojo como a un enemigo,
sin motivo, porque las cosas que dije, con la ayuda de los dioses las
lleve a cabo,/
y otras hice no en vano, ni me agrada realizar alguna
otra con la violencia de la tiranía ni que de la fértil tierra
patria los buenos tengan igual porción que los malos.⁸⁴

La poesía de Solón, como toda la poesía arcaica de la Hélade es pura exterioridad, lo que entendemos por expresión; es pura diafinidad como encuentro con la nuda realidad, en el caso de nuestro poeta: la actitud del hombre ante la convivencia social. La democracia de un siglo después debe a Solón su nacimiento tanto en el concepto de organización como de aplicación práctica a la realidad jurídica y el sistema de las instituciones que desde entonces organizarían la vida en polis.

Solón es reconocido de antemano por los ciudadanos como un *diallaktes*, no solamente *árbitro*, sino sobre todo un *pacificador*, es llamado por Aristóteles el *protos toy demoy*, el primer *prostátes* del pueblo, es decir, el que está a la cabeza de los asuntos del pueblo; por eso, jefe, un protector como defensor del pueblo. Como tal, la gran envergadura de sus actos encierra búsqueda y puesta en práctica de su visión de la justicia, y que por lo mismo se debe normar las conductas indebidas que de hecho pueden transformarse en actos; esas conductas están centradas en la *hybris*, a la que conduce lo que él llama el *kóros*, la "saciedad", "orgullo", "insolencia", que corresponde también a la descripción con la que concuerda Aristóteles.

A esta altura de nuestra investigación caben muchas preguntas, entre ellas ¿estaba convencido Solón de que hay una justicia trascendente, que más allá de todo límite de tiempo puede operar (quizá como *ate*) efectivamente en

⁸⁴ Frag. 23 D.

el ámbito humano bajo las categorías de lo humano? De lo que no cabe duda es que por todos los medios intentó restituir en la conciencia de los hombres de su tiempo lo que más de un siglo antes había señalado el poeta de Beocia: que la *dike* se oye y por eso es que llega a ser lo distintivo en el hombre.

Este contrapunto entre la esperanza y la utopía de que se puede hacer justicia frente a la *hýbris*, es decir, frente a la *soberbia*, a la *usura* y *desmesura* de los que ostentan el poder, es lo que desde los viejos helenos mantiene en permanente tensión la historia de Occidente y es sin duda también la utopía que mantiene vivas nuestras esperanzas de un mundo mejor, aquí, en este rincón del sur del mundo. Paraphraseando al gran Whitman, quien camina una legua sin justicia, camina amortajado hacia su propio funeral.

SOLOON'S POLITICS AND POETICS: THE ΔΙΚΗ (JUSTICE).

The author states that in the modern world is hardly practised what ancient Greeks called JUSTICE (Δίκη). Solon's poetry is the excuse to approach - from a literary and historic perspective - the existing counterpoint between JUSTICE and ABUSE (δίκη and ὑβρις). In this case, the theme of JUSTICE is pivotal in the whole Hellenic *paideia* until the end of the classical period.

The oldest antecedents are investigated: the Homeric poems, as well as Hesiod's works, mainly the ERGA...; they are authors who thought justice to be not only the key of life in the *polis* (city), but also the dividing line between barbarism and civilization. The author, in order to get to Solon's poetic and politic thought, examines Aristotel's *CONSTITUTION OF ATHENS*, facing that information against Plutarc's *PARALLEL LIVES*. This is done to show the social and politic context of the injustice predominant in Athens in the VI century B.C., from which his character of legislator-politician talking as a poet emerges. About that, the author thinks in Solon's thought - for the first time in History -there is a reflection which consciously proposes the difference between the word in poetic function and in "denotative" function. It is the first structuralist reflection about poetic language.

The author examines and translates the main fragments preserved by the sources. It is shown the poet's great utopia: there can be justice against abuse and usury. Justice can arrive late, but it does arrive, giving proper punishments to the unjust ones. As a conclusion, the author states that whoever walks without justice, walks to his own funeral.

Trad. J. Cristián Castillo