

01064



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**SABIDURÍA Y PENSAMIENTOS
EN SOLÓN DE ATENAS**

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
MAESTRO EN LETRAS CLÁSICAS
P R E S E N T A :
GUILLERMO RÍOS BONILLA

ASESOR: MTRO. RAÚL TORRES MARTÍNEZ



MÉXICO, D.F.

ENERO 2004

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ESTA TESIS NO SALE
DE LA BIBLIOTECA

UNIVERSIDAD DE CHILE
SERVICIO DE BIBLIOTECA

*A mis padres, Guillermo Ríos Mejía y Olga Beatriz Bonilla Castellanos.
a mi novia, compañera y cómplice, Selma Beatriz Paredes Magaña.
a mis hermanos, Eliana Rocío Ríos Bonilla y Alejandro Ríos Bonilla,
y a todas las personas que de una u otra manera estuvieron conmigo ayudándome.
por su apoyo incondicional y su afecto, siempre presente.*

Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas de la UNAM a difundir en formato electrónico e impreso el contenido de mi trabajo receptorial.

NOMBRE: GUILLERMO RÍOS
BONILLA

FECHA: 17/02/04

FIRMA: Guillermo Ríos B.

Agradezco cordialmente al Mtro. Raúl Torres Martínez por su asesoría, y a los sinodales: Dr. Arturo Ramírez Trejo, Mtro. José Molina Ayala, Mtra. Patricia Villaseñor Cuspinera y Dra. Martha Patricia Irigoyen Troconis, por su tiempo, su lectura y sus valiosas correcciones, sugerencias y aportaciones a este presente trabajo.

También agradezco a CONACYT por haberme hecho participe como becario del proyecto de investigación "Estudio, traducción y edición de fuentes jurídicas latinas", N° 34927-H, desde mayo de 2001 a octubre de 2002, dirigido por la Dra. Martha Patricia Irigoyen Troconis.

ÍNDICE

Introducción	7
Capítulo I: Contexto	14
1. Histórico-social	14
1.1. Situación general del mundo griego arcaico	14
1.1.1. La colonización	18
1.1.2. Soluciones internas a la crisis	20
1.1.2.1. Los legisladores	20
1.1.2.2. La tiranía	22
1.2. Atenas	25
1.2.1. Situación general	25
1.2.2. Solón legislador	30
2. Conceptual	36
2.1. La lírica arcaica y sus conceptos aristocráticos	36
2.2. La sabiduría (σοφία) arcaica	42
2.2.1. Desde la sabiduría poética hasta los Siete Sabios	42
Capítulo II: Solón viajero	54
1. Algunos datos cronológicos	54
2. Significado de sus viajes	58
2.1. Egipto	58
2.2. Chipre	60
2.3. Lidia	61
2.4. Otros viajes	62
Capítulo III: Solón y Salamina	66
1. Algunos apuntes históricos	66

2. La relación de Solón con la isla de Salamina	68
3. Argumentos a favor de la posesión de Salamina	72
3.1. El oráculo de Delfos	73
3.2. La influencia homérica	77
3.2.1. Algunos antecedentes	77
3.2.2. El uso de Homero por Solón	79
3.3. La descendencia de Ajax	84
3.3.1. La genealogía de Eurisaces y Fileo	85
3.3.2. Los δῆμοι de Braurón y Mélite	88
3.4. Argumentos funerarios	91
3.5. Lugar de nacimiento y muerte de Solón	93
Capítulo IV: Solón, Heródoto y el concepto de felicidad	97
1. La entrevista de Solón y Creso	97
1.1. Solón y Creso en Platón	100
1.2. Solón y Creso en Diodoro Sículo	101
1.3. Solón y Creso en Plutarco	104
1.4. Solón y Creso en Diógenes Laercio	108
2. El concepto de felicidad (ἄλβος)	112
2.1. La felicidad soloniana	117
2.2. La felicidad en el Solón herodoteo	122
2.3. La felicidad según Creso	127
3. Similitudes y diferencias	129
3.1. La duración de la vida	129
3.2. La riqueza	133
3.3. La divinidad	135
3.4. El resultado final (τέλος)	137
Capítulo V: Pensamiento soloniano	142
1. Pensamiento ético-moral	143

1.1. ἕβρις, δίκη, ἄτη, σοφροσύνη	143
1.2. La vida y sus placeres	157
1.3. La vejez	163
2. Pensamiento político	168
2.1. εὐνομία	168
2.2. La relación hombre-pόλις	174
2.3. Fuerza (βίη) y Justicia (δίκη)	189
Conclusiones	202
Apéndice:	
Comentarios sobre artículos especializados	209
Bibliografía	218

Introducción

Son muchos los aspectos alrededor de los cuales gira la figura de Solón. De ello me pude dar cuenta desde el momento en que me interesé por su obra literaria, en un trabajo anterior a éste. En esa ocasión realicé la traducción de su obra poética, según la edición de Ernestus Diehl, e hice un estudio que a mi parecer fue muy general, pero que marcó la pauta para ahondar más en el presente trabajo. Sin embargo, quedaron en mente muchas inquietudes. La bibliografía en que me basé para hacer ese primer acercamiento mantenía un enfoque un tanto conservador y panegírico del poeta ateniense, y señalaba una única línea de lectura. Esto no es erróneo en lo absoluto; pero, según pienso, Solón es un personaje multifacético como para pretender leerlo desde un enfoque único: así lo demuestran sus poemas y las otras fuentes primarias que transmiten su vida, sus viajes y su labor como legislador. Por eso fue mi intención buscar otro camino en el acercamiento al poeta ateniense, no con el deseo de rechazar tajantemente lo hecho con anterioridad, sino con el interés de presentar diferentes aspectos que permitan un reconocimiento de la riqueza de este personaje desde diversas perspectivas.

La bibliografía consultada para la presente investigación sobre Solón fue muy variada en su temática. Cada uno de los eruditos abordaba a Solón desde diversos enfoques: económico, político, literario, gnómico, etc. Hay que resaltar que gran parte de los estudiosos que se acercaron a él recalcan con frecuencia la importancia de leer a este autor a partir de sus propios poemas, como única fuente fidedigna de su pensamiento y

de su realidad histórica, restándole importancia a las fuentes indirectas que se ocupan de él. Esta posición tan categórica, a mi manera de ver, es insuficiente, si se tienen en cuenta tres aspectos: primeramente, la obra poética de Solón se encuentra en un estado muy fragmentario, tanto así que las diferentes ediciones enumeran y establecen de manera muy diversa cada uno de estos documentos sin haber un consenso totalmente definitivo. Esto, por tanto, hace de Solón un autor difícil de interpretar, y, al mismo tiempo, demasiado escurridizo, fomentador de la subjetividad de cualquier lector. Luego, con respecto a las fuentes indirectas, no creo que se deban rechazar tan categóricamente, porque, además de que gracias a ellas se logró “reconstruir” un *corpus* de los poemas de Solón, también aportan datos importantes y relevantes para ampliar el horizonte de su lectura. Por último, es bueno recalcar que estas fuentes indirectas transmiten un hecho muy significativo: la valoración que tuvo Solón en un determinado lapso. Esto nos lleva a corroborar la afirmación de que cada época lee y traduce a los escritores a su manera y los actualiza con el fin de conservarlos vivos en la mente de los hombres y de sus generaciones. Al decir esto pienso en el siglo VI a. C., en el cual vivió Solón (640/39 al 660/59 a.C.), que reaccionó de manera incomprensible a su obra legislativa, pasando luego por los siglos V y IV, que valoraron al poeta por su papel legislativo hasta otorgarle el título de “padre de la democracia”, y llegando hasta nuestros días, donde se le ha juzgado de una manera más moderada, como un hombre que dejó sentadas las bases de la forma de gobierno que posteriormente se denominaría “democracia”. Por lo tanto, al igual que sus poemas, son importantes las fuentes que transmiten su faceta de viajero, porque muestran a este personaje involucrado con la tendencia de los pensadores del momento, hombres cosmopolitas que gracias a la

contemplación de otros lugares supieron ponderar sus impresiones, para después aplicarlas en sus propias πόλεις. También, las que lo relacionan con el selecto grupo de los Siete Sabios, porque permiten abordarlo tanto desde lo legendario como desde el carácter pragmático de los postulados que rodearon el pensamiento de estos hombres. Igualmente es relevante la visión que transmite Heródoto de Solón en la entrevista con Creso, porque allí se plantea el papel de la suerte en la felicidad del ser humano, hecho que agrega un rasgo más a la universalidad del pensamiento soloniano. De igual manera, se estima la posición de Solón frente al conflicto de Salamina con Atenas, porque lo presenta como personaje interesado en justificar un dominio ateniense sobre la isla, para lo cual se valió de argumentos de mucho peso tradicional, como Homero y Áyax, con la intención de manipularlos para el cumplimiento de sus fines. Son importantes, desde luego, sus poemas, porque significan, si se quiere, una recopilación de sus más importantes postulados, tanto a nivel ético-moral como a nivel político, destacándose el valor que otorga a conceptos como εὐνομίη y la unión de βίη y δίκη, con lo cual Solón se distingue y sobresale entre los pensadores de la época arcaica. Así pues, las fuentes indirectas son referencias importantes como complemento y ampliación del pensamiento y de la sabiduría que, en primera instancia, transmite Solón en sus poemas.

Teniendo en cuenta lo anterior, me interesó principalmente la bibliografía que estudiaba y trataba de interpretar su pensamiento. Gracias a esto enfoqué el estudio en cinco capítulos importantes. Dado que la Grecia en que se desarrolló Solón estuvo marcada por un período conflictivo y saturado de cambios, cosa importante al momento

de abordar su estudio, en el primer capítulo hice un análisis contextual dividido en dos partes: una histórico-social y otra conceptual. Esto con el ánimo de ubicar aspectos tanto históricos como concernientes al pensamiento y al medio de su divulgación en la época arcaica. Así, en la primera parte hago un bosquejo de la situación de crisis de la llamada época arcaica en el mundo griego en general, con tres apartados esenciales: la colonización, tomada como una solución externa a la crisis; los legisladores, y la tiranía, como soluciones internas. Asimismo delineé un marco particular de la situación de Atenas, con un apartado dedicado a Solón como legislador. En la segunda parte, hice unas reflexiones sobre conceptos aristocráticos que alimentaron a la lírica arcaica, pasando por algunas ideas que sugieren su desprendimiento de la épica, con su valoración del “momento presente”, y continuando con su contexto de expresión, el banquete o simposio, conceptos que serán herencia en los poemas de Solón; y también valoré la evolución del término σοφία, “sabiduría”, desde la concepción poética hasta la aparición del pensamiento pragmático griego con los llamados Siete Sabios, aspectos que servirán posteriormente para entender y ubicar mejor el pensamiento de Solón de Atenas.

En el segundo capítulo, estudié una de las facetas propias de Solón: su papel como viajero. Aquí, aunque hice algunas referencias cronológicas, y resumo los alcances de algunos estudiosos que han abordado el tema con respecto a los anacronismos de estos viajes, no centré la investigación en ello, sino en el posible significado que tuvieron los viajes para el pensamiento de Solón.

Siguiendo con lo planeado, el tercer capítulo fue la relación de Solón con la isla de Salamina, de la cual se conserva un testimonio en el conjunto de sus poemas fragmentarios. Así Solón se valió, según lo transmite Plutarco, de una serie variada de argumentos para pedir y justificar el dominio ateniense sobre la isla de Salamina, que se encontraba bajo el poder de los megarenses. Aunque en apariencia parezca un capítulo un tanto diferente de lo que se venía tratando, mi intención fue contemplar la astucia y el interés de Solón por defender las pretensiones de su πόλις, como bien había dejado asentado en pasajes de su poesía; también quise ilustrar la importancia que tuvieron para los atenienses autoridades literarias como Homero, las genealogías aristocráticas, las costumbres funerarias, el oráculo de Delfos, y el mismo Solón una vez muerto.

A continuación, en el cuarto capítulo, me interesé en Heródoto, la fuente más inmediata después de sus poemas. Allí se encuentra un proverbial pasaje en que Solón se entrevista con el monarca lidio, Creso. Aunque en un principio el enfoque que aquí asumí pareciera querer hacer una comparación tajante entre el Solón de Heródoto y el Solón poeta, la verdadera intención fue la de profundizar en dos aspectos: el papel de la tradición en la asociación de Solón y Creso, y un concepto que será muy importante para la filosofía posterior, el de ὄλβος o felicidad. Hago, así, un recorrido por diversos autores de la Antigüedad que transmitieron este pasaje, con el objetivo de valorar esta entrevista más allá de la simple comparación entre la visión de mundo de los bárbaros frente a la de los griegos. Luego me centro en el análisis comparativo entre el ὄλβος transmitido por el Solón de Heródoto y el ὄλβος que Solón canta en sus poemas, contextualizado en el campo semántico de los poetas líricos arcaicos. Desde estos dos

puntos de vista pretendí dejar en claro la importancia de este pasaje herodoteo y la relevancia que tiene Cresos como personaje, y Solón como leyenda y como poeta.

En el quinto capítulo, analicé el pensamiento soloniano bajo dos aspectos: el ético-moral y el político. Para acercarme al estudio de sus poemas, se dividió la obra de este autor en tres partes: poemas de temática humana, poemas de tema político y poemas de viajes. En esta parte se estudiaron las dos primeras divisiones, pues la tercera se analizó en el capítulo concerniente a sus viajes. De la primera se extrajo su pensamiento ético-moral, muy arraigado en la tradición aristocrática griega. Expuse conceptos como ἀρετή, δόξα, ὕβρις, δίκη, ἄτη, σωφροσύνη, y νέμεσις, en su relación con el comportamiento del hombre como individuo y del hombre con el mundo de los dioses; también argumenté el carácter positivo que tiene el pensamiento de Solón frente a la vida, a los placeres, a la riqueza y, en especial, frente a la vejez. De la segunda, su pensamiento político, manifestación de una actuación legislativa que continuamente le inducía a justificarse a través de la poesía. Además, tomando en cuenta lo anterior y analizando los fragmentos de sus poemas propiamente políticos, amplié el horizonte de su influencia en la importancia de un aspecto, la εὐνομία, que fundamenta la relación política indisoluble de hombre-πόλις. También analicé dos postulados que hacen de la visión política soloniana una particularidad, nunca antes manifestada en el pensamiento arcaico, con la unión de βίη y δίκη, dos entidades irreconciliables para los griegos, y que expresan la manera como Solón obró al momento de haber asumido las funciones administrativa y legislativa de Atenas.

Por otro lado, decidí añadir un apéndice que contiene la sinopsis de los artículos que consulté. Me parece que dicho apéndice será muy útil como guía bibliográfica para cualquier lector que se interese por saber un poco más de los temas en cuestión. Igualmente, no es mi intención hacer una diferencia tajante entre sabiduría y pensamiento; mucho menos distinguirlas en Solón de Atenas. La sabiduría está asociada al conocimiento que trasciende y revoluciona el saber de las cosas y el curso de los hechos. Entre los griegos, la sabiduría hallaba el sentido del hombre, del cosmos y del hombre en el cosmos. Era sabio aquel conocimiento que se aplicaba a los más variados asuntos y siempre con la actitud mental de trascendencia en el quehacer humano. Pensamiento, a su vez, es una palabra más actual, pues hoy en día no se llama sabio a quien posee el conocimiento del hombre y del cosmos, que trasciende y revoluciona el curso de los acontecimientos, sino pensador. Por lo tanto, uso estas dos palabras como endiadis. Aclaro, también, que la traducción de todos los pasajes griegos ha sido de mi autoría, tomados como textos que refuerzan lo dicho en la argumentación, con el análisis filológico de los términos relevantes en el estudio de los temas.

Dicho esto, considero importante valorar a Solón en su carácter multifacético, sin restricciones de ninguna índole y aceptando todas las informaciones que conforman y establecen el valor de su figura como hombre histórico y como leyenda significativa. Espero no querer transmitir con estas líneas otra intención que la de hacer una lectura más amplia del poeta ateniense, que contribuya al enriquecimiento en la apreciación de un personaje histórico tan importante para la vida de Atenas.

Capítulo I: Contexto

1. Histórico-social

1.1. Situación general del mundo griego arcaico

La época arcaica griega, un periodo que comprende desde los movimientos de colonización hasta el comienzo de las guerras médicas, fue la más relevante de la historia de Grecia. En efecto, en este lapso, siglos VIII a VI a.C., se produjeron cambios trascendentales en todos los ámbitos que rodearon la vida de la Hélade, y que sirvieron de base para el desarrollo y auge de la Grecia posterior, especialmente de Atenas¹.

Entre los acontecimientos ocurridos en la época arcaica, de mayor importancia es el surgimiento de la πόλις y la crisis padecida en todos los estamentos griegos del momento. En la etapa inmediatamente anterior a este periodo, el poder y dirección de un grupo pertenecía a la realeza. El gran cambio se dio cuando esta realeza empezó a desaparecer, lo que dio paso a la nueva aristocracia dominante, que fundaba su poder en el predominio de los grandes terrenos rurales, y que se vio obligada a conformar consejos y cargos administrativos, con funciones bien determinadas, y con un

¹ Para un mayor análisis sobre la situación de Grecia en la época arcaica remito a los siguientes artículos: I. MUÑOZ VALLE, 1978-a y 1978-b; G. SCHILLS; V. J. ROSIVACH; RUILL, T. E.; K. H. WATERS; J. JOHNSTON.

mecanismo de elección y rotación². Este nuevo estilo de vida y de asociación entre los individuos originó una configuración diferente de las comunidades griegas, nada comparable a la organización βασιλεία predominante en la edad homérica. Ahora las comunidades empiezan a compactarse en pequeños establecimientos humanos, con un centro urbano, donde regularmente residían los aristócratas. Así surgió la πόλις, una creación política y social que encerraba los conceptos de ciudad y “Estado” en un sólo conjunto, cuyo territorio era mínimo y poseía como centro una aglomeración urbana o ἀγορά, que era un espacio abierto, un lugar de encuentro, donde con el paso del tiempo tuvieron asiento las instituciones civiles, los cultos religiosos y los puestos populares³, regularmente protegida por una acrópolis que servía como defensa. El valor, entonces, de los acontecimientos de la época arcaica estriba en haber servido de causa para el surgimiento de tensiones entre los diferentes sectores de la comunidad, para la creación de instituciones que sometieron a todos los ciudadanos, incluidos los más poderosos, a unas leyes y normas de autoridad, y en el surgimiento de nuevos paradigmas que pretendían estabilizar y armonizar la relación entre hombre y πόλις.

En este concepto nuevo de comunidad, el grupo de ciudadanos era parte importante de la política y de las decisiones relevantes para la πόλις, sin depender de la voluntad de un individuo, o grupo pequeño de aristócratas que deseara implantar sus propias leyes e intereses. Sin embargo, aunque lo anterior refleje una aparente armonía entre gobernantes y gobernados, muchos fueron los disturbios y las crisis acaecidas en el mundo griego durante este período. Por otro lado, también muchos fueron los intentos

² M. FINLEY, pp. 106-107.

³ F. CHAMOUX, p. 78.

por solucionar estos trastornos, que significaron una etapa de cambio y de evolutiva renovación.

Las causas principales del conflicto social estuvieron fuertemente asociadas a la principal fuente de economía de la época: la tierra. El incremento de la población desembocó en un desequilibrio radical de la riqueza, reflejado en una insuficiente explotación del suelo y una repartición desigual de los terrenos por la práctica milenaria de la división del patrimonio entre los herederos: esta medida mantenía los terrenos dentro del círculo de una misma familia y no permitía el acceso a miembros ajenos a su estirpe. Otro factor fue la incontenible ambición de los ricos y poderosos terratenientes, que detentaban todos los poderes y a quienes sólo les interesaba aumentar sus propiedades y la mano de obra dependiente. Esto elevó el nivel de vida de los grupos más pudientes y provocó una presión más fuerte sobre los grupos menos favorecidos, hasta el punto de hacerse intolerable.

Así, tres grupos confluyeron en el conflicto social. El primero, la aristocracia, dueña de la principal fuente de riqueza y que padecía también en el interior de sí misma la pugna de corrientes diferentes en pos de adueñarse del poder. Ésta evolucionó a lo largo de los reyes de la edad homérica y se enclaustró en sí misma, controló en sus manos la tierra de mayor producción y creó instrumentos administrativos, mecanismos de protección y obligación, para mantener y monopolizar el poder y las instituciones por

encima de las demás clases sociales⁴: algunas de las medidas establecidas estaban enfocadas a obligar a las clases menos favorecidas a entregar una parte de sus productos o a prestarse como obreros sin remuneración. El segundo era un grupo de pequeños propietarios, ahora más ricos, que pedían derechos políticos. Y tercero, la masa de campesinos, los más pobres y oprimidos, cuya situación, a causa de las deudas y del crecimiento general de la riqueza y la prosperidad del primer grupo, se tornó difícil⁵.

Como ya se dijo, la tierra era una fuente importante para adquirir riqueza, y el poder estaba ligado a su adquisición o no; pero a ella pronto se unió el comercio como una nueva forma de economía. Los grupos inferiores encontraron en este medio una mejor manera de subsistencia, diferente de la de simples labradores ya esclavizados por las deudas. Esta nueva salida económica tomó fuerza en un grupo de individuos relativamente próspero, aunque no aristocrático, pero sí conformado por mercaderes, exportadores y artesanos, que poco a poco acumularon riqueza. Este conjunto de hombres fue el eje principal de cambios en los estamentos militares⁶. Las heroicas hazañas de los guerreros homéricos pasaron a ser sustituidas por un grupo compacto de hombres bien armados u *ὄπλιται* que conformaban la infantería pesada. Esta nueva maniobra militar casi siempre aseguraba el triunfo en cualquier enfrentamiento bélico. Los *ὄπλιται* eran reclutados entre los miembros de esta clase de propietarios, que con su nueva riqueza pudieron adquirir sus elementos característicos: grandes escudos

⁴ M. FINLEY, p. 115.

⁵ *Ibid.*, p. 118.

⁶ *Ibid.*, p. 117.

circulares, casco, coraza, canilleras, espada y lanza en sus manos⁷. Debido a la seguridad y fuerza que prestaban a sus respectivas πόλεις, decidieron reclamar su parte en los destinos políticos de ella, al lado de la aristocracia agraria y hereditaria. De esta manera, el concepto nuevo de comunidad se reflejó en el aspecto compacto de la infantería pesada. El ejército ya no se conformaría más por un grupo especial de aristócratas, sino que su organización, desde ese momento, se convirtió en el reflejo de la organización cívica, lo que desarrolló un espíritu de orden y de disciplina colectiva, pues el triunfo dependía de la unión del grupo y no de un solo hombre⁸.

Visto el panorama de esta manera, los acontecimientos desembocaron en una amalgama de tensiones e intereses en todo el mundo griego. La guerra civil siempre estuvo al acecho. Sin embargo, no escasearon las medidas que buscaron proporcionar soluciones parciales a la difícil crisis.

1.1.1. La colonización

Este período se caracterizó también por el fenómeno masivo de la colonización, una solución externa a la crisis: hecho que llevó a los griegos a la aventura marítima, al vasto movimiento de expansión a lo largo del Mar Mediterráneo y del Mar Negro⁹. Una característica particular envuelve este fenómeno. Fue un movimiento de población

⁷ F. CHAMOIX, p. 80.

⁸ I. MUÑOZ V., p. 143.

⁹ M. FINLEY, p. 108.

organizado, una emigración de pequeños grupos, auspiciada por los centros urbanos o “metrópolis”. Entre los asentamientos se distinguen dos tipos: la ἀποικία, fundada bajo la dirección de un οἰκιστής (“fundador”), con el objetivo de convertirse en una πόλις independiente, aunque mantuviera ciertos lazos culturales con su “metrópoli”; y el ἐμπόριον o asentamiento netamente comercial, propicio para los intercambios entre dos sociedades de estructura económica diferente. La primera, llamada también “colonia típica”, era una fundación agraria, resultado de la búsqueda de nuevas tierras en el extranjero como objetivo principal. Estos nuevos colonos llevaban el nombre de γαμόροι o “los que se han repartido el suelo”, y los emplazamientos fueron evidentemente elegidos en función de la calidad del territorio¹⁰. Para atender la demanda de las “metrópolis” y para poder negociar sus productos con otras poblaciones, la “metrópoli” nombraba al οἰκιστής y le procuraba los utensilios necesarios para dicha empresa. Él tenía el deber de buscar tierras productivas y fundar una comunidad autónoma¹¹, que podía hacer la explotación del nuevo territorio con sus propios colonos o recurriendo parcial o totalmente a la mano de obra bárbara, sometiendo a los pobladores si se presentaba el caso.

La búsqueda de nuevas tierras no fue el único objetivo de estas empresas marítimas. La necesidad de ciertas materias indispensables, como los metales, condujo a los griegos a establecerse en el extranjero para comerciar con las poblaciones bárbaras, y prueba de ello fueron los ἐμπόρια. A través de estos nuevos emplazamientos mercantiles empezó el desarrollo del comercio de importación hacia el mundo griego.

¹⁰ M. AUSIEN, pp. 70-71.

¹¹ I. MUÑOZ V., p. 143.

especialmente desde Naucratis en Egipto, en el delta del Nilo, con la importación del trigo, alimento básico en la dieta diaria de los países del Mediterráneo.

1.1.2. Soluciones internas a la crisis

La colonización fue una válvula de escape, una medida de solución externa. Pero en el seno de las propias πόλεις, otra fue la manera de proceder, que variaba según los lugares. Así, con el cambio de la noción de ciudadano y su papel con respecto al resto de la πόλις, entran en escena durante este período dos hechos importantes: los legisladores y la tiranía.

1.1.2.1. Los legisladores

Todas las causas antes expuestas generaron luchas civiles que condujeron a la población a dividirse, a luchar contra los privilegios aristocráticos y a pretender buscar una salida mediante la violencia. Si esta lucha no logró un cambio radical, y se encrudeció, en cambio, aún más la situación, aquélla permitió con frecuencia que los poderes se concentraran en las manos de un solo hombre. Este sujeto particular actuó como un “árbitro mediador” entre dos o más sectores sociales en conflicto, designado en común acuerdo y revestido de una autoridad excepcional, para dar a la πόλις leyes que los ciudadanos y los diferentes sectores sociales se comprometían a respetar, con el fin de

sacar a la πόλις de la violencia social y política. Estos hombres fueron los legisladores, que poseían una serie de características especiales. Eran hombres con una extraordinaria confianza en sí mismos¹², y sabios por su conocimiento intelectual y empírico. Todos igualmente estaban convencidos de que la justicia procedía de los dioses, pero pocas veces aludían a la exclusiva intervención de la divinidad, pues del hombre y su relación con la πόλις dependía la tolerable convivencia entre los habitantes. También eran conscientes de la desigualdad humana, y la justicia para ellos no equivalía a igualitarismos o “democracia”, sino a definir cada cual sus límites de acuerdo con lo que le era propio, sin pretender violentar los límites del otro: consideraban que en una sociedad no todos sus integrantes podían estar en una misma posición, pues la πόλις requería de diferencias para lograr funcionar con armonía y evitar los abusos de las clases adineradas. De la misma manera podían ser extranjeros, a los que se llamaba por su reputación de sabios, o porque se esperaba de ellos la imparcialidad, si no estaban mezclados en los conflictos¹³. Así, los cirenaicos trajeron a Libia a un sabio de Mitilene: los de Éfeso, a uno ateniense, y los tebanos, a uno de Corinto. También podían ser individuos de la propia comunidad, como en el caso de Dracón y Solón en Atenas, y Pitaco en Mitilene, en la isla de Lesbos.

La búsqueda de justicia y el hecho de que la ley estuviera en manos de una aristocracia cerrada que la manipulaba a su antojo, en una sociedad que veía la necesidad de empezar a plasmar las cosas por escrito para evitar interpretaciones parciales, condujeron a estos hombres a preocuparse de problemas esenciales.

¹² M. FINLEY, pp. 120-121.

¹³ F. CHAMOIX, p. 80.

Tenían que codificar el derecho de propiedad, sobre todo en lo concerniente a los dominios agrarios: por ello fue de vital importancia la reglamentación de la herencia para evitar la división de la fortuna y la excesiva concentración de la misma en un solo individuo o familia. Se preocuparon también por los excesos que pudieran suscitar el lujo y el derroche. Intentaron establecer reglas más equitativas en materia judicial, mediante la redacción de códigos con frecuencia rigurosos, pero que cobijaban a todas las capas sociales por igual, principalmente en lo concerniente al homicidio, que pasó de ser de justicia privada, a ser justicia de “Estado”. Con estas reformas, y muchas más, los legisladores deseaban mantener el equilibrio de la sociedad tradicional¹⁴.

1.1.2.2. La tiranía

Cuando el legislador fracasó o se prescindió de sus servicios, fue necesario recurrir a la fuerza. La incapacidad de las aristocracias hereditarias para resolver o controlar los conflictos que se presentaban, hizo que algunos individuos aprovecharan la oportunidad para su propia ventaja y dieran comienzo a la tiranía, muy común en este período¹⁵. Esta institución es puramente griega. La palabra τύραννος, “tirano”, designaba a un personaje investido con poderes bastante amplios. Más tarde, cuando otras formas de gobernar entraron en escena en la vida política griega, la tiranía fue vista de manera diferente. Sin embargo, su importancia no radicó en el tipo de reacción que generó, sino en la función que cumplió en la πόλις griega arcaica.

¹⁴ Ibid., p. 81.

¹⁵ M. FINLEY, pp. 121-122.

Ante la falta de solución del problema de tierras por parte de la aristocracia agraria, las demás grupos sociales, en especial el conformado por los hoplitas, concedieron su confianza a un solo individuo, que se estableció en el poder por encima de las demás facciones. Se llamó “tirano” a este personaje, que con frecuencia era un noble importante en la vida del “Estado”¹⁶. Cada ciudad tenía motivos para añorar un “tirano”, porque esperaban de él lograr los objetivos sociales y políticos que los diferentes sectores eran incapaces de resolver por sí mismos¹⁷. Por lo general, la manera de actuar de estos hombres para hacerse al poder fue mediante la fuerza o la astucia. Se hacían representantes de las facciones descontentas, formaban o se hacían atribuir una guardia personal que les brindaba seguridad y respeto, y utilizaban esta fuerza para doblegar a la aristocracia cuando ésta no parecía aceptarlo.

Las tiranías en Grecia poseían una serie de rasgos comunes que incitan a juzgarlas de manera positiva¹⁸. Fueron la causa del quebrantamiento de las rígidas estructuras aristocráticas, que con el tiempo dieron paso a regímenes democráticos u oligárquicos moderados, pues los “tiranos” trajeron la centralización y el fortalecimiento del ejecutivo contra los clanes aristocráticos regionalistas o urbanos, explotadores de la debilidad del gobierno central. La tiranía intensificó el sentido de la unidad comunitaria con el favorecimiento de los cultos nacionales en que se celebraba la unificación política, o con el otorgamiento de oficialidad a cultos populares y a sus manifestaciones

¹⁶ F. CHAMOIX, p. 82.

¹⁷ M. FINLEY, pp. 122-123.

¹⁸ I. MUÑOZ V., pp. 144-145.

artísticas. Una vez en el poder, y para mantenerse en él, los “tiranos” otorgaron beneficios a grupos sociales y al pueblo, multiplicaron grandes obras para generar empleo y facilitar la vida de los ciudadanos, y favorecieron también las artes plásticas y la literatura. Algunos emprendieron campañas de conquista en otros territorios, sin que fuera regla común el buscar esta clase de aventuras. En general, prefirieron desarrollar sus fuerzas militares para protegerse de las amenazas y no para lanzarse a una política imperialista¹⁹. Con ello, las πόλεις griegas reafirmaron su propia unidad bajo un gobierno enérgico, donde el individuo abandonaba, de momento, las actividades políticas para buscar, bajo la batuta del gobernante, el bienestar general de la sociedad a través de la prosperidad económica y de la cultura.

Sin embargo, la tiranía poseía grandes debilidades. La permanencia de un “tirano” en el poder dependía de su carácter y de sus cualidades personales de liderazgo y de mando. Igualmente, esta institución gozaba de gran atractivo para otros individuos y sectores, lo que llevaría a sus enemigos a pensar en la conspiración y el asesinato²⁰. Por ello, cuando el vigor del “tirano” declinaba, los partidarios de la aristocracia expulsada del poder buscaron su derrocamiento. Así, la tiranía en cada πόλις no duró mucho tiempo. En pocas palabras, los “tiranos” fueron individuos que ocuparon el poder fuera de la legalidad y la constitución, fortalecieron sus respectivas πόλεις y sus instituciones y contribuyeron a llevar al δῆμος a un nivel de conciencia política que en muchos “Estados” desembocó luego en la “democracia”. Visto este panorama de ideas del

¹⁹ F. CHAMOUX, pp. 82-84.

²⁰ M. FINLEY, pp. 123-124.

mundo griego, que nos sirve para ubicarnos un poco en la época que a Solón le tocó vivir, pasemos a explorar la situación específica de Atenas.

1.2. Atenas

1.2.1. Situación general

Durante este periodo, Atenas fue la “ciudad-Estado” más próspera. Había sobrevivido a las invasiones y conquistas de los dorios, y había logrado mantener su dominio relativo sobre las aldeas de la península griega. Las características geográficas del Ática le permitían gozar de una posición de privilegio: es una península rocosa que penetra con profundidad en el mar y mide aproximadamente 2500 Km² de superficie, cubierta de montañas calcáreas, bastante desprovista de agua y de vegetación en muchos lugares, pero con suficiente tierra cultivable en la llanura central, la Pediada, situada a lo largo del Cefiso, el único curso de agua importante. Por esta razón no participó en el movimiento colonizador que afectó a todo el mundo griego, y prefirió desarrollar su propia economía agrícola. Igualmente, la continua producción de cerámica y su desarrollo por encima del promedio fue también una válvula de escape contra los problemas rurales y la sobrepoblación. Sin embargo, poco a poco sufrió la fuerza de la ola comercial que ocurría a su alrededor y que generaría cambios radicales en la economía y organización política atenienses.

El tránsito de la realeza al estado propiamente aristocrático se da en Atenas cuando aquélla es despojada de sus privilegios. A partir de los siglos VIII y VII a. C. se redujo el poder real y se substituyó por un sistema de nueve arcontes, elegidos entre la aristocracia y que ostentaban el poder ejecutivo. Los nueve arcontes con sus respectivas funciones eran los siguientes: el principal era el arconte-ἐπίνομος, que había heredado los poderes civiles-administrativos de la extinta realeza y tenía a su cargo los asuntos internos de la πόλις. El segundo era el arconte-βασιλεύς, cuyas funciones eran de tipo religioso, único privilegio que se conservó de la extinta realeza. El tercero era el arconte-πολέμαρχος, que heredó los poderes militares. Y los otros seis eran los llamados arcontes-θεσμοθέτης o “legistas”, que velaban por la aplicación de las leyes a los ciudadanos. Los arcontes que ya no ejercieran posteriormente esta función entraban a conformar el Areópago, que dirigía el poder legislativo y el control judicial supremo. Todo el sistema administrativo estaba organizado de acuerdo con el nivel de vida y origen de la aristocracia eupátrida.

Con la desaparición de la realeza vitalicia y sus privilegios civiles-administrativos, sobrevino una fragmentación en pequeños cantones y un sentimiento de inseguridad de los individuos que los impulsa a crear asociaciones para la mutua defensa, al margen del “Estado”, bajo la poderosa personalidad del aristócrata²¹. Aunque estas organizaciones nacieron al margen del “Estado”, llegó un momento en que el estado las institucionalizó con el nombre de φρατρία (“fratría”). La fratría era el cauce a través del cual los individuos se incorporaban a la comunidad, se convertían en ciudadanos. De la fusión

²¹ I. MUÑOZ V., pp. 136-140.

de varias fraternías surgieron las φυλαί (“tribus”), por razones de defensa, también institucionalizadas por el estado. La tribu tenía funciones relativas al derecho familiar y a la guerra. En cambio, el “Estado” no institucionalizó los γένη o linajes aristocráticos, una asociación de familias eupátridas, que se decían descendientes de un dios o un héroe, que controlaban las riquezas por sus grandes posesiones y que se hicieron con el poder al caer la realeza. De estas organizaciones se elegían los cargos administrativos de la Asamblea popular y del Areópago. Por otra parte, existían también habitantes que no eran griegos y familias griegas distintas al grupo de sociedad regular en formación, que quedaban fuera de la organización de las “fraternías”. Así, la población estaba conformada por los eupátridas o nobles aristócratas, y por agricultores, pequeños artesanos, y metecos o extranjeros libres establecidos en Atenas sin derechos cívicos. Los primeros conformaban la aristocracia, ricos en tierra y ganado, y los segundos y terceros formaban el pueblo.

Los eupátridas, después de haber derrotado el sistema de gobierno real y de repartirse sus privilegios, acapararon las tierras más fértiles de la Padiada, e hicieron su patrimonio de los vastos terrenos o parcelas. A través de mecanismos violentos, capturaban esclavos para que trabajaran sin remuneración los terrenos, e igualmente hacían esclavos a los pequeños agricultores por medio de las deudas adquiridas. Estos últimos eran los llamados ἐκτήμοριοι, ya porque se quedaran con una sexta parte de la cosecha y entregaran cinco sextas partes al amo, ya porque pagaran como renta la sexta parte. Habían hipotecado sus bienes para pagar sus deudas a los grandes propietarios, lo cual quedaba establecido en los mojones que se colocaban en los límites de las tierras

como señal del importe de la deuda. Los que no podían cancelarlas debían pagar con su libertad y con el trabajo no remunerado de las tierras de los grandes terratenientes²².

El conflicto se resumía en dos causas fundamentales: la desigualdad económica y el desequilibrio entre capacidad económica y derechos políticos. El consiguiente desarrollo de los oficios y del comercio en toda el Ática hizo surgir capas diferentes de la población, como mercaderes y artesanos, cuyo papel en las decisiones políticas no correspondía con su nueva riqueza. También Atenas amplió su cobertura no solamente como centro de las familias aristocráticas, sino para los comerciantes, pequeños artesanos y metecos, formando barrios importantes de comercio dentro de sus murallas. Sin embargo, la aristocracia imperante de los eupátridas dominaba todas las tierras productivas y la capacidad para ser miembro del Consejo del Areópago y para ocupar las altas magistraturas. La población era económica y socialmente dependiente de la aristocracia, que la trataba como a una especie de clientela, aunque estuviera ligada a las fratrias por el culto religioso. Entre estas dos partes existía una clase “intermedia”, que se fue enriqueciendo gracias al comercio, hasta el punto de revolucionar los estamentos del ejército y lograr así pedir sus derechos políticos. Estos elementos generaron el surgimiento de individuos que intentaran derribar el poder de los eupátridas. Éste fue el caso del fracasado intento de Cílón por imponer una tiranía en Atenas. Sin embargo, a pesar de que este acontecimiento no finalizó como se pretendía, señaló el comienzo de un largo período de disturbios.

²² ARIST., *Ath. Pol.*, 2, 2.

El foco causal siempre fueron las familias nobles y su ambición, quienes interpretaban a su parecer las costumbres de los clanes, que, al no estar escritas en parte alguna y transmitirse oralmente, permitían una libre lectura y modificación según los intereses en juego. Por eso, la principal exigencia de los demás grupos en su lucha contra los eupátridas o aristócratas fue la redacción de un código escrito obligatorio para todos. Y como el descontento llegó a extremos incalculables para la aristocracia, sus integrantes cedieron al fin y confiaron al arconte Dracón el trabajo de redactar un código, que en el fondo no fue otra cosa que una recolección de las costumbres primitivas de los clanes pasada al papel, pero que al quedar escrita limitaba los abusos de la nobleza. Con esto se abolió la vieja costumbre de hacer justicia privada en casos de homicidio y fue entregada la sanción al “Estado”.

Sin embargo, las medidas draconianas no fueron suficientes para solucionar la crisis social, pues con ellas la condición del pueblo y de los subyugados agricultores en nada mejoraba. Era necesario reformar el régimen político y económico, para poner fin a la crisis civil y dar más participación a los demás sectores de la población. El sector de los mercaderes influyó en encontrar una salida a la situación. Por estas razones, se eligió a Solón, que fue nombrado arconte en el año 594 a.C., entrando en escena revestido de amplios poderes para hacer las anheladas reformas sociales y políticas.

1.2.2. Solón legislador

Después de las leyes de Dracón, la lucha se incrementó y los intereses de las diferentes partes llevaron a una sectorización radical. Tres facciones²³ participaron en esta lucha: los diákrioi (διόκριτοι), que habitaban en las partes altas de la meseta, eran el partido más numeroso: reunía a los campesinos con poca tierra, a los jornaleros, a los pastores y a todo el pueblo trabajador, que deseaban una reorganización total; a éstos acaudillaba Pisístrato. Los pediakoi (πεδίακοι) eran un partido aristocrático que agrupaba a los habitantes de la fértil llanura de la Pediada, lugar donde estaban situadas las tierras de los eupátridas; a éstos acaudillaba Licurgo, que representaba los intereses de los grandes terratenientes y del antiguo régimen. Por último, los parálioι (παράλιοι) reunían los intereses de los habitantes del litoral, como mercaderes, pescadores y marineros; ellos estaban dirigidos por Megacles, y tenían tendencias políticas moderadas. Todos pretendían entablar una tiranía para salvar a la ciudad, pues la desigualdad por la riqueza alcanzó un grado máximo: la situación precaria de los ἐκτήμοριοι y de los jornaleros (θητές), que trabajaban el campo de los grandes terratenientes a cambio de vestido y alimento, se incrementó, y la libertad del individuo se veía amenazada por la presión agobiante de las deudas. Así, se decidió elegir arconte a Solón, hacia el año 594 a. C., para ocuparse de los asuntos públicos y poner fin a las diferencias, porque no estaba involucrado parcialmente en los conflictos de la πόλις, no compartía con los ricos las injusticias ni estaba afectado por las deudas de los pobres²⁴. Solón asumió el

²³ PLUT., Sol., 13, 1.

²⁴ Ibid., 14, 1.

arcontado extraordinario, con el objetivo de guiar el rumbo de la πόλις bajo una visión de imparcialidad, moderación y justo medio, que se batía entre el sector fuerte y tradicional de la nobleza y las peticiones desbordantes de las demás partes.

Solón reformó la vida política de Atenas con sus leyes²⁵. Entre sus medidas más importantes se encuentran la llamada σεισάχθεια y la reforma censaria, porque produjeron cambios revolucionarios en la vida económica y política de Atenas. La σεισάχθεια o “sacudimiento de cargas” consistió en la cancelación de todas las deudas existentes, privadas y públicas, con el fin de acabar con la situación de esclavitud de los campesinos; así, los numerosos atenienses endeudados y esclavizados recobraron la libertad, e incluso los que habían sido vendidos al extranjero como esclavos fueron repatriados. Hizo quitar de los campos los mojoneros hipotecarios, abolió las hipotecas y promulgó una ley nueva, con la cual prohibía que el acreedor pudiera tomar en pago o en garantía de las deudas, la libertad personal de hombres y mujeres; así, como dice Aristóteles, “libertó al pueblo para el presente y para el futuro”²⁶. Esta medida fue importante porque convirtió a los ἐκτήμεριοι en pequeños propietarios que podían servir como hoplitas, y diferenció, de manera tajante, al ciudadano del esclavo.

Mediante la reforma censaria²⁷ se hizo una selección de ciudadanos tomando como único criterio la producción agrícola, no el nacimiento ni la cantidad de riquezas. Así, al

²⁵ Una recopilación completa de los fragmentos de las leyes que se atribuyen a Solón en autores de la Antigüedad se encuentra en E. RUSCHENBUSCH, pp. 70-126.

²⁶ ARIST., *Ath. Pol.*, 6, 1.

²⁷ PLUT., *Sol.*, 18, 1-3; y ARIST., *Ath. Pol.*, 7, 2-4.

liquidar el poder exclusivo de la aristocracia de nacimiento y al establecer una “timocracia”. Solón dividió a los ciudadanos en cuatro categorías: la primera estaba conformada por los que podían producir de sus tierras cerca de 500 medidas en áridos y líquidos; recibían el nombre de “pentakosiomedimnoi” (πεντακοσιομέδιμνοι, “poseedores de 500 medimnos”²⁸). La segunda clase la integraban los ciudadanos cuyas tierras producían entre 300 y 500 medidas; recibían el nombre de “hippeis” (ἵππεις, “caballeros”), porque su riqueza les permitía presentarse al servicio militar a caballo. A la tercera clase pertenecían aquellos cuya producción agrícola alcanzaba de 200 a 300 medidas; éstos recibían el nombre de “zeugitai” (ζευγῖται, “agricultores de una yunta”), porque su riqueza les permitía adquirir una yunta de bueyes; debían ir a la guerra con armamento pesado; eran los nuevos ricos que con su riqueza pudieron reformar el ejército mediante el armamento hoplita. La última clase la conformaban los que producían de sus tierras menos de 200 medidas; recibían el nombre de “thetes” (θῆτες, “jornaleros”).

Solón determinó que los derechos y obligaciones de cada categoría estuvieran de acuerdo con su posición, y asignó a cada categoría las magistraturas en proporción a la magnitud de lo que producían; además, estableció que éstas se otorgaran entre los elegidos que cada una de las tribus hubiera designado²⁹. La primera categoría tenía plenos derechos para ocupar el puesto de arconte, el cargo mayor en la dirección de la πόλις, con un año de duración, y, por ende, para ser miembro del grupo del cuerpo vitalicio tradicional de los nobles, el Areópago. Los más altos cargos quedaron

²⁸ Medida de producción agrícola correspondiente a unos 36 litros.

²⁹ ARIST., *Ath. Pol.*, 8, 1.

restringidos a esta categoría, uno de los cuales era el arcontado, el más importante. Antes de las reformas de Solón, el consejo del Areópago, mediante convocatoria, escogía a los que creía más convenientes, con lo cual se repetía una y otra vez el monopolio de los eupátridas³⁰. Solón determinó que cada tribu propusiera a diez candidatos para el arcontado y que entre ellos se hiciera el sorteo para designar a los nueve arcontes³¹. Con este nuevo sistema, quedó roto el monopolio eupátrida en el arcontado y, por ende, en el consejo del Areópago, pues éste estaba formado por ex-arcontes, aunque los aristócratas aún eran mayoría por sus recursos económicos³².

La segunda y tercera categoría ejercían funciones menores dentro de la πόλις; sus miembros podían ser elegidos para el tribunal de justicia, y, probablemente, eran integrantes del Consejo de los cuatrocientos (βουλή) que creó Solón. Como el consejo del Areópago era netamente aristocrático, Solón decidió formar el Consejo de los cuatrocientos, con cien miembros de cada tribu³³. Los consejeros debían deliberar sobre los asuntos públicos y no debían permitir que ningún asunto pasara a la Asamblea popular (ἐκκλησία) sin dicha deliberación. Solón no eliminó el consejo del Areópago, sino que lo redujo a supervisor del “Estado” y guardián de las leyes³⁴.

Finalmente, los miembros de la cuarta categoría podían integrarse a la Asamblea popular y al tribunal de justicia como jurados, pero ellos mismos no podían desempeñar

³⁰ *Ibid.*, 8, 2.

³¹ *Ibid.*, 8, 1.

³² M. FINLEY, p. 125.

³³ ARIST., *Ath. Pol.*, 8, 4.

³⁴ *Ibid.*, 3, 6. También PLUT., *Sol.*, 19, 1, 2.

ninguna magistratura, sino que sólo les era permitido elegir y votar. Esta atribución no parecía de mucha importancia, pero con el tiempo se vio su relevancia, porque la mayor parte de las disputas llegaban al final a manos de los jurados. Además, Solón permitió a cualquiera la posibilidad de apelar ante el tribunal³⁵.

Las tres últimas clases existían desde mucho tiempo atrás, y sólo la de los “pentakosiomedimnoi” fue la novedad. A partir del año 594 a. C. la capacidad de participación de los ciudadanos y la posibilidad de ser elegidos en la vida política de la πόλις ya no dependerían del hecho de pertenecer a una familia de linaje, sino de los recursos que producía por su trabajo y de la clase en la cual estaba censado, con ello surgió la importancia fundamental de esta ley. El censo del grupo aristocrático limita su supremacía en los altos cargos, y permite que los demás grupos, en la medida en que se vayan enriqueciendo, puedan ascender y pertenecer a la primera sin importar el nacimiento. Gracias a esto, los grupos sociales “medios”, incluyendo a los hoplitas, recibieron por vez primera un puesto en las decisiones políticas de la πόλις, y a los más bajos se les reconoció su trabajo en la comunidad y se les otorgó dignidad como individuos.

Buena parte de sus leyes se refieren a problemas genéricos, ejemplificados en una serie de casos concretos; por ende, la legislación soloniana no consistió en el enunciado de grandes problemas generales, sino en el tratamiento y la resolución de disputas

³⁵ PLUT., *Sol.*, 18, 3. También ARIST., *Ath. Pol.*, 9, 1.

concretas que ocurrían con frecuencia en la πόλις y que eran objeto de disputa³⁶. La legislación de Solón adopta la forma de un arbitraje: Solón fue elegido árbitro o mediador (διαλλακτής), además de arconte y legislador³⁷, pues el pronunciamiento explícito de Solón sobre cuestiones como la relación entre el individuo y el “Estado”, sobre las garantías procesales o sobre los derechos de apelación, sobre el respeto a los límites de las propiedades o sobre la exportación del aceite, se convertía en una ley aceptada, casi voluntariamente, por todos. Solón, al ser nombrado arconte, logra conocer los motivos de disputa más frecuentes, además de su propio diagnóstico de la situación, que le permite tomar posición frente a las antiguas normas vigentes hasta entonces, y aplicar un auténtico derecho positivo para resolver problemas reales, y, mediante su arbitraje, intentar traer la paz social y el buen gobierno (εὐνομίη) que tanto predica en sus poemas³⁸. Con sus leyes, las reformas de Solón pretendieron abrir el camino hacia la concordia entre sectores de población radicalmente enfrentados, aliviar la situación miserable y desesperada de los pobres, contener los ánimos de odio del pueblo frente a sus gobernantes, y ofrecer a la nobleza y a los sectores ansiosos por participar en la administración de la πόλις, un lugar adecuado, a través de una legislación escrita que pueda servir de conciliación.

³⁶ A. J. DOMÍNGUEZ M., p. 90.

³⁷ ARIST., *Ath. Pol.*, 5.

³⁸ A. J. DOMÍNGUEZ M., pp. 91-92.

2. Conceptual

2.1. La lírica y sus conceptos aristocráticos

El término lírica, en el contexto de la antigüedad griega, tiene una connotación particular y diferente a la de nuestros días. La composición lírica era un canto acompañado con un instrumento de cuerda, la lira³⁹. Los diversos acontecimientos de la vida alimentaban esta manifestación del espíritu griego⁴⁰, pero el culto religioso, el culto a la divinidad con cantos de duelo, fue su mejor contexto de expresión. El canto del solista de los coros, los refranes y exclamaciones de los mismos coros en las danzas de adoración al dios durante las fiestas y en el momento del culto, y, en especial, el banquete, eran los espacios propicios para que la lírica desbordara en belleza y armonía sonora sus dos temas predominantes: los dioses y el hombre. En cuanto a los primeros, se celebraban sus favores y se les pedía ayuda; al segundo se lo elogiaba, exhortaba, injuriaba o instruía; y la relación entre los dos estaba determinada por el poder del dios y la debilidad y necesidad de parte del hombre⁴¹.

La mayoría de los eruditos argumentan que la lírica se entonaba en el banquete. El simposio era el espacio tanto para la actividad lúdica, que se hacía con poemas de composición yámbica, como para los argumentos inherentes a la ética y a la política, en

³⁹ H. BAUZÁ, p.25.

⁴⁰ F. RODRÍGUEZ A., p. 61-62.

⁴¹ *Ibid.*, p. 61.

manifestaciones como la elegía⁴². En el banquete se discutían asuntos propios de la *πόλις*, donde la manera como se desarrolla el banquete y la manera como los invitados se desenvuelven son el reflejo de la situación de la *πόλις*⁴³. Así, en el banquete había una dialéctica mutua entre autor y auditorio, donde el poeta buscaba, a través de las situaciones que describía y las reflexiones que hacía, una identificación de parte del auditorio⁴⁴. Otros autores restringen esta opinión al banquete fúnebre, en que cohabitaba una mezcla de duelo y de alegría báquica, explicando de ese modo por qué junto a la nota de dolor se dan motivos frívolos⁴⁵.

Sin embargo, de esta primera finalidad colectiva de la lírica, con toda su manifestación amplia de sentimientos, en la Grecia de los siglos VII al VI a. C. se asiste a un cambio de orden social, cuyo rasgo más notorio es el surgimiento del individualismo⁴⁶, que trae consigo un interés por el presente, y, de ese modo, se desprende el poema individual, que expresaba la propia subjetividad del poeta. El interés por el presente y el surgimiento del individualismo denotaron la reacción particular que adquirió la lírica arcaica frente a la épica. Las expresiones literarias del periodo arcaico fueron muy abundantes en obras de arte, en personajes vivos y en pensamientos significativos, junto a un trasfondo histórico cambiante y tormentoso. No obstante, la rigidez del estilo y de los temas de la épica obstaculizó las nuevas

⁴² G. TEDESCHI, pp. 33-43.

⁴³ P. MELISSANO, p. 57.

⁴⁴ A. LOEFFLER, p. 25 ss.

⁴⁵ H. BAUZÁ, p. 27.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 27.

tendencias del momento⁴⁷. Además del cambio en la extensión, el poema lírico reaccionó frente al pasado, el tema frecuente de la épica, pues la lírica ya no canta las leyendas ni las hazañas de los héroes tradicionales, sino que se centra en la personalidad del hablante, en el tiempo de su producción y en las circunstancias detalladas de su origen. La lírica está, en cierto sentido, al servicio del “día”, del momento, y es “efímera”, carga sobre sí la sensación de sentirse sometida al día en todos los sentidos⁴⁸. Cada nuevo día imprime su sello en la naturaleza humana y obliga a tener en cuenta la realidad; el espíritu humano es completamente transformable, y los instantes que cambian nuestro ser también cambian radicalmente nuestra imagen del mundo, por eso la situación de la propia persona adquiere una importancia sobresaliente. Esta situación se expresa de manera artística en la lírica, que habla un lenguaje directo, abierto y natural, adaptado al nuevo realismo, que imprime objetivación a la reacción del hablante frente a los hechos⁴⁹. La epopeya, en cambio, con su lenguaje solemne y ceremonial, ya no se adecúa a lo que hay que decir ahora; es anacrónica, pues narra desde una distancia neutral acerca de hombres hace tiempo muertos, cuyos destinos y pasados importan ya poco al poeta. En la época arcaica de Grecia, antes de que aparecieran obras filosóficas, la lírica es la forma de expresar sentimientos humanos y reflexiones en torno al mundo y su contingencia.

Por otro lado, la poesía lírica griega, como se sabe, se caracterizaba por ser una manifestación netamente aristocrática tradicional, donde se combinaban sentimientos

⁴⁷ H. FRÄNKEL, p. 137.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 138.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 140.

personales, propaganda política, pensamiento ético-moral o filosófico y adoración divina. Entre los postulados típicos de la nobleza que se discurrían en este género estaba la ἀρετή o “excelencia”, la capacidad de ser el mejor, que comprendía todas aquellas cualidades que procuraban a un hombre el buen éxito en la sociedad griega y que garantizaban con toda seguridad la admiración de sus conciudadanos, acompañada en muchos casos de cuantiosas recompensas materiales⁵⁰. Esta ἀρετή poseía ciertas características. En cuanto al uso corriente en la tradición cultural griega, el término se refiere tanto a personas como a animales y cosas. Cuando se refiere a cosas, se dice que la ἀρετή de la tierra es su fertilidad; la de los perros, su “agilidad” en relación con la caza; la de los ojos, la “agudeza visual”. Cuando se refiere a personas, depende fundamentalmente del contexto histórico social, de los puntos de vista y de los conceptos particulares en los que el vocablo se inserta, revistiéndose de un valor conceptual “especializado”, si se refiere al hombre libre, poseedor de bienes, guerrero e integrado en un grupo social⁵¹. También se manifiesta en dos situaciones opuestas de la vida social: en la paz y en la guerra, según las palabras de Fénix en su embajada a Aquiles (*Il.*, IX, 443):

τοὔνεκά με προέηκε διδασκόμεναι τάδε πάντα,
μύθων τε ῥητήρ' ἔμεναι πρηκτῆρά τε ἔργων.

Por eso me mandó a que te enseñara todo esto:
a ser orador de palabras y autor de hazañas.

⁵⁰ P. VIANELLO, pp. 273-274.

⁵¹ *Ibid.*, p. 275.

Tiene tres orígenes: el nacimiento, la riqueza y la educación. Posee un doble carácter: es individual y colectiva. Y tiene dos valores funcionales: es agonal y competitiva, y cooperativa⁵², reflejados en los juegos deportivos o en instituciones de ritual como el simposio o el banquete. También es pertinente apuntar que todos estos aspectos del concepto de ἀρετή se fueron gestando por su evolución a través de las épocas, debido a muchos factores, especialmente a las circunstancias histórico-sociales, vista ya con anterioridad. Pues de un origen exclusivamente noble e individual, pasando por una cobertura más amplia en cuanto a los individuos que podían gozar de ella, se llegó a esa concepción de carácter colectivo y de valor cooperativo⁵³.

Los nobles estaban obligados por su nacimiento a actuar de una manera tal que sus acciones estuvieran enmarcadas dentro de lo καλός, “hermoso”, y ἀγαθός, “bueno”, como ser valiente en los combates y hablar con elocuencia ante la asamblea para que su δόξα, “fama” o “buen nombre”, y la de su linaje se mantuvieran y perduraran. Así, en esta cualidad se combinaban virtudes como la eficiencia deportiva, la belleza, la elocuencia y la dignidad, el uso elevado de la palabra y la adquisición de riquezas, y se plasmaba en una óptima aptitud corporal, dada por la formación militar, características que permitían la diferenciación social.

Esta ἀρετή estaba delimitada por la existencia de ciertas realidades conceptuales y abstractas, pero con bastante fuerza significativa en la mentalidad griega antigua para controlar el actuar excesivo generado por el afán de sobresalir y por la adquisición de

⁵² Ibid, p. 276.

⁵³ Ibid, p. 277-280.

riquezas. Entre ellas encontramos el concepto de δίκη o “justicia”, asociada generalmente a la divinidad, pero considerada como parte de un actuar ejemplar y socialmente aprobado en el orden humano. La divinidad mantenía una δίκη como orden divino y natural que sustentaba un orden social y humano, y no permitía que los acontecimientos tomaran un curso diferente. También era la base de la convivencia entre los seres humanos y sus relaciones interpersonales.

No obstante, la violación de esta δίκη era muy frecuente cuando el individuo incubaba en su espíritu un defecto denominado ὕβρις o “soberbia”, entendida como una actitud de desenfreno incontrolado de pasiones censurables. Este comportamiento no aceptado socialmente era castigado con vigor y depurado para que el equilibrio de ese orden natural retornara a su curso y no se rompiera. Por eso, el individuo estaba obligado a no rebasar una determinada línea de acción y a cultivar algunas virtudes que veremos a continuación; pues el no hacerlo le ameritaba el “castigo celestial” o νέμεσις.

Entre las virtudes espirituales se encontraban la σωφροσύνη, “moderación y templanza”, y consistía esencialmente en una restricción del θυμός o “impulsos espontáneos”. Era un ideal de medida, en el cual a través de la previsión y el razonamiento se combatía el exceso y se lograba el dominio sobre la pasión; así, el individuo que la cultivaba demostraba una gran prudencia en sus actos y un respeto por las cosas divinas. Como puede verse, este concepto estaba en plena relación con el de δίκη y en oposición tajante con el de ὕβρις. El equilibrio entre las virtudes corporales y las espirituales hacían del hombre griego antiguo un ser íntegro, congraciado con los

dioses y con los hombres, y pleno de la máxima cualidad a que pudiera aspirar, la καλοκάγαθία, “belleza y nobleza”, concepto que reunía el ideal virtuoso del hombre aristocrático. Si bien todos estos conceptos nutrieron la lírica en su contenido, cada poeta, y en especial los de la época arcaica, los revistieron de nuevas apreciaciones para actualizarlos en la relación entre individuo y comunidad, la conjunción griega entre hombre y πόλις, que Solón expresaría muy bien en su obra poética.

2.2. La sabiduría (σοφία) arcaica

2.2.1. Desde la sabiduría poética hasta los Siete Sabios

Los poetas fueron los primeros en ser considerados σοφοί, sabios y maestros de verdad. Lo atestiguan Hesíodo cuando dice que el poeta extiende su saber por encima del momento y sabe el pasado y el futuro gracias a las Musas (*Theog.*, 31-32): ἐνέπνευσαν δέ μοι ἀοδὴν θέσπιν, ἴνα κλείοιμι τὰ τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντ.; Píndaro (*Fr.* 70b S.-M., vv. 23-25) cuando dice que la Musa lo ha elegido como κάρυκα σοφῶν ἐπέων (“heraldo de sabias palabras”), y en su *Ol.* II S.-M., vv. 86 cuando afirma que es un σοφὸς ὁ πολλὰ εἰδὸς φύῳ (“sabio el que conoce muchas cosas por naturaleza”); Solón (*Fr.* 1 D) cuando dice que el poeta es ἡμερτῆς σοφίης μέτρον ἐπιστάμενος (“conocedor de la medida de la amable sabiduría”); Así, el poeta es el σοφός que por inspiración divina puede interpretar el mensaje que le inspira la divinidad, no como un adivino, sino como un προφήτης capaz de dar expresión métrica a los dictados de las

Musas o de Apolo⁵⁴; el saber del poeta se basa en su habilidad y dominio de la técnica poética y se funda en un don divino.

En la inspiración divina, no obstante, es donde estriba el punto débil de la sabiduría poética a medida que los tiempos van cambiando y la garantía religiosa se torna sospechosa. Snell⁵⁵ analiza acertadamente este proceso definiendo al σοφός, según los griegos, como el que tenía alguna habilidad, el que poseía la ciencia teórica y la capacidad práctica para emplear los medios adecuados en la consecución de un fin. Por otro lado, también se considera σοφός al poeta, a quien las musas le otorgan el saber y le conceden un verbo elocuente para poder transmitir su sabiduría con belleza y alegrar el corazón de los hombres. Pero no siempre se considerará así, pues el pensamiento arcaico introduce un nuevo concepto de la actividad cognoscitiva, se empieza a hacer hincapié en la maestría práctica sobre algo⁵⁶, haciéndose evidente en la manera como evoluciona la idea de σοφία. Así pues, se llama σοφός también al carpintero capaz de construir con arte, experiencia y habilidad una buena casa. Este nuevo conocimiento surge como una crítica a esa sabiduría del poeta⁵⁷, pues la inspiración del poeta, ya sea a

⁵⁴ Así se definen PIND., *Fr.* 150 S.-M.: μαντεύω, Μοῖσα, προφατεύσω δ' ἐγὼ ("yo te anunciaré, Musa, y profetizaré"), y BACCHYL., *Epin.* 36 Edmonds: Δόξαν, ὦ χρυσαλάκατοι Χάρτες, πεισίμβροτον δοίητ', ἐπεὶ Μουσεῶν γε ἰοβλεφάρων θεῖος προφάτας... ("La fama que persuade a los mortales, Gracias de aéreas ruelas, ojalá me concedáis, puesto que el divino portavoz de la Musas de violáceos párpados...").

⁵⁵ B. SNELL, p. 441.

⁵⁶ H. FRÄNKEL, p. 232.

⁵⁷ Recordemos que Jenófanes criticó a Homero en *Fr.* 11 Edmonds:

πάντα θεοῖς ἀνέθηκον Ὅμηρός θ' Ἡσιόδός τε,
ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὄνειδεα καὶ ψόγος ἐστίν,
κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.

Homero y Hesíodo atribuyen a los dioses todo
cuanto entre los hombres es deshonor y censura.

través de las Musas o de cualquier otra divinidad, no hace su aparición para explicar y garantizar directamente verdad alguna. De esta manera, el nuevo concepto de σοφία surge en este período crítico con una desconfianza rotunda hacia el saber tradicional, que no se funda en el λόγος, sino en μῦθοι, cuyo vehículo de propagación es la lírica.

Como ya se dijo, la crisis que afrontaba el mundo griego después del siglo VII a. C. se desarrolló para cuestionar todo el conjunto de su sistema de valores, como un desorden a nivel cósmico y social, que generó inminentes guerras civiles y constantes divisiones de la sociedad, alterando la estabilidad de la aristocracia imperante. Considerando la queja de Alceo cuando dice en el fragmento 81 (Edmonds):

ὥς γὰρ δῆποτ' Ἀριστόδομον
φαῖσ' οὐκ ἀπάλαμνον ἐν Σπάρτῃ λόγον
εἶπην, χρήματ' ἄνηρ, πένιχρος
δ' οὐδεις πέλετ' ἔσλος οὐδὲ τίμιος

Dicen, pues, que alguna vez Aristodemo
dijo una no débil frase en Esparta,
'bienes son el hombre', pues ningún pobre
es merecedor de honores ni de dignidades.

podemos deducir la reacción del momento contra la nueva valoración que emerge. La gloria y el honor familiar aristocrático pasa a un segundo plano y ahora se amplía la visión a conceptos como “respeto” (αἰδώς), “justicia” (δίκη) y “ganancia material”

como robar, cometer adulterio y engañarse unos a otros;

y Solón dice en una frase de manera rotunda, Fr. 21 D:

πολλὰ ψεύδονται ἀοιδοί
mucho mienten los aedos.

(κέρδος) y “bienes de uso” (χρήματα). Es este último elemento, la ganancia material adquirida, el que va a determinar de ahora en adelante las relaciones humanas y ciudadanas, donde el hombre y su contexto político y ético-moral van a ser medidos de acuerdo con lo que valgan sus cosas de uso, y de acuerdo con lo que se posea para el mercado económico. El hombre ya no se medirá por su πλοῦτος, es decir su riqueza, en muchos sentidos ligada a razones de linaje, nobleza y valor guerrero, sino por sus χρήματα, es decir, por los bienes de uso. Así, esta época arcaica introducirá un patrón lejano al de la época heroica y aristocrática: el dinero, a través del cual se valorará al hombre. Ante esta realidad imperante, en que la aristocracia dominante veía derrumbar sus privilegios, y en que los demás sectores pugnaban por derechos civiles y políticos, las propuestas de solución empezaron a inquietar la mente de líderes políticos y espirituales. Así surgen en este ambiente hostil los Siete Sabios -Solón es uno de ellos-, figuras significativas de un tiempo regido por el cambio y por el progreso, que pugnan por la implantación de una emergencia en el ámbito político, con una inteligencia capaz de organizar las πόλεις en su marco institucional y legal, capaz de asimilar el ocaso de las aristocracias, y capaz de fundamentar un orden cívico en leyes escritas. Es decir, una creencia en la razón como medio para entender el mundo⁵⁸, donde las hazañas bélicas de los héroes de antaño sean suplantadas por la habilidad y la inteligencia en el trato entre ciudadanos. Por eso los Siete Sabios y su arma más valiosa, la sabiduría (σοφία), serán la rienda que intente medrar el gusto desenfrenado de esta época por el enriquecimiento comercial, por el lucro y el progreso, y por la técnica en su sentido más escueto. El sabio pasará a convertirse en un ser útil para la economía de las πόλεις,

⁵⁸ C. GARCÍA G., p. 14.

pues este nombre se le dará a quien domine con excelencia una técnica, un arte, y en el caso de estos pensadores, la política, a través de la cual se manejarán los asuntos de la πόλις con destreza y sagacidad en un trato civilizado.

Aristóteles, en su obra *Περὶ φιλοσοφίας*⁵⁹, reflexionaba acerca de los fundamentos del saber y sobre el significado diverso del término σοφία, conocido comúnmente como “sabiduría”. Se adjudica la autoría de esta obra a Aristóteles por las reconstrucciones y referencias fragmentarias de otros autores. Entre ellos se encuentra Juan Filópono, quien transmitió un resumen del texto aristotélico sobre la variabilidad semántica de dicha palabra a través de diversas etapas de la civilización griega. El Estagirita enfocaba el asunto a partir de la versión mítica del catastrófico diluvio que había destruido a la civilización inmediatamente anterior, con miras al tema del progreso humano. La antorcha que guiaba a la civilización desde los comienzos hacia la búsqueda de una vida mejor fue la sabiduría, con sus representantes, los sabios, quienes jugaron un papel preponderante, benéfico y diferente. Transmito completa la parte del texto donde se analiza esta palabra, porque me parece viable para su estudio:

οὗτοι οὖν οἱ περιλειπόμενοι, μὴ ἔχοντες ὄθεν τραφῶσιν, ἐπενόουν ὑπ' ἀνάγκης τὰ πρὸς τὴν χρείαν, ἢ τὸ ἀλήθειν μύλαις σίτον ἢ τὸ σπεῖρειν ἢ τι τοιοῦτον ἄλλο, καὶ ἐκάλεσαν τὴν τοιαύτην ἐπινοίαν σοφίαν, τὴν εἰς τὰ ἀναγκαῖα τοῦ βίου τὸ λυσιτελεῖς ἐξευρίσκουσαν, καὶ σοφὸν τὸν ἐπινοηκότα. πάλιν ἐπενόησαν τέχνας, ὡς φησὶν ὁ ποιητής, ὑποθημοσύνησιν Ἀθήνης, οὐ μέχρι μόνης τῆς εἰς τὸν βίον ἀνάγκης ἰσταμένας, ἀλλὰ καὶ μέχρῃς τοῦ καλοῦ καὶ ἀσταείου προϊόνσας· καὶ τοῦτο πάλιν σοφίαν κεκλήκασι καὶ τὸν εὐρόντα σοφόν, ὡς τὸ 'σοφὸς ἦραρε τέκτων' - ' εὐ εἰδὼς σοφίης ὑποθημοσύνησιν Ἀθήνης'. διὰ γὰρ τὴν ὑπερβολὴν τῶν εὐρημάτων εἰς θεὸν τὰς τούτων ἐπινοίας ἀνέφερον. πάλιν

⁵⁹ Una completa referencia de los fragmentos de otros autores en los cuales se alude a esta obra se encuentra en el libro de W. D. ROSS, pp. 73-96.

ἀπέβλεψαν περὶ τὰ πολιτικὰ πράγματα καὶ ἐξεύρον νόμους καὶ πάντα τὰ συνιστῶντα τὰς πόλεις· καὶ ταύτην πάλιν τὴν ἐπίνοιαν σοφίαν ἐκάλεσαν· τοιοῦτοι γὰρ ἦσαν οἱ ζ' σοφοί, πολιτικὰς τινὰς ἀρετὰς εὑρόντες, εἴτα λοιπὸν ὁδῶ προίοντες καὶ ἐπ' αὐτὰ τὰ σῶματα καὶ τὴν δημιουργὸν αὐτῶν προῆλθον φύσιν, καὶ ταύτην ἰδικώτερον φυσικὴν ἐκάλεσαν θεωρίαν, καὶ σοφοὺς τὰ περὶ τὴν φύσιν τοιοῦτους φαιμέν, πέμπτον ἐπ' αὐτὰ λοιπὸν ἔφρασαν τὰ θεῖα καὶ ὑπερκόσμια καὶ ἀμετάβλητα παντελῶς, καὶ τὴν τούτων γνώσιν κυριωτάτην σοφίαν ὠνόμασαν.

Así pues, éstos, los sobrevivientes, no teniendo de dónde alimentarse, pensaron por necesidad lo referente a la utilidad, como moler con muelas el trigo o sembrar o alguna otra cosa semejante, y llamaron a tal inventiva sabiduría, la descubridora de lo útil para las necesidades de la vida, y sabio al que las había pensado. De nuevo pensaron las artes, como dice el poeta, con las enseñanzas de Atenea, no establecidas sólo para las necesidades de la vida, sino también avanzando hasta lo bello y lo elegante; y a esto de nuevo lo llamaron sabiduría y sabio a su inventor, como 'el sabio artesano lo construyó' – 'bien conocedor de la sabiduría con las enseñanzas de Atenea'⁶⁰. Pues por la superioridad de los descubrimientos atribuían sus invenciones a la divinidad. De nuevo pusieron los ojos sobre los hechos políticos y descubrieron las leyes y todo lo concerniente a las ciudades; y de nuevo a tal inventiva llamaron sabiduría: pues tales eran los Siete Sabios, que descubrieron algunas virtudes políticas. Luego, avanzando por este camino, llegaron a los cuerpos en sí mismos y a su naturaleza creadora, y a semejante investigación la llamaron contemplación física, y sabios a los que dieron a conocer las cosas sobre la naturaleza. En quinto lugar, después, mostraron las cosas divinas en sí mismas y supramundanas e inmutables por completo, y al conocimiento de éstas lo llamaron una sabiduría más elevada.

De este texto podemos resaltar dos aspectos relevantes. El primero es el término ἐπίνοια (repetido seis veces, cuya traducción sería "inventiva" o "facultad de invención") del verbo ἐπινοέω ("tener pensado", "proponerse", "pensar", "idear", y, si se quiere, "inventar"), que designa la capacidad natural humana de pensar e inventar, fundamento del progreso humano, desarrollada de manera amplia por los σοφοί o sabios; es decir, ἐπίνοια es una especie de inteligencia práctica o imaginación técnica

⁶⁰ *Il.*, XV, 412, y *Od.*, XVI, 223.

con la que dichos σοφοί reaccionan al reto del entorno natural, impulsados por la “necesidad”, ἀνάγκη, y con miras a la “utilidad”, χρεία. La σοφία, pues, tiene una finalidad utilitaria en las tres primeras etapas. Sólo después de que los hombres han conseguido un nivel de vida que les permita dedicar el tiempo a la θεωρία, a la “contemplación”, se desarrolla un tipo de σοφία diferente, una θεωρία φυσική, o “contemplación de la naturaleza”, para después encumbrarse al conocimiento y contemplación de la esencia divina de lo eterno y fundamental.

El segundo aspecto es la importancia que el texto da al saber en el hombre, que le permite enfrentarse a su entorno natural. Aquí encontramos cinco etapas que señalan la variación del vocablo σοφία: existe una sabiduría primitiva, que es la capacidad de respuesta y reacción del hombre ante un medio ambiente hostil que le impone necesidades apremiantes, τὰ ἀναγκάζοντα. La necesidad es, entonces, el motor que mueve al hombre a la invención de las primeras técnicas agrícolas, al dominio de utensilios sencillos y al cultivo de la tierra. La segunda etapa va más allá del hecho que impulsa al hombre a sobrepasar las limitaciones de la subsistencia elemental, y llega hasta la invención de las artes y de las técnicas propias del artífice o inventor, enfocadas hacia lo bello y lo refinado, capacidades que, por su carácter extraordinario, son calificadas como dones de la divinidad. La tercera etapa, como dice el texto explícitamente, pertenece a los llamados Siete Sabios. Éstos, aplicada su atención a los asuntos cívicos, son los representantes de un tipo de sabiduría llamada política o cívica, cuyo objetivo es la invención de leyes y el aseguramiento de la convivencia social en un marco civilizador, con un especial fundamento en las “virtudes cívicas”, πολιτικὰ ἀρετὰί. La

cuarta etapa engloba a los sabios llamados “fisiólogos” (φυσιολόγοι), los catalogados como presocráticos, en los cuales la σοφία se desliga de su aplicación práctica y se convierte en teoría, contemplación y especulación de la naturaleza terrenal y supraterrrenal. Son los investigadores dedicados al estudio de la φύσις δημιουργική, la “naturaleza creadora”, de la cual todo se origina y en la cual todo se resuelve⁶¹. La última etapa es la concerniente a los filósofos, quienes hacen de la σοφία un conocimiento superior, llevando su reflexión más allá de los límites de la experiencia inmediata hasta los objetos superiores, es decir, hasta las τὰ θεῖα, “las cosas divinas”, trascendentes e inmutables.

Los Siete Sabios, entonces, se encuentran en la zona central de esta amalgama de acepciones, un puesto de transición, donde se expresa el valor máximo de la sabiduría práctica. El pragmatismo de su pensamiento les permitió ser aceptados como guías de la comunidad por su saber, en que lo intelectual no está apartado de lo político⁶². Esa necesidad de responder al entorno se traslada en ellos al marco de la πόλις, de las leyes y de la convivencia entre los ciudadanos, en una palabra, a la política, como la entendían los griegos: es la virtud y las actividades propias de todo hombre que pertenecía a una πόλις determinada, con la cual tenía un deber como individuo y como miembro de un grupo, a favor del bienestar colectivo.

⁶¹ C. GARCÍA G., p. 21.

⁶² PLUT., *Sol.*, 3, 8, afirma que sólo Tales, cuya sabiduría fue más allá de la utilidad con la contemplación, superó con la especulación el ámbito del uso cotidiano, de la práctica, mientras que los demás Sabios adquirieron tal fama gracias a su virtud cívica. Aquí Tales es ejemplo de la vida contemplativa. Es significativa por eso la anécdota de su caída en un pozo por estar abstraído con la contemplación de las estrellas (PL., *Thr.*, 174a-b).

Más tarde, este aspecto de la sabiduría cambiará y entrará en escena un tipo de sabio destacado y respetado por su saber, pero no por ser maestro de ciudadanía. De un hombre experto y entendido en un arte o técnica, según el texto de Aristóteles, en una σοφία pragmática, el σοφός pasa a un tipo de saber cada vez más abstracto y crítico, de carácter teórico, contemplador de la naturaleza en su conjunto, que en muchos casos lo hace ver como impráctico para la vida real. La σοφία propia de los Siete Sabios está al servicio de sus ciudades, y el σοφός, por ende, goza de un prestigio popular. A partir de Sócrates se considera al σοφός como un διδάσκαλος τῆς ἀρετῆς, un “maestro de excelencia”, buscador de la verdad, que al rechazar la “opinión general”, la δόξα, como criterio de referencia valorativa, hace que el σοφός se sitúe como un individuo marginal y paradójico con respecto a sus ciudadanos⁶³, pero no ajeno totalmente a desempeñar un papel de guía de la comunidad hacia una existencia justa y feliz⁶⁴.

Es la utilidad un distintivo de la nueva sabiduría emergente y la poesía carece de ella. El deseo del hombre por ir descubriendo algo más allá de lo que dieron los dioses, según palabras de Jenófanes⁶⁵, hace que el conocimiento sea útil a la comunidad. Los

⁶³J.-P. VERNANT, p. 70, dice que cuando la ciudad se dirige a un sabio para que la libere del desorden, de la impureza, de sus males, es porque ve a este personaje como un ser aparte, excepcional, como un hombre casi de carácter divino a quien todo su género de vida lo obliga a aislarse y a situarse casi al margen de la comunidad.

⁶⁴Recordemos que Platón no participa directamente en los asuntos políticos de su tiempo, pero gran parte de su extensa obra tiene la intención de educar políticamente a sus contemporáneos. Igualmente Aristóteles, aun siendo meteco y no gozando de derechos de ciudadanía, también se preocupó por este asunto y por estudiar las diversas constituciones griegas para dar consejos políticos bien documentados.

⁶⁵Fr. 18 Edmonds:

Οὔτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖς ὑπέδειξαν,
ἀλλὰ χρόνῳ ζητούντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον.

Y, en verdad, no todo, desde el principio, los dioses enseñaron a los mortales,
pero con el tiempo, buscando, encuentran lo mejor.

Siete Sabios son hombres útiles para sus conciudadanos por sus aportes inteligentes y sus consejos oportunos, que definirán el valor histórico de su sabiduría⁶⁶. Fueron hombres de experiencia que sabían afrontar y resolver los casos de la vida, con base en lo útil⁶⁷. El conocimiento acumulativo es desdeñado, como dice Heráclito⁶⁸, pues no sirve para la vida ni para la convivencia; por eso los Siete Sabios no destacan por la acumulación de saber, sino por su sagacidad en el manejo de ese saber y por la invención de otros saberes. Por ahora no se trata de una exploración científica de la naturaleza lo que importa de su saber, sino la inteligencia práctica y el éxito, especialmente en cuestiones de índole política.

Por eso en este período la poesía se eclipsa, pues, en palabras de Fränkel⁶⁹, ella misma había contribuido a su desaparición. El hecho de que la poesía tuviera como fuente la vida personal del poeta y su mundo inmediato, la vida diaria y las solicitudes de la mera existencia, condujo a una devaluación de la literatura y a una dependencia inmediata de la vida y de las figuras de hombres grandes y con éxito. Es evidente, entonces, que las necesidades propias de las épocas duras, como la arcaica, conducen a una desconfianza en las meras palabras, y a una actitud no amistosa con la literatura. Sin embargo, cierta literatura fue atribuida legendariamente a los Siete Sabios; por ejemplo, a Cleóbulo se le atribuye un famoso poema y la composición de cánticos y sentencias que suman unos

⁶⁶ A. RAMÍREZ T., 1983, p. 20 ss.

⁶⁷ M.-L. PALADINI, p. 403.

⁶⁸ DIOG. LAERT., IX, 1: πολυμαθὴν νόον οὐ διδάσκει. Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην, αὐτίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἑκαταίον ("La mucha erudición no instruye la mente; pues habría instruido a Hesíodo, a Pitágoras y aún a Jenófanes y a Hecateo").

⁶⁹ H. FRÄNKEL, p. 232.

tres mil versos⁷⁰; Solón expresó sus ideas a través de sus poemas; y a los demás Sabios se les atribuye cierto número de versos de su propia inspiración⁷¹. Tal parece que lo que ocurrió fue un cambio de rumbo en la literatura, dictado por la época, pues la obra de estos Siete Sabios está guiada por la necesidad de extraer y expresar verbalmente, ya sea en sus máximas o en sus poemas, los valores que continuaban más o menos implícitos en las conductas y en la vida social de los ciudadanos⁷². Aunque Solón es reconocido como integrante de los Siete Sabios más por su labor de estadista que como poeta, sin embargo, en el tono solemne y, en muchas ocasiones, sentencioso de sus poemas se pueden notar las nuevas necesidades a las que tuvo que someterse la literatura en ese momento. Del lenguaje abundante y pomposo de los poetas anteriores, como Hesíodo, se pasó a un uso particular de la palabra en los Siete Sabios: las sentencias lacónicas y la austeridad en la expresión. Lo más legendario del saber de estos siete pensadores son dichos densos y casi enigmáticos transmitidos oralmente, con los cuales transmitían algunas sentencias útiles y deleitables, que unidos al éxito de sus creadores les dieron aún mayor fuerza de credibilidad. Se valieron de expresiones escuetas, desprovistas de cualquier lujo verbal, a través de las cuales se revelaba el espíritu estricto y práctico de estos sabios. Fueron estas sentencias las que les otorgaron su reputación de sabios⁷³. Estas sentencias formaron un tesoro sapiencial, muy parecido a los proverbios atribuidos por los griegos a Apolo délfico, como Γνώθι σεαυτόν (“Conócete a ti

⁷⁰ DIOG. LAERT., I, 89.

⁷¹ Ibid., I, 35, 68, 78-79, 85, 97.

⁷² J.-P. VERNANT, p. 104.

⁷³ Platón (*Prt.*, 324c-343a) compara este tipo de expresiones a la contundencia de una flecha lanzada por un hábil arquero, y lo llama lacedemoniar (λακωνίζειν), es decir, una manera corta y contundente de expresarse, similar al modo de hablar de los espartanos o lacedemonios, interpretándolo como amar mucho más la sabiduría (φιλοσοφείν) que la gimnasia (φιλογυμναστέιν), sabiendo que es propio de un hombre educado ser capaz de pronunciar tales palabras.

mismo”) ο μηδέν ἄγαν (“Nada demasiado”). lo que en muchas ocasiones unieron a los Siete Sabios con la mentalidad delfica⁷⁴, y constituyeron así parte del saber apolíneo basado en la φρόνησις y en la σοφροσύνη. Por eso la conexión de estos siete hombres con el famoso Oráculo de Delfos se debió a razones políticas de una época de agitaciones sociales y legislaciones, donde adquiere importancia relevante el concepto εὐνομία, que determina la orientación de su sabiduría. Todo el conjunto de anécdotas sobre los Siete Sabios se basaba en la idea de una prudencia política que era al mismo tiempo arte legislativo y habilidad política. La leyenda, entonces, pudo asociar a estos hombres unos con otros⁷⁵, porque compartían una concepción similar de la vida, buscando el orden, la paz, la concordia, el provecho comercial, la moderación, entre otros ideales mínimos de la utilidad comunitaria⁷⁶.

⁷⁴ M.-L. PALADINI, p. 403.

⁷⁵ PLUT., *Conv. sept. sap.*, 153D, expone el carácter intelectual pragmático de estos hombres. La manera concisa de responder a preguntas abarcales da un ejemplo de los fines de esta forma de pensar, como: ¿qué es lo más viejo, lo más grande, lo más bello, lo más sabio, lo más común, lo más útil, lo más perjudicial, lo más poderoso y lo más fácil? Para esto Tales de Mileto respondió respectivamente: Dios, el espacio, el universo, el tiempo, la esperanza, la virtud, la maldad, la necesidad y lo que es conforme con la Naturaleza.

⁷⁶ B. GENTILI, pp. 333-334.

Capítulo II: Solón viajero

1. Algunos datos cronológicos

La datación de los viajes de Solón ha sido un problema que muchos eruditos han intentado solucionar desde dos puntos de vista: respetando o no la tradición canónica literaria. Según esta tradición, transmitida por Diógenes Laercio⁷⁷ y basada en la autoridad escrupulosa y confiable de Sosícrates, cuyos datos están siempre rigurosamente referidos a los años de los arcontes atenienses y a los de las olimpiadas⁷⁸, la ἀρχή de Solón está fijada en la XLVI olimpiada (596/92) y el arcontado en su tercer año (594/3). De igual manera, según este dato, estaría la fecha de la νομοθεσία, o acción legislativa de Solón, la cual habría ocurrido durante el mismo período de tiempo. Dada, entonces, esta fecha (594/93), la del arcontado, la mayoría de los viajes atribuidos a Solón⁷⁹ caería en errores cronológicos, y harían imposibles los viajes a Egipto ante Amasis y ante los sacerdotes egipcios, a Chipre ante Filocipro y a Lidia ante Creso. Sin embargo, para algunos autores, como Hammond, quien hace una distinción entre la fecha del arcontado y la de la νομοθεσία, no es improbable que, en el año del arcontado, el estadista ateniense se haya dedicado solamente a disposiciones de

⁷⁷ DIOG. LAERT., I, 62.

⁷⁸ S. ALESSANDRÍ, p. 192 y n. 4 y 5.

⁷⁹ Un análisis de cada una de estos destinos, se puede encontrar en A. J. DOMÍNGUEZ M., pp. 100-106.

emergencia, como la *σεισάγθεια* y la reforma de medidas, pesos y moneda, que complementaría después con una reforma constitucional más amplia.⁸⁰

Otros, como Hignett⁸¹, quien desarrolla la postura de Hammond, pretenden hacer posibles históricamente los viajes de Solón, aceptando el 594/3 como el año del arcontado y ubicando la *νομοθεσία* y la reforma del estado a finales de los años 70 del siglo VI, y ubicando la *ἀποδημία* de diez años o partida a los viajes en los años 60.

Otros, como M. Miller⁸², analizando la elaboración de la lista canónica de arcontes de Atenas, propone la hipótesis que la datación de Solón no dependería de ningún testimonio seguro, sino de una serie de consideraciones apriorísticas por parte de los compiladores de la lista definitiva de arcontes que fue elaborada en el último tercio del siglo V. a. C. Por lo tanto ubica el arcontado y la *νομοθεσία* en los años 73/72 y la *ἀποδημία* en los años 570-560. Pero la crítica, en general, no ha aceptado esta hipótesis y no ha admitido tampoco la historicidad de las entrevistas de Solón y Cresos y de Solón y Amasis, prefiriendo pensar bien en la aplicación de los temas de la propaganda delfica, bien en el propio desarrollo de la tradición sobre la figura de Solón.⁸³

Otros han fijado su estudio en el inicio de la acuñación de la moneda ática⁸⁴ atribuida a Solón, pero la documentación numismática lleva a fijar el inicio de ésta alrededor del

⁸⁰ N. G. L. HAMMOND, p. 71 ss.

⁸¹ Citado por S. ALESSANDRI, p. 194.

⁸² Citado por *ibid.*, pp. 195-199.

⁸³ A. J. DOMÍNGUEZ M., p. 159.

⁸⁴ S. ALESSANDRI, p. 201.

año 575, lo que contrastaría con la fecha del arcontado en el 594/3, si se cree que Solón fue el iniciador de la acuñación ática. No obstante, esto todavía es cuestión de debate, y considerar a Solón el iniciador de esto es un señalamiento de estudiosos modernos, no de la Antigüedad: por lo tanto, este argumento es muy frágil para pretender disminuir la fecha del arcontado y de la νομοθεσία de Solón.

Otro autor como Alessandri, manteniendo la fecha canónica del arcontado⁸⁵, ha analizado todos los anteriores intentos de los eruditos y otras referencias de autores clásicos y ha refutado cada uno de ellos para proponer una división de los viajes de Solón en dos grupos⁸⁶: uno realizado en su etapa juvenil, antes del arcontado, ubicándolo en el último decenio del siglo VII, y el otro realizado después de la νομοθεσία entre los años 591/0 al 582/1 aproximadamente, es decir, la nombrada ἀποδημία. El autor se acoge a la autoridad de Wilamowitz, quien propone que pudo haber existido un poema de viaje (*Reisgedicht*), de tipo cultural, en el cual el poeta habría expuesto las razones que lo llevaron a realizarlo, contaba los acontecimientos ocurridos, los destinos, los encuentros, las impresiones de los lugares visitados y los personajes encontrados, mostrando una imagen de sí que le serviría más tarde cuando asumiera su papel político en Atenas. Poema éste que debe distinguirse de la “poesía de viaje”, cuya existencia se puede cómodamente extraer de la comparación entre Heródoto (I, 29), Aristóteles (*Ath. Pol.*, 11) y Plutarco (*Sol.*, 25, 6) a propósito de las molestias que tuvo que enfrentar Solón al día siguiente de la promulgación de sus leyes, cuando argumentan que acudían muchas personas ante él para criticarle algunas leyes y

⁸⁵ *Ibid.*, p. 202.

⁸⁶ *Ibid.*, pp. 209-210.

consultarle otras, aconsejándole cambios en muchas de ellas, y obligándolo por estas razones a partir de viaje para no verse forzado a hacer enmiendas, hechos que fueron parte de una poesía suya en la cual habían testimonios de un viaje juvenil y de sus motivaciones. Por lo tanto, según Alessandri, la tradición acabó por combinar los dos testimonios de Solón, reuniendo en un único acontecimiento dos momentos muy diferentes de la vida del estadista ateniense. También acude a Hermipo, del cual conserva el dato Plutarco (*Sol.*, 2), para poder hablar de un viaje juvenil de Solón. Sin embargo, concluye que sería un error considerar solamente estos dos núcleos compactos de viajes, y prefiere que se tomen en cuenta otras experiencias de viajes de Solón junto con estos dos momentos⁸⁷.

Como puede verse, entonces, el año 594/93 es un dato transmitido por la tradición canónica, que ha sido muy estudiado por muchos de los eruditos y ha hecho verter gran cantidad de tinta al respecto, para después concluir, en la mayoría de los casos, que no hay motivo para dudar de él ni para cambiarlo⁸⁸, y que se toma como base para los demás acontecimientos en la vida de Solón. Para salvar, entonces, obstáculos de esta índole y puesto que determinar la cronología de los viajes de Solón no es de mi interés, he decidido someterme a este criterio, acentuando el hecho de que, si bien los encuentros entre Solón y otras personalidades de su momento oscilan entre la realidad y la ficción, la historicidad de estas personalidad son reales, con datos históricos relativamente precisos. Lo que en verdad me importa es transmitir la significación de esta faceta de viajero de Solón.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 224.

⁸⁸ También D. F. LEÃO, pp. 26-29, es de la misma opinión.

2. Significado de sus viajes

2.1. Egipto

El primer lugar que habría visitado pudo haber sido el mundo de Asia Menor, el cual en el último tercio del siglo VII a. C. estaba iniciando un período de gran prosperidad, y territorios aledaños, específicamente Egipto, según se infiere de uno de sus fragmentos (6 D):

Νείλου ἐπὶ προχοῆσι Κανωβίδος ἐγγύθεν ἀκτῆς.

En la desembocadura del Nilo, cerca del cabo de Canopo.

Esta ubicación geográfica corresponde a la ciudad griega de Náucratis, conocido puerto de colonización helena, fundado a finales del siglo VI a. C. en el delta del Nilo, por iniciativa privada de comerciantes de diversas ciudades griegas de las costas de Asia Menor y de las islas vecinas y con la benevolencia del faraón Amasis⁸⁹. Todo el comercio entre Egipto y el mundo griego se realizaba a través de este puerto, pero controlado por el faraón, quien no deseaba que el Estado egipcio sufriera influencias que afectaran su economía y sociedad. Los griegos obtuvieron permiso para erigir templos a sus dioses y vivían en barrios alejados de la población aborigen, prohibiéndoseles incluso los matrimonios mixtos con egipcias, a excepción de los

⁸⁹ HDT., II, 178.

mercenarios griegos, que por su servicio al Estado egipcio tenían derecho a una estadía permanente y a casarse con mujeres nativas.

Por Heródoto (I, 30) sabemos que Solón llegó a visitar al faraón Amasis, tomando incluso para su legislación una ley sobre “desocupados” promulgada en Egipto por ese faraón. También Platón parece dar a entender que cuando Solón visitó el país el faraón que estaba al frente del poder era Amasis (*Ti.*, 21 e). Sin embargo, en Atenas ya existía una ley sobre “desocupados” que, según Plutarco (*Sol.*, 17, 1-2), se remontaba a Dracón y que Solón habría modificado en lo concerniente a la severidad de la pena para quien no la cumpliera. Pero Solón no pudo inspirarse en las leyes de Amasis, porque la promulgación de las leyes solonianas sucedió mucho antes de su visita a Egipto. Además, este faraón reinó después de que Solón estuvo en Egipto (568-526 a.C.), y después de la muerte del poeta. Esto, entonces, forma parte de la leyenda de Solón, y su vinculación con Amasis se explica por el carácter filohelena que los griegos atribuían a ese faraón⁹⁰.

Desde aquí pudo haberse dirigido a ciudades importantes de la época como Heliópolis y Sais, centros principales de la dinastía XXVI del Bajo Egipto, donde se habría encontrado con los sacerdotes Psenopis y Sonquis⁹¹. Con ellos habría hablado de temas concernientes a lo divino y a lo humano y de la famosa historia de la Atlántida, materiales con los cuales habría iniciado la composición de un poema sobre este legendario continente. La presencia, entonces, de Solón en Egipto, tanto para él como

⁹⁰ HDI., II, 178.

⁹¹ PLUT., *Sol.*, 26, 1; PL., *Ti.*, 21 c-c y *Criti.*, 108 d, 110 b y 113 a.

para muchos griegos que iban allí a comerciar y a impregnarse de la sabiduría egipcia, fue provechosa económica y sapiencialmente.

2.2. Chipre

Otro posible destino habría sido Chipre⁹², donde fue recibido por Filocipro, según se puede deducir de su fragmento 7 D:

νῦν δὲ σὺ μὲν Σολίοισι πολὺν χρόνον ἐνθάδ' ἀνάσσω
τήνδε πόλιν ναίοις καὶ γένος ἡμέτερον·
ἀντάρ ἐμέ ξὺν νηὶ θοῆι κλεινῆς ἀπὸ νήσου
ἀσκηθῆ πέμποι Κύπρις ἰοστέφανος·
οἰκισμῶι δ' ἐπὶ τῶιδε χάριν καὶ κῦδος ὀπάζοι
ἔσθλὸν καὶ νόστον πατρίδ' ἐς ἡμετέρην.

Ojalá tú, gobernando ahora a los Solios por mucho tiempo,
habites esta ciudad, y también tu linaje.
Pero a mí, ojalá Cipris, de corona violeta, me deje partir sano
de su ilustre isla en una veloz nave:
y por esta fundación me conceda su favor, una feliz fama
y el regreso a mi patria.

Filocipro⁹³ era el rey de la ciudad de Solos, en el norte de la isla, a orillas del río Clario, en un lugar estratégico, pero de condiciones muy malas. No se sabe con exactitud qué hizo Solón allá, pero uno de los indicios más probables, según la tradición, fue el haber ejercido una actividad de arquitecto. Solón convenció al faraón

⁹² Ibid., *Sol.*, 26, 2-4. También HDT., V, 113, 2; y un vago indicio en DIOG. LAERT., I, 2, 51.

⁹³ Parece ser que, según A. J. DOMÍNGUEZ M., p. 104, este personaje fue histórico según lo que comenta HDT., V, 113 al mencionarle como padre del rey Aristocipro, que murió en el año 497 a. C. luchando contra los persas, si bien hay un lapso de cien años entre el florecimiento de Aristocipro (inicios del siglo VI a. C.) y la muerte de su hijo (inicios del siglo V a. C.).

Amasis de que se refundara la ciudad más abajo donde había una hermosa llanura, y la reconstruyera allí más agradable y mucho más grande. El poeta mismo supervisó los detalles de construcción y seguridad. Luego, en honor del ateniense, se le dio el nombre de Solunte o Solos. Sin embargo, la relación entre el nombre de la ciudad y Solón sin duda se debió a la semejanza del nombre de Solón con el de la ciudad de Solos, puesto que no es histórica. Esta ciudad existía con ese nombre desde los siglos X-IX a.C., el cual aparece ya en las fuentes asirias del siglo VII a.C.⁹⁴. Y si se trata de una nueva fundación o un cambio de emplazamiento, como se desprende de aquí, la ciudad de Epia, situada a 4 km, nunca llevó ese nombre⁹⁵. Sea como sea, a mi parecer, esta leyenda pretende agregar un aspecto más a la sabiduría de Solón, haciendo énfasis en una destreza particular en la planificación y construcción de ciudades.

2.3. Lidia

En su viaje a Lidia, Solón se habría entrevistado con el rey Cresos⁹⁶. Vistos ya los problemas de cronología en los viajes de Solón, reitero que esta entrevista es totalmente anacrónica, puesto que cuando Cresos ascendió al poder (año 560 a. C.), gobernando durante catorce años seguidos, Solón ya había muerto (año 560 a. C.). Además, Heródoto (I, 29) dice que esta visita hizo parte de los viajes realizados por Solón después de haber dictado sus leyes, cosa imposible ya que Solón dictó sus leyes en el

⁹⁴ A. J. DOMÍNGUEZ M., p. 104.

⁹⁵ A. PÉREZ J., 1996, p. 157, n. 200.

⁹⁶ Esta entrevista la encontramos testimoniada en PLUT., *Sol.*, 27-28; HDT., I, 30 ss y 86 ss; DIOD. SIC., IX, 2; 26 y 27; DIOG. LAERT., I, 2, 50-51.

594 a. C., tiempo en el cual Cresos aún no estaba en el poder. Por otro lado, en este encuentro se conservan muchos aspectos que apuntan hacia la sabiduría de Solón en relación con los Siete Sabios y con las máximas del oráculo de Delfos. Como veremos con más detenimiento estos y otros detalles en capítulos posteriores, aquí sólo diré que de acuerdo con las fuentes y con el interés de este apartado, Solón parece transmitir una imagen de hombre sabio y embajador del santuario delfico, más que poeta o político⁹⁷, presto a exponer su sabiduría ante la opulencia de riqueza y lujo exhibida por el rey lidio, valorando, así, un pensamiento de tipo moderado en todos los actos del hombre y aplicable muy bien a la vida práctica, cuando afirma que a nadie puede llamársele feliz hasta que no haya terminado completamente su vida.

2.4. Otros viajes

Otros lugares posiblemente visitados por Solón pudieron haber sido Corinto y Delfos⁹⁸, Mileto, donde se habría entrevistado con Tales⁹⁹, y Esmirna donde pudo haberse encontrado con el poeta Mimnermo de Colofón¹⁰⁰, todos éstos dentro del marco de la tradición de los Siete Sabios. También pudo haber conocido las luchas internas en Mitilene, que arrasaban a la ciudad; pudo haber asistido a los últimos momentos del régimen de los aristócratas terratenientes de Samos con el establecimiento de la tiranía en Mileto (Hdt., V, 92); también pudo haber conocido la caída y la destrucción de la

⁹⁷ A. J. DOMÍNGUEZ M., p. 105.

⁹⁸ PLUT., *Sol.*, 4, 1.

⁹⁹ *Ibid.*, *Sol.*, 6, 1.

¹⁰⁰ A. J. DOMÍNGUEZ M., p. 106.

ciudad de Esmirna a manos de los lidios¹⁰¹, hecho que tal vez pudo haber influido en su visión del concepto de εὐνομία (*Fr.* 3 D) al desarrollar la idea de cómo los dioses pueden destruir una ciudad por sus males. Sea como sea, todos estos lugares parecen un escenario idóneo para que Solón viera y analizara las causas de los conflictos y de las ruinas de la πόλις, sacando de esa experiencia las conclusiones oportunas que supo plasmar en sus poemas¹⁰².

Para concluir, podemos decir que dos fueron los factores que influyeron en Solón tanto para sus viajes como para su pensamiento. Plutarco, desde el comienzo, cuando habla de la actividad comercial de Solón y de sus viajes, trata al legislador ateniense desde dos puntos de vista: el de su vida privada y el de su formación espiritual¹⁰³. El primero se funda muy bien en la época en que Solón vivió (siglos VII-VI a. C.), en la que el comercio era considerado honorable¹⁰⁴, se convirtió en una nueva fuerza para adquirir riquezas¹⁰⁵ y generó todo tipo de cambios sociales y económicos: tráficos, expansiones comerciales, fundación de colonias, y, en el caso de la Atenas de Solón, cambios legislativos, etc. El segundo busca subrayar la sabiduría de Solón y la pone en

¹⁰¹ HDT., II, 16.

¹⁰² A. J. DOMÍNGUEZ M., p. 102.

¹⁰³ Aquí, según M.-J. PALADINI, p. 378, parece que Plutarco recoge una doble tradición: la de Hermipo según la cual Solón se vio obligado desde joven al comercio a causa de la pérdida de los bienes paternos; y la de otras fuentes no definidas según las cuales su interés en los viajes fue más el de adquirir experiencia y sabiduría que el de hacer riquezas.

¹⁰⁴ Esta honorabilidad del comercio, la sustenta PLUT., *Sol.*, 2, 7, haciendo referencia a Protis, un comerciante que fundó Masalia, a Tales y a Hipócrates, quienes ejercieron el comercio y, finalmente a Platón, quien cubrió los gastos de su viajes con la venta de algún aceite en Egipto.

¹⁰⁵ Según HDT., III, 139 Egipto era el lugar destinado para el comercio y muchos griegos llegaban allá para comerciar sentando plaza en el ejército (οἱ μὲν, ὡς οἰκός, κατ' ἐμπορίην στρατευόμενοι), o para ver el país (οἱ δὲ τινας καὶ αὐτῆς τῆς χώρας θεηταί).

relación con sus viajes¹⁰⁶, la cual es exclusivamente experiencia y conocimiento práctico (*Sol.*, 2. 1):

καίτοι φασὶν ἔνιοι πολυπειρίας ἕνεκα μᾶλλον καὶ ἱστορίας ἢ χρηματισμοῦ πλανηθῆναι τὸν Σόλωνα.

Así pues, dicen algunos que Solón viajó más para adquirir mucha experiencia y conocimiento que para llenarse de riqueza.

Son dos, entonces, las causas que movieron a Solón a realizar sus viajes: el comercio y la sabiduría. El primero parece provocar cierta incomodidad en Plutarco cuando trata de justificar que Solón tenía mucho más aprecio por la sabiduría (citando el *Fr.* 22 D, v. 7) que por el dinero (citando el *Fr.* 14 D). Y aunque Solón desee adquirir riquezas (*Fr.* 1 D, vv. 7), Plutarco (*Sol.*, 2. 5) justifica esto diciendo que no hay nada de malo en que un hombre honrado y político no valore la posesión de bienes superfluos, ni desprecie el uso de los bienes necesarios y suficientes. Luego se distrae en ejemplos que le permiten sustentar su apreciación anterior (*Sol.*, 2. 7): así, cita a personajes como Protis, Tales, Hipócrates y Platón¹⁰⁷, quienes se dedicaron al comercio aún siendo hombres más conocidos por su saber que por una actividad lucrativa. Y nuevamente justifica el tono licencioso, vulgar y no propio de un filósofo en algunas de las poesías de Solón, diciendo que esto era producto de su forma de vida como comerciante¹⁰⁸, pues, dado que esta actividad tiene muchos peligros y riesgos, no es malo, entonces, que Solón haya sido merecedor de algunos buenos momentos de esparcimiento. Estas

¹⁰⁶ La causa de los viajes de Solón, el conocimiento, también es atestiguado por HDT., I, 29-30, y ARIST., *Ath. Pol.*, 11, 1.

¹⁰⁷ Ver nota 104.

¹⁰⁸ Aquí tal vez Plutarco haya tenido en mente los *L'rs.* 12, 20 y 26 D.

apreciaciones justificadoras de Plutarco, a quien sobretodo le interesa la moral, llevan a entender que a Solón se le apreciaba más por su sabiduría que por cualquier otra cosa, la cual era ante todo experiencia (πολυπειρίας) y conocimiento (ιστορίας) que al parecer Solón adquirió a través de sus viajes.

Por eso ese “adquirir mucha experiencia y conocimiento” no está desligado de la moda del momento de los sabios, de ese deseo por viajar, por conocer, y por estudiar otros lugares para ponderar lo que consideraban útil y aplicarlo en su propia πόλις. Heródoto (IV, 76-77)¹⁰⁹ dice, a propósito de Anacarsis, que después de haber contemplado un gran territorio y de haber recibido a lo largo del mismo recorrido una gran sabiduría (σοφίην πολλήν), regresó a Escitia, su patria, con el deseo de modificar los acontecimientos de su pueblo hacia una historia más conforme a la naturaleza del hombre, intención que le costó la vida. Así, al parecer, los hombres del momento adquirirían una gran sabiduría en su extenso peregrinar por los diferentes pueblos, haciendo de la información y del conocimiento amplio de los pueblos el fundamento de la sabiduría¹¹⁰. En cuanto a Solón, estos viajes harían de él un hombre de mente abierta, un hombre sabio, conocedor de las profundas transformaciones que el mundo griego estaba experimentando a finales del siglo VII, y también marcarían el tránsito entre su período de actividad pública y política y el de cese de esa actividad¹¹¹. Así pues, sus viajes están en clara conexión con la aplicación del conocimiento y de la sabiduría que se valoraba en la época arcaica.

¹⁰⁹ También DIOG. LAERT., I, 41.

¹¹⁰ A. RAMÍREZ T., 1983, p. 23 ss.

¹¹¹ A. J. DOMÍNGUEZ M., p. 106.

Capítulo III: Solón y Salamina

I. Algunos apuntes históricos

Una de las áreas más conflictivas del Ática a finales del siglo VII a. C. probablemente debió ser el flanco occidental, que involucraba en una guerra a Atenas y a Megara. El motivo que enfrentó a estas dos πόλεις fue la posesión de una isla conocida con el nombre de Salamina. Las causas de este enfrentamiento son diversas por el deseo de las dos πόλεις de garantizarse una cierta seguridad en el área. Una de estas causas pudo haber sido la enemistad surgida entre ellas tras el asunto de Cílón y el asesinato de sus partidarios, pues Megara había simpatizado con el intento tiránico de Cílón gracias al parentesco que unía a éste con el tirano megarense, Teágenes¹¹². También existen causas económicas no descartables¹¹³. Pero la más segura estaba fundado en que el conflicto había surgido por razones territoriales, pues la frontera ático-megárea no era cómoda para ninguna de las dos ciudades. En el área fronteriza entre ellas dos se encuentra la fértil llanura triasia, cuyo centro principal, Eleusis, era sede de un culto importante a Deméter y Core, ya desde el siglo VIII a. C.¹¹⁴. En toda esta área sagrada se presentó una importante remodelación en época de Solón, que tal vez esté relacionada con la transformación del ritual tradicional a Deméter en un culto de carácter místico,

¹¹² A. J. DOMÍNGUEZ M., p. 32.

¹¹³ A este respecto ver J. G. MILNE, 1930 y 1938. Ver también K. H. WATERS.

¹¹⁴ Algunos autores como L.-M. L'HOMME-WERY, argumentan, tras hacer un análisis diferente del usual de algunos poemas de Solón (como el *Fr.* 24 D), combinado con una de las informaciones que pone Heródoto en boca de Solón durante su entrevista con Cresos, que Eleusis también fue tomada por Megara y que el papel de Solón fue el de haber incorporado este territorio a la πόλις ática.

que caracterizará a partir de este momento la especificidad del santuario eleusino; este hecho es posible que esté relacionado con la grave situación por la que atravesara Atenas en esta vital área¹¹⁵.

La isla de Salamina, entonces, encerraba el pequeño golfo en cuya cabecera se encontraba Eleusis, y se hallaba muy bien ubicada frente al puerto megarense de Nisea, y frente a la costa ática donde se encontraba el puerto de Falero, y a aquélla donde en el futuro surgiría el famoso puerto ateniense del Pireo. Si Megara controlaba Salamina, las comunicaciones de Atenas con Eleusis se tornarían muy difíciles en caso de hostilidad, lo que evitaría un acceso directo hasta el territorio megarense. También estaba el gran temor de que desde allí los megarenses pudieran infestar las costas occidentales del Ática con la piratería. Si, en cambio, el control de la isla favorecía a Atenas, el puerto de Nisea se encontraría permanentemente amenazado; en todo caso, para el comercio marítimo, Salamina era un punto muy importante. Sin la posesión de esta isla, el acceso ateniense al mar, y con ello la comunicación con el área del istmo de Corinto y con todo el golfo Sarónico, sería extremadamente limitada. Parece, entonces, que el principal motivo de alarma era evitar que una parte importante del territorio ático se aislara del resto del mismo¹¹⁶.

¹¹⁵ A. J. DOMÍNGUEZ M., p. 30.

¹¹⁶ Ibid, p. 32.

2. La relación de Solón con esta isla

Muchas de las fuentes que transmiten la tradición relativa a Solón hacen hincapié en su intervención en el episodio de Salamina. La relación de Solón con esta isla puede empezar a explorarse desde la propia obra del legislador ateniense. En el *Fr. 2 D*, Solón dice lo siguiente:

ΣΑΛΑΜΙΣ

Αὐτὸς κῆρυξ ἦλθον ἀφ' ἡμερτῆς Σαλαμίνος
κόσμον ἐπέων ᾠδὴν ἀντ' ἀγορῆς θέμενος.

.....
εἶπν δὴ τότε ἐγὼ Φολεγάνδριος ἢ Σικινίτης
ἀντί γ' Ἀθηναίου πατρίδ' ἀμειψάμενος·
αἴψα γάρ ἂν φάτις ἦδε μετ' ἀνθρώποισι γένοιτο·
'Ἀττικὸς οὗτος ἀνὴρ τῶν Σαλαμιναφετῶν.'

.....
ἴομεν ἐς Σαλαμίνα μαχησόμενοι περὶ νήσου
ἡμερτῆς χαλεπὸν τ' αἰσχὸς ἀπωσόμενοι.

SALAMINA

Yo mismo, como mensajero, he venido de la amable Salamina,
recitando un canto de frases bellas y no un discurso.

.....
¡Ojalá fuera yo, entonces, folegandrio o sicinita¹¹⁷
y no ateniense, por haber abandonado a mi patria!

.....
Pues al instante surgiría este rumor entre los hombres:
'Ese ateniense es un varón de los que abandonaron a Salamina'.

.....
¡Vamos a Salamina a luchar por la amable isla
y a rechazar la amarga vergüenza!

¹¹⁷ Folegandrios y Sicinos son dos pequeñas islas rocosas del grupo de la Cíclades en el Egeo, situadas entre Melos y Naxos, que según H. FRÄNKEL, p. 212, ejemplifican la situación de degradación a que puede llegar Atenas.

Esta es la conocida elegía a Salamina, que Solón recitó desde el lugar destinado a los heraldos, conformada por cien versos de los cuales sólo se conservan ocho¹¹⁸. Su finalidad es relatada por fuentes como Plutarco (*Sol.*, 8, 1-6) y Diógenes Laercio (I, 46-47), entre las principales. El biógrafo de Queronea registra que un decreto, bajo pena de muerte en caso de ser violado, prohibía que algún ciudadano propusiera por escrito o de palabra el asunto de recuperar esta isla. La aristocracia ateniense ya se había dado por vencida y estaba resignada a ello. Los atenienses, en general, tampoco se atrevían a emprender una lucha por causa de dicha ley. Solón, entonces, fingió la pérdida de razón y logró que el rumor se expandiera desde su casa a toda la ciudad. Compuso en secreto unos dísticos elegíacos, los practicó hasta memorizarlos, y, luego, cuando mucha gente se encontraba reunida en el ágora, irrumpió allí vestido con un gorro característico de las personas tocadas por la locura¹¹⁹. Cuando terminó, sus amigos lo elogiaron, en especial Pisistrato, que valiéndose de ello incitaba a los ciudadanos y los animaba a obedecer las palabras de Solón. La juventud correspondió, se derogó la ley y tiempo después el mismo Solón comandó¹²⁰ el desembarco y la reconquista de Salamina.

¹¹⁸ Es posible, según A. J. DOMÍNGUEZ M., p. 34, que en los 92 versos restantes de este poema se diesen informaciones sobre la situación de la isla, sobre los precedentes de la situación y, tal vez, sobre alguna medida propuesta por Solón a tomar para recuperar a Salamina.

¹¹⁹ G. TEDESCHI, pp. 33-43, piensa que la elegía a Salamina rompe el paradigma al haber sido recitada no en el simposio, sino en el ágora misma, con un elemento que la hace única y que generó impacto entre sus contemporáneos: la explícita mención de su falsa locura.

¹²⁰ A este respecto A. J. DOMÍNGUEZ M., p. 35, dice que todas las fuentes le atribuyen el mando de esta empresa, pero no le adjudican cargo alguno. Posiblemente Solón pudo haber recibido el cargo de polemarco; pero esto no deja de ser sorprendente, y sólo serviría para juzgar como falsa toda esta tradición, pues no hay noticias sobre ocupación de magistraturas de Solón antes del arcontado. Para tratar de conciliar esto, propone que Solón pudo haber dirigido las operaciones de apoyo naval, pues Solón era conocedor de los asuntos del mar por haber sido comerciante, y Atenas por esos años había empezado a utilizar flotas de guerra.

Para entender bien este hecho de la locura de Solón y no juzgarlo desde un punto de vista negativo, como lo malentendieron las fuentes anteriores al mismo Plutarco, tales como Hermipo de Esmirna; Tedeschi¹²¹, señalando muy bien que se debe considerar esta narración a la luz de lo que los griegos de la edad arcaica pensaban sobre el quehacer poético, ve detrás de la fingida locura de Solón un elemento fundamental del poetizar: la inspiración. En todos los poetas estaba presente, además del dominio y la habilidad en la técnica, su dependencia de la inspiración divina como una guía de su quehacer poético. El poeta se equiparaba al profeta que era inspirado por Apolo al ser poseído por las Musas, y su canto era el resultado de la posesión o de ese delirio divino. El paso de la poesía a la prosa empezó a delegar la experiencia poética a una categoría no conceptual, no racional y no reflexiva: así se llegó a la idea de que ella debía ser fruto solamente de una turbación extática como lo concibió antes Demócrito y después el mismo Platón.

Paladini¹²² afirma que la simulada locura de Solón forma parte de la tradición de hombre sabio y rico en estratagemas, que hace uso siempre de una sabiduría enfocada a favor de su ciudad, muy característica de la sabiduría pragmática de los Siete Sabios.

Esta actitud de Solón resulta sorprendente al aplicarse a un contexto que era del todo ajeno a la poesía: el ágora, lugar donde imperaba la palabra, entendida como diálogo racional. Sin embargo, en mi opinión, aquí estriba la eficacia de esta acción y del hecho de que la ley fuera derogada y de que Solón lograra hacerse del mando para dirigir una

¹²¹ G. TEDESCHI, pp. 42-43.

¹²² M. -L. PALADINI, pp. 384-385.

expedición contra Megara en pos de la conquista de Salamina: el carácter excepcional de esta acción. Si, en cambio, se hubiera servido de un discurso, habría sido otro discurso más de los muchos que quizá se pronunciaron y se debatieron con respecto a ese tema antes de formular un decreto tan categórico. Solón prefirió presentarse no como un rétor, sino en el papel de poeta-vate, y usó el lenguaje poético como un anhelo de retomar el poder de la palabra mágico-religiosa, con lo que logró una respuesta emotiva favorable y suficiente de sus conciudadanos. También hay que resaltar que para recitar esta elegía, Solón no se presentó como Solón, sino como un heraldo. Este hecho lo excluye de la sanción legislativa que impedía decir cualquier cosa sobre el asunto, y le permitía mostrarse como un mensajero cualquiera que traía un mensaje de la divinidad que lo poseía en ese momento, no una opinión más de un simple mortal, sino un deseo de los mismos dioses.

Aunque este pasaje está muy ligado con la leyenda que rodea a la figura de Solón, es pertinente apuntar que se convirtió en su mérito al haber introducido de nuevo en el debate político el asunto de Salamina.¹²³ a través de la recitación pública de un poema que tenía la intención de elevar los ánimos de los atenienses haciéndolos responsables del abandono de Salamina, con lo cual obligaría a derogar la ley prohibitoria y reiniciaría la lucha por mantener el control sobre la isla.

¹²³ A. J. DOMÍNGUEZ M., p. 32.

3. Argumentos en favor de la posesión de Salamina

Por Plutarco sabemos que, a pesar de que hubo enfrentamientos bélicos en esta guerra entre Atenas y Megara, sin embargo, la lucha concluyó mediante un arbitraje espartano¹²⁴, en que Solón tuvo un papel importante al aportar argumentos para defender el carácter ateniense de Salamina. Ahora, para explorar más las facetas del poeta ateniense, es bueno preguntarse cuáles fueron estos argumentos que Solón usó para alegar la posesión de esta codiciada isla. Según el relato de Plutarco, alrededor de la figura de Solón existieron cinco clases de argumentos, algunos de ellos interrelacionados, para defender la demanda de Atenas por la isla de Salamina. El primero está fundado en la autoridad del oráculo de Delfos¹²⁵. El segundo es la referencia o invención que hace Solón de unos versos homéricos para mostrar que Atenas y Salamina tuvieron una relación al menos tan antigua como la expedición contra Troya¹²⁶. Derivado del segundo, el tercero es la demanda que hizo sobre la base de la etimología y genealogía heroicas¹²⁷. El cuarto es el uso que hizo de una argumentación de tipo antropológico-cultural sobre la base de las costumbres atenienses de los entierros de sus muertos¹²⁸. Y finalmente el quinto argumento, posterior al mismo poeta, está relacionado con el nacimiento de Solón y con su muerte. A continuación analizaremos cada uno de estos argumentos.

¹²⁴ PLUT., *Sol.*, 10.

¹²⁵ *Ibid.*, 9, 1-7.

¹²⁶ *Ibid.*, 10, 2.

¹²⁷ *Ibid.*, 10, 3.

¹²⁸ *Ibid.*, 10, 4-6.

3.1. El oráculo de Delfos

Según Plutarco, la autoridad delfica le sirvió a Solón de consejera en relación con el conflicto con Megara cuando acudió ante el dios de Delfos y éste le dictó el siguiente oráculo (*Sol.*, 9):

Ἀρχηγὸς χώρας θυσίαις ἥρωας ἐνοίκους
Ἴλασο, τοὺς κόλποις Ἄσωπιᾶς ἀμφικαλύπτει,
οἱ φθίμενοι δέρκονται ἐς ἥελιον δύνοντα·

Aplaca con sacrificios a los héroes fundadores y habitantes de la región,
a los que cubre con sus pechos la tierra de Asopo¹²⁹,
los cuales, muertos, miran hacia el sol poniente.

Observando el oráculo dado a Solón podemos darnos cuenta de lo siguiente. Por un lado, estos héroes epónimos son Perifemo y Cicreo, en cuyo honor Solón, después de haber navegado de noche hacia la isla, ofreció un sacrificio. Del primero de estos héroes no se puede decir nada, pues su nombre no es registrado en ninguna otra parte por la Antigüedad. Quizá sólo fue un adjetivo que significaba “muy famoso”, calificando a Cicreo, que fue malentendido y reinterpretado como un nombre¹³⁰. Sobre Cicreo, en cambio, podemos decir que fue hijo de Poseidón y de la hija de Asopo, Salamina¹³¹, murió sin descendencia masculina y legó el reino a Telamón, hijo de Éaco¹³².

¹²⁹ Nombre del río que engendró a la ninfa Salamina.

¹³⁰ C. HIGBIE, p. 302.

¹³¹ Cicreo en honor a su madre llamó Salamina a la isla (PAUS., I, 35, 2).

¹³² APOLLOD., *Bibl.*, III, 12, 7; DIOD. SIC., IV, 72, 4.

Por su parte, Plutarco registra un detalle en la historia de Escirón asesinado por Teseo (*Thes.*, 10, 3). Allí reporta una versión megarense, en la cual Escirón¹³³ fue yerno de Ciceo, suegro de Éaco y abuelo de Peleo y Telamón, que nacieron de Endéis, hija de Escirón y Cariclo. De los hechos que narra Plutarco sobre este héroe, podemos ver el trabajo de los historiadores megarenses, como Praxión, Dieucidas, Héreas y Heragoras, para mostrar el deseo de su ciudad de registrar su pasado glorioso de manera favorable. Plutarco (*Thes.*, 10, 2-3) comenta que los historiadores megarenses tenían una opinión muy diferente de la naturaleza de Escirón de la de otros escritores:

οἱ δὲ Μεγαρόθεν συγγραφεῖς ὁμόσε τῇ φήμῃ βαδίζοντες καὶ τῷ πολλῷ χρόνῳ, κατὰ Σιμωνίδην, πολεμοῦντες, οὔτε ὄβριστήν οὔτε ληστήν γεγονέναι τὸν Σκεῖρόνά φασιν, ἀλλὰ ληστῶν μὲν κολαστὴν, ἀγαθῶν δὲ καὶ δικαίων οἰκεῖον ἀνδρῶν καὶ φίλον.

Los escritores de Megara, al contrario, caminando contra la fama y con el mucho tiempo, según Simónides, luchando, dicen que Escirón no fue violento ni bandido, sino castigador de bandidos, pariente y amigo de varones buenos y justos.

Al citar brevemente a Simónides, Plutarco transmite su propia opinión de que los historiadores megarenses van en contra de la tradición y de la antigüedad, por lo que se

¹³³ Sobre este héroe existen varias versiones. Según la versión más común de la leyenda (PAUS., I, 44, 8; DIOD. SIC., IV, 59, 4; APOLLON., *Épit.*, I, 2 entre otros), Escirón era corintio, hijo de Pélope, o tal vez de Poseidón, que se había establecido en el territorio de Megara, en un lugar denominado Rocas Escironias, por donde pasaba el camino que bordeaba la costa. Obligaba a los viajeros a lavarle los pies, y, durante la operación, los precipitaba al mar, donde una enorme tortuga despedazaba sus cadáveres. Teseo, yendo de Trecén a Atenas, le dio muerte.

Otra versión (PAUS., I, 39, 6) dice que Escirón era hijo del rey de Megara, Pilas. Se casó con una de las hijas del rey de Atenas, Pandión, mientras éste se hallaba desterrado de Atenas, de donde los habían expulsado los hijos de Metión. Entró en conflicto con Niso, uno de sus cuñados, después de la muerte de Pandión, debido a que Niso había obtenido el trono de Megara. Los dos se sometieron al arbitraje de Éaco, el cual distribuyó el poder entre ambos, dando a Niso la realza, y a Escirón la jefatura del ejército.

deduce que para él la versión ateniense de este héroe es la más ampliamente aceptada. Al parecer, según esto, los historiadores megarenses intentaron inútilmente desacreditar uno de los hechos del héroe ateniense Teseo, comentando de manera favorable el carácter de Escirón. Parece que los atenienses habían exitosamente transformado a Escirón de noble a demonio para que su propio héroe Teseo tuviera otro valor: esto no se puede afirmar con plena seguridad, según Higbie¹³⁴, porque no existe ninguna comprensión real de cómo fue construido o aceptado tal pasado ni a partir de qué clase de evidencia.

Más adelante, en la misma vida de Teseo, Plutarco cita específicamente a Hereas, el cual dijo que Pisistrato había removido un verso de Hesíodo sobre Ariadna, y que también había insertado una línea en la *νέκυια* de la Odisea de Homero solamente para complacer a los atenienses (*Thev.*, 20, 2):

τοῦτο γὰρ τὸ ἔπος ἐκ τῶν Ἡσιόδου Πεισίστρατον ἐξελεῖν φησιν Ἡρέας ὁ Μεγαρεύς, ὥσπερ αὖ πάλιν ἐμβαλεῖν εἰς τὴν Ὀμήρου νέκυϊαν τὸ

Θησέα Πειρίθοόν τε θεῶν ἀριδείκετα τέκνα,

χαριζόμενον Ἀθηναίοις.

Dice Hereas, el megarenses, que Pisistrato eliminó este verso de Hesíodo, como a su vez, por el contrario, introdujo en la evocación de los muertos de Homero:

A Teseo y Píritoo, hijos ilustres de los dioses,

por quedar bien con los atenienses.

¹³⁴ C. HIGBIE, pp. 228-282.

Así, al rendirle tributo a Cicreo, Solón intenta ganar un héroe megarenses para el lado ateniense aparentemente con éxito, como registra Pausanias (I, 36, 1-2) cuando habla de un santuario de este héroe en Salamina y dice que en la batalla contra los persas en el 480 a.C. una serpiente apareció en la flota ateniense, a la cual el oráculo identificó como el héroe Cicreo. En otro pasaje, Estrabón dice que Cicreo liberó a Salamina de una serpiente que asolaba la isla o crió una serpiente que fue tomada en Eleusis como un "servidor" (ὀμφίπολις) por Deméter; y también señala (IX, 1, 9) que Salamina tuvo diferentes nombres incluyendo Cicrea y Escira; este último nombre proporciona un vínculo con Atenea en su aparición como Atenea Escira, importante para los salaminios.

Por otro lado, además de que, según Piccirilli¹³⁵, la posición de Delfos fue favorable a los atenienses por su aversión al régimen radical instaurado en Megara tras la expulsión de Teágenes y el derrocamiento del gobierno moderado posterior, hay un detalle en la última línea del oráculo que pudo haber sido de utilidad para Atenas: se describe que los héroes fueron enterrados mirando hacia el oeste, hacia la puesta del sol, de la misma manera como los atenienses enterraban a sus muertos. Pero hay que observar que Cicreo era un héroe megarenses¹³⁶ y que Solón, al hacerle sacrificio, está tratando de ganárselo para el lado ateniense, como ya se dijo. Esto pudo haber servido como contraargumento a favor de los megarenses, y, así, el postulado de Solón habría perdido poder. Aunque Plutarco no lo registra, se podría suponer que tuvo algún conocimiento de esto cuando registra que los megarenses de Salamina, informados de que esto no tenía ninguna fiabilidad, decidieron tomar las armas y enviaron una nave para observar los

¹³⁵ Citado por A. PÉREZ J., 1996, p. 109, n. 54.

¹³⁶ C. HIGBIE, p. 301.

movimientos de los enemigos (*Sol.*, 9. 4). Sin embargo, un trozo más adelante, Plutarco de nuevo afirma que le ayudaron ciertos oráculos píticos en los que el dios llamó Jonia a Salamina (*Sol.*, 10.4). No es sorprendente, entonces, que, dado el poder del oráculo de Delfos, que parece haberse desarrollado desde el siglo VI a.C., Solón hubiera buscado su autoridad para la adquisición de Salamina, sino que también Delfos mismo empezara a buscar más que una mera fama e influencia local¹³⁷.

3.2. La influencia homérica

3.2.1. Algunos antecedentes

Para ilustrar el siguiente argumento de Solón, primero me remitiré a Heródoto como la mejor fuente, aunque no la única, para buscar antecedentes que demuestren que Solón no fue el único que se valió de Homero y de su pasado glorioso para justificar el dominio sobre un territorio o la preponderancia en una disputa por el mando de una expedición. Antes de la anunciada invasión persa, mensajeros atenienses y espartanos fueron enviados a recorrer el Mediterráneo en busca de aliados para luchar contra el Gran Rey. Llegaron a Siracusa y se dirigieron ante el tirano Gelón. Los mensajeros le solicitaban tropas y alimento para luchar contra la invasión persa, pues la libertad de toda Grecia estaba en peligro. Gelón aceptó con la condición de que él fuera

¹³⁷ M.-L. PALADINI, pp. 402-403.

comandante de las fuerzas. Siagro, el mensajero espartano, inmediatamente lo rechazó diciendo (VII, 159):

Ἦ κε μέγ' οἰμῶξειε ὁ Πελοπίδης Ἀγαμέμνων πυθόμενος Σπαρτιήτας τὴν ἡγεμονίην ἀπαραιρῆσθαι ὑπὸ Γέλωνός τε καὶ Συρηκοσίων.

Mucho se lamentaría el pelópida Agamenón enterándose de que los espartanos fueron despojados del mando por Gelón y los siracusanos.

Aunque las palabras del espartano no fueron del agrado de Gelón, sin embargo, él todavía continuaba interesado, y sugirió, entonces, ser colocado en el puesto de almirante en jefe. Como era de esperarse, por ser Atenas potencia naval, el mensajero ateniense se adelantó al espartano y dijo que los griegos no iban a aceptar que un extraño comandara la flota naval, terminando con las siguientes palabras (VII, 161.):

τῶν καὶ Ὅμηρος ὁ ἐποποιὸς ἄνδρα ἄριστον ἔφησε εἰς Ἴλιον ἀπικέσθαι τάξει τε καὶ διακοσμήσαι στρατόν.

De entre quienes (los atenienses) el poeta épico Homero dijo que un hombre muy valiente llegó a Ilión, para alinear y también para organizar el ejército.

Gelón rechazó los argumentos y los mensajeros se retiraron sin conseguir por el momento el apoyo siracusano.

Otro pasaje de Heródoto nos ilustra que, en Platea, en el año 479 a. C., Tegea y Atenas se disputaron la posición de preponderancia en la línea de batalla,

específicamente la segunda ala. Los de Tegea argumentaron que ellos se merecían este puesto porque siempre se les había dado desde el tiempo en que, después de la muerte de Euristeo, los Heraclidas intentaron volver al Peloponeso (IX, 26). Los de Atenas atacaron este argumento haciendo alusión a sus propias hazañas, no sólo durante el regreso de los Heraclidas, sino también durante el tiempo de los Siete contra Tebas, la invasión de las Amazonas y la guerra de Troya, para luego darle una mayor consistencia a su argumentación aludiendo a hazañas más recientes, como el papel que tuvieron durante la guerra en Maratón (IX, 27). Así los atenienses ganaron a los tegeatas el puesto que disputaban.

Por último, el mismo Heródoto en V, 94 nos transmite que Sigeo era una plaza que había tomado Pisístrato con lanza en mano, después de una larga lucha contra los mitileneos, que reclamaban este territorio como suyo. Los atenienses se negaban a reconocerles este derecho, diciéndoles que ellos, en este territorio troyano, no tenían más parte que los atenienses y que todos los demás griegos que habían ayudado a Menelao a vengar el robo de Helena. Como se puede ver, este tipo de recurso fue muy usado por los atenienses en general.

3.2.2. El uso de Homero por Solón

Entre las fuentes que registran el uso que hizo Solón de Homero en su intento de ganar a Salamina para Atenas encontramos, además de Plutarco, a Estrabón (IX, 1, 10) y a

Diógenes Laercio (I, 48). Sin embargo, la versión de Plutarco es la más completa (*Sol.*,

10):

οἱ μὲν οὖν πολλοὶ τῷ Σόλωνι συναγωνίσασθαι λέγουσι τὴν Ὅμηρου
δόξαν· ἐμβολόντα γὰρ αὐτὸν ἔπος εἰς νεῶν κατάλογον ἐπὶ τῆς δίκης
ἀναγῶναι·

Αἴας δ' ἐκ Σαλαμῖνος ἄγεν δυοκαίδεκα νῆας,
στῆσε δ' ἄγων ἴν' Ἀθηναίων ἴσταντο φάλαγγες.

La mayoría dice, entonces, que la opinión de Homero apoyó a Solón; pues él mismo intercalando un verso en el catálogo de las naves lo leyó en el juicio:

Áyax conducía doce naves desde Salamina,
y llevándolas las puso donde estaban las falanges de los atenienses.

De esta manera, Solón buscaba un vínculo histórico tan antiguo como la guerra de Troya entre Atenas y Salamina, con el fin de proporcionar un argumento valioso para el control ateniense sobre la isla en su tiempo. Diógenes Laercio acentúa el hecho de la proximidad física de las fuerzas navales que Áyax trajo de Salamina, con el lugar de la bahía en Troya donde estaban las fuerzas atenienses (ἐγγράψαι αὐτὸν), lo cual reflejaría un vínculo estrecho entre las dos ciudades.

Autores como Esquines, en su discurso contra Ctesifonte (185), registran que la fuerza ateniense, bajo el mando de Menesteo, apareció en algunas versiones, si no en la mayoría, de la épica troyana. Las ediciones modernas de la *Iliada* incorporan los versos 552-558 en el catálogo de las naves del canto II:

τῶν αὐθ' ἡγεμόνευ' υἱὸς Πεπεῶο Μενεσθεύς,
 τῷ δ' οὐ πά τις ὁμοῖος ἐπιχθόνιος γένετ' ἀνήρ
 κοσμήσαι ἵππους τε καὶ ἀνέρας ἀσπιδιώτας·
 Νέστωρ οἶος ἔριζεν· ὁ γὰρ προγενέστερος ἦεν·
 τῷ δ' ἅμα πεντήκοντα μέλαινα νῆες ἔποντο.
 Αἴας δ' ἐκ Σαλαμῖνος ἄγεν δυοκαίδεκα νῆας,
 στήσε δ' ἄγων ἴν' Ἀθηναίων ἴσταντο φάλαγγες.

Siendo al punto caudillo de éstos Menesteo, hijo de Peteo.
 Aún no ha nacido igual a éste ningún varón que viva en la tierra.
 en ordenar caballos y a hombres que llevan escudos.
 Néstor solo competía con él, pues era más anciano:
 y a él al mismo tiempo seguían cincuenta negras naves.
 Y Áyax, desde Salamina, conducía doce naves,
 y llevándolas las puso donde estaban las falanges de los atenienses.

Al leer estos versos se nota un cambio brusco en la exposición de las ideas, pues se viene hablando de Menesteo, de su gran valor y de las naves que trajo a la guerra, y luego, sin ningún enlace, se salta a Áyax, dando la sensación de que estos dos últimos versos están sueltos. Ya antes, los versos 557-558 provocaron en los editores de la Antigüedad diferentes reacciones que hacían que unas veces se incluyeran y otras no. Uno u otro alejandrino¹³⁸ dudó de la autenticidad de estos versos, no a causa de su construcción, sino porque eran inconsistentes con otras partes del poema y porque seguía presente la historia de que estos habían sido interpolados por los atenienses, los cuales no tuvieron un papel relevante en la guerra de Troya y pretendían con ello fabricarse uno más importante. Higbie¹³⁹, por ejemplo, reporta que Zenodoto rechazó los versos 553-555 y objetó que la frase de Menesteo no era confirmada por el resto del poema; y Aristarco rechazó el verso 558; también se arguyó que en ninguna otra parte

¹³⁸ C. HIGBIE, p. 284.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 285 y n. 19

de la *Iliada*, Áyax y los atenienses fueran descritos encallando juntos en la bahía. Aunque no hay nada no-homérico a partir del punto de vista del lenguaje o del metro, el hecho de que este par de versos no tengan parangón en otra parte de la *Iliada* y en el mismo catálogo de las naves, y que también fueran omitidos en muchos manuscritos, sugiere que no formaron parte de la tradición en la Antigüedad o que el trabajo de los alejandrinos que los rechazaron tuvo un efecto sobre la historia posterior del texto¹⁴⁰. A pesar de todo esto, para que la argumentación de Solón tuviera su efecto, estos versos debieron considerarse como pertenecientes a la *Iliada*.

A continuación, Plutarco parece justificar la no autenticidad de estos versos cuando dice que los atenienses por su parte creyeron que esto era una tontería (*Sol.*, 10, 2): ἀὐτοὶ δ' Ἀθηναῖοι τὰῦτα μὲν οἴονται φλυαρίαν εἶναι (“Pero los atenienses mismos piensan que esto es charlatanería”). Esto hace suponer, entonces, que Solón no logró persuadir a los megarenses con este argumento, y que estos últimos le habrían replicado con otro argumento parecido. Aunque Plutarco no lo registra, encontramos en Estrabón la probable respuesta (IX, 1, 10):

Αἶας δ' ἐκ Σαλαμῖνος ἄγεν νέας, ἔκ τε Πολίχνης,
ἔκ τ' Αἰγειροῦσσης Νισαίης τε Τριπόδων τε.

Áyax conducía naves desde Salamina, desde Policne,
desde Egerusa, desde Nisea, y desde Trípodas.

¹⁴⁰ Ibid, p. 285, n. 18 y 19.

Estrabón tomó estos versos de una fuente que todos identifican como Apolodoro, y más adelante se siente obligado a explicar la razón por la cual los megarenses eligieron estos versos:

ἅ ἐστι χωρία Μεγαρικά, ὧν οἱ Τρίποδες Τριποδίσκιον λέγονται, καθ' ὃ ἡ νῦν ἀγορὰ τῶν Μεγάρων κεῖται.

Éstas son regiones megarenses, de las cuales Trípodas es llamado Tripodiscion, donde ahora se encuentra el ágora de los megarenses.

Así proporciona el significado de los cuatro lugares aquí aludidos, Policne, Egerusa, Nisea y Trípodas, diciendo que pertenecen a territorio megarense. Sólo este último lugar es explicado con un poco más de detalle, al hacer una equivalencia de su nombre, Tripodiscion, y añadir que allí se encuentra el ágora de los megarenses. Es curioso anotar algunas diferencias en este par de versos entre la versión de los atenienses y la de los megarenses. En estos últimos se registran nombres de lugares, como en otras entradas en el catálogo de las naves, y se usa la palabra νέας en lugar de φάλαγγες, aunque la forma νέας nunca se encuentra en el catálogo y raramente aparece en Homero, en contraste con la forma νῆας. Si bien estos versos son homéricos, según afirma Higbie al citar un comentario de Kirk¹⁴¹, sin embargo, no da el número de naves que Áyax trajo consigo, detalle que sí es común e incluido en las otras veintiocho entradas en el catálogo de las naves, según las ediciones modernas. Aunque Plutarco no registre una opinión sobre cuál argumento sería más favorable, Estrabón parece defender la posición de los megarenses; sin embargo, discutir cuál de los dos

¹⁴¹ *Ibíd.*, p. 286 y n. 24.

argumentos es más viable y a quién favorece más no es parte de este capítulo. Lo que nos interesaba ilustrar era solamente la autoridad que tuvieron Homero y el pasado heroico para los antiguos, en especial para los atenienses, en disputas de orden territorial y de mando.

3.3. La descendencia de Áyax

Este nuevo intento de ganar a Salamina a través de un argumento homérico no le fue suficiente ni a Solón ni a los intereses de Atenas para someter a esta isla a su dominio. El legislador ateniense, entonces, recurrió a otro discurso basado en argumentos de índole etimológica y genealógica. Según Plutarco, los atenienses dijeron que Solón había intercalado estos versos en la *Iliada*, y que luego optó por basar sus argumentos en etimología y genealogía al tratar de mostrar un vínculo entre Salamina y Atenas, a causa de los hijos de Áyax, Fileo y Eurísaces, quienes, para lograr la ciudadanía ateniense cedieron a Salamina y se establecieron el primero en Braurón, y el segundo en Mélite (*Sol.*, 10, 2):

αὐτοὶ δ' Ἀθηναῖοι ταῦτα μὲν οἶονται φλυαρίαν εἶναι, τὸν δὲ Σόλωνα φασὶν ἀποδείξει τοῖς δικασταῖς ὅτι Φιλαῖος καὶ Εὐρυσάκης, Αἴαντος υἱοί, Ἀθήνησι πολιτείας μεταλαβόντες παρέδωσαν τὴν νῆσον αὐτοῖς, καὶ κατέκησαν ὁ μὲν ἐν Βραυρῶνι τῆς Ἀττικῆς, ὁ δ' ἐν Μελίτῃ καὶ δῆμον ἐπώνυμον Φιλαίου τὸν Φιλαιδῶν ἔχουσιν, ὅθεν ἦν Πεισίστρατος.

Los atenienses piensan que estas cosas son charlatanería, y dicen que Solón demostró a los jueces que Fileo y Eurisaces, los hijos de Áyax, recibiendo la ciudadanía ateniense, les cedieron la isla y habitaron el Ática, el uno en

Braurón, y el otro en Mélite; incluso tienen un *demo* Fileida, epónimo de Fileo, de donde era Pisístrato.

Analicemos, en primer lugar, lo referente a los dos héroes epónimos, y luego lo referente a los δῆμοι.

3.3.1. La genealogía de Eurísaces y Fileo

En el texto de Plutarco que transcribimos arriba se encuentra el detalle de un δῆμος, el hogar de Pisístrato, cuyo héroe epónimo fue Fileo. No es sorprendente que, además de Pisístrato, muchos integrantes de la aristocracia ateniense creyeran que su linaje se remontaba a esta familia heroica, debido a la concesión de esta isla hecha por los hijos de Áyax. Por ejemplo, Plutarco (*Alc.*, I) registra que la propia familia de Alcibíades fue fundada por Eurísaces, hijo de Áyax. De acuerdo con Heródoto (VI, 35, 1), Milcíades y su casa se identificaron como descendiente de Éaco, padre del clan, a través de Fileo. Del mismo Solón se decía, como veremos más adelante, que había nacido en Salamina, y remontaba su linaje no a la familia eácida, sino al mítico rey ateniense Codro¹⁴². Miremos un poco la genealogía de esta familia heroica para saber por qué los atenienses buscaban vincularse con ella con el fin de relacionar a Atenas con Salamina.

¹⁴² Este Codro fue hijo de Melanto y descendiente de Neleo (PAUS., I, 19, 5; VII, 2, 1; VII, 25, 2; VIII, 52, 1). Entre sus anécdotas se cuenta que, durante su reinado en Atenas, los peloponesios emprendieron una guerra contra los atenienses, y esta guerra la ganarían aquéllos si no mataban al rey de Atenas. Enterados los atenienses de esto, Codro resolvió sacrificar su vida por su patria. Se vistió de mendigo y salió de la ciudad, simulando que iba a buscar leña. En el camino se encontró a dos de sus adversarios, quienes le dieron muerte. Así, los peloponesios perdieron toda esperanza de vencer a Atenas y regresaron a su país.

Según el mito, el río Asopo, en unión con Metope, hija del río Ladón, tuvo dos hijos varones y veinte ninfas, entre ellas Egina, Salamina y Teba. La ninfa Egina, en unión con Zeus, dio a luz al más piadoso de todos los héroes griegos, a Éaco, el fundador del clan de los eácidas¹⁴³. Éste se casó con Hendéis, hija de Escirón, de la cual tuvo dos hijos, Telamón¹⁴⁴ y Peleo. El primero de éstos es el padre de Áyax y de Teucro¹⁴⁵, y, por lo tanto, abuelo de Eurísaces y de Fileo, y el segundo, el padre de Aquiles. De ellos podemos decir que, debido a los celos suscitados por su medio-hermano Foco, el cual sobresalía mucho en los juegos atléticos, Telamón y su hermano Peleo lo mataron. Debido a esto Éaco los desterró de Egina. Peleo, entonces, se dirigió a Tesalia, y Telamón tomó el camino de Salamina. Allí, este último se casó con Glauce o Cariclo, hija del rey Cicreo, el cual fue engendrado por la ninfa Salamina, y heredó el reino. Luego enviudó y se casó con Peribea o Eribea, hija de Alcátoo, rey de Mégara, de la cual tuvo un hijo llamado Áyax. Entre sus hazañas, la más relevante fue su participación en la toma de Troya por Heracles¹⁴⁶. Éste le concedió a Hesione, hija de Laomedonte, de la cual tuvo un hijo llamado Teucro. Telamón vivía aún cuando terminó la guerra de Troya, en que participaron sus dos hijos, Áyax y Teucro.

Con respecto a los dos héroes, podemos decir que, durante el sitio de Troya, Áyax se había casado con una cautiva frigia, Tecmesa, hija del rey Teleutante, la cual le dio un

¹⁴³ APOLLOD., *Bibl.*, III, 12, 6; DIOD. SIC., IV, 61, 1 ss; 72, 5 y ss; PAUS., II, 29, 25; HES., *Theog.*, 1003 y ss.

¹⁴⁴ *Ibid.*, *Bibl.*, I, 8, 2, 1, 9, 16; *ibid.*, IV, 41; *ibid.*, I, 42, 4. Otra tradición (APOLLOD., *Bibl.*, III, 12, 6 s) dice que tuvo por padres a Acteo y Glauce, hija del rey de Salamina, Cicreo, por lo cual Telamón habría sido también nieto de Cicreo.

¹⁴⁵ Sin embargo, si bien Homero da el patronimio de eácida sólo a Peleo y a Aquiles, y nunca a Áyax, tanto Áyax como Teucro son regularmente caracterizados como hijos de Telamón, pero éste último nunca es identificado como hijo de ninguno (*Il.*, XI, 465; XI, 591; *Od.*, XI, 553; PAUS., II, 29, 4; III, 19, 13; VIII, 15, 6).

¹⁴⁶ EUR., *Tro.*, 799; APOLLOD., *Bibl.*, III, 12, 7.

hijo llamado Eurísaces. Antes de suicidarse, Áyax confió su hijo a su hermano Teucro. Después de la caída de Troya, durante el viaje de regreso a Salamina, patria de su padre, Eurísaces efectuó el viaje en un barco, en el cual no iba su tío Teucro, por lo cual el rey Telamón, abuelo de Eurísaces, se disgustó con él y lo desterró. Después de la muerte de su abuelo, Eurísaces lo sucedió y no aceptó que Teucro regresara. Luego, la familia de Eurísaces se estableció en Atenas¹⁴⁷, donde, entre sus descendientes, se cuenta a Milcíades, Cimón, Alcibiades y al historiador Tucídides, como ya se había insinuado antes.

En Pausanias (I, 35, 2) encontramos de Fileo una diferencia con la versión de Plutarco:

Φίλαιον δὲ τὸν Εὐρύσακος τοῦ Αἴαντος παραδοῦναι λέγουσιν Ἀθηναίοις τὴν νῆσον, γενόμενον ὑπ' αὐτῶν Ἀθηναίων.

Dicen que Fileo, hijo de Eurísaces y nieto de Áyax, cedió a los atenienses la isla, convirtiéndose en ateniense por ellos.

Aquí sólo se conserva como hijo de Áyax a Eurísaces. Fileo no es hermano de éste, sino su hijo, y por ende nieto de Áyax. Por otro lado, únicamente fue él quien cedió la isla de Salamina a los atenienses, y el que recibió la ciudadanía. Además, Plutarco dice que los atenienses aseguran que tienen un δῆμος cuyo nombre epónimo se debe a Fileo:

¹⁴⁷ SOPH., *Aj.*, 530 ss.

sin embargo, según Pérez Jiménez¹⁴⁸, históricamente no está demostrado que el δῆμος en cuestión deba su nombre al hijo de Áyax.

Con esto nos podemos dar cuenta de que los vínculos entre héroes y lugares, linajes y descendencias, tuvieron un interés político, usado por Atenas para intentar justificar un dominio sobre Salamina sobre una base histórica, pues ellos proporcionaban un vínculo adicional a los héroes homéricos más allá de Menesteo -la misma guerra de Troya fue importante, pues en la primera toma de esta ciudad, dirigida por Hércules, participó y entró a las murallas un eácida, Telamón, incluso antes que el propio Heracles. Después, en la segunda toma, Troya sería destruida por otro héroe que estaba unido a los eácidas a través de Peleo: Aquiles- y les sirvió para subyugar la petición de Megara a la de Atenas¹⁴⁹. También es probable, por otro lado, que la conexión entre el héroe salaminio Fileo y el δῆμος ático sea una historia inventada por los atenienses para reforzar sus derechos sobre la isla en su disputa con Megara¹⁵⁰.

3.3.2. Los δῆμοι de Braurón y Mélite

Braurón fue un lugar situado en la costa oriental del Ática, que pertenecía, según Estrabón (IX, 1, 20), a las doce ciudades antiguas del Ática, de donde era Pisístrato, y por ello, durante la reforma de Clístenes, no se mantuvo como un δῆμος independiente.

¹⁴⁸ A. PÉREZ J., 1996, p.112, n. 68

¹⁴⁹ C. HUGBUE, p. 294.

¹⁵⁰ A. PÉREZ J., 1996, p. 112, n.68.

sino que fue integrado en el de los Filiadas¹⁵¹. Mélite era un δῆμος ático de la tribu Cecrópide, situado en la ciudad y al que pertenecían las casas del oeste de la Acrópolis, incluyendo Colono Agoraios y la Pnix, en el cual vivieron personajes famosos como Temístocles, Calias, Antifonte, Foción y Epicuro¹⁵². En Atenas había un altar (βωμός) o un santuario (τέμενος), conocido como Eurisaceo (Εὐρυσάκειον), donde eran venerados Áyax y Eurisaces, según Pausanias (I, 35, 2); y Harpocración afirma que éste altar se encontraba en Mélite:

Εὐρυσάκειον: τέμενος ἐστὶν Εὐρυσάκου τοῦ Αἴαντος ἐν Ἀθήναις οὕτως ὀνομαζόμενον, ἐν Μελίτῃ.

Eurisáceo: así es llamado el altar a Eurisaces, hijo de Áyax, en Atenas, en Mélite.

A pesar de todo esto, la vinculación de algunos γένη salaminios con áticos, como los hijos de Áyax con los demos de Braurón y Melite, no se encuentra en ningún autor antiguo que la asocie con los deseos atenienses de dominar la isla, ni tampoco es muy claro el papel que jugaron en la relación de Atenas con Salamina. Higbie, en su discusión sobre estos asuntos, sólo encuentra testimonio en evidencias epigráficas, en particular una inscripción del año 363-2 a. C., encontrada en el ágora¹⁵³. Este documento preserva información sobre obligaciones religiosas, que incluyen proporcionar sacerdotes y sacerdotisas a Atenea Escira, a Heracles en Portmo, a

¹⁵¹ AR., *Escol. Av.* 873.

¹⁵² A. PÉREZ J., 1996, p. 112, n. 66 y 67.

¹⁵³ C. HIGBIE, p. 297 y n. 61.

Eurisaces, a Aglauro, a Pandroso y a Curotropo; hacer sacrificios, para los cuales hay un calendario muy detallado, y participar en festivales como la ὄσχοφόρια, donde los ὄσχοφόροι y δειπνοφόροι eran nombrados por un salaminio. Aquí en esta inscripción se muestra un vínculo de los salaminios con el Eurisáceo en Mélite y el templo de Atenea Escira en Falero. Así, se puede ver que estas responsabilidades de γένη salaminios son una mezcla de deberes con sus héroes y dioses, y con la propia ciudad de Atenas, pues la ὄσχοφόρια fue uno de los mayores festivales en el calendario ático.

Por otro lado, con argumentos morfológicos, sus nombres pueden estar derivados de la isla y encontrarse un vínculo geográfico con un pequeño grupo de nombres de γένη en Atenas. Sin embargo, esto no explica el misterio de si los γένη salaminios fueron descendientes de la gente que se mudó al ática desde la isla o de si a ellos se les asocia con la adquisición ateniense de Salamina. Como quiera que sea este asunto y el del orden etimológico y genealógico heroicos deben ser entendidos como vínculos entre Atenas y la isla, y como argumentos útiles al deseo de aquélla de reclamar un dominio territorial sobre ésta¹⁵⁴.

¹⁵⁴ Ibid, p. 298.

3.4. Argumentos funerarios

Plutarco y otras fuentes muestran a Solón usando otro tipo de argumentos basado en pruebas de índole funeraria para mostrar un vínculo más entre Atenas y Salamina (*Sol.*, 10. 4):

ἔτι δὲ μᾶλλον ἐξελέγξαι τοὺς Μεγαρέας βουλόμενον ἰσχυρίσασθαι περὶ τῶν νεκρῶν ὡς οὐχ ὄν τρόπον ἐκεῖνοι θάπτουσι κεκηδευμένων, ἀλλ' ὄν αὐτοί. θάπτουσι δὲ Μεγαρεῖς πρὸς ἕω τοὺς νεκροὺς στρέφοντες, Ἀθηναῖοι δὲ πρὸς ἐσπέραν.

Queriendo refutar aún más a los megarenses, insistió, a propósito de los cadáveres, en que no estaban enterrados de la manera como aquellos los entierran, sino a la manera de ellos. Los megarenses entierran a sus muertos vueltos hacia la aurora, y los atenienses hacia el ocaso.

En este pasaje se supone que en Salamina había tumbas que le sirvieron a Solón para argumentar que los cadáveres que estaban allí enterrados correspondían a la manera como los atenienses enterraban a sus muertos y no a la manera como lo hacían los megarenses. Era costumbre entre los atenienses enterrar a sus muertos mirando hacia el occidente (πρὸς ἐσπέραν)¹⁵⁵, hacia la puesta del sol, contrario a la costumbre megarense de enterrar a sus muertos mirando hacia la aurora (πρὸς ἕω), hacia oriente, por donde nace el sol. Luego, unas líneas más adelante, Plutarco nos transmite la refutación de los megarenses en boca de Héreas de Megara, al decir éste que los

¹⁵⁵ Es claro por muchas fuentes que los griegos dieron mucha importancia a la costumbre de enterrar a sus muertos y creyeron que las ciudades podían distinguirse sobre la base de la forma como enterraban a sus muertos (PAUS., II, 7, 2; HDT., I, 64, 2 y 68; THUC., III, 104 y STRB., X, 5, 5 entre otros).

megarenses también colocan los cuerpos de sus muertos vueltos hacia el ocaso. Las líneas siguientes¹⁵⁶ de este mismo pasaje son algo confusas, pues es difícil saber si corresponden a una prueba más que aportó Héreas de Megara, o si corresponden a otro argumento de Solón cuando dice que los atenienses entierran un solo cuerpo en cada tumba, mientras que en una sola tumba megarense yacen tres y cuatro cuerpos, aunque este pasaje se ha vinculado a una nueva prueba aportada por Solón¹⁵⁷.

Otro autor que registra a Solón acudiendo a esta clase de prueba funeraria es Diógenes Laercio (I, 48):

ἵνα δὲ μὴ δοκοῖη βία μόνον, ἀλλὰ καὶ δίκη τὴν Σαλαμῖνα κεκτήσθαι, ἀνασκάψας τινὰς τάφους ἔδειξε τοὺς νεκροὺς πρὸς ἀνατολὰς ἐστραμμένους, ὡς ἦν ἔθος θάπτειν Ἀθηναίους· ἀλλὰ καὶ αὐτοὺς τοὺς τάφους πρὸς ἑω βλέποντας καὶ ἀπὸ τῶν δῆμων τοὺς χρηματισμοὺς ἐγκεχαραγμένους, ὅπερ ἦν ἴδιον Ἀθηναίων.

Para que no pareciera que se apoderaron de Salamina sólo por la fuerza, sino también por derecho, examinando algunas tumbas mostró que los cadáveres se estaban vueltos hacia la salida del sol, como los atenienses tenían la costumbre de enterrarlos; y también que las tumbas miraban hacia la aurora y estaban esculpidas con las actas de los *demoi*, lo cual era propio de los atenienses.

En este pasaje es curiosa la aparición de algunos elementos diferentes a la versión de Plutarco. Diógenes transmite claramente el detalle, que en Plutarco se debía suponer, de que Solón, para hacer su afirmación, abrió diferentes sepulcros; luego incluye un cambio en la dirección de los entierros cuando dice que Solón hizo ver que los

¹⁵⁶ Sol., 10, 5: καὶ μείζον ἔτι τούτου, μίαν ἕκαστον Ἀθηναίων ἔχειν θηκην, Μεγαρέων δὲ καὶ τρεῖς καὶ τέσσαρας ἐν μιᾷ κείσθαι.

¹⁵⁷ A. PÉREZ J., 1996, pp. 112-113, n. 72.

cadáveres estaban sepultados mirando hacia el oriente (πρὸς ἀνατολάς) y no hacia el occidente, como había dicho Plutarco; también se encuentra un anacronismo cuando dice que los muertos se identificaban por sus δῆμοι, que es una norma distintiva de Atenas, pero que se desarrolló sólo hasta el final del siglo VI a. C. como un resultado de las reformas de Clístenes, muchas décadas después de los hechos de Solón¹⁵⁸. Esta serie de contradicciones hacen sospechosas las reclamaciones basadas en pruebas funerarias de parte de Atenas para ganar su influencia sobre la isla de Salamina.

3.5. Lugar de nacimiento y muerte de Solón

El último argumento, y el más interesante según mi opinión, es el correspondiente a la ciudad que sirvió de cuna y de tumba a Solón. Con respecto al nacimiento de Solón, Plutarco no menciona nada, pero la tradición recogida en autores como Diodoro Siculo como la fuente más temprana que sobrevive para afirmar esto (IX, 1, 1): τὸ γένος ἐκ Σαλαμῖνος τῆς Ἀττικῆς (“su linaje de Salamina del Ática”); y posteriormente Diógenes Laercio (I, 45): Σαλαμῖνιος (Salaminio); (I, 46): τῆς πατρίδος αὐτοῦ Σαλαμῖνος (“de su patria, Salamina”); y (I, 62): ἡ Μήδων ἄδικον πάσσασ’ ὄβριν, ἦδε Σόλωνά τόνδε τεκνοῖ Σαλαμῖς θεσμοθέτην ἱερὸν (“El orgullo injusto del Medo cesó, esta Salamina que dio a luz a Solón, legislador divino”), atribuye su lugar de natalicio a la isla de Salamina. Sin embargo, ningún otro autor hace otra referencia directa al respecto.

¹⁵⁸ C. HIGBIE, p. 300.

Plutarco afirma que, después de la muerte de Solón, su cadáver fue quemado y sus cenizas diseminadas por la isla de Salamina (*Sol.*, 32, 4): ἡ δὲ διασπορὰ κατακαυθέντος αὐτοῦ τῆς τέφρας περὶ τὴν Σαλαμινίων νῆσόν... (“Quemado su cuerpo, la dispersión de sus cenizas por la isla de Salamina...”). Diógenes Laercio (I, 62) dice que murió efectivamente en Chipre, pero que no fue enterrado allí, sino que Solón dejó orden a los suyos de llevar sus huesos a Salamina, y después de ser quemado su cuerpo y reducido a cenizas, esparcirlos por toda la ciudad: τοῦτων ἐπισκῆψας τοῖς ἰδίοις τὸν τρόπον, ἀποκομίσει αὐτοῦ τὰ ὄστα εἰς Σαλαμίνα καὶ τεφρώσαντας εἰς τὴν χώραν σπεῖραι (“dejando a los suyos esta orden de llevar sus huesos a Salamina y una vez reducidos a cenizas, esparcirlos por la región”). Sin embargo, esto es increíble y fabuloso para Plutarco, a juzgar por lo insólito de la noticia (*Sol.*, 32, 4): ἐστὶ μὲν διὰ τὴν ἀτοπίαν ἀπίθανος παντάπασι καὶ μυθώδης (“es, por la rareza, absolutamente increíble y fabuloso”). Tal parece que esta leyenda existía ya en el siglo V a. C., a juzgar por dos versos de Cratino en su *Quirón*, citados por Diógenes Laercio (I, 62), donde el poeta hace decir a Solón:

οἰκῶ δὲ νῆσον, ὡς μὲν ἀνθρώπων λόγος,
ἐσπαρμένος κατὰ πᾶσαν Αἴαντος πόλιν.

Habito una isla, según el rumor de los hombres,
esparcido por toda la ciudad de Áyax.

Y tal parece que su memoria fue recordada en la propia isla, a saber por dos oradores del siglo IV a.C., Esquines (*In Tim.*, I, 25) y Demóstenes (*De fal. legat.*, XIX 251),

quienes, después de quejarse que el nivel del discurso político en Atenas ha decaído, hacen una referencia indirecta invocando como evidencia una estatua de Solón que Esquines describe como muy visible en el ágora de Salamina.

Si bien ambos casos, a saber, el nacimiento de Solón y el esparcimiento de sus cenizas en Salamina, se tratan de tradiciones elaboradas *a posteriori*¹⁵⁹, esta última historia apunta a valorar los restos de Solón con la función de proteger de la invasión a la isla donde él yace, como ocurre en las historias de los restos de Orestes, Tisameno, Edipo y Teseo; y también para ayudar a hacer ateniense a Salamina y hacerla inmune de los ataques como lo señala Elio Aristides (*Or.* 46, 172): ὁ (Σόλων) μὲν ἐν τῇ Σαλαμῖνι σπαρεῖς φυλάττειν τὴν νῆσον Ἀθηναίοις δοκεῖ (“Esparcido en Salamina. Solón parece para los atenienses custodiar la isla”). El hecho de haberse esparcido sus cenizas por la isla de Salamina hacen mucho más fuertes las demandas que después de su muerte los atenienses pudieron haber hecho sobre la isla, pues, siguiendo las palabras de Carolyn Higbie¹⁶⁰, nadie podrá remover los restos de Solón de ningún lugar donde haya una tumba que contenga un solo cuerpo en Salamina ni remover la protección de Solón sobre la isla.

Sean verdaderos o falsos todos los argumentos anteriores para fortalecer las demandas sobre la isla de Salamina, quedan claras cuatro cosas: que los atenienses, además de haber usado la fuerza física y militar para apoderarse de Salamina y ganarla a los de

¹⁵⁹ A. J. DOMÍNGUEZ M., p. 36.

¹⁶⁰ C. HIGBIE, p. 304.

Megara, supieron hacer uso de manera muy astuta del pasado que se remonta incluso hasta Homero, para buscar un vínculo que justificara una relación de pertenencia y dependencia entre las dos ciudades: que en este pasaje de Plutarco ya vislumbramos la aplicación de un proceder pragmático muy acorde con la ideología de los pensadores y líderes políticos de la época arcaica, como se verá y ampliará en otro apartado de este trabajo, para la consecución de fines que favorezcan a una πόλις; que la participación directa de Solón en la toma de Salamina debió de resultar un acontecimiento de indudable importancia para la fama que le permitió a Solón un paso importante en su carrera política¹⁶¹; que la figura de un personaje tan importante como Solón para la vida de Atenas, y en especial sus intentos hechos en vida para conquistar la isla, hacen de su fama una prueba que sirvió posteriormente para asegurar la influencia ateniense sobre la isla, incluso a partir del 480 a. C., cuando la victoria griega sobre los persas en territorio marítimo de la isla la revistió de una fuerte carga simbólica para Atenas¹⁶².

¹⁶¹ A. J. DOMÍNGUEZ M., p. 30.

¹⁶² *Ibid.*, p. 36.

Capítulo IV: Solón, Heródoto y el concepto de felicidad

Heródoto, en los capítulos 28 a 33 del libro I de su obra, narra un proverbial pasaje, conocido como la entrevista entre Solón y Creso. Está intercalado en la narración del reinado de Creso, quizá con la intención de dejar sentado un pensamiento moral acorde con la visión de mundo de los griegos. Para definir esto y la importancia de la relación entre estos dos personajes históricos, enfocaré el estudio desde dos puntos de vista: la unión de estos dos personajes establecida por la tradición, y el concepto de felicidad que se desprende de la interpretación de ὄλβος.

1. La entrevista de Solón y Creso

En dicho pasaje es importante tener en cuenta que a Heródoto, de Solón le interesa el aspecto “délfico” y “sapiencial”, y no su actividad política¹⁶³; a partir de esa concepción debe rastrearse la relación de Creso con Solón. En todo el relato herodoteo hay un fuerte componente délfico y da la impresión de que Solón actúa como una especie de embajador del santuario¹⁶⁴. Sardes fue uno de los lugares que se escogieron para situar el encuentro legendario de los Siete Sabios, junto con Corinto y Delfos. Este lugar sagrado puede constituir un fuerte indicio de la forma como los nombres de Creso y

¹⁶³ *Ibid.*, p. 158.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 105.

Solón fueron asociados por la tradición¹⁶⁵. La unión del rey lidio con Delfos es testimoniada por autores como Heródoto (I, 50-51), quien describe a su modo la generosidad de Creso hacia el oráculo, y como Baquilides en su *Epin.* 31 Edmonds, vv. 23-29. Solón, por su parte, según comenta Plutarco (*Sol.*, 11), tuvo un destacado papel en la Primera Guerra Sagrada, al haber propuesto a los miembros del consejo de los Anfictiones ir en auxilio del oráculo. La propaganda délfica, entonces, tuvo mucho interés en ligar personajes que hubieran tenido un papel relevante en la historia del oráculo de Apolo. No es ajena, entonces, la vinculación de Creso con el círculo intelectual de los llamados Siete Sabios. Aunque en la obra del escritor de Halicarnaso todavía no se encuentra bien establecida esta vinculación, ya se reflejan claros indicios de ella en lo siguiente (I, 29):

ἀπικνεόνται ἐς Σάρδεις ἀκμαζούσας πλούτῳ ἄλλοι τε οἱ πάντες ἐκ τῆς
Ἑλλάδος σοφισταί, οἱ τοῦτον τὸν χρόνον ἐτύγχανον ἔόντες.

Todos los demás sabios desde la Hélade, que existían en ese momento, acudieron a Sardes, que estaba en su apogeo por su riqueza.

Recordemos el pasaje. Al ser recibido Solón en la corte de Creso, éste lo quiso deslumbrar con la pomposidad y abundancia de sus riquezas. Sin embargo, el ateniense no se impresionó ni alabó a Creso por ellas, como anhelaba el rey lidio. Ante esta actitud indiferente, el rey le preguntó si ya había conocido al hombre más feliz del mundo (ὀλβιώτατος). Creso, cuyo concepto de felicidad se basaba en la posesión material, estaba seguro de que Solón compartía la misma opinión, y esperaba, por esto,

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 31.

que la respuesta lo señalara precisamente a él. Sin embargo, Solón respondió afirmativamente, diciendo que sí conocía al hombre más feliz del mundo, y que era Telo de Atenas quien, tras una vida dichosa, habiendo engendrado hijos de buena reputación, supo morir luchando con gloria por su patria en Eleusis y después recibió grandes reconocimientos fúnebres.

Creso lo escuchó con atención y volvió a preguntarle si conocía a otro hombre más dichoso después de Telo, esperando al menos ganarse él el segundo lugar. Solón, en respuesta, y muy contrariamente a los deseos del rey lidio, nombró a Cleobis y Bitón, quienes llevaron a su madre a Argos, arrastrando el carro en el cual iba ella, hasta el santuario de la diosa Hera, y allí murieron después de que su madre pidió a los dioses concederles por su proeza lo mejor que puede alcanzar un hombre. El rey, enfadado por la indiferencia que mostraba Solón hacia él y hacia toda su riqueza, le preguntó si a él no lo consideraba entre los hombres felices. Solón, entonces, le respondió que en toda la vida del hombre ningún día es similar a otro, y que su suerte puede cambiar en cualquier momento, pues la divinidad es envidiosa, y, por lo tanto, no se puede calificar de feliz a un hombre hasta que no haya terminado por completo su vida.

La asociación de estos dos personajes por la historia y su tradición tiene fundamentos mucho más variados que la simple imaginación de un escritor que recreó e imaginó el encuentro de estos dos hombres. Según Leão¹⁶⁶, este episodio forma parte de un legado cultural griego, que generó mucho interés desde la Antigüedad. Trataremos de estudiar

¹⁶⁶ D. F. LEÃO, p. 30.

aquí la importancia conceptual de esta unión para el mundo antiguo. Veamos las fuentes que los ligan.

1.1. Solón y Creso en Platón

El primer autor, después de Heródoto, con el cual nos encontramos, es Platón (*Ep.* II, 311a), quien relaciona a Solón y a Creso con el adjetivo “sabios”:

καὶ Κροῖσον αὐτὸ καὶ Σόλωνα ὡς σοφοὺς

y a Creso a su vez y a Solón como sabios.

Como se puede ver en el relato herodoteo, hay una clara diferenciación entre Solón y Creso. El primero es visto como hombre sabio y el segundo como un hombre de estado arrogante y fanfarrón que sólo busca la adulación. Diferente es la postura de Platón, que une a Creso con Solón y prefiere atribuir a ambos el papel de sabios (ὡς σοφοὺς). Esto acentúa el hecho de que el rey lidio no fue visto por los griegos como un simple bárbaro; si bien en la obra del historiador de Halicarnaso, Creso también asume un papel un poco menos despectivo, el de consejero.

1.2. Solón y Creso en Diodoro Sículo

Otro autor es Diodoro Sículo, escritor del siglo I a. C., que presenta a Solón, estrictamente bajo la tradición de los Siete Sabios, como un objeto de leyenda y tópico obligado al hablar de la historia de los antiguos griegos¹⁶⁷. Para más facilidad en su estudio reproduzco aquí el pasaje (IX, 2, 1-2):

Ἵτι Κροῖσος ὁ Λυδῶν βασιλεὺς μεγάλας κεκτημένος δυνάμεις καὶ πολλὸν ἐκ παρασκευῆς σεσσωρευκῶς ἄργυρόν τε καὶ χρυσόν, μετεπέμπετο τῶν Ἑλλήνων τοὺς σοφωτάτους, καὶ συνδιατρίβων αὐτοῖς μετὰ πολλῶν δώρων ἐξέπεμπε καὶ αὐτὸς πρὸς ἀρετὴν ὀφειλεῖτο πολλά. ποτὲ δὲ τοῦτον μεταπεμψάμενος καὶ τὰς δυνάμεις καὶ τὸν πλοῦτον ἐπιδειξάμενος, ἠρώτησεν εἴ τις ἕτερος αὐτῷ δοκεῖ μακαριώτερος εἶναι. ὁ δὲ Σόλων τῇ συνήθει τοῖς φιλοσόφοις χρησάμενος παρηρσία ἔφη μηδὲνα τῶν ζώντων εἶναι μακάριον· τὸν γὰρ ἐπ' εὐδαιμονία πεφρονηματισμένον καὶ δοκοῦντα τὴν τύχην ἔχειν συνεργὸν μὴ γινώσκειν εἰ διαμενεῖ μετ' αὐτοῦ μέχρι τῆς ἐσχάτης, σκοπεῖν οὖν ἔφησε δεῖν τὴν τοῦ βίου τελευτὴν καὶ τὸν διευτυχῆσαντα τότε προσηκόντως λέγειν μακάριον.

Creso, el rey de los lidios, habiendo adquirido grandes fuerzas militares y habiendo acumulado mucha plata y oro, mandó llamar a los más sabios de los griegos, y después de pasar un tiempo con ellos les obsequiaba muchos regalos y él sacaba mucho provecho en cuanto a la virtud. Y habiendo mandado llamar a éste (a Solón) en una ocasión y después de haberle mostrado su poder y su riqueza, le preguntó si le parecía que algún otro era más feliz que él. Solón, entonces, haciendo uso de la costumbre, entre los filósofos, de libertad al hablar, respondió que ningún hombre estando vivo era feliz: pues el que se vanagloria de su felicidad y piensa que tiene a la fortuna como colaboradora, no sabe si permanecerá con él hasta el fin. Así pues, dijo que es necesario observar el final de la vida y, al que ha sido afortunado hasta entonces, llamarlo convenientemente feliz.

¹⁶⁷ A. J. DOMÍNGUEZ M., p. 177.

Como puede verse, Diodoro conserva algunos elementos legados por la tradición. Da énfasis a la dimensión de poder y a la riqueza de Creso, a su arrogancia, a la diferente concepción de la dicotomía riqueza-felicidad entre los dos hombres y a la necesidad de esperar el final de la vida para catalogar a un hombre como feliz. Sin embargo, no transmite los ejemplos en los cuales Solón sustentaba su tesis de la felicidad: Telo y los dos hermanos argivos. En un comienzo, se podría ver que el único fin de Creso, aunque no lo dice explícitamente, habría sido buscar la adulación de sus invitados, que en su mayoría son los hombres más sabios de entre los Helenos. Aun así, hay un detalle que mitiga esta intención fanfarrona del rey lidio: Creso no busca propiamente la adulación, sino que su inquietud es más profunda, la posibilidad de aprovechar para sí el conocimiento de la virtud (αὐτὸς πρὸς ἀρετὴν ὠφελεῖτο πολλά).

Más adelante, en este mismo autor, encontramos un pasaje contrastante del monarca y de sus propósitos (IX. 26. 1):

Ἵτι ὁ Κροῖσος μετεπέμπετο ἐκ τῆς Ἑλλάδος τοὺς ἐπὶ σοφίᾳ πρωτεύοντας, ἐπιδεικνύμενος τὸ μέγεθος τῆς εὐδαιμονίας, καὶ τοὺς ἐξυμνοῦντας τὴν εὐτυχίαν αὐτοῦ ἐτίμα μεγάλαις δωρεαῖς, μετεπέμψατο δὲ καὶ Σόλωνα, ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἄλλων τῶν ἐπὶ φιλοσοφίᾳ μεγίστην δόξαν ἐχόντων, τὴν ἰδίαν εὐδαιμονίαν διὰ τῆς τούτων τῶν ἀνδρῶν μαρτυρίας ἐπισφραγίζεσθαι βουλόμενος.

Creso mandó llamar desde la Hélade a los que ocupaban el primer puesto en sabiduría, exhibiéndoles la magnitud de su felicidad, y a los que alababan su fortuna los honraba con grandes regalos. Y también mandó llamar a Solón, y del mismo modo a otros que tenían gran fama en filosofía, queriendo que su propia felicidad quedara ratificada por el testimonio de estos hombres.

Aunque en el pasaje anterior, Diodoro señalaba con una nota breve y discreta la vanidad de Creso (μεγάλως κεκτημένος δυνάμεις καὶ πολλὸν ἐκ παρασκευῆς σεσωρευκῶς ἄργυρόν τε καὶ χρυσόν), ahora este elemento se vuelve importante en la caracterización del monarca lidio. Creso ya no obsequia regalos a los invitados que le ayudan a profundizar en el conocimiento de la virtud, sino que estos presentes se destinan a premiar solamente a quienes adulan su riqueza. Tal parece que el deseo epistemológico de Creso decae para darle paso a confirmar la opinión de los invitados que confirmen la grandeza de su poder (καὶ τοὺς ἐξυμνοῦντας τὴν εὐτυχίαν αὐτοῦ ἐτίμα μεγάλας δωρεαῖς). Así se acentúa la lectura de Creso como un bárbaro arrogante que pretende deslumbrar a los representantes del equilibrado civismo griego.

Además, un poco más adelante se encuentra una diferencia aún mayor respecto del Creso de Heródoto, que comenzó primero por acentuar la noción de riqueza material para dirigirla de una manera amplia hacia la felicidad. Pero luego, en Diodoro, ocurre el proceso contrario. Creso comienza por acentuar la noción de felicidad (IX, 27, 1):

Ἡρώτησε δὲ τὸν Σόλωνα τίνα τῶν ὄντων εὐδαιμονέστατον εἶώρακεν, ὡς τοῦτό γε πάντως ἀποδοθησόμενον ἑαυτῷ.

Y le preguntó a Solón a quién había visto como el más feliz de los seres vivos, para que al menos esto sin duda le fuera concedido,

para encerrarla en la abundancia de bienes materiales (IX, 27, 2):

ὁ δὲ βασιλεύς, Οὐδὲ πλουσιώτατον ἄρα με κρίνεις; ἔφη.

Y el rey dijo: ¿y no, pues, juzgas que yo sea el más rico?

Así, en este pasaje de Diódoro todavía a Crespo no se le adjudican cualidades positivas, excepto la de ser consejero, y se acentúa en él aún más la lectura de bárbaro arrogante en contraste con el ideal del hombre civilizado y medurado.

1.3. Solón y Crespo en Plutarco

Otro autor que se ocupa de esta entrevista es Plutarco. Es pertinente apuntar que Plutarco no es un historiador, como hoy entendemos el término, sino que le preocupa más caracterizar a sus personajes: es muy amante de la anécdota y presta mucha atención a las implicaciones morales¹⁶⁸; así debe interpretarse esta entrevista. Antes de iniciar el relato del encuentro entre los dos personajes, hace la siguiente afirmación (*Sol.*, 27):

Τὴν δὲ πρὸς Κροῖσον ἔντευξιν αὐτοῦ δοκοῦσιν ἔνιοι τοῖς χρόνοις ὡς πεπλασμένην ἐξελέγχειν. ἐγὼ δὲ λόγον ἔνδοξον οὕτω καὶ τοσοῦτους μάρτυρας ἔχοντα, καὶ, ὃ μείζον ἐστὶ, πρέποντα τῷ Σόλωνος ἦθει καὶ τῆς ἐκείνου μεγαλοφροσύνης καὶ σοφίας ἄξιον, οὗ μοι δοκῶ προήσεσθαι χρονικοῖς τισι λεγομένοις κανόσιν, οὓς μυρία διορθοῦντες ἄχρι σήμερον εἰς οὐδὲν αὐτοῖς ὁμολογούμενον δύνανται καταστήσαι τὰς ἀντιλογίας.

¹⁶⁸ Ibid., p. 178.

Algunos piensan que su entrevista con Creso tiene contradicciones en cuanto al tiempo, porque es inventada. Yo, por mi parte, a una historia tan famosa y que tiene tantos testigos y -lo que es más importante- que es conveniente al carácter de Solón y digna de su grandeza de sentimientos y de su sabiduría, no me parece dejarla a unos límites que se dicen temporales, a los cuales muchos corrigiendo hasta hoy, a ningún acuerdo entre ellos pueden llegar en las contradicciones.

Es decir, que después de acentuar que la historicidad del pasaje ya era tema de controversia por los antiguos, incluye esta entrevista en la vida de Solón sin entrar en “unos límites que se dicen temporales, a los cuales muchos corrigiendo hasta hoy, a ningún acuerdo entre ellos pueden llegar en las contradicciones”, porque es una historia famosa, que cuenta con muchos testigos, se ajusta al carácter de Solón y es digna de su grandeza de espíritu y de su sabiduría. Sentencia que encierra cierta verdad, pero con la cual no estoy de acuerdo totalmente, pues, si bien la similitud entre los dos Solones, el poeta y el herodoteo, es palpable en algunas cosas, en otras las diferencias también son de carácter evidente.

En términos generales, la entrevista conserva las líneas esenciales presentes en la versión de Heródoto, con la ampliación de algunos elementos y el resumen de otros, como es propio para una historia que es ampliamente conocida. El aspecto más digno de notarse es la diferencia en la presentación de la figura del monarca lidio. Desde un comienzo, Plutarco hace ver a Solón como alguien que ya conocía la fama de opulencia que rodeaba la figura de Creso y, por lo tanto, conforme atravesaba el salón de Creso y veía a muchos cortesanos con ricos adornos, todos se le parecían a Creso hasta que fue

conducido a su presencia. Aquí inserta la descripción de la manera en que el monarca lidio estaba vestido (*Sol.*, 27, 2):

πάν ὅσον ἐν λίθοις, ἐν βαφαῖς ἐσθήτος, ἐν τέχναις χρυσοῦ περὶ κόσμον ἐκπρεπὲς ἔχειν ἢ περιττὸν ἢ ζηλωτὸν ἐδόκει περικείμενον.

rodeado de todo cuanto en piedras, en tintes de vestido, en artes de oro le parecía que era notable o magnífico o envidiable como adorno.

con el único interés de ser visto como un espectáculo de extraordinaria solemnidad y colorido (ὡς δὴ θέαμα σεμνότατον ὀφθεῖη καὶ ποικιλότατον).

Más adelante (*Sol.*, 27, 3), Creso ordena que abran sus tesoros en presencia de Solón y que muestren al legislador ateniense el resto de su mobiliario (*κατασκευήν*) y suntuosidad (*πολυτέλειαν*). Con la expresión participial *μηδὲν δεομένῳ* (“aunque no le hacía ninguna falta”), Plutarco inserta un comentario que acentúa aún más el carácter fanfarrón de Creso, y da enseguida su explicación *ἤρκει γὰρ αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ τοῦ τρόπου κατανόησιν παρασχεῖν* (“pues él era suficiente en sí mismo para mostrar una idea de su modo de ser”); es decir, no había necesidad de que Creso continuara exhibiendo sus riquezas a los ojos de Solón, pues con su sola presencia y la cantidad de adornos que llevaba en su cuerpo era suficiente para hacerse una idea de él. Ante todo eso, Solón conserva la actitud de indiferencia que le es propia en este relato. Con ello se visualiza el abismo de entendimiento que existía entre él y el monarca lidio.

La pregunta que Creso le hace a Solón sobre si conocía a algún hombre más feliz que él, y la respuesta de éste, con la mención de Telo y de los dos hermanos argivos, relatos que Plutarco resume conservando sus líneas esenciales, son parte de lo transmitido por Heródoto. Después de que Creso se ve decepcionado al no estar incluido entre los hombres más felices y de que hace la pregunta recriminatoria a Solón, Plutarco agrega un elemento nuevo en la respuesta del legislador ateniense (*Sol.*, 27, 8-9):

"Ἐλλῆσιν" εἶπεν "ὦ βασιλεῦ Λυδῶν, πρὸς τε τᾶλλα μετρίως ἔχειν ὁ θεός ἔδωκεν, καὶ σοφίας τινὸς ἀθαρσοῦς ὡς ἔοικε, καὶ δημοτικῆς, οὐ βασιλικῆς οὐδὲ λαμπρᾶς, ὑπὸ μετριότητος ἡμῖν μέτεσται, ἢ τύχαις ὀρθῶσα παντοδαπαῖς χρώμενον ἅει τὸν βίον, οὐκ ἔῃ τοῖς παροῦσιν ἀγαθοῖς μέγα φρονεῖν οὐδὲ θαυμάζειν ἀνδρὸς εὐτυχίαν μεταβολῆς χρόνον ἔχουσαν. Ἐπεισι γὰρ ἐκάστῳ ποικίλον ἐξ ἀδήλου τὸ μέλλον· ᾧ δ' εἰς τέλος ὁ δαίμων ἔθετο τὴν εὐπραξίαν, τοῦτον εὐδαίμονα νομίζομεν".

"A los helenos", dijo, "rey de los lidios, la divinidad les ha dado ser moderados en todo, y por esta moderación es propio de nosotros, como es natural, cierta sabiduría simple y franca, no de reyes ni reluciente; la cual, viendo que la vida experimenta toda clase de fortunas, no nos permite ser engreídos con los bienes presentes ni admirar la buena fortuna de un hombre, que todavía puede cambiar. Pues a cada uno le llegará desde lo incierto el variable futuro; al que la divinidad le conservó la buena fortuna hasta el final, a éste juzgamos feliz".

La noción de la mutabilidad de la fortuna y la necesidad de no calificar de feliz a alguien hasta que éste no haya muerto, está en el relato herodoteo; sin embargo, el fin de las palabras de Solón es bastante diferente. Plutarco pretende resaltar, ante todo, la diferencia de percepción existente entre un griego y un bárbaro, haciendo el elogio de la sabiduría del justo medio (πρὸς τε τᾶλλα μετρίως ἔχειν ἔδωκεν ὁ θεός), propia de un ciudadano de una πόλις como Atenas en contra de la ciega exuberancia de un monarca

oriental (οὐ βασιλικῆς οὐδὲ λαμπρᾶς)¹⁶⁹. El abismo tajante, entonces, entre griego y bárbaro queda en la versión de Plutarco aún más acentuado.

1.4. Solón y Creso en Diógenes Laercio

Por último, nos encontramos con Diógenes Laercio, una fuente importante en la medida en que representa un estadio de tradición donde los elementos relativos al legislador ateniense y al monarca lidio ya se encontraban bien cristalizados¹⁷⁰. Las características especiales que Diógenes le otorga al relato al transmitirlo de manera resumida con expresiones vagas dan un claro indicio de que formaban parte de un patrimonio cultural muy familiar: καὶ τὰ θρυλούμενα.

Con respecto a la entrevista de Solón con Creso, refiere el relato de manera sintética. A la pregunta de Creso sobre la felicidad, Solón responde con la simple referencia a los nombres de Telo, Cleobis y Bitón. Y luego dice (I, 51):

Φασὶ δὲ τινες ὅτι κοσμήσας ἑαυτὸν ὁ Κροῖσος παντοδαπῶς καὶ καθίσας εἰς τὸν θρόνον ἤρετο αὐτὸν εἴ τι θέαμα κάλλιον τεθέαται· ὁ δὲ ἄλεκφρόνας, εἶπε, καὶ φασιανὸς καὶ παῶς· φυσικῶ γὰρ ἄνθει κεκόσμηται καὶ μυρίῳ καλλίονι.”.

Algunos dicen que habiéndose adornado Creso con toda clase de adornos y después de haberse sentado en su trono le preguntó si había visto un

¹⁶⁹ D. F. ΛΕΛΩ, p. 49.

¹⁷⁰ Ibid, p. 49.

espectáculo más bello; y él respondió: “en los gallos, faisanes y pavos, pues resplandecían con natural adorno y con innumerable hermosura.”.

donde puede verse que todavía la tradición (Φασι δέ τινες ὄτι...) conservaba la imagen de fanfarronería material de la que se jactaba Creso. La respuesta de Solón está insertada dentro de una ironía que conserva entre líneas la actitud de desprecio hacia el lujo material propia del legislador, al comparar el exceso de adornos de Creso, y por lo tanto artificial, con la belleza natural de los adornos del gallo, el faisán y el pavo.

En vez de transmitir y darle mayor importancia a los elementos tradicionales del relato, Diógenes inserta otros elementos que fueron transformando el modelo transmitido por Heródoto. Entre estos se encuentra la correspondencia epistolar apócrifa¹⁷¹ que Solón habría mantenido con Periandro (I, 64, 1-8), con Epiménides (I, 64-66), con Pisístrato (I, 66-67) y con quien nos interesa, Creso (I, 67). Estas cartas son documentos que deben ser leídos a la luz de la tradición de los Siete Sabios y de las discusiones sobre la mejor forma de gobierno, muy propias y comunes del pensamiento de estos intelectuales presocráticos y de la inquietud política en la edad arcaica. La epístola de Solón a Creso dice así:

Σόλων Κροίσῳ

“Ἀγαμαί σε τῆς περὶ ἡμᾶς φιλοφροσύνης· καὶ νῆ τὴν Ἀθηνᾶν, εἰ μὴ περὶ παντός μοι ἦν οἰκεῖν ἐν δημοκρατία, ἐδεξάμην ἂν μᾶλλον τὴν δίκαιαν ἔχειν ἐν τῇ παρὰ σοὶ βασιλείᾳ ἢ Ἀθήνησι, τυραννοῦντος βιαίως

¹⁷¹ Λ. J. DOMÍNGUEZ M., p. 207.

Πεισιστράτου. ἀλλὰ καὶ ἡδίων ἡμῖν ἢ βιοτῆ, ἔνθα πάσι τὰ δίκαια καὶ ἴσα. ἀφιζομαι δ' οὖν παρὰ σέ, σπεύδων τοι ξένος γενέσθαι."

cuya traducción sería la siguiente:

Solón a Creso

"Me complace tu amabilidad hacia mí. Y, en verdad, ¡Por Atenea!, si no me hubiera sido muy estimable el habitar en una democracia, habría preferido vivir en tu reino junto a ti que en Atenas, ya que Pisístrato es el soberano absoluto por la fuerza. Sin embargo, la vida me es más agradable donde para todos las cosas son justas e iguales. Mas iré ante ti, procurando llegar a ser tu huésped".

De esta carta, como se ve, puede deducirse que Creso le pudo haber enviado con anterioridad una misiva donde lo invita cordialmente no sólo a visitarlo, sino incluso a residir por un largo tiempo en Sardes. Solón, entonces, responde y se confiesa honrado por el interés que despierta en Creso, y la idea de vivir en Sardes no le es del todo indiferente. El motivo está en el hecho de que Atenas se encuentra bajo un gobierno tiránico y totalitario, hecho totalmente opuesto para el primero de los "demócratas". Aquí se encuentra una oposición entre el espíritu griego y el espíritu bárbaro. En el legislador ateniense, se refleja el orgullo por las conquistas logradas en el campo político como el régimen "democrático", la supremacía de la ley, donde todos participan de una misma noción de justicia e igualdad, en oposición al régimen autocrático aceptado por los bárbaros. Sin embargo, esta preferencia de Solón por la "democracia" tiene un tono de decepción, pues Atenas está a las puertas de la tiranía, y la invitación de Creso le permite a Solón un relajante respiro. Por consiguiente, es claro que Sardes y

Creso no son, a pesar de todo, desagradables para los griegos de entonces, y esta caracterización favorece a la figura del rey lidio.

Después de examinar las diferentes fuentes que transmiten la famosa entrevista, nos podemos dar cuenta de que este relato fue aprovechado de manera diferente a lo largo del tiempo por variados autores, que se valieron de la figura de Solón y de Creso y su exceso de riquezas, para expresar su propio pensamiento. En Heródoto, pienso que el episodio se destina sobre todo a definir una ética de aplicación universal, como él mismo lo dice (I, 86): οὐδέν τι μᾶλλον ἐς ἑαυτὸν λέγων ἢ οὐκ ἐς ἅπαν τὸ ἀνθρώπινον καὶ μάλιστα τοὺς παρὰ σφίσι αὐτοῖσι ὀλβίους δοκέοντας εἶναι (“no hablando para él mismo más que para toda la humanidad y sobre todo para los que piensan por sí mismos que son felices”); Plutarco cuenta una historia parecida a la de Heródoto, lo que sugiere que lo utilizó como fuente, adornándola con relatos posteriores, y expresa una oposición más enérgica entre griego y bárbaro, de la cual resultan intereses y significativas implicaciones moralistas. Los otros autores oscilan entre estas dos perspectivas, prefiriendo una u otra; así, Platón asocia tanto al griego como al bárbaro con el adjetivo “sabios”; Diodoro Sículo acentúa aún más el abismo entre los dos; y Diógenes Laercio concede un lugar discreto y favorable al bárbaro junto al griego sin comprometerse demasiado. Cualquiera que sea el camino escogido, siempre hay una implicación y un interés moral en este episodio, que, como bien lo

señala Leão¹⁷², es una de las más importantes expresiones del valor paradigmático de la cultura clásica.

2. El concepto de felicidad (ὄλβος)

Mi intención es analizar en este apartado el concepto de “felicidad” (ὄλβος), y, en especial, su sentido teleológico (“ningún hombre puede considerarse verdaderamente feliz si no ha llegado a la muerte”), en el poeta Solón y en el Solón herodoteo. Sin embargo, antes de entrar en materia hay que ubicar contextualmente el término ὄλβος (“felicidad” “dicha”, “riqueza”, “poder”) en la poesía de la época arcaica. Desde Homero, esta palabra siempre ha estado asociada con bienestar material, que incluye la posesión de una casa, de grandes riquezas (*Od.*, XVII, 420; *Od.*, XIX, 76), de una esposa y de hijos (*Od.*, XI, 450), y poder de mando (*Od.*, XVII, 138). En Hesíodo (*Op.*, vv. 317-326) este término es propio del hombre laborioso y del hombre justo en el momento de adquirir sus bienes:

αἰδῶς δ' οὐκ ἀγαθὴ κεχρημένον ἄνδρα κομίζει,
αἰδῶς, ἢ τ' ἄνδρας μέγα σίνεται ἢδ' ὀνίνησιν·
αἰδῶς τοι πρὸς ἀνολβίῃ, θάρσος δὲ πρὸς ὄλβῳ.
Χρήματα δ' οὐχ ἄρπακτά, θεόσδοτα πολλὸν ἀμείνω·
εἰ γάρ τις καὶ χερσὶ βίη μέγαν ὄλβον ἔληται,
ἢ ὅ γ' ἀπὸ γλώσσης λήσσειται, οἷά τε πολλὰ
γίγνεται, εὖτ' ἂν δὴ κέρδος νόον ἐξαπατήσῃ
ἀνθρώπων, αἰδῶ δέ τ' ἀναιδείῃ κατοπάζῃ·
ρεῖα δέ μιν μαυροῦσι θεοί, μινύθουσι δὲ οἶκον

¹⁷² *Ibid.*, p. 52.

ἀνέρι τῷ, παῦρον δέ τ' ἐπὶ χρόνον ὄλβος ὀπηδεῖ.

Una mala vergüenza acoge al hombre indigente.
vergüenza que en mucho arruina o ayuda a los hombres:
vergüenza en la miseria, confianza en la felicidad.
No hay que hurtar los bienes, dados por un dios son mucho mejores:
pues si alguien por fuerza con las manos adquiere gran felicidad,
o el que con la lengua consiguiera -como mucho sucede
cuando en verdad la riqueza engaña la mente de los hombres,
y la impudencia persigue a la vergüenza-:
con facilidad los dioses lo destruyen, y amenguan su casa,
al hombre aquel por poco tiempo acompaña la felicidad.

En los Himnos Homéricos, el hombre que es estimado por la tierra es merecedor de bienes abundantes, y por ello se le llama “feliz” (*In Tellurem matrem omnium*, vv. 7-8):

ὁ δ' ὄλβιος ὃν κε σὺ θυμῷ
πρόφρων τιμήσης· τῷ τ' ἄφθονα πάντα πάρεσσι.
βρίθει μὲν σφιν ἄρουρα φερέσβιος ἠδὲ κατ' ἀγροῦς
κτήνεσιν εὐθηνεῖ, οἶκος δ' ἐμπίπλαται ἐσθλῶν·
αὐτοὶ δ' εὐνομήσει πόλιν κάτα καλλιγύναϊκα
κοιρανέουσ', ὄλβος δὲ πολὺς καὶ πλοῦτος ὀπηδεῖ.

Es feliz el que tú, benévola de corazón, estimes:
él tiene todas las cosas en abundancia.
Su tierra alimenticia está cargada, en sus campos prospera el ganado,
y su casa está llena de cosas buenas:
éstos mandan con buen gobierno en su ciudad
de mujeres bellas, mucha felicidad y riqueza los acompañan.

Entre los líricos arcaicos, el concepto se amplía un poco con una noción de placer, y el amor aparece como generador de ὄλβος, ya sea en el matrimonio, como bien se ve en el

Fr. 13 D de Solón:

ὄλβιος, ὃι παῖδες τε φίλοι καὶ μώνυχες ἵπποι
καὶ κόνες ἀγρευταὶ καὶ ξένος ἀλλοδαπός.

Feliz el que tiene hijos amados, caballos solípedos,
perras de caza y un huésped de otra tierra.

ya en las relaciones pederásticas, como en los versos 1335 (Edmonds) de Teognis:

ὄλβιος, ὅστις ἐρῶν γυμνάζεται οἴκαδε δ' ἐλθὼν
εὔδειν σὸν καλῷ παιδί πανημέριος

Es feliz quien, amando, se desnuda después de haber llegado a casa
para yacer todo el día con un bello joven.

y 1375:

ὄλβιος, ὅστις παιδὸς ἐρῶν οὐκ οἶδε θάλασσαν,
οὐδέ οἱ ἐν πόντῳ νύξ ἐπιῶσα μέλει.

Es feliz quien, amando a un joven, no conoce el mar,
ni le preocupa la noche que avanza en el ponto.

Píndaro utiliza esta palabra para describir el deleite en los placeres propios de la nobleza. *Fr.* 129 S.-M., vv. 4-5:

καὶ τοὶ μὲν ἵπποις γυμνασίοις τε
τοὶ δὲ πεσσοῖς
τοὶ δὲ φορμίγγεσσι τέρπονται, παρὰ δέ σφισιν
εὐδανθῆς ἅπας τέθαλεν ὄλβος·

Unos se deleitan con caballos y con ejercicios gimnásticos,
otros con juegos de dados
y otros con las liras.
la felicidad ha florecido con total abundancia entre ellos.

Y da una idea constante de abundancia. *Pyth.* III S.-M., vv. 105:

ὄλβος δ' οὐκ ἐς μακρὸν ἀνδρῶν ἔρχεται
σάος, πολὺς εὖτ' ἂν ἐπιβρίσαις ἔπηται.

La felicidad de los hombres no llega por largo tiempo,
cuando viene con frutos en abundancia.

También es frecuente su utilización para designar el bienestar de los atletas victoriosos, como en *Ol.* VII S.-M., vv. 7-10:

καὶ ἐγὼ νέκταρ χυτόν, Μοισᾶν δόσιν, ἀεθλοφόροις
ἀνδράσιν πέμπων, γλυκὸν καρπὸν φρενός,
ἰλάσκομαι,
Ὀλυμπία Πυθοῖ τε νικῶντεσσιν·
ὁ δ' ὄλβιος, ὃν φῶμαι κατέχωντ' ἀγαθαί.

Y yo, como jugo de néctar, como don de las Musas, soy propicio
al enviar un dulce fruto del alma
a los varones ganadores de premios,
a los que vencieron en Olimpia y Pitia:
y es feliz quien posee famas buenas.

Ejemplo que también sigue Baquilides en su *Epin.* 31 Edmonds, vv. 5-8 cuando el poeta canta la victoria de Hierón de Siracusa:

ἴοντο γὰρ σὺν ὑπερόχῳ τε Νίκῃ
σὺν Ἀγλαΐᾳ τε παρ' εὐρυδίαν
Ἄλφεόν, τόθι Δεινομένεος ἔθηκον
ἄλβιον τέκος στεφάνων κυρήσαι:

Porque se lanzaron con la elevada Victoria
y con la Gloria junto al Alfeo de ancho remolino,
donde hicieron que el dichoso hijo de Dinómenes
ganara coronas.

La utilización, entonces, de la palabra ἄλβος en estos textos arcaicos gira en torno a la idea del bienestar material propio de la aristocracia. También hay que tener en cuenta que la expresión ἄλβος está dentro del campo semántico de εὐδαιμονία (“dicha”, “felicidad”, “bienestar”, “fortuna”, “prosperidad”, “riquezas”, y μακαριότης “felicidad”). Nótese que Diodoro Sículo (IX, 2, 2) usa la expresión μακαριώτερος, y (IX, 27, 1) εὐδαιμονέστατον como equivalentes a ἄλβος. Igualmente Plutarco (Sol., 27, 9) usa la palabra εὐδαιμόνα.

2.1. La felicidad soloniana

En el *Fr.* 1 D, vv. 1-8, Solón levanta su súplica a los dioses, especialmente a las Musas Piérides y a Zeus Olímpico, para que le concedan felicidad (ὄλβον), la cual está representada a través de dos cosas: la fama (δόξα) y la riqueza (πλοῦτος):

Μνημοσύνης καὶ Ζηνὸς Ὀλυμπίου ἀγλαὰ τέκνα,
Μοῦσαι Πιερίδες, κλῦτέ μοι εὐχομένωι·
ὄλβον μοι πρὸς θεῶν μακάρων δότε καὶ πρὸς ἀπάντων
ἀνθρώπων αἰεὶ δόξαν ἔχειν ἀγαθῆν·
εἶναι δὲ γλυκὴν ὧδε φίλοις, ἐχθροῖσι δὲ πικρὸν,
τοῖσιν μὲν αἰδοῖον, τοῖσι δὲ δεινὸν ἰδεῖν.
χρήματα δ' ἰμεῖρω μὲν ἔχειν, ἀδίκως δὲ πεπᾶσθαι
οὐκ ἐθέλω· πάντως ὕστερον ἦλθε δίκη.

Hijas gloriosas de Mnemósine y Zeus Olímpico,
Musas Piérides, escuchen mi súplica:
concedánme felicidad de parte de los venturosos dioses
y que tenga siempre buena fama de parte de todos los hombres,
y sea así dulce para mis amigos y amargo para mis enemigos,
respetable para unos, temible para los otros.
Anhele conseguir bienes, pero adquirirlos con injusticia
no quiero: sin duda después llega el castigo.

La fama y la riqueza sirven a la felicidad para darle un apoyo y una estabilidad en la vida humana, es decir, para fundar en el hombre un bienestar material. Sin embargo, aunque ὄλβος tiene una gran carga material, la felicidad de Solón no está supeditada solamente a un bienestar material; para él este ὄλβος anhelado es más que χρήματα, más que bienes, es al mismo tiempo una bendición divina, que le puede tocar

en suerte a los seres humanos, solamente si ellos tienen la actitud y la mentalidad correcta¹⁷³.

Como decíamos anteriormente, el nuevo orden de acontecimientos en el ámbito económico de la sociedad griega arcaica hacía de la riqueza y del dinero un anhelo de todos los hombres, como un fin para su felicidad. También, unido al valor guerrero para destacar la supremacía y asegurar cierta dominación y distinción frente a los demás, en este nuevo orden de acontecimientos, la riqueza pasa a ser uno de los elementos del prestigio de las aristocracias y de los γένη¹⁷⁴. Solón no es ajeno a esta realidad y concibe, dentro de las aspiraciones de todo hombre, la riqueza como un medio para llegar a ser feliz. Sin embargo, dado que la riqueza es incierta y genera ambición en los hombres (*Fr.* 1 D, vv. 71-73):

De la riqueza ningún final se hace manifiesto para los hombres;
pues los que de nosotros ahora gozan de una mejor vida
se esfuerzan el doble, ¿quién podría satisfacer a todos?

πλούτου δ' οὐδὲν τέλος πεφασμένον ἀνδράσιν κεῖται·
οἳ γὰρ νῦν ἡμέων πλείστον ἔχουσι βίον,
διπλασίως σπεύδουσι τίς ἂν κορέσειεν ἅπαντας;

existe, por un lado, una condición moral y ética para hacerse de ella: no adquirirla mediante métodos injustos. Por otro lado, en el *Fr.* 13 D de Solón encontramos otra particularidad de la riqueza: los bienes materiales de un hombre feliz: hijos, caballos,

¹⁷³ K. ALI, p. 391.

¹⁷⁴ J.-P. VERNANT, pp. 84-85.

perras de caza y un huésped extranjero, son pertenencias propias de la clase aristocrática, donde los hijos eran los continuadores del linaje, los caballos y perras de caza demostraban el *status* a que se pertenecía y permitían la diferenciación, y el huésped extranjero era propio de la costumbre sagrada griega de la hospitalidad.

En el *Fr.* 14 D se ve el contraste entre opulencia y sencillez en cuanto a posesiones materiales:

Ἴσόν τοι πλουτοῦσιν, ὅτῳ πολὺς ἄργυρός ἐστι
καὶ χρυσὸς καὶ γῆς πυροφόρου πεδία
ἵπποι θ' ἡμίονοί τε, καὶ ὧι μόνῃ ταῦτα πάρεστι,
γαστήρ τε καὶ πλευρῆι καὶ ποσὶν ἄβρᾶ παθεῖν,
παιδὸς τ' ἠδὲ γυναικός, ἐπὴν καὶ ταῦτ' ἀφίκηται,
ἦβη σὺν δ' ἄρῃ γίγνεται ἀρμόδια.
ταῦτ' ἄφενος θνητοῖσι· τὰ γὰρ περιώσια πάντα
χρήματ' ἔχων οὐδεὶς ἔρχεται εἰς Ἄϊδεω,
οὐδ' ἂν ἄποινα διδοὺς θάνατον φύγοι οὐδὲ βαρείας
νούσους οὐδὲ κακὸν γῆρας ἐπερχόμενον.

Igual riqueza tiene el que posee mucha plata,
oro y campos de tierra fértil en trigo,
caballos y mulas, como el que sólo puede
disfrutar de cosas delicadas para su estómago, sus costados y sus pies,
y de la juventud de un hijo y de una mujer, cuando también llegue a esto:
con el tiempo se hace conveniente.
Esto es la riqueza para los mortales,
pues nadie llega al Hades con todos sus grandes bienes,
ni podría escapar de la muerte ofreciendo un rescate
ni de las penosas enfermedades ni de la mala vejez cuando llega.

La finalidad del poeta ateniense es igualar estas dos situaciones en términos de riqueza, tanto para quien posee mucha plata, oro, tierras fértiles, caballos y mulas, como

para quien sólo posee una mujer, un hijo y lo necesario para comer y vestirse. Es feliz tanto el opulento como el sencillo, porque todo lo material en el hombre es perecedero, efímero, al igual que la misma existencia. Por esto, el hombre debe tratar de disfrutar de lo que posee y estar agradecido mientras tenga vida, porque cuando llega al Hades no importan sus posesiones materiales, sino los bienes que la vida le ha otorgado (vv. 7-10). Para Solón tiene mayor preferencia el disfrute inmediato¹⁷⁵; el saber aprovechar lo que se tiene a mano y el momento presente es de mucho más valor: por ello, no hay motivo para envidiar a los más ricos ni pretender más posesiones, pues el exceso de riquezas sólo sirve para dejarlo en herencia. Así pues, la intención de Solón es acentuar la felicidad del hombre en una riqueza moderada.

Solón no se aparta de la idea frecuente en la poesía arcaica griega, de que la riqueza es parte de la felicidad de un hombre, pero le añade un nuevo elemento: ésta también es motivo y fuente de desastre. Si el hombre no tiene esto presente en su mente, y el deseo de enriquecerse desmesuradamente lo invade, un ineludible castigo reclamará esta trasgresión, reflejado en la δίκη que vendrá a ejecutar ἄτη o “la ruina” o “desgracia” en el hombre que rebasa sus límites (*Fr. 1 D*, vv. 8): πάντως ὕστερον ἦλθε δίκη (“sin duda después llega el castigo”). Desde el verso 9 del *Fr. 1 D* en adelante, se desprende con mayor fuerza este tema: la adquisición injusta de riqueza acarrea un castigo ineludible:

¹⁷⁵ II. FRÄNKEL, p.222.

πλοῦτον δ' ὄν μὲν ὄωσι θεοί. παραινέεται ἀνθρώ-
πι πεδος ἐκ νεάτου πυθιμένος ἐς κορυφήν·
ὄν δ' ἄνδρες μετίωσιν ἰσθ' ὕβρις, οὐ κατὰ κόσμον
ἔρχεται, ἀλλ' ἀδίκους ἔργμασι πειθόμενος
οὐκ ἐθέλων ἔπεται, ταχέως δ' ἀναμίσγεται ἄτη·
ἀρχὴ δ' ἐξ ὀλίγου γίγνεται ὡς τε πυρός
φλαύρη μὲν τὸ πρῶτον, ἀνιερῆ δὲ τελευταί·
οὐ γὰρ δὴν θνητοῖσ' ὕβριος ἔργα πέλει.

La riqueza que los dioses ofrecen, se muestra segura
al hombre desde el último fondo hasta la cúspide;
pero la que los hombres añoren con soberbia
no viene según el orden, sino, al obedecer a acciones injustas,
llega sin quererla, y pronto se añade la desgracia:
como el del fuego, su comienzo nace de lo pequeño,
y es vana al principio, y triste al final:
porque los actos de soberbia no son para los mortales.

Toda acción que el hombre pretenda realizar debe obedecer a un orden natural inviolable, garantizado por los dioses, especialmente Zeus. Un acto indigno, dictado por la ὕβρις (“soberbia”), hace que un hombre rompa el orden y sobrepase sus límites establecidos, cometiendo una trasgresión que rompe la “justicia” (δίκη), genera la consecuente actuación de la misma δίκη como “castigo”, por medio de ἄτη, y desencadena una serie de reacciones continuas que culminan en la purgación de la falta cometida. Así, la adquisición de riqueza está condicionada por una justicia divina que vigila con frecuencia y está lista a actuar en cualquier momento¹⁷⁶.

Sin embargo, aunque todos los humanos saben del poder de Zeus y de los límites que están obligados a respetar, tienden a olvidarse de éstos. Al parecer, el hombre nunca estará contento con lo que los dioses le decreten y envíen, sino que siempre ambicionará

¹⁷⁶ Compárese esta afirmación con HES. *Op.*, vv. 320-326.

mucho más, seducido por sus deseos y convencido de que los ojos de la divinidad no lo descubrirán. Pero cuando la “desgracia” o “ruina” (ἄτη) toca a sus puertas, surgen el arrepentimiento y las lamentaciones. Lo fatal (τὰ μόρσιμα) es inevitable cuando una ceguera de ambición se apodera del hombre al tratar de cambiar lo establecido para beneficio propio, pues, al igual que todo lo que el hombre adquiere en vida, la única riqueza que se puede conservar segura desde el principio es la que ha sido dada por los dioses y, por lo tanto, la que ha sido adquirida por procedimientos legítimos y justos¹⁷⁷.

Teniendo en cuenta esto, podemos decir que el hombre verdaderamente feliz (ὄλβιος), para Solón, es el hombre que, moderado en sus cosas materiales y sabio en sus actos, lleve una vida digna tanto personal como colectiva, lo cual lo hará merecedor de la δόξα de parte de sus conciudadanos, entendida como el prestigio y reconocimiento por parte de ellos a un hombre destacable en el contexto de la πόλις, que lo convertirá entre sus amigos en motivo de admiración y entre sus enemigos de envidia y respeto (*Fr. 1 D*, vv. 5-6): cualidades que generan la bendición y la complacencia divina.

2.2. La felicidad en el Solón herodoteo

Después de que Solón respondió a Creso sobre si conocía al hombre más feliz, nombrándole a Telo, a Cleobis y a Bitón, el rey, con algo de enojo, vuelve a preguntarle si a él no lo consideraba en algo entre los hombres felices. Solón, entonces, responde

¹⁷⁷ A. J. DOMÍNGUEZ MONEDERO, p. 125.

con un discurso¹⁷⁸, cuyo tema central es la felicidad, y su intención, determinar cómo a un hombre se le puede llamar feliz o dichoso. Este discurso se divide en tres partes, cada una de las cuales finaliza con la misma advertencia de “observar el final”, porque ningún hombre puede ser llamado *δλβιος* hasta que no haya muerto. En la primera parte, Solón empieza observando que “toda divinidad es envidiosa y perturbadora” (*ἐπιστάμενόν με τὸ θεῖον πᾶν ἔδν φθονερόν τε καὶ ταραχώδες*), y después de desglosar los días del hombre en veinticinco mil doscientos cincuenta, tal que den 70 años y un poco más, el límite de la vida para el hombre, afirma que ninguno de estos días es igual al otro, para concluir que “el hombre es absolutamente azar” (*οὕτω ὦν, ὦ Κροῖσε, πᾶν ἐστὶ ἄνθρωπος συμφορῆ*) y que por eso no puede llamar feliz a Creso, a pesar de ser rico y ser rey de muchos hombres, hasta que haya terminado completamente¹⁷⁹ la vida (*ἐκεῖνο δὲ τὸ εἶρέο με οὐ κώ σε ἐγὼ λέγω, πρὶν τελευτήσαντα καλῶς τὸν αἰῶνα πύθωμαι*):

“Ω Κροῖσε, ἐπιστάμενόν με τὸ θεῖον πᾶν ἔδν φθονερόν τε καὶ ταραχώδες ἐπειρωτῶς ἀνθρωπείων πρηγμάτων πέρι. ἔν γάρ τῷ μακρῷ χρόνῳ πολλὰ μὲν ἔστι ἰδεῖν τὰ μὴ τις ἐθέλει, πολλὰ δὲ καὶ παθεῖν. ἐς γὰρ ἑβδομήκοντα ἔτεα οὖρον τῆς ζῆσης ἀνθρώπῳ προτίθημι. οὗτοι ἔόντες ἔνιαυτοὶ ἑβδομήκοντα παρέχονται ἡμέρας διηκοσίας καὶ πεντακισχιλίας καὶ δισμυρίας, ἐμβολίμου μηνὸς μὴ γινομένου· εἰ δὲ δὴ ἐθελήσει τοῦτερον τῶν ἑτέων μηνὶ μακρότερον γίνεσθαι, ἵνα δὴ αἱ ὥραι συμβαίνωσι παραγινόμεναι ἐς τὸ δέον, μῆνες μὲν παρὰ τὰ ἑβδομήκοντα ἔτεα οἱ ἐμβόλιμοι γίνονται τριήκοντα πέντε, ἡμέραι δὲ ἐκ τῶν μηνῶν τούτων χίλιαι πεντήκοντα. τούτων τῶν ἀπασέων ἡμερέων τῶν ἐς τὰ ἑβδομήκοντα ἔτεα, εὐουσέων πεντήκοντα καὶ διηκοσιέων καὶ

¹⁷⁸ HD1., I, 32.

¹⁷⁹ Véase LIDDELL-SCOTT, s. v. 3; *καλῶς*, equivalente a *πάνυ* = bien, perfectamente, muy bien, completamente, como en τὸν κ. εὐδαίμονα ALSCH., *Fr.* 317, = SOPH., *Fr.* 934; κ. *ἐξουδα* Id. *OC.*, 269, cf. *OT.*, 1008; κ. ὑπὸ τοῦ πυρός διεφθάρθαι DIOD. SIC., 13, 108. También εὐ debe tomarse de la misma manera.

ἐξακισχιλιέων καὶ δισμυριέων, ἡ ἑτέρα αὐτέων τῇ ἑτέρῃ ἡμέρῃ τὸ παράπαν οὐδὲν ὅμοιον προσάγει πρῆγμα. οὕτω ὢν ὁ Κροῖσε πᾶν ἔστι ἄνθρωπος συμφορῆ. ἔμοι δὲ σὺ καὶ πλουτέειν μέγα φαίνεαι καὶ βασιλεὺς πολλῶν εἶναι ἀνθρώπων· ἐκεῖνο δὲ τὸ εἶρέό με. οὐκὼ σε ἐγὼ λέγω. πρὶν τελευτήσαντα καλῶς τὸν αἰῶνα πόθωμαι.

“Creso, sabiendo yo que toda divinidad es envidiosa y perturbadora, me interrogas acerca de los asuntos humanos. Al cabo de un largo tiempo, muchas cosas que alguien no quisiera se pueden ver, y se pueden padecer también muchas otras. Pues establezco en setenta años el límite de la vida para el hombre. Siendo setenta estos años, representan veinticinco mil doscientos días, sin contar los meses intercalados; pero si se quisiera volver más largo en un mes a uno de los años, para que las estaciones ocurran a su debido tiempo, a lo largo de los setenta años los meses intercalados son treinta y cinco, y los días de estos meses mil cincuenta. Siendo todos estos días hasta los setenta años veintiséis mil doscientos cincuenta, ninguno de éstos de ninguna manera presenta un acontecimiento semejante al otro día. Así pues, Creso, el hombre es absolutamente un azar. Me parece que tú eres muy rico y que eres rey de muchos hombres; pero de lo que tú me preguntabas, yo aún no te llamo, antes de que me entere que has terminado completamente la vida.

En la segunda parte, hace un contraste entre “el muy rico” (ὁ μέγα πλούσιος) y “el que vive al día” (ὁ ἐπ’ ἡμέρην ἔχων). El que es muy rico sólo tiene ventajas sobre el que vive al día en el hecho de que puede satisfacer un deseo y soportar una calamidad más fácilmente, gracias a su riqueza. Pero el muy rico muchas veces es “infeliz” (ἀνόλβιος); y, por lo tanto, está lleno de infortunio, hechos que Solón no se preocupa de explicar, pero que tal vez se fundamenten en que la divinidad es envidiosa y perturbadora¹⁸⁰. En cambio, quien tiene modestos medios de vida es “afortunado” (εὐτοχής), porque goza de un elemento que no posee el rico, está bendecido con “buena fortuna” (εὐτοχίη, de εὖ “bien”, “bueno”, “favorable”, y τόχη, “suerte”, “azar”, “fortuna”), lo cual lo aparta de las fatalidades y de los deseos, y le concede integridad.

¹⁸⁰ Ch. C. CHASSON, p. 251.

salud, belleza y abundancia en su descendencia. No obstante, a éste tampoco se le puede catalogar de feliz hasta que no acabe completamente su vida:

οὐ γάρ τι ὁ μέγα πλούσιος μάλλον τοῦ ἐπ' ἡμέρην ἔχοντος ὀλβιώτερος ἐστί. εἰ μὴ οἱ τύχη ἐπίσποιτο πάντα καλὰ ἔχοντα εὖ τελευτῆσαι τὸν βίον. πολλοὶ μὲν γὰρ ζάπλουτοι ἀνθρώπων ἀνόλβιοι εἰσι, πολλοὶ δὲ μετρίως ἔχοντες βίου εὐτυχέες. ὁ μὲν δὴ μέγα πλούσιος ἀνόλβιος δὲ δυοῖσι προέχει τοῦ εὐτυχέος μόνον, οὗτος δὲ τοῦ πλουσίου καὶ ἀνόλβιου πολλοῖσι· ὁ μὲν ἐπιθυμίην ἐκτελέσαι καὶ ἄτην μεγάλην προσπεσοῦσαν ἐνεῖκαι δυνατώτερος, ὁ δὲ τοῖσδε προέχει ἐκείνων· ἄτην μὲν καὶ ἐπιθυμίην οὐκ ὁμοίως δυνατὸς ἐκείνω ἐνεῖκαι, ταῦτα δὲ ἡ εὐτυχίη οἱ ἀπερύκει, ἄπηρος δὲ ἐστί, ἀνουσος, ἀπαθῆς κακῶν, εὐπαις, εὐειδής· εἰ δὲ πρὸς τούτοις ἔτι τελευτῆσει τὸν βίον εὖ, οὗτος ἐκείνος τὸν σὺ ζητεῖς, ὁ ὀλβιος κεκλήσθαι ἄξιος ἐστί· πρὶν δ' ἂν τελευτήσῃ, ἐπισχεῖν, μηδὲ καλέειν κω ὀλβιον ἀλλ' εὐτυχέα.

Pues de ninguna manera es más feliz en algo el muy rico más que el que vive al día, si la suerte no le concede finalizar bien la vida teniendo todos los bienes. Pues la mayoría de los hombres muy ricos son infelices, y muchos que tienen modestos medios de vida son afortunados. El que es muy rico, pero infeliz, es superior sólo en dos cosas al afortunado, y éste al rico e infeliz en muchas cosas: el uno es más capaz de satisfacer un deseo y soportar una gran fatalidad, pero el otro es superior de aquél en esto: no es capaz de soportar de la misma manera que aquel una fatalidad y un deseo, pero la buena fortuna lo aparta de esto, y es íntegro, sano, exento de males, afortunado en su prole, hermoso; y si además de estas cosas todavía acaba bien la vida, éste es aquél que tú buscas. éste es digno de ser llamado feliz; pero hasta que muera abstente en manera alguna de llamarlo aún feliz, sino afortunado.

En la tercera parte, Solón enfatiza que, así como ningún país es autosuficiente en su totalidad, así tampoco el hombre puede poseer todas las ventajas que quisiera, pues si tiene algo carece de otra cosa; sin embargo, el que poseyera el mayor número de cosas y terminara bien su vida, éste es el que dignamente se llamaría ὀλβιος (“feliz”). Al terminar su discurso, afirma que siempre “es necesario considerar de qué manera

resultará el final de todo asunto” (σκοπέειν δὲ χρῆ παντὸς χρήματος τὴν τελευταίην κῆ ἀποβήσεται). para poder catalogar de feliz a un hombre, y regresa después a su planteamiento inicial de que la divinidad es envidiosa y perturbadora:

Τὰ πάντα μὲν νυν ταῦτα συλλαβεῖν ἄνθρωπον ἔοντα ἀδύνατον ἐστὶ, ὥσπερ χώρα οὐδεμία καταρκεῖ πάντα ἐπιτρέψουσα, ἀλλὰ ἄλλο μὲν ἔχει ἐτέρου δὲ ἐπιδέεται· ἢ δὲ ἂν τὰ πλεῖστα ἔχη, αὐτὴ ἀρίστη. ὥς δὲ καὶ ἄνθρωπου σῶμα ἐν οὐδὲν αὐταρκες ἐστὶ· τὸ μὲν γὰρ ἔχει, ἄλλου δὲ ἐνδεὲς ἐστὶ· ὅς δ' ἂν αὐτῶν πλεῖστα ἔχων διατελέη καὶ ἔπειτα τελευτήσῃ εὐχαρίστως τὸν βίον, οὗτος παρ' ἐμοὶ τὸ οὐνομα τοῦτο ὦ βασιλεῦ δίκαιος ἐστὶ φέρεσθαι. Σκοπέειν δὲ χρῆ παντὸς χρήματος τὴν τελευταίην κῆ ἀποβήσεται· πολλοῖσι γὰρ δὴ ὑποδέξας ὄλβον ὁ θεὸς προρρίζους ἀνέτρεψε.”

Ahora bien, es imposible que siendo hombre reúna todas estas cosas, lo mismo que ningún país se basta a sí mismo produciendo todo, sino que teniendo algo, carece de otra cosa; y el que tuviera muchísimas cosas, éste sería el mejor. Así también, el cuerpo del hombre ni en una sola cosa es autosuficiente: pues si tiene lo uno, es falta de lo otro; y el que teniendo el mayor número de cosas pasara la vida y después la terminara agradablemente, éste, en mi opinión, rey, es justo que lleve este nombre. Es necesario considerar de qué manera resultará el final de todo asunto: pues la divinidad, dejando ver a muchos la felicidad, los destruye con anterioridad arrancados de raíz”.

Así pues, para el Solón de Heródoto, el hombre en su vida debe ser un hombre respetado y afamado por sus conciudadanos, que no haya tenido cambios de suerte radicales¹⁸¹ que lo lleven a la desgracia a causa de la envidia divina y que su muerte haya sido honrosa y digna de elogio. En este último elemento, la muerte, radica el

¹⁸¹ ARIST., *Eth. Nic.*, 110b 12-1101b 10, dice que lo único que puede evitar que un hombre sea golpeado fuertemente por los cambios de fortuna y que después no se pueda levantar y seguir adelante, es la virtud (ἀρετή), coincidiendo así con el Solón poeta cuando éste valora más la virtud que la riqueza, *Fr.* 4 D, vv. 9-12.

sentido teleológico de la postura del Solón de Heródoto, pues para él ningún hombre, e incluso ningún acontecimiento, es digno de llamarse δαβιος si no se ha contemplado su término, su fin¹⁸². También la clase de muerte es determinante, pues un individuo que tenga una muerte gloriosa, será más dichoso que el que haya muerto de manera natural o a manos de otro, traicioneramente. Y para sustentar su tesis ha recurrido a los ejemplos de Telo, Cleobis y Bitón. Un hombre que en su existencia haya gozado de buena fama, tenga riquezas, sea amado por su pueblo, haya tenido hijos y los haya visto crecer y haya gozado de los bienes que otorga la divinidad estando aún vivo, no se le puede llamar δαβιος todavía, sino εὐτυχής, pues esa suerte que posee puede cambiar en cualquier momento por el carácter envidioso de la divinidad.

2.3. La felicidad según Creso

Volvamos al pasaje cuando Creso, antes de formularle la pregunta a Solón, hace que éste recorra sus tesoros y se admire de su esplendor material. Desde un comienzo, podemos darnos cuenta de que aquí hay un enfrentamiento entre dos conceptos diferentes de δαβιος¹⁸³. Desde la postura de Creso, la felicidad es concebida en la posesión de “riqueza material” ο πλοῦτος y, en su caso, no se descarta el “poder” ο κράτος. Es evidente, pues, que Creso defiende su condición actual: es rey, dueño de muchos reinos y muchos hombres; posee abundantes riquezas, y es admirado por su

¹⁸² A. RAMÍREZ T., 1983, pp. 14 y 24-25, afirma, en mi opinión acertadamente, que en este punto radica la importancia que da Heródoto al pensamiento de Solón, pues con ello ve hacia el acontecer total del individuo en sí y de los pueblos, como reconoció después Creso (I, 86), al decir que Solón no hablaba sólo para él, sino para toda la humanidad; y así establece un principio de sabiduría histórica.

¹⁸³ A. DUPLOUY, p. 6.

pueblo: y, por ello, Heródoto utiliza el adjetivo ὄλβιος para describir la situación de Creso, que se aplica manifiestamente a la riqueza y al modo de vida fastuoso del rey lidio¹⁸⁴. Pero Solón no es de la misma opinión, pues hay un punto fuerte de controversia entre él y Creso: mientras que para Solón a un hombre no se le puede dar la categoría de ὄλβιος mientras viva, para el rey lidio a un hombre sí se le puede llamar ὄλβιος estando aún con vida.

¿En qué radica realmente este desacuerdo? Como bien afirma Duploux, el diálogo entre Solón y Creso desemboca en una incomprensión total entre dos hombres que se refieren a dos concepciones de ὄλβος¹⁸⁵ totalmente incompatibles. La sustentación de esto se encuentra en la tercera y última parte del discurso de Solón cuando afirma (I, 32, 24): οὐ γάρ τι ὁ μέγα πλούσιος μᾶλλον τοῦ ἐπ' ἡμέρην ἔχοντος ὄλβιώτερός ἐστι (“pues de ninguna manera es más dichoso en algo el muy rico más que el que vive al día”), precisando en su pensamiento el lugar que ocupan los bienes materiales en su concepción de felicidad. Y añade que hay personas muy ricas que son ἀνόλβιοι, y personas que sólo tienen modestos medios de vida y son εὐτυχεῖς (I, 32, 27-28). Solón, entonces, nos confirma con esto que ὄλβος, según la concepción de Creso, se identifica en todo con la posesión de una fortuna material.

Pero, ¿es la concepción del ὄλβος de Creso una visión bárbara de bienestar, opuesta así a la sabiduría austera griega de Solón y alejada del mundo griego en general?

¹⁸⁴ Ibid, p. 5.

¹⁸⁵ Ibid, p. 6.

Retomando un poco las ideas estudiadas líneas atrás en los más tracionales textos griegos arcaicos, nos podemos dar cuenta de que ὄλβος siempre está asociada con bienestar material y poder de mando, es también propio del hombre justo en el momento de adquirir bienes, connota una situación de abundancia, y está asociado al placer y al amor, todo ésto en el entorno del hombre aristócrata. El campo semántico, entonces, de este termino define un bienestar material de clase, y, por ende, el ὄλβος de Creso se identifica esencialmente con un concepto aristocrático no alejado del ideal griego¹⁸⁶. Ni hablar de que posteriormente entre los trágicos los ὄλβιοι son principalmente los ricos y nobles, quienes disponen de bienes materiales y de un *status* social elevado: los ejemplos abundan. Por esto, Creso aspira a un *status* de ὄλβιώτατος, que la sabiduría griega ha dejado bien plasmado. El Solón de Heródoto, entonces, no estaría atacando un concepto de felicidad bárbaro o lidio, sino advirtiéndolo sobre la riqueza material, πλοῦτος, que no lo es todo para la felicidad, y aconsejando ponerse en guardia contra lo que esto puede acarrear, la ὕβρις¹⁸⁷.

3. Similitudes y diferencias

3.1. La duración de la vida

Si observamos bien lo anteriormente dicho, habría una inconsistencia en el argumento del Solón de Heródoto con los dos paradigmas que ofrece de felicidad. En estos

¹⁸⁶ Ibid, p. 7.

¹⁸⁷ Ibid, p. 8.

ejemplos, donde Solón sustenta sus argumentos haciendo una exégesis de la felicidad, se muestra una amplia unidad temática acerca de la relativa importancia y del peligro de la riqueza excesiva y de la necesidad de esperar hasta que un hombre muera para catalogarlo de feliz o dichoso: sin embargo, hay una clara inconsistencia en la historia de Cleobis y Bitón cuando se afirma que “es mejor para el hombre morir que vivir”¹⁸⁸, pues, si esto es así, ¿por qué a Telo, que vivió más tiempo, se le otorga el lugar de preponderancia en felicidad? Según Chiasson, la respuesta y la contradicción generada están dadas por la mezcla que hace Heródoto de las máximas del oráculo de Delfos y de las poesías del Solón poeta¹⁸⁹. En el primer caso, es probable que Heródoto hubiera escuchado la historia de los dos hermanos en Delfos, lo que explicaría la mención de las dos estatuas dedicadas a ellos allí y el tono délfico moralizante del relato. Pero para responder mejor a esta pregunta, analizaremos lo concerniente a las poesías del legislador ateniense.

En el discurso analizado anteriormente, Solón establece la vida del hombre en setenta años. En el *Fr.* 19 D, el legislador ateniense divide la vida humana en diez períodos de siete años¹⁹⁰, y a cada edad le otorga características intrínsecas e inviolables, dignas de disfrutarse según el orden de la naturaleza, que le dan un valor propio a cada una en su

¹⁸⁸ Esta idea se encuentra ya en THGN, v. 425 ss. También SOPH., OC, 1224-1227.

¹⁸⁹ Ch. C. CHIASSON, pp. 252-254.

¹⁹⁰ A. J. DOMÍNGUEZ M., p. 142, dice que la adopción del número siete es posible que se deba a creencias de tipo popular con relación a ese número, tema popular que está presente en otras culturas.

relación con las demás dentro del todo¹⁹¹. Luego finaliza con el par de versos siguientes,

vv. 17-18:

τὴν δεκάτην δ' εἴ τις τελέσας κατὰ μέτρον ἴκοιτο,
οὐκ ἂν ἄωρος εἶεν μοῖραν ἔχει θανάτου.

Si alguien llega al décimo cumpliendo su medida,
podría encontrar el sino de la muerte, sin que fuera prematuro.

Así, la vida termina a los 70 años, y por eso no es prematuro morir si se ha llevado una existencia digna. Solón es flexible, no es tan categórico en esta clasificación, y concibe cierta prórroga cuando el año septuagésimo está cerca en la vida de un hombre. No es de extrañarse, entonces, que en otro fragmento, el 22 D, corrija al poeta elegíaco Mimnermo (*Fr.* 11 Edmonds)¹⁹², quien en su miedo por la vejez rogó por la muerte a la edad de sesenta años, como veremos más adelante.

ἀλλ' εἴ μοι κἄν νῦν ἔτι πείσειαι, ἔξελε τοῦτον,
μὴ δὲ μέγαιρ', ὅτι σεῦ λῶιον ἐπεφρασάμην,
καὶ μεταποίησον, λιγυαιστάδη, ὅδε δ' ἄειδε·
'ὄγδωκονταέτη μοῖρα κίχοι θανάτου.'

Mas si aún ahora vas a creerme, desecha esto,
y no me envidies porque haya pensado mejor que tú,
y cámbialo, dulce poeta¹⁹³, y canta así:
'¡Ojalá el sino de la muerte me llegue a los ochenta años!'

¹⁹¹ H. FRANKEL, p. 222. A. J. DOMÍNGUEZ M., 2001, p. 142, considera esta división en una serie de etapas vinculadas con los diferentes papeles que desempeña el individuo a lo largo de su vida en relación con la πόλις.

¹⁹² DIOG. LAERT., I, 60-61,

¹⁹³ Algunas ediciones conservan este epíteto en mayúscula, Λιγυαιστάδη, lo que, según R. RAMÍREZ T., p. 403, hizo pensar a algunos que era el patronímico de Mimnermo, cosa que actualmente no se admite como cierta. Acojo aquí la propuesta de traducción de J. FERRATÉ, pp. 88-89.

Si observamos con detenimiento el *Fr.* 22 D, vv. 1-4, se puede encontrar algo muy significativo, no en la diferencia de diez años en la cuenta de Solón, sino en la implicación de que la vejez no es menos digna de ser vivida que la juventud¹⁹⁴. Y para acentuar su posición, Solón dice orgulloso que a pesar de los años él todavía está comprometido con su actividad intelectual (vv. 7):

γηράσχω δ' αἰεὶ πολλὰ διδασκόμενος.

Y envejezco aprendiendo siempre muchas cosas.

Lo valioso, entonces, en la poesía de Solón, lo que la hace distinta del pensamiento arcaico, es la fuerte impresión de una actitud positiva frente a la vida en general y frente a la vejez en particular¹⁹⁵; actitud aparentemente irreconciliable con la tradición de la sabiduría griega que encuentra razón en la afirmación de que es mejor estar muerto que vivo en el relato de Cleobis y Bitón. Por eso, estos dos hermanos ocupan el segundo lugar, pues no vivieron mucho tiempo, aunque hayan muerto en un momento de plenitud en que su fortuna brillaba, y no hubieran tenido un acontecimiento fuerte en su vida que los hubiera obligado a cambiar de suerte. De Telo, en cambio, aunque Solón no da una respuesta evidente sobre su superioridad, se podría suponer que toma el primer lugar en felicidad porque tiene una vida más plena, no tuvo cambio graves de fortuna y, sobre todo, vivió más tiempo.

¹⁹⁴ Véase lo que dice PLUT., *De amor*, 751 A-C, con respecto al amor en la juventud y a la particular interpretación que da del *Fr.* 12 D de Solón.

¹⁹⁵ Ch. C. CHIASSON, p. 253.

3.2. La riqueza

La fascinación de Solón por el tema de la riqueza está bien fundada por las circunstancias históricas, ya vistas, en que se vio involucrado. Los mayores causantes de la culpa de la crisis fueron las clases más pudientes, acusados de injusticia y de un deseo insaciable de riqueza, que en la sociedad griega arcaica, dominada por hacendados, fue, desde luego, considerada un indispensable elemento de ἀρετή. La riqueza y su relación con ἀρετή y ὄλιβος, son tratados por Solón en sus poemas con ciertos matices diferentes. La importancia de Solón radica en que anuncia el divorcio entre πλοῦτος y ἀρετή y en que proclama la superioridad de esta última (*Fr.* 4 D, vv. 9-12):

πολλοὶ γὰρ πλουτοῦσιν κακοί, ἀγαθοὶ δὲ πένονται·
ἀλλ' ἡμεῖς αὐτοῖσ' οὐ διαμεινώμεθα
τῆς ἀρετῆς τὸν πλοῦτον, ἐπεὶ τὸ μὲν ἔμπεδον αἰεὶ,
χρήματα δ' ἀνθρώπων ἄλλοτε ἄλλος ἔχει.

Pues muchos malvados son ricos y muchos buenos son pobres:
mas no les cambiaremos la excelencia por su riqueza,
porque aquella es siempre inmutable,
pero los bienes humanos unas veces los tiene uno, otras otro.

Considera, pues, a la ἀρετή, libre de malas ambiciones, esencial y constante: y a la riqueza, por el contrario, generadora de perturbaciones, efímera, mutable y que está más allá del control humano. Esta concepción de la riqueza y de la responsabilidad en el servicio al interior de la πόλις parece reflejarse en la historia de Telo, pues su riqueza material está eclipsada por su descendencia y por los honores que ganó mientras peleaba

en nombre de su ciudad, es decir, su riqueza fue una riqueza no material, ajena totalmente a su propio bienestar material; e igualmente en la de Cleobis y Bitón, a quienes también se subordina su riqueza material a su gran acto de piedad filial, con el cual ganaron la admiración de sus conciudadanos.

A pesar de esto, Solón no considera a la riqueza despreciable por sí misma, como se desprende del *Fr.* 1 D, vv. 7-8. Recordando lo dicho sobre el *Fr.* 14 D¹⁹⁶, allí Solón iguala y pone en un mismo plano la riqueza de un rey o tirano y los placeres menos extravagantes. Aquí, como bien señala Chiasson¹⁹⁷, los polos de comparación no son riqueza y pobreza, sino riqueza extraordinaria y riqueza medida. Para el poeta Solón, la riqueza abundante no es peligrosa y puede durar hasta la muerte, pero no sobrevive a ella misma, y es impotente para prevenir sus horrores, los de la enfermedad y los de la vejez.

En el *Fr.* 13 D, en cambio, sí define, en términos tanto de posesiones como de afectos, a quién se le puede llamar ὄλβιος: el que posee hijos, caballos, perras de caza y un huésped extranjero. Aunque la segunda y la tercera de estas cosas son características de la aristocracia griega, sin embargo, hay que notar que riquezas propias de la aristocracia como la plata, el oro, o la abundancia de trigales y tierras no determinan la felicidad en un hombre. Significativamente, también la primera y la última de estas cosas son

¹⁹⁶ A. J. DOMÍNGUEZ M., p. 140, encuentra una similitud, que puede ser posible, entre el *Fr.* 14 D de Solón y las palabras del Solón herodoteo cuando le dice a Creso que debe esperar hasta el final de la vida para valorar si ésta fue feliz o no, sobre todo al utilizar al Hades como telón de fondo para decir que ni las riquezas, ni los hijos, ni nada en absoluto pueden hacer que un hombre sea feliz.

¹⁹⁷ Ch. C. CHIASSON, p. 255.

personas y no posesiones materiales, con lo cual se mitiga el materialismo de la prosperidad. Con estos dos fragmentos podemos darnos cuenta de que el hombre feliz, para el poeta Solón, es el hombre de riqueza moderada y nunca se ve un rechazo a las posesiones materiales. Pero lo que hay que tener en cuenta es que esta demanda de riquezas lleva enmarcada una crucial distinción cuando en los versos 9-13 del *Fr. 1 D* afianza su punto de vista al contrastar el tipo de adquisición de la riqueza, afirmando que la riqueza dada por los dioses es segura y permanece con el hombre, pero la que se busca o se gana a través de la “soberbia” (ὄν δ’ ἄνδρες μετίωσιν ὑφ’ ὕβρις) y de “hechos injustos” (ἀδίκαισ’ ἔργμασι πειθόμενος) trae pronto (ταχέως) la “desgracia” o la “ruina” (ἄτη). Muy por el contrario vemos la actitud de Solón en Heródoto, que despreció la abundancia de riqueza de Creso, con el temor expresado de que “toda divinidad es envidiosa y perturbadora” (ἐπιστάμενόν με τὸ θεῖον πᾶν ἐὼν φθονερόν τε καὶ παραχῶδες) de la prosperidad de un hombre, como a continuación veremos.

3.3. La divinidad

La concepción de la divinidad en el Solón poeta y en el Solón herodoteo tiene marcadas diferencias. El papel de Zeus, en el primero, consiste en vigilar el cumplimiento de todo (v. 17 D): ἀλλὰ Ζεὺς πάντων ἐφορᾷ τέλος, y no permitir que algún ser humano sobrepase los límites establecidos. Por ejemplo, con respecto a la riqueza, Solón, en sus poemas, cree que únicamente cuando es adquirida de manera injusta es efímera y destruida por el juicio justo de Zeus; pero la riqueza dada por los dioses es la única

segura. Zeus es el encargado de hacer cumplir la δίκη con un castigo merecido, que si no llega al instante (ταχέως) contra el culpable mismo, al final (ἐς τέλος) de todas maneras recibe el castigo, o sus descendientes, que, si bien son inocentes por sí mismos, son culpables por la asociación familiar.

Sin embargo, esta justicia divina no es un problema para el Solón herodoteo, pues nada nos dice acerca de cómo el rico se convierte en pobre o acerca de sus cualidades morales. Para él, la supervivencia de una riqueza grande hasta la muerte es un asunto de suerte (τύχη)¹⁹⁸. Para Heródoto, la transitoriedad o carácter efímero de la riqueza en abundancia no está relacionada con la intención divina de mantener un límite establecido, sino que Zeus, como dios de la rectitud, cede lugar a una deidad indefinida (ὁ θεός: I, 32, 9) o a una esencia divina (τὸ θεῖον), cuyo carácter es “celoso” o “envidioso” (φθονερόν) y “perturbador” o “destructor” (ταραχώδεις). Esta idea es muy frecuente en varios pasajes de la obra de Heródoto, como en el caso de la historia de Polícrates (III, 40), tirano de Samos, donde encontramos expresiones de esta índole: τὸ θεῖον ἐπισταμένῳ ὡς ἔστι φθονερόν (“porque sé que la divinidad es envidiosa”), y un poco más adelante: οὐδένα γὰρ κω λόγῳ οἶδα ἀκούσας ὅστις ἐς τέλος οὐ κακῶς τελεύτησε πρόρριζος, εὐτυχέων τὰ πάντα (“pues, habiéndolo escuchado, no he conocido a nadie que, teniendo suerte en todo, no haya terminado al final de mala manera arrancado de raíz”); o en la historia de la reina de Cirene, Feretima, que concluye su vida con una muerte atroz por sus actos anteriores, porque (IV, 205): ὡς ἄρα ἀνθρώποισι αἱ λίην ἰσχυραὶ τιμωρίαι πρὸς θεῶν ἐπίφθονοι γίνονται

¹⁹⁸ HDT., I, 32, 27.

(“porque las más fuerte venganzas odiosas suceden a los hombres de parte de los dioses”).

Así, según las palabras de Chiasson, éstos y todos los demás casos de φθόνος θεῶν apuntan a señalar que el resentimiento de la deidad de Heródoto sirve para mantener su orden de preeminencia en el universo¹⁹⁹, y por ende el de un balance justo natural²⁰⁰; aunque este balance natural sea de índole individual y egoísta por parte de la divinidad herodoteana, es muy diferente a la divinidad de Solón, que nunca es un dios resentido, sino que le importa más la estabilidad de un orden cósmico, no individual. Por eso, la actitud de la divinidad de Heródoto se parece a la de un tirano, que debe tratar de eliminar a cualquier rival que amenace quitarle la dirección del Estado. Aquí podemos ver ya una posición política en Heródoto²⁰¹, que se desarrollará en muchas partes de su obra, y con ello se identifica con el Solón poeta: en su lucha contra la tiranía o, al menos, contra el poder en manos de un solo individuo.

3.4. El resultado final (τέλος)

Cuando el Solón de Heródoto dice (I, 32, 27):

οὐ γάρ τι ὁ μέγα πλούσιος μᾶλλον τοῦ ἐπ' ἡμέρην ἔχοντος ὀλβιώτερός ἐστι,
εἰ μὴ οἱ τύχη ἐπίσποιτο πάντα καλὰ ἔχοντα εὖ τελευτῆσαι τὸν βίον

¹⁹⁹ Ch. C. CHIASSON, p. 259.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 261.

²⁰¹ A. J. DOMÍNGUEZ M., p. 159.

Pues de ninguna manera es más feliz en algo el muy rico más que el que vive al día, si la suerte no le concede finalizar bien la vida teniendo todos los bienes.

expone dos ideas importantes. Por un lado, hace la diferencia entre dos tipos muy distintos de felicidad²⁰²: la εὐτυχία, es decir, la felicidad por una buena suerte momentánea durante la vida de un individuo aún vivo y, por lo tanto, vulnerable al desastre; y el ὄλβος, es decir, la felicidad tanto en la muerte como en vida, diferencia que no se encuentra en la poesía de Solón²⁰³. El εὐτυχής o “afortunado” es un hombre íntegro, que no conoce la enfermedad, que ignora todo tipo de males, que tiene buenos hijos y posee una bella apariencia (I, 32, 6): ἀπῆρος δὲ ἐστὶ, ἄνουσος, ἀπαθῆς κακῶν, εὐπαις, εὐειδής, criterios que para Solón no son absolutos, pues un hombre no puede reunirlos todos (I, 32, 8). También hay que tener en cuenta que él ha fijado la vida del hombre en 70 años, que cada día es susceptible de traer una u otra desgracia (I, 32, 5), y que la divinidad es envidiosa, celosa, gusta de perturbar (I, 32, 1) y puede convertir en desafortunada una situación que parecía favorable (I, 32, 9)²⁰⁴. Unidos

²⁰² A. DUPLOÛT, p. 4.

²⁰³ Ch. C. CHASSON, p. 257.

²⁰⁴ Nótese que el Solón poeta en el Fr. 15 D dice:

οὐδὲ μάκαρ οὐδεὶς πέλεται βροτός, ἀλλὰ πόνηροι
πάντες, ὅσους θνητοῦς ἥελιος καθορᾷ.

Ningún humano es feliz, sino que son desgraciados todos
los mortales que el sol contempla.

Con este contraste entre feliz y malo, según H. FRÄNKEI, p. 221, se indica que Solón no tiene presentes los valores llamados por nosotros “morales”, sino que piensa que ninguna vida humana está libre de fracasos; y si se está inserto en la maldad es porque se es transitoriamente miserable y se está afligido. Por ello no se puede llamar feliz. Así, la felicidad no corresponde a ningún hombre, sino la fortuna, pues sólo los dioses son felices.

estos elementos vemos que la εὐτυχία en la vida de un hombre, que es larga y está sometida al devenir y a la buena voluntad de la divinidad, es un don transitorio. El término ὄλβος viene a definir con más certeza el concepto de felicidad del Solón herodoteo. Como se ha visto, la εὐτυχία es una situación momentánea que puede invertirse en cualquier momento, pero, si a pesar de todo, alguien llega a conservar esta buena fortuna hasta el día de su muerte y si además termina bien su vida (I. 32, 38): εἰ δὲ πρὸς τούτοισι ἔτι τελευτήσει τὸν βίον εὖ, οὗτος ἐκεῖνος τὸν σὺ ζητεῖς, ὁ ὄλβιος κεκλησθαι ἄξιός ἐστι, entonces solamente a este individuo se le podrá calificar de ὄλβιος. Luego Solón insiste (I. 32, 37): πρὶν δ' ἂν τελευτήσει, ἐπισχεῖν μηδὲ καλεῖν κω ὄλβιον, ἀλλ' εὐτυχέα (“pero hasta que muera abstente en manera alguna de llamarlo aún feliz, sino afortunado”). Así, la εὐτυχία puede conducir al ὄλβος, pero en ningún caso un hombre que aún esté vivo puede aspirar a ese título.

Por el otro, separa ὁ μέγα πλούσιος de ὁ ἐπ' ἡμέρην ἔχων, y reconoce la posibilidad de que las ventajas de poseer todos los bienes pueden ser ratificadas y aseguradas por la muerte. εὖ τελευτήσει τὸν βίον, con esta expresión se introduce una función de la muerte que denota una importante diferencia entre el poeta y el historiador de Halicarnaso, para determinar el parámetro con que se cataloga de feliz a un hombre. Esto apunta a considerar un elemento, el τέλος, cuyo funcionamiento fue entendido de manera diferente tanto por uno como por otro autor. En notable contraste con la inhabilidad de los mortales para prever o controlar el τέλος, Zeus vigila ese τέλος o resultado de todas las cosas. Los mortales se engañan a sí mismos con un infundado

optimismo (*Fr.* 1 D. vv. 33-42) acerca del presente y del futuro, y continúan su vida sin la garantía del éxito (*Fr.* 1 D. vv. 43-62). Por eso afirma:

οὐ δέ τις οἶδεν,
ἢ μέλλει σγήσειν χρήματος ἀρχομένου

y nadie sabe
cómo va a terminar una vez comenzado un asunto.

En esta afirmación se encuentra la mayor diferencia entre Solón como poeta y el Solón herodoteo. El τέλος del Solón poeta hace referencia al resultado final de cualquier hecho que el hombre emprende o que tenga relación con él, como por ejemplo, una empresa determinada, la enfermedad, etc.; Heródoto, en cambio, entendió el concepto soloniano de τέλος como el fin de la vida humana²⁰⁵, asociándolo así con la muerte. La muerte viene, entonces, a convertirse en el juez del ὄλβος de un hombre y también a ser concebida como el último resguardo contra la desgracia, especialmente para aquellos cuyo gran éxito parece hacerlos blanco de una divinidad envidiosa. Por lo tanto, para considerar feliz a un hombre se debe esperar a su fin, es decir a su muerte, y así hacer un balance de su vida, que tome en cuenta las diferentes variables, en particular los cambios de fortuna, para después promediar y poder juzgar en términos de felicidad. Creo, entonces, que el verdadero interés del Solón herodoteo es definir el papel de la buena fortuna en la vida de un hombre, variable importante que determina la calificación de la felicidad humana.

²⁰⁵ Ch. C. CHASSON, p. 259.

De todo lo dicho anteriormente, se puede decir que este pasaje, la entrevista de Solón y Creso, ha dejado fundamentados principios que conciernen al comportamiento humano moral frente a las diferentes vicisitudes que se presentan en la vida del hombre. Es relevante en esto la relación que se establece entre riqueza y su proyección hacia la felicidad de un hombre. De aquí parte ese interés moral de este pasaje, que la tradición se encargó de ir modelando y transmitiendo como leyenda para las generaciones posteriores. Así, sirvió a Heródoto, y a otros muchos escritores, para que hiciera su valoración de Solón, pues como bien afirma Ramírez Trejo, a propósito de Heródoto como historiador, el trabajo de éste fue recoger juicios acerca del acontecer histórico y extraer, valorando y distinguiendo una tradición de la otra, un pensamiento histórico de los relatos de la tradición histórica de los diferentes pueblos²⁰⁶; y, creo yo, de los diferentes hombres que hacen historia.

²⁰⁶ A. RAMÍREZ T., 1984, p. 39 ss.

Capítulo V: Pensamiento soloniano

La obra soloniana tiene características que la hacen universal y heredera de la tradición de Homero, de Hesíodo y de los líricos jónicos²⁰⁷. Aunque esta tradición influyó sustancialmente en su pensamiento, Solón no se limitó a reproducir las ideas, sino que hizo desarrollos y aportó nuevos elementos, algunos de los cuales tuvieron repercusión en la tragedia ática, especialmente en Esquilo. Solón utilizó la lírica como forma de propagación de su pensamiento e ideas, pues ésta era el medio de expresión que se empleaba en su época, antes de empezar a usarse la prosa, a través de un lenguaje solemne, con frases largas que exponen un tema tras otro en forma secuencial, dejando siempre un sabio consejo para sus conciudadanos. Así conservó el significado que para los griegos tuvieron los poetas: educadores de la conciencia colectiva con sus enseñanzas impregnadas de valor cívico y de variada expresión ideológica acerca de la naturaleza humana.

Su obra está enmarcada en la lírica monódica. Entre sus obras se encuentran fragmentos de elegías, tetrámetros y yambos, y algunos poemas completos como su famosa elegía a las Musas de 76 versos. Aunque el estado de varios documentos es incompleto, el sentido de cada poema se entiende con facilidad y se puede reconstruir, si bien la carencia y pérdida de versos es lastimosa en elegías como 'Salamina', que estaba constituida por 100 versos, de los cuales sólo se conservan ocho. La temática de los poemas es variada, y la obra de Solón se puede dividir en tres grandes partes según su

²⁰⁷ W. JAEGER, pp. 155-169.

contenido: poemas de temática humana, poemas de tema político y poemas de viajes. Encontraremos en las poesías de la primera división algunos postulados básicos concernientes al ser humano; y en las de la segunda división las ideas de εὐνομίη, la relación hombre-πόλις y los conceptos de βίη y δίκη, entre otras. Los poemas de temas de viajes son sólo dos fragmentos, el *Fr.* 6 y 7 D, ya analizados en el capítulo II.

1. Pensamiento ético-moral

1.1. ὕβρις, δίκη, ἄτη, σωφροσύνη

La conocida elegía de Solón a las Musas (*Fr.* 1 D)²⁰⁸, compuesta de 76 versos, se puede dividir en 6 partes: invocación, anhelos humanos, violación del orden, justicia divina y castigo, las vanas esperanzas humanas y una conclusión final. En los dos primeros versos (la invocación), Solón conserva la tradición épica fijada en la invocación que el poeta solía hacer a las Musas, diosas protectoras de las artes, para darle fuerza divina a sus frases (vv. 1-2):

Μνημοσύνης καὶ Ζηνὸς Ὀλυμπίου ἀγλαὰ τέκνα,
Μοῦσαι Πιερίδες, κλῦτέ μοι εὐχομένωι·

Hijas gloriosas de Mnemósine y Zeus Olímpico,
Musas Piérides, escuchen mi súplica.

²⁰⁸ Un comentario sobre las dificultades que encierra esta elegía en cuanto a unidad temática y a otros aspectos puede ver en A. J. DOMÍNGUEZ M., pp. 124-128.

Sin embargo, Solón no las invoca con este fin, ni para poner en boca de ellas mismas lo que va a decir, sino que las reviste de un carácter especial y les otorga un lugar preciso. El carácter es pasivo y su lugar está en la cualidad de ser simples escuchadoras de los deseos y súplicas que él, como poeta, les dirige, sin dejar de esperar, como es obvio, su favor. Ya las Musas no son la garantía para la credibilidad de sus palabras, sino que cumplen una función de divinidades benefactoras que saben escuchar la sabiduría de los poetas.

A continuación, Solón va más allá de su tiempo. Como ya se vio, el nuevo orden de acontecimientos en la sociedad griega arcaica en el ámbito económico, hacía de la riqueza y del dinero un anhelo que a todos los hombres embargaba. En razón del pensamiento piadoso de Solón, respetuoso de la divinidad, el poeta ateniense concibe que los bienes, y sobre todo la riqueza, son otorgados por los dioses. Por eso pide “felicidad” (δῆλος) y “fama” (δόξα), la una, de parte de los dioses, como símbolo de un bienestar eterno, y la otra, de parte de los hombres, hechos que entre sus amigos sean motivo de admiración, y entre sus enemigos de envidia y respeto (vv. 3-6):

ὄλβον μοι πρὸς θεῶν μακάρων δότε, καὶ πρὸς ἀπάντων
ἀνθρώπων αἰεὶ δόξαν ἔχειν ἀγαθῆν·
εἶναι δὲ γλυκὺν ὥδε φίλοις, ἐχθροῖσι δὲ πικρὸν,
τοῖσι μὲν αἰδοῖον, τοῖσι δὲ δεινὸν ἰδεῖν.

Concédanme felicidad de parte de los venturosos dioses
y que tenga siempre buena fama de parte de todos los hombres,
y sea así dulce para mis amigos y amargo para mis enemigos,
respetable para aquellos, temible para éstos.

El objetivo material al que aspira todo hombre en la vida no es ajeno a los deseos del poeta. La riqueza también está entre sus intereses, pero con una variante. Existe una condición moral y ética para hacerse de ella: no adquirirla mediante métodos injustos, pues de lo contrario la violación de esa condición reclamará un ineludible castigo, reflejado en la δίκη que vendrá a ejecutar ἄτη o “la ruina” o “desgracia” en el hombre que rebasa sus límites (vv.7-8):

χρήματα δ' ἱμεῖρω μὲν ἔχειν, ἀδίκως δὲ πεπᾶσθαι
οὐκ ἐθέλω· πάντως ὕστερον ἦλθε δίκη.

Anhelo tener riquezas, pero adquirirlas con injusticia
no quiero: sin duda después llega el castigo.

Así, se inicia el planteamiento central del pensamiento soloniano, en el cual después se desarrollará la visión propia de los conceptos δίκη, ὕβρις, ἄτη y σωφροσύνη.

Desde el verso 9 en adelante hay un cambio en el tono de la exposición. El “yo” que se sentía en los versos anteriores y el tono de plegaria desaparecen para darle paso a un tono más impersonal. A partir de aquí se desprende un nuevo tema: la adquisición injusta de riqueza acarrea un castigo que “sin duda” (πάντως) llega. En Solón es muy importante la tríada formada por κόρος-ὕβρις-ἄτη, sobre todo en sus poemas políticos, que trataremos más adelante. Aquí sólo podemos adelantar algunas observaciones, para una mejor comprensión de sus ideas. En Homero κόρος indica saciedad de comida, pero

también de guerra y de violencia, y el disgusto que de eso se deriva²⁰⁹. Por eso, κόρος tiene en sí la idea de exceso, y entiendo esta palabra como la hartura o satisfacción completa de un deseo de hacer o poseer algo muchas veces, es decir, “saciedad”. ἕβρις, en la literatura griega, era el crimen violento que violaba la justicia; en Hesíodo suele traducirse por “violencia”, pero en Solón, creo, parece encontrar en “soberbia” su mejor equivalente, porque indica un estado psicológico, consecuencia de κόρος, que hace actuar a un individuo de manera imprudente, y provoca una transgresión, una alteración, de un ἔθος tradicional²¹⁰, ἄτη era originalmente la “ceguera” que enviaban los dioses al hombre y que lo conducía a la ruina, pero también designó la “desgracia” a que conducía dicha ceguera, y así lo entiendo en Solón.

Toda acción en el mundo del hombre debe estar dentro de un orden natural inviolable. Un acto indigno, dictado por el defecto de la ἕβρις, “soberbia”, desencadena una serie de reacciones continuas que culminan en la purgación de esa falta cometida. Es decir, cuando un hombre, invadido por su “soberbia”, rompe el orden y sobrepasa los límites establecidos, comete una transgresión que rompe la “justicia” (δίκη) y genera la consecuente actuación de la misma δίκη como “castigo celestial”, equivalente a νέμεσις, a través de ἄτη, que purga esa transgresión. Según Solón, esta violación antinatural es fuertemente castigada y, aunque sea muy pequeña la falta, ésta puede producir las consecuencias propias que genera el fuego a partir de una simple chispa (vv. 9-16):

²⁰⁹ P. MELISSANO, p. 56.

²¹⁰ Ibid.

πλοῦτον δ' ὄν μὲν δῶσι θεοί, παραινυγεται ἀνὼς
ἔμπεδος ἐκ νεάτου πυθμένος ἐς κορυφήν·
ὄν δ' ἄνδρες μετίωσιν ὑφ' ὕβριος, οὐ κατὰ κόσμον
ἔρχεται, ἀλλ' ἀδίκους ἔργμασι πειθόμενος
οὐκ ἐθέλων ἔπεται, ταχέως δ' ἀναμίσγεται αἴτη·
ἀρχῇ δ' ἐξ ὀλίγου γίγνεται ὡς τε πυρός,
φλαύρη μὲν τὸ πρῶτον, ἀνιερῆ δὲ τελευταί·
οὐ γὰρ δὴν θνητοῖς ὕβριος ἔργα πέλει.

La riqueza que los dioses ofrecen se muestra segura
al hombre desde el último fondo hasta la cúspide:
pero la que los hombres busquen con soberbia
no viene según el orden, sino, al obedecer a acciones injustas,
llega sin querer, y pronto se mezcla la desgracia:
como el del fuego, su comienzo nace de lo pequeño,
y es vana al principio, y triste al final:
porque los actos de soberbia no son para los mortales.

Solón garantiza el buen funcionamiento del universo en un orden divino, que proviene de Zeus, quien “vigila el cumplimiento de todo” (Ζεὺς πάντων ἐφορᾷ τέλος), y es capaz de distribuir las ganancias que, según μοῖρα o “la parte o porción adecuada que a cada cual corresponde”, son propias de cada ser humano. Zeus ha determinado los beneficios de cada hombre, y del hombre depende respetar esa “parte”. Es el mismo hombre quien forja la decisión: o respeta su lugar o atrae para sí desgracias funestas: es la única libertad que posee. Zeus está continuamente vigilando la actuación de los humanos, nada se escapa a sus ojos y los actos de ὕβρις no pueden quedar impunes ni durar toda la vida: tarde o temprano se castigan.

El tribunal de Zeus está definido poéticamente a través de una metáfora que lo relaciona con fenómenos de la naturaleza (vv. 18-24):

ὥστ' ἄνεμος νεφέλας αἴψα διεσκέδασεν
ἠρινός, δὲ πόντου πολυκύμονος ἀτρυγέτιο
πυθμένα' κινήσας, γῆν κατὰ πυροφόρον
δηιώσας καλὰ ἔργα θεῶν ἔδος αἰπὸν ἰκάνει
οὐρανόν, αἰθρίην δ' ἀδ'τις ἔθηκεν ἰδεῖν·
λάμπει δ' ἠελίοιο μένος κατὰ πύονα γαίαν
καλόν, ἀτὰρ νεφῶν οὐδὲν ἔτ' ἔστιν ἰδεῖν.

Así como el viento primaveral dispersa con rapidez las nubes,
que después de agitar el fondo del incansable mar de muchas olas
y de destruir los hermosos cultivos en la tierra fértil en trigo,
llega al cielo, la alta morada de los dioses,
y despeja de nuevo el firmamento:
y brilla hermoso el vigor del sol sobre la fecunda tierra,
y ya no es posible ver nubes.

Solón indica que el castigo de este dios se ejecuta con la certeza y el furor de un fenómeno natural. El poder de Zeus está representado por la fuerza del viento cuando desciende de las alturas dispersando las nubes en busca de su objetivo. Este objetivo es el fondo del incansable mar de muchas olas y la fértil tierra, que representarían a los individuos que han cometido ὕβρις. Cuando el viento llega hasta ellos y pasa, agita las aguas del mar y destruye las obras de agricultura sobre la tierra. Este mar y esta tierra son las dos formas que tenía la sociedad griega arcaica para enriquecerse y por las cuales, si el exceso surgía, el orden natural podía ser alterado, hecho que se entenderá mucho mejor cuando veamos la relación hombre-πόλις. Luego que el viento o castigo de Zeus ha hecho justicia y purgado la ὕβρις, provocando estragos y desgracias, pero restableciendo el orden, regresa al cielo y la luz vuelve a brillar en el firmamento. Entonces el sol de nuevo es favorable a la tierra, y las tempestades, representadas por las nubes, desaparecen del camino de los navegantes. Así actúa el poder de Zeus

justiciero, que es bastante amplio, pues si por algún motivo el individuo en ὄβρις no purga al instante su falta, la maldad de su acción se convierte en un anatema que continúa vigente y se prolonga a las generaciones siguientes hasta que alguno pague (vv. 25-32):

τοιαύτη Ζηνὸς πέλεται τίσις, οὐδ' ἐφ' ἐκάστωι
ὥσπερ θνητὸς ἀνὴρ γίγνεται ὀξύχολος,
αἰεὶ δ' οὐδέ λέληθε διαμπερές, ὅστις ἀλιτρὸν
θυμὸν ἔχῃ, πάντως δ' ἐς τέλος ἐξεφάνῃ·
ἀλλ' ὁ μὲν αὐτίκ' ἔτισεν, ὁ δ' ὕστερον· οἱ δὲ φύγῳσιν
αὐτοί, μὴ δὲ θεῶν μοῖρ' ἐπιούσα κίχῃ,
ἤλυθε πάντως αὐτίς· ἀναίτιοι ἔργα τίνουσιν
ἢ παῖδες τούτων ἢ γένος ἐξοπίσω.

Así llega el castigo de Zeus, y no se enoja
con cada uno, como hombre mortal,
mas nunca se le oculta para siempre
quién tiene un ánimo perverso, y sin duda al final aparece:
el uno paga al instante, y el otro después; y aún los que huyen
para que el destino asignado por los dioses no los alcance,
sin duda a su tiempo les llega: expían sus acciones
los inocentes o sus hijos o su linaje posterior.

Esta idea de la culpa hereditaria se remonta a tiempos anteriores al predominio de la aristocracia. Tal vez el concepto de culpa hereditaria haya surgido de la costumbre de que, cuando se cometía un homicidio, la justicia se realizaba por arbitraje, es decir, si la familia renunciaba a la venganza sangrienta, el homicida podía llegar a un acuerdo con ella; si el homicida moría sin pagar, la obligación pasaba a sus descendientes²¹¹. En la *Ilíada* (IV, vv. 160-162) se encuentra una referencia cuando se afirma que, si el

²¹¹ F. F. ORTEGA C., p. 44.

Olimpico, es decir Zeus, no da el castigo inmediato, lo hará más tarde, y los culpables pagarán sus faltas con una pena similar a éstas: con sus propias cabezas, sus mujeres y sus hijos. Aquí no se afirma que la culpa se herede, sino que se extiende a los hijos. Nótese, por su lado, que es significativa, en el pasaje de Solón, la palabra ἀνάιτιοι (“inocentes”), que constituye una protesta contra la antigua concepción, pues Solón toma posición frente al hecho de que el inocente sea castigado por un delito cometido por otra persona²¹².

No es raro, por consiguiente, que Solón, así como concibe el orden como algo establecido naturalmente, también acuda a acontecimientos naturales para ilustrar la justicia del mismo. Solón estableció en su pensamiento una relación de causa y efecto entre los fenómenos de la naturaleza y aplicó esta idea a la vida política y social²¹³, como se verá después.

Estas ideas expuestas por Solón son un claro eco del pensamiento de Hesíodo. Para el poeta beocio, δίκη es una diosa, vinculada a cuestiones políticas y éticas junto con sus hermanas Εὐνομία (“Buen gobierno”) y Εἰρήνη (“Paz”), las Horas, hijas de la unión entre Θέμις (“Ley natural o divina”) y Zeus (*Theog.*, vv. 901-902). Esta paternidad divina expresa la particularidad significativa de las cualidades que representan esas diosas, por lo que su confianza en Zeus es muy especial (*Op.*, vv. 3-4):

²¹² Ibid, p. 45.

²¹³ W. JAEGER, 142.

ὄντε διὰ βροτοὶ ἄνδρες ὁμῶς ἄφατοὶ τε φατοὶ τε,
ῥητοὶ τ' ἄρρητοὶ τε Διὸς μεγάλιο ἔκητι.

Por el cual los hombres mortales, afamados y no afamados por igual,
son notos e ignotos, por voluntad del gran Zeus.

Argumenta también que Zeus dispuso que los animales se devoraran entre sí, pero al hombre otorgó la δίκη, para que viva armoniosamente (*Op.*, vv. 276-279):

τόνδε γὰρ ἀνθρώποισι νόμον διέταξε Κρονίων
ἰχθύσι μὲν καὶ θηρσί καὶ οἰωνοῖς πετεηνοῖς
ἔσθήμεν ἀλλήλους, ἐπεὶ οὐ δίκη ἐστὶ μετ' αὐτοῖς·
ἀνθρώποισι δ' ἔδωκε δίκην, ἣ πολλὸν ἀρίστη
γίγνεται.

Pues esta ley para los hombres dispuso el Cronida:
a los peces, a las fieras y a las volátiles aves
que entre sí se devoren, porque entre ellos no está la justicia:
pero a los hombres les dio la justicia, que en mucho es óptima.

Y también le adjudica un carácter omnisciente cuando dice que el ojo de Zeus “todo lo ve y todo lo sabe” (*Op.*, v. 267). Así, apeló a la protección de δίκη en su lucha contra la codicia de su hermano, la hizo protectora de la comunidad, le asignó un lugar al lado del trono de Zeus y le otorgó el poder de llevar el castigo a los injustos (*Op.*, vv. 238-239):

οἷς δ' ἕβρις τε μέμηλε κακῆ καὶ σχέτλια ἔργα,
τοῖς δὲ δίκην Κρονίδης τεκμαίρεται εὐρύοπα Ζεὺς.

Pero a los que les gusta la mala violencia y las obras crueles,
a éstos el Cronida asigna justicia, Zeus longividente.

No es difícil darse cuenta de que Solón desarrolló las ideas de Hesíodo, sin necesidad de redescubrir las²¹⁴.

Del verso 33 al 36 del *Fr.* 1 D. Solón inserta un tema diferente, pero a la vez, muy coherente con los dos anteriores: la ilusión u opinión ciega del hombre esperanzado:

Θνητοὶ δ' ὧδε νοεῦμεν ὁμῶς ἀγαθὸς τε κακὸς τε,
εὖ δεινὴν αὐτὸς δόξαν ἕκαστος ἔχει.
πρὶν τι παθεῖν· τότε δ' αὖτις ὀδύρεται· ἄχρι δὲ τούτου
χάσκοντες κούφαισ' ἐλπῖσι τερπόμεθα.

Mas los mortales, tanto el bueno como el malo, pensamos así:
cada uno alberga una elevada opinión de sí mismo
antes de padecer algo, y sólo entonces se lamenta:
mientras tanto, ansiosos, nos alegramos con vanas esperanzas.

El ser humano, durante su existencia, tiende a incubar diferentes esperanzas con respecto a los acontecimientos diarios que le ocurren. A pesar de que todos los humanos son conscientes del poder de Zeus y de los límites que deben respetar, tienden a olvidarse de éstos. El hombre nunca está contento con lo que los dioses le decretan y envían, sino que siempre ambiciona mucho más, impulsado por sus deseos, y convencido de que pasará inadvertido ante los ojos de la divinidad y que nada le ocurrirá. En la ambición misma reside el peligro de que llegue a ser desmesurada, porque para la riqueza los dioses no impusieron ningún límite. Si lo hubieran hecho, habría sido una gran ayuda para los hombres, pero ellos dejaron la tentación y unieron a

²¹⁴ *Ibid.*, p. 141.

los hombres las ganancias y las riquezas²¹⁵. Pero cuando la ἄτη toca a sus puertas, el dolor lo inunda y surgen las lamentaciones. El hombre mismo es el único culpable de sus desdichas al no reconocer fronteras a sus deseos y anhelos. En la enumeración de las profesiones que sirven para adquirir ganancia (vv. 43-62), Solón pone de relieve una visión trágica, cargada de ironía, del “destino”, cuando se encuentra la lucha humana entre los anhelos esperanzados y el dictamen inviolable de los dioses, la lucha entre el ‘yo quiero’ y el ‘tú debes’. El carácter de decisión en el ser humano siempre está determinado por la voluntad divina. Lo fatal (τὰ μόρσιμα) es inevitable cuando una ceguera de ambición se apodera del hombre al tratar de cambiar lo establecido para beneficio propio (vv. 55-56):

τὰ δὲ μόρσιμα πάντως
οὔτε τις οἰωνός ῥύσεται οὔθ' ἱερά.

mas lo fatal,
sin duda, ni los presagios ni las ofrendas lo evitarán.

Y por más que se intente encontrar una solución para alguna desgracia, no se hallará si los dioses no han concebido esa posibilidad, pues (vv. 63-64):

Μοῖρα δέ τοι θνητοῖσι κακὸν φέρει ἢ δὲ καὶ ἐσθλόν,
δῶρα δ' ἄφυκτα θεῶν γίγνεται ἀθανάτων.

La Moira lleva a los mortales lo malo y también lo bueno,
y los dones de los inmortales dioses se vuelven inevitables.

²¹⁵ K. ALT, p. 403.

Esta μοῖρα, personificación del “destino”, torna inseguros todos los esfuerzos humanos, y de nada le sirve la previsión al hombre, pues los cambios de fortuna no dependen de la razón, sino de un capricho irracional²¹⁶. De esta manera, el hombre continuamente está retando al destino al poner en movimiento fuerzas cuyo resultado final no se sabe²¹⁷. El mundo que rodea al hombre es un mundo indefinible e inconcebible, nada hay seguro para el ser humano, todo está sometido al vaivén que pueden producir los cambios de fortuna o suerte, pues es difícil concluir que quien siempre ha obrado bien en la vida continúe con buena suerte hasta su muerte; y que quien haya hecho siempre el mal sea castigado: muchas veces la justicia divina también es contradictoria (vv. 65-70), pues el “destino”, en el pensamiento de Solón, aparece unificado a la voluntad de los dioses:

πᾶσι δέ τοι κίνδυνος ἐπ’ ἔργμασιν, οὐδέ τις οἶδεν,
 ἧι μέλλει σχήσειν χρήματος ἀρχομένου·
 ἀλλ’ ὁ μὲν εὖ ἔρδειν πειρώμενος οὐ προνοήσας
 ἐς μεγάλην ἄτην καὶ χαλεπὴν ἔπεσεν,
 τῷ δὲ κακῶς ἔρδοντι θεὸς περὶ πάντα δίδωσιν
 συντυχίην ἀγαθὴν, ἔκλυσιν ἀφροσύνης.

En todas las acciones hay peligro, y nadie sabe
 cómo va a terminar un asunto una vez comenzado;
 mas quien intenta obrar bien sin previsión
 se precipita a una dura y penosa calamidad,
 y a otro que obra mal el dios le concede en todo
 buena suerte, liberación de su imprudencia.

De ahí que Solón en otro fragmento afirme (*F7*, 17 D):

²¹⁶ W. JAEGER, pp. 164-165.

²¹⁷ H. FRANKEL, p. 226.

πάντη δ' ἀθανάτων ἀφανῆς νόος ἀνθρώποισιν.

El pensamiento de los inmortales es invisible del todo para los hombres²¹⁸.

Ésta es la gran tragedia del ser humano: los límites divinos en contrapeso con sus aspiraciones, pues el hombre es un ser hambriento de riquezas y nunca está contento con lo que tiene. Según Alt²¹⁹, el hombre experimenta su situación de limitación como θνητός en contra de los ἀθάνατοι de una doble manera: no posee ningún saber y exige ser o tener más de lo que le corresponde. Por eso no es vacía su pregunta (*Fr.* 1 D, vv. 71-73): τίς ἂν κορέσειεν ἅπαντας; (“¿quién podría satisfacer a todos?”). Y de ahí que llegue a concebir con pesimismo la existencia del hombre, lamentando la inseguridad de la vida humana (*Fr.* 15 D):

οὐδὲ μάκαρ οὐδεὶς πέλεται βροτός, ἀλλὰ πόνηροι
πάντες, ὅσους θνητοῦς ἥελιος καθοράει.

Ningún humano es feliz, sino que son desgraciados
todos los mortales que el sol contempla.

Como una gran conclusión, Solón afirma que los dioses ofrecieron ganancias a los hombres, pero éstas son un arma de doble filo cuando al adquirirlas se mezcla la ἄβρις, generando la desgracia como castigo de Zeus y la fluctuación de ellas de unas manos a otras (*Fr.* 1 D, vv. 74-76):

²¹⁸ HES., *Op.*, v. 484, por su parte, dice que la mente de Zeus es difícil de conocer para los hombres mortales.

²¹⁹ K. ALT, p. 404.

κέρδεά τοι θνητοῖσ' ὄπασαν ἀθάνατοι,
ἄτη δ' ἐξ αὐτῶν ἀναφαίνεται, ἦν ὅποτε Ζεὺς
πέμψη τεισομένην, ἄλλοτε ἄλλος ἔχει.

Ganancias concedieron los inmortales a los mortales,
pero de éstas surge la ruina, que cuando Zeus
la envía para que castigue, uno la recibe unas veces, otro, otras.

Por eso, para lograr sus aspiraciones, el hombre debe obrar en concordancia con el orden divino del mundo, y se intuye que la única solución para que el hombre esté en armonía con el mundo caprichoso de los dioses es la σωφροσύνη, “la moderación y el justo medio”, virtud que, si se practica, impide todos los excesos. “Es muy difícil comprender la invisible medida de la inteligencia, sólo ella tiene los límites de todas las cosas” (Fr. 16 D):

γνωμοσύνης δ' ἀφανὲς χαλεπώτατόν ἐστι νοῆσαι
μέτρον, ὃ δὴ πάντων πείραται μόνον ἔχει.

He aquí la mejor manera de encontrar la grandeza de esta σωφροσύνη: adquiriendo normas de vida equilibradas mediante la fuerza del autoconocimiento. Sólo inquiriendo en las manifestaciones de la personalidad, de la interioridad humana en sí misma y de la vida, se puede llegar a comprender los límites de todo y la moderación precisa para no sobrepasarlos²²⁰.

²²⁰ W. JAEGER, pp. 148-149.

1.2. La vida y sus placeres.

Al lado de la concepción pesimista de la vida humana a causa de su inestabilidad, Solón concibe una contraparte fundada en el disfrute de los dones que la existencia ofrece. Para los poetas líricos arcaicos, la vida significaba un proceso, una progresión que empieza con el nacimiento y la niñez, continúa en la juventud y sus beneficios, para llegar a la decadencia de la vejez y por último a la inevitable muerte²²¹. En el fragmento 19 D, Solón divide la vida humana en diez períodos de siete años, y a cada edad le otorga características intrínsecas, inviolables e intrastocables a causa del sentido propio que cada una tiene y su relación con las demás dentro del todo. En los tres primeros períodos, es decir desde el nacimiento hasta los 21 años, Solón únicamente advierte simples cambios físicos: el cambio de los dientes, señales de madurez y pubertad, crecimiento del vello en el rostro y desarrollo de los miembros (vv. 1-6):

Παῖς μὲν ἄνηθος ἔὼν ἔτι νήπιος ἔρκος ὀδόντων
φύσας ἐκβάλλει πρῶτον ἐν ἑπτ' ἔτεσιν,
τοὺς δ' ἑτέρους ὅτε δὴ τελέσει θεὸς ἑπτ' ἐνιαυτούς,
ἥβης ἐκφαίνει σήματα γεινομένης,
τῆι τρίτῃτι δὲ γένειον ἀεζομένων ἔτι γυίων
λαχνοῦται, χροίης ἄνθος ἀμειβομένης.

El chico impúber y aún infantil pierde la barrera de dientes
que le brotan en los primeros siete años.
Cuando el dios le concede otros siete años,
muestra las señales de la juventud.
En el tercero, mientras todavía crecen sus miembros,
se cubre de vello su barbilla, al cambiar la lozanía de su piel.

²²¹ F. RODRÍGUEZ A., p. 103.

La verdadera importancia empieza en el cuarto periodo, desde los 21 a los 28 años, cuando el hombre llega a su máxima fuerza, que el sentido común llama “excelencia” (ἀρετή) (vv. 7-8):

τῆι δὲ τετάρτῃ πῶς τις ἐν ἑβδομάδι μέγ' ἄριστος
ἰσχύον, ἦν τ' ἄνδρες σήματ' ἔχουσ' ἀρετῆς.

En el cuarto septenio, cada uno es el mejor en fuerza que los hombres tienen como señal de excelencia.

Entre los 28 y 35 años, el hombre debe pensar en el matrimonio y en los hijos. Los periodos sexto, séptimo, octavo y noveno encierran lo que es principal para el poeta ateniense: la sabiduría, el buen hablar y las acciones dignas, a las que corresponde su ideal de ἀρετή, aunque con el paso de los años las dos primeras facultades se vayan “haciendo más blandas” (μαλακώτερα) para una virtud grande. Si desde los 35 a los 40 años, la mente del hombre goza de una disposición hacia la ἀρετή, y entre los 42 y 56 es la edad cumbre de la madurez mental y oral, entre los 56 y 63 años tanto la una como la otra van disminuyendo, aunque todavía sean fuertes (vv. 11-16):

τῆι δ' ἕκτῃ περὶ πάντα καταρτύεται νόος ἀνδρός
οὐ δ' ἔρδειν ἔθ' ὁμῶς ἔργ' ἀπάλαμνα θέλει.
ἑπτὰ δὲ νοῦν καὶ γλῶσσαν ἐν ἑβδομάσιν μέγ' ἄριστος
ὀκτώ τ' ἀμφοτέρων τέσσαρα καὶ δέκ' ἔτη.
τῆι δ' ἐνάτῃ ἔτι μὲν δύνονται, μαλακώτερα δ' αὐτοῦ
πρὸς μεγάλην ἀρετὴν γλῶσσά τε καὶ σοφίη.

En el sexto, la mente del hombre está dispuesta a todo, y ya no quiere realizar acciones débiles como antes.
En los septenios séptimo y octavo, entre ambos catorce años,

es el mejor en mente y en lengua.
En el noveno, todavía es fuerte, pero su lengua
y su saber son más blandos para una gran excelencia.

Así, la vida termina a los 70 años, y por eso no es prematuro morir si se ha llevado una existencia digna (vv. 17-18):

τὴν δεκάτην δ' εἴ τις τελέσας κατὰ μέτρον ἵκοιτο,
οὐκ ἂν ἄωρος ἐὼν μοῖραν ἔχοι θανάτου.

Si alguien llega al décimo cumpliendo su medida,
podría tener el sino de la muerte, sin que fuera prematuro.

De esta manera, la vida humana, al igual que todo lo perteneciente a la naturaleza, también está dentro del movimiento natural de las cosas, cuyo curso es una secuencia de muchas etapas diferentes y graduadas²²², en un desarrollo natural de ascenso y decadencia.

Este proceso hace del hombre un ser mortal muy bien diferenciado de los dioses²²³, y como tal, con derecho a disfrutar de las dichas que la vida le ofrezca, con la plena conciencia de buscar la felicidad mientras su corto paso por la vida se lo permita. Por eso es bueno que el hombre disfrute de actividades como la equitación y la caza, del crecimiento de sus hijos, de las delicias ofrecidas en los banquetes (*Fr.* 26 D, vv. 1-5):

²²² H. FRÄNKEL, p. 222.

²²³ F. RODRIGUEZ A., p. 103.

πίνουσι· καὶ τρώγουσιν οἱ μὲν ἴτρια,
οἱ δ' ἄρτον αὐτῶν, οἳ δὲ συμμειγμένους
γούρους φακοῖσι· κείθι δ' οὔτε πεμιμάτων
ἄπεστιν οὐδέν, ἅσσα τ' ἀνθρώποισι γῆ
φέρει μέλαινα, πάντα δ' ἀφθόως πάρα.

Beben y comen, los unos pasteles,
Otros, pan, y otros guros²²⁴ mezclados
con lentejas; ninguna golosina falta allí,
y cuantas cosas produce la negra tierra para los hombres
todas están ahí en abundancia.

Y del vino, del amor y las artes (*Fr.* 20 D):

ἔργα δὲ Κυπρογενοῦς νῦν μοι φίλα καὶ Διονύσου
καὶ Μουσέων, ἃ τίθησ' ἀνδράσιν εὐφροσύνας.

Las obras de la nacida en Chipre y las de Dioniso y de las Musas,
que producen alegrías a los hombres, ahora me son gratas.

Y que tenga en cuenta los cambios de fortuna, que conducen a valorar y disfrutar del momento presente. En los fragmentos 13 y 14 D encontramos un desarrollo más amplio del disfrute de los placeres de la vida en el momento. El primero, compuesto por sólo dos líneas, enumera los bienes materiales de un hombre feliz: hijos, caballos, perras de caza y un huésped extranjero, pertenencias propias de la clase aristocrática, como ya se dijo:

²²⁴ Una especie de pastel.

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

Feliz el que tiene hijos amados, caballos solípedos,
perras de caza y un huésped de otra tierra.

En el fragmento 14 D encontramos un contraste entre opulencia y sencillez en cuanto a posesiones materiales:

Ἴσόν τοι πλουτοῦσιν, ὅττι πολὺς ἄργυρός ἐστι
καὶ χρυσὸς καὶ γῆς πυροφόρου πεδία
ἵπποι θ' ἡμίονοί τε, καὶ ὅτι μόνα ταῦτα πάρεσσι,
γαστρί τε καὶ πλευρῆι καὶ ποσὶν ἄβρα παθεῖν,
παιδὸς τ' ἠδὲ γυναικός, ἐπὶν καὶ ταῦτ' ἀφίκηται,
ἦβη· σὺν δ' ὄρηι γίγνεται ἀρμόδια.
ταῦτ' ἄφενος θνητοῖσιν· τὰ γὰρ περιώσια πάντα
χρήματα ἔχων οὐδεὶς ἔρχεται εἰς Αἴδew,
οὐδ' ἂν ἄποινα διδοὺς θάνατον φύγοι οὐδὲ βαρείας
νούσους οὐδὲ κακὸν γῆρας ἐπερχόμενον.

Igual riqueza tiene el que posee mucha plata,
oro y campos de tierra fértil en trigo,
caballos y mulas, como el que sólo puede
disfrutar de cosas delicadas para su estómago, sus costados y sus pies,
y de la juventud de un hijo y de una mujer, cuando también llegue a esto:
con el tiempo se hace conveniente.
Esto es la riqueza para los mortales,
pues nadie llega al Hades con todos sus grandes bienes,
ni podría escapar de la muerte ofreciendo un rescate
ni de las penosas enfermedades ni de la mala vejez cuando llega.

Como hemos visto, la finalidad de Solón es igualar estas dos situaciones mencionadas. El poeta da un *status* de igualdad (ἰσότης), en términos de riqueza, tanto a quien posee mucha plata, oro, tierras fértiles, caballos y mulas, como a quien sólo posee una mujer,

un hijo y lo necesario para comer y vestirse (vv. 1-6). Es feliz tanto el opulento como el sencillo porque para Solón la felicidad está en la íntima capacidad de goce como riqueza no inferior a los bienes materiales. Todo lo material en el hombre es perecedero, efímero, al igual que la existencia misma. Para consolar esta realidad, el hombre debe tratar de disfrutar de lo que posee y estar agradecido mientras tenga vida²²⁵, porque cuando llega al Hades no importan sus posesiones materiales, sino los bienes que la vida le ha otorgado (vv. 7-10). El uso del aoristo en *παθεῖν* muestra que no es una situación duradera, sino momentánea: por eso, los placeres de una hora festiva tienen preferencia porque son inmediatos, mientras que el exceso de riquezas sólo sirve para heredarlo. Este fragmento, al igual que el 26 y el 20, probablemente se trate de poesía de banquete²²⁶, asegurando a los que comen y beben que la mayor felicidad concedida a los mortales está en el momento presente (*πάρεστι*).

Esto no significa que el único objetivo del hombre sea la búsqueda del placer para encontrar la felicidad, pues, de todas maneras, hay que recordar las consecuencias del exceso, sino que debe tratar de disfrutar de la existencia cuando el momento lo amerite, bajo el control que la “moderación”, como virtud, dictamine. Los pocos momentos de

²²⁵ A. J. DOMÍNGUEZ M., p. 140, dice que Solón presenta aquí un cambio de perspectiva con respecto a la elegía a las Musas. Ubica este poema en la edad madura de Solón y posterior a su arcontado, cuando el estadista ya no insiste en la realidad que había caracterizado el momento previo a su papel como legislador, a raíz del cual mostraba un espíritu combativo contra los que gozaban de riquezas más allá de lo justo. Ahora Solón cambia su postura, o la hace más moderada, y dice que no puede haber igualdad en la riqueza, pues existen tanto hombres ricos como hombres que sólo se preocupan por llenar su estómago, y se dirige a estos últimos para decirles que el hombre debe conformarse con satisfacer sus necesidades naturales y disfrutar del amor. Esta interpretación, a mi parecer, hace ver a Solón como alguien que ha aceptado su derrota y que trata de consolar al pueblo que se sintió defraudado, hecho que me parece muy impropio de él, pues creo más bien que esta poesía hace parte de las muchas concernientes a temas de simposio, como se reclama más abajo, donde el *carpe diem* es tópico fundamental.

²²⁶ H. FRÄNKEL, p. 222.

esparcimiento que la vida ofrece son necesarios para soportar las numerosas dificultades que ella misma tiene. Hay que entender que ante todo el hombre es un ser mortal y no puede gastar toda vida sólo en la amargura y el trabajo.

1.3. La vejez

La vejez en el mundo arcaico, especialmente entre los líricos, esta relacionada con la noción básica de “no plenitud”, de “decadencia”, tanto en la esfera individual de lo físico-moral, como en la valoración social colectiva²²⁷. Por ejemplo, se le cataloga con epítetos peyorativos, como κακόν²²⁸ (“mala”), ἄμορφον²²⁹ (“sin forma”), ἀργαλέον²³⁰ (“penosa”), ὀδυνηρόν²³¹ (“dolorosa”), αἰσχρόν²³² (“vergonzosa”), ἄζηλον²³³ (“lamentable”), ἐχθρόν²³⁴ (“odiosa”) y ἄτιμον²³⁵ (“despreciada”). Con una serie de rasgos distintivos que caracterizan sus peculiaridades de tipo físico bajo el denominador común de “pérdida de belleza”, “del vigor” y “de la salud”. Tirteo (*Fr.* 10 Edmonds, v. 23) y Anacreonte (*Fr.* 69 Edmonds, v. 1) hablan del rostro y la cabellera blanca; y Safo, de la piel que se marchita (*Fr.* 42 Edmonds). La falta de vigor se manifiesta en el caminar lento y vacilante que acompaña a la vejez; así Alcman (*Fr.* 26 Edmonds) habla de la falta de firmeza de las piernas para sostener al anciano; y en el mismo sentido se

²²⁷ M. VILCHEZ, p. 66-67.

²²⁸ SOL., *Fr.* 14 D, v. 10; MIMN., *Fr.* 4 Edmonds.

²²⁹ MIMN., *Fr.* 5 Edmonds, v. 5.

²³⁰ *Ibid.*, *Fr.* 1 Edmonds, v. 10 y *Fr.* 5 Edmonds, v. 5; THGN., 1129.

²³¹ *Ibid.*, *Fr.* 1 Edmonds, v. 5.

²³² *Ibid.*, *Fr.* 1 Edmonds, v. 6.

²³³ SEMON., *Fr.* 1 Edmonds, v. 10.

²³⁴ MIMN., *Fr.* 5 Edmonds, v. 7.

²³⁵ *Ibid.*

expresa Tirteo (*Fr.* 10 Edmonds, vv. 17-20). En cuanto a la salud, se presenta una disminución de las facultades sensitivas y mentales: Mimnermo en el *Fr.* 1 Edmonds alude a esto, y habla en el *Fr.* 2 Edmonds, v. 15 de la presencia, inherente a ella, de la enfermedad.

Ante esto, como decíamos en un capítulo anterior, surge la opinión de Solón, que introduce una valoración nueva y reviste de importancia a la senectud. Es significativo, por lo tanto, la diferencia de valoración de Solón frente a la vejez, especialmente con el poeta Mimnermo. Para este último (*Fr.* 11 Edmonds), la vida, a causa de sus penas y desgracias, debe disfrutarse al máximo y terminarse pronto cuando ya pierda su valor. La vejez es para él la peor edad del hombre, porque en ella se acumulan toda clase de calamidades, no sólo físicas, sino también mentales. Por eso desea morir a los sesenta años con una vida libre de enfermedades y de dolor:

Αἴ γὰρ ἄτερ νόσων τε καὶ ἀργαλέων μελεδωνῶν
ἔξηκοντάετη μοῖρα κίχου θανάτου·

¡Ojalá sin enfermedades ni penosas preocupaciones
me llegue el sino de la muerte a los sesenta años!

Ante esto, Solón responde con ironía (*Fr.* 22 D, vv. 1-4):

ἄλλ' εἴ μοι κἄν νῦν ἔτι πείσεται, ἔξελε τοῦτον,
μὴ δὲ μέγαιρ', ὅτι σεῦ λῶιον ἐπεφρασάμην,
καὶ μεταποιήσον, λιγυαιστάδη, ὅδε δ' αἶειδε·

‘ὀδοκοντάετη μοῖρα κίχοι θανάτου.’

Mas si aún ahora vas a creerme, desecha esto,
y no me envidies porque haya pensado mejor que tú,
y cámbialo, dulce poeta, y canta así:
‘¡Ojalá el sino de la muerte me llegue a los ochenta años!’

Con esto, Solón amplía los límites de una vida digna de vivirse. El contraste entre juventud y vejez, preferible para Mimnermo la primera a la segunda, pierde valoración en Solón: en la concepción soloniana, toda edad es digna de vivirse; incluso la senectud tiene su importancia para el hombre. Tanto es así que Solón quisiera que incluso su muerte signifique para los amigos y seres queridos una profunda pérdida (vv. 5-6):

μηδέ μοι ἄκλανστος θάνατος μόλοι, ἀλλὰ φίλοισι
καλλεῖποιμι θανὸν ἄλγεα καὶ στοναχάς.

Que la muerte no venga a mí sin lágrimas, sino que, al morir,
deje a mis seres queridos tristezas y lamentos.

La senectud es una edad también destinada al disfrute, y en ningún momento es contemplada como señal de decadencia en facultades, sobre todo, mentales y sensitivas, pues en esta etapa de la vida humana se puede disfrutar plenamente del ocio (σχολή) a través de la adquisición de conocimientos (v. 7):

γηράσκω δ' αἰεὶ πολλὰ διδασκόμενος.

Y envejezco aprendiendo siempre muchas cosas.

O en los juegos del amor, o en las alegrías del vino y en la poesía, como se dijo en el *Fr.* 20 D. Muy contrario a Mimnermo (*Fr.* 1 Edmonds, v. 8), quien supone que la vejez es una edad donde se pierde el placer que puede producir la contemplación de la belleza. Solón se negaba a convertirse en un hombre recluso e inútil, y prefería aprovechar su senectud. Como puede verse, el poeta ateniense ha creado un nuevo valor²³⁶, hecho que hace de Solón un renovador y reevaluador en contraposición al pensamiento general arcaico griego, que se obsesionaba con el paso del tiempo y los horrores de la vejez y de la muerte. Por eso, con mucha razón, se afirma que la lírica arcaica constituye ante todo un canto a una edad especial en el hombre: la “juventud” (ἦβη) y su plenitud. Esta exaltación, por consiguiente, conlleva a considerar a la “vejez” (γῆρας) como la pérdida de la plenitud de facultades, y a que se le otorgue, por ende, el carácter de etapa sombría de la vida. En contraposición a esto, Solón sostiene que la vejez está caracterizada por una disminución cuantitativa, pero no cualitativa, de capacidades especialmente de orden intelectual. El poeta ateniense, a diferencia de la mayoría de los líricos arcaicos que consideran a la vejez como la disminución en la capacidad de acción, se distingue al resaltar la capacidad de contemplación de la vida, de reflexión sobre lo humano y de admiración por lo bello, que posee el hombre durante la vejez, otorgándole así un carácter positivo a esta tercera etapa de la vida humana²³⁷. Ya no existe la diferencia tan separada y radical entre juventud y vejez, ha surgido la importancia de una edad madura y fructífera entre los ideales solonianos de sabiduría, justicia y moderación, propios de su ἀρετή. Por eso, en Solón, la valoración de una edad está en íntima relación con las estructuras sociales dentro de las cuales transcurre la existencia del hombre, y, en el

²³⁶ F. RODRÍGUEZ A., p. 121.

²³⁷ M. VILCHEZ, pp. 71, 75-76.

caso de la época arcaica, dicha valoración llevó a una transformación importante derivada del ideal de la *πόλις*, porque lo relevante de la vida del hombre es el desarrollo de todas sus capacidades al servicio de la comunidad, en que puede convertirse en paradigma²³⁸.

En resumen, Solón reconoce que el hombre, en la relación con otros hombres y con los dioses, está dominado por tres aspectos que fluctúan y pugnan uno con otro en su carácter de individuo: los límites en todos sus actos, la banalidad de la esperanza y la confianza en la justicia. Cuando estos elementos están en juego y dejan percibir el choque entre los deseos y las normas que sostienen el justo orden, surge en el individuo una situación particular. El hombre debe conservar los límites que el justo orden ha impuesto, y su gran enemigo, los anhelos, deben supeditarse al universo prudente de la razón. Solón no deja posibilidad al desbordamiento incontrolado de las pasiones ni al desorden: su pensamiento está caracterizado por una visión apolínea del mundo. La libertad para el hombre está enmarcada dentro de estos límites, y la justicia es respetarlos o hacer volver al camino, a través del castigo, lo que de momento se ha atrevido a salirse de él.

²³⁸ *Ibid.*, pp. 75-76.

2. Pensamiento político

2.1. εὐνομία

La armonía que se percibe en el pensamiento soloniano se sustenta aún más cuando aplica los principios válidos para el individuo en su vida comunitaria. En sus poemas de contenido político nos ofrece un pensamiento concierne a la ciudad, a los grupos humanos y a las normas de conducta del individuo dentro del conjunto de la πόλις, con un concepto trascendente, la εὐνομία. Recordemos que Hesíodo hizo descender a esta diosa de Zeus y Θέμις, y la presentó como hermana de Δίκη y Εἰρήνη. Como puede verse, el hecho de que sea hija del principal dios de los griegos puede indicar que el poeta quiso revestirla de las cualidades inherentes de éste. La palabra εὐνομία proviene del adjetivo εὐνομος, que a su vez deriva del adverbio εὖ (“bien”, “favorable”) y νόμος (“ley”). Por lo tanto, el nombre de esta diosa indica las ideas de “buena ley”, “buena legislación”, “buen orden”, “buen gobierno”, “ordenamiento justo”, junto a otras ideas, como la distribución adecuada de riquezas, el poder y los recursos en el contexto de una sociedad, y, en el caso griego, de la πόλις. Todas estas particularidades nos llevan a la importante elegía de Solón, conocida como εὐνομία (“el buen gobierno”) (*Fr.* 3 D). En ella, Solón plantea una cuestión fundamental concierne a la conexión causal entre las acciones humanas injustas y el infortunio. Afirma que el destino de la ciudad, tanto su ruina como su bienestar, no depende de los dioses, pues ellos otorgan lo uno o lo otro de acuerdo con las actuaciones del propio hombre como individuo y como

ciudadano, y jamás dirigitian una voluntad maligna hacia aquélla. Al contrario, es la misma diosa Atenea la que extiende los brazos sobre Atenas para protegerla (vv. 1-4):

Ἡμετέρη δὲ πόλις κατὰ μὲν Διὸς οὐποτ' ὀλεῖται
αἴσαν καὶ μακάρων θεῶν φρένας ἀθανάτων·
τοίη γὰρ μέγαθυμος ἐπίσκοπος ὄβριμοπάτρῃ
Παλλὰς Ἀθηναίη χεῖρας ὑπερθεῖν ἔχει.

Nuestra ciudad jamás será arruinada por voluntad de Zeus
ni por decisión de los venturosos dioses inmortales:
pues Palas Atenea, tan diligente guardiana, hija del poderoso padre,
desde arriba nos protege con sus manos.

Solón, de manera sorprendente, sustrae a los dioses la responsabilidad y la atribuye a los hombres²³⁹. De los dioses sólo se puede esperar lo justo, que no siempre es sinónimo de desgracia o castigo. Según él, los dioses están bien dispuestos con los atenienses, y la cadena natural de causas y consecuencias hacen que el hombre adquiera plena consciencia de la participación directa que tiene en los acontecimientos de su vida, satisfaciendo así el postulado metafísico de la culpa y la sanción que se ve en el *Ili*. I, vv. 8, 28, 31, 55, ya citados. El hombre no puede ya excusarse culpando a los dioses o al destino por sus desdichas, como era propio de otros líricos jonios²⁴⁰. Sin embargo, su postulado no es nuevo, pues ya algunos poetas anteriores a Solón habían especulado con respecto a la responsabilidad humana. Homero (*Od.* I, 32 ss), en boca de Zeus pone esta idea:

²³⁹ H. FRÄNKEL, p. 214.

²⁴⁰ W. JAEGER, p. 144.

Ὅ πόποι, οἷον δὴ νῦ θεοὺς βροτοὶ σιτίονται.
ἐξ ἡμέων γάρ φασι κάκ' ἔμμεναι· οἱ δὲ καὶ αὐτοὶ
σφῆσιν ἀτασθαλίῃσιν ὑπὲρ μόνον ἄλγε' ἔχουσιν.

¡Ay! ¡Cuánto culpan los mortales a los dioses!
Pues dicen que las males les llegan de nosotros; pero ellos mismos
tienen dolores por sus propias locuras más de la cuenta.

Y Hesíodo afirma que quien prepara un mal contra otro, lo prepara contra sí mismo
(*Op.*, vv. 265-266):

Οἱ γ' αὐτῷ κακὰ τεύχει ἀνὴρ ἄλλῳ κακὰ τεύχων,
ἢ δὲ κακῆ βουλή τῷ βουλευόμενῳ κακίστη.

El hombre que prepara el mal a otro lo prepara a sí mismo.
La mala intención es malísima para el que la intenta.

Y que las malas ganancias son iguales a desgracias (*Op.*, v. 352):

Μὴ κακὰ κερδαίνειν· κακὰ κέρδεα ἴσ' ἀάτησι.

No ganes mal: malas ganancias son iguales a desgracias.

También planteó la idea de que toda una ciudad sufre por un hombre malvado (*Op.*,
vv. 240-241):

πολλάκι καὶ ξύμπασα πόλις κακοῦ ἀνδρὸς ἀπηύρα,
ὅς κεν ἀλιτραίνῃ καὶ ἀτάσθαλα μηχανάται.

Muchas veces toda ciudad sufre por un hombre malvado,
el cual es culpable y maquina temeridades.

Los únicos culpables de la ruina de una ciudad próspera como Atenas son los mismos ciudadanos, principalmente sus dirigentes. Pero, ¿cómo pueden llegar a destruir una ciudad como Atenas los ciudadanos y sus gobernantes? Los primeros, por obedecer a la seducción que suscitan las riquezas materiales, y los segundos, por albergar un pensamiento injusto que no modera la avaricia y no respeta bienes sagrados ni públicos; por ello les está decretado sufrir muchas calamidades: esto es una clara manifestación de la ὕβρις cuando inunda el corazón de los hombres. Esta ὕβρις se ilustra con una comparación entre la magnitud del poder de los hombres poderosos políticamente y los fenómenos de la naturaleza (*Fr.* 10 D). La nube, que representa a esos dirigentes, es capaz de generar la violencia de la nieve y del granizo, que vendrían a ser las acciones injustas o devastadoras de los gobernantes. Y el brillante relámpago, sinónimo de la nube generadora, es origen del trueno y de su fuerza destructiva (vv. 1-2):

ἐκ νεφέλης πέλεται χιόνος μένος ἢ δὲ χαλάζης,
βροντῆ δ' ἐκ λαμπρᾶς γίγνεται ἀστεροπῆς·

De la nube sale la fuerza de la nieve y el granizo,
y el trueno nace del brillante relámpago.

Luego asocia la nube y el brillante relámpago a los hombres poderosos; y la ruina de la ciudad a la nieve, al granizo y al trueno, que surgen de los anteriores. Y a los ciudadanos les recrimina la falta de previsión, porque después de que se cae por ignorancia en un gobierno de un solo hombre, no es fácil contenerlo cuando ya está arriba y goza y utiliza para su propio interés esa posición de poder (vv. 3-6):

ἀνδρῶν δ' ἐκ μεγάλων πόλις ὄλλυται, ἐς δὲ μονάρχου
δῆμος ἀιδρεΐη δουλοσύνην ἔπεσεν·
λίην δ' ἐξάραντ' οὐ ράιδιόν ἐστι κατασχεῖν
ὑστερον, ἀλλ' ἤδη χρή περὶ πάντα νοεῖν.

Por los hombres poderosos la ciudad se arruina, y el pueblo,
por ignorancia, cae en la esclavitud de un monarca;
no es fácil contener después al que se levanta demasiado,
pero al menos hay que saber esto.

Con este paralelo, Solón argumenta y demuestra que así como la naturaleza posee una lógica y una regularidad ocultas, lo mismo ocurre en la vida política, pues la cadena natural de causas y efectos sustenta su ya insistente postulado de culpa y compensación²⁴¹. Por eso, la intención pedagógica de Solón es bastante clara (*Fr.* 3 D, vv. 30-39):

πάντα διδάξει θυμὸς Ἀθηναίους με κελεύει,
ὡς κακὰ πλεῖστα πόλει Δυσνομία παρέχει,
Εὐνομίη δ' εὐκοσμία καὶ ἄρτια πάντ' ἀποφαίνει
καὶ θαμὰ τοῖς ἀδίκοις ἀμφιτίθησι πέδας·
τραχέα λειαίνει, παύει κόρον, ὕβριν ἀμαυροῖ,
ἀθαίνει δ' ἄτης ἄνθεα φυτόμενα,
εὐθύνει δὲ δίκας σκολιῶς ὑπερήφανά τ' ἔργα

²⁴¹ H. FRÄNKEL, p. 220.

πραῦνει, παύει δ' ἔργα διχοστασίας,
παύει δ' ἀργαλέης ἔριδος χόλον, ἔστι δ' ὑπ' αὐτῆς
πάντα κατ' ἀνθρώπους ἄρτια καὶ πινυτά.

Esto me ordena el ánimo enseñar a los atenienses:
que muchísimas desgracias atrae el Mal Gobierno a una ciudad,
el Buen Gobierno, en cambio, muestra todo en orden y moderado,²⁴²
y con frecuencia pone cadenas a los injustos.
suaviza asperezas, apacigua la avaricia, debilita la soberbia,
y consume los brotes de ruina que surgen.
pide cuentas de juicios torcidos y cesa las acciones arrogantes,
aplaca los hechos de discordia,
y calma la cólera de una terrible disputa:
gracias a él, todas las cosas humanas son moderadas y prudentes.

Él quiere enseñar a los atenienses la acción beneficiosa de la εὐνομία sobre la πόλις. Y para esto enumera los beneficios que se alcanzarían en una ciudad cuya administración estuviera en manos de mentes justas y equilibradas, que repercutan en el carácter diáfano de los resultados, en el orden y estabilidad del poder y sus leyes. Pero no es sólo regidora, sino también moldeadora de hombres²⁴³. Muy contrarios son los efectos de la δυσνομία (“mal gobierno”), que acarrea desgracias que sobrevienen a una ciudad, como si fuera una enfermedad. Para Solón, la πόλις es un organismo vivo que puede ser afectado por una enfermedad como cualquier ser de la naturaleza²⁴⁴. Lo que impide que una ciudad se “enferme” es la εὐνομία; la solución a este problema está en ella, que es un producto de la justicia y la moderación²⁴⁵. Por lo tanto, esta dicotomía entre el “mal gobierno” y el “buen gobierno” está destinada a mostrar a los ciudadanos

²⁴² Este pasaje recuerda el himno a Zeus en HES., *Op.*, vv. 1 ss., si bien ahora la alabanza va dirigida al buen orden social.

²⁴³ F. F. ORTEGA C., p. 52.

²⁴⁴ A. J. DOMÍNGUEZ M., p. 131.

²⁴⁵ C. GARCÍA G., p. 69.

atenienses, los destinatarios del poeta, la situación real de la ciudad y la causa de su caos interno. Solón cree firmemente en una justicia social basada en el equilibrio y en la contención del exceso, todo esto fundamentado en el derecho o lo justo.

2.2. La relación hombre-πόλις

En la concepción griega arcaica es tan profunda y natural la relación hombre-πόλις, que de la armonía interior del hombre depende la armonía interna de la comunidad. Hombre y πόλις son un solo cuerpo. Si existe la estabilidad que el hombre cultiva en la justicia, la ciudad también será beneficiada. En el fragmento 11 D, Solón recurre nuevamente a la naturaleza para expresar esta armonía. Existe un ente perturbador y un ente perturbado, que son los vientos y el mar respectivamente. Este mar representa la armonía administrativa de la πόλις; y los vientos, aquellos ciudadanos que logran desestabilizarla. Si esta armonía no es agitada por esos “malos vientos” administrativos, que recuerda a la δυσνομίη, la ciudad, como el mar, es la más tranquila de todas las cosas:

ἐξ ἀνέμων δὲ θάλασσα ταρασσεται· ἦν δὲ τις αὐτὴν
μὴ κινήηι, πάντων ἐστὶ δικαιοτάτη.

El mar es perturbado por los vientos; mas si nadie
lo agita, es la más tranquila de todas las cosas.

En la *Iliada*, (II, 144) encontramos la siguiente comparación:

κινήθη δ' ἀγορῆ φῆ κύματα μακρὰ θαλάσσης,
πόντου Ἰκαρίοιο, τὰ μὲν τ' Εὐρὸς τε Νότος τε
ὄρορ' ἐπαΐζας πατὴρ Διὸς ἐκ νεφελῶων.

Se agitó el ágora como las grandes olas
del salado mar Icario, que el Euro y el Notos levantan
precipitados desde las nubes por el padre Zeus.

Es muy probable que Solón se haya inspirado en este pasaje²⁴⁶, y siguiera la tendencia del hombre griego arcaico de experimentar en las cosas del mundo, en las fuerzas que las mueven y en las relaciones existentes entre ellas, la presencia directa de una potencia divina²⁴⁷, en este caso la de la naturaleza, que se asemeja al acontecer político y social de la πόλις.

Pero si los ciudadanos, entre ellos la clase dirigente, se olvidan de esto, la ὕβρις profana los cimientos sagrados de δίκη, amenazando con el castigo de δίκη²⁴⁸ profanada, que aunque no actúe de inmediato, con el tiempo desencadenará su νέμεσις a través de ἄτη (*Fr.* 3 D, vv. 5-16):

αὐτοὶ δὲ φθείρειν μεγάλην πόλιν ἀφραδίησιν
ἄστοι βούλονται χρήμασι πειθόμενοι,
δήμου θ' ἡγεμόνων ἄδικος νόος, οἷσιν ἐτοίμω
ὕβριος ἐκ μεγάλης ἄλγεα πολλὰ παθεῖν·

²⁴⁶ H. FRANKEL, p. 220.

²⁴⁷ F. F. ORTEGA C., p. 42.

²⁴⁸ H. FRANKEL, p. 214.

οὐ γὰρ ἐπίστανται κατέχειν κόρον οὐδὲ παρούσας
εὐφροσύνας κοσμεῖν δαιτὸς ἐν ἡσυχίῃ

.....
πλουτοῦσιν δ' ἀδίκους ἔργμασι πειθόμενοι

.....
οὐθ' ἱερῶν κτεάνων οὔτε τι δημοσίων
φειδόμενοι κλέπτουσιν ἐφ' ἄρπαγῆι ἄλλοθεν ἄλλος
οὐδὲ φυλάσσονται σεμνὰ Δίκης θέμεθλα,
ἢ σιγῶσα σύνοιδε τα γιγνόμενα πρό τ' εὐόντα,
τῶι δὲ χρόνῳ πάντως ἦλθ' ἀποτεισομένη.

Mas los ciudadanos mismos quieren arruinar la gran ciudad
con sus insensateces, seducidos por los bienes;
también la mente injusta de los jefes del pueblo,
a quienes les está señalado sufrir muchas penas por su gran soberbia,
pues no saben contener su saciedad
ni ordenar sus placeres presentes en la tranquilidad de un banquete.

.....
Se enriquecen seducidos por acciones injustas

.....
Sin respetar en algo bienes sagrados ni públicos
roban con rapiña, uno en una parte, y otro, en otra,
y no cuidan los augustos cimientos de la Justicia,
que silenciosa conoce lo presente y lo pasado,
y con el tiempo, sin duda, llega para castigar.

Las nuevas condiciones económicas permitieron la prosperidad material y desencadenaron la ambición y codicia de los dirigentes del pueblo ático. Muchos bienes mal distribuidos estaban en pocas manos, hecho que generó caos civil. Solón aquí desarrolla con más claridad la tríada κόρος-ὑβρις-ἄτη (“saciedad-soberbia-desgracia”). Primeramente, consideró que la acumulación desmedida de riqueza conduce a la saciedad (κόρος), *Fr. 4*, vv. 5-6:

ὁμεῖς δ' ἡσυχάσαντες ἐνὶ φρεσὶ καρτερὸν ἦτορ,
οἱ πολλῶν ἀγαθῶν ἐς κόρον ἠλάσατε,

Pero sosegando en las entrañas su obstinado corazón, ustedes,
que persiguieron muchos bienes hasta la saciedad.

En segundo lugar, pensó que la saciedad crece hasta el punto de hacerse incontenible
y lleva a la “soberbia” (ὑβρις), *Fr. 5*, vv. 9-10:

τίκτει γὰρ κόρος ὑβριν, ὅταν πολὺς ὄλβος ἔπηται
ἀνθρώποις ὁπόσοις μὴ νόος ἄρτιος ᾗ.

pues la saciedad engendra soberbia, cuando mucha felicidad
acompaña a los hombres que no tienen mente moderada.

Por último, opinó (*Fr. 1*, vv. 11-13) que la ὑβρις conduce a la “desgracia” (ἄτη),
porque es una violación a la justicia, cuando los hombres aspiran a riquezas que no
vienen según el orden porque obedecen a acciones injustas.

Por eso recomienda a los dirigentes en disputa con tono imperativo acudir al ideal de
la σωφροσύνη, virtud que modera las mentes y sosiega los corazones ambiciosos,
porque ninguna de sus avaras intenciones logrará convencer a los ciudadanos y por
ninguna circunstancia los acontecimientos serán según sus intenciones (*Fr. 4 D*, vv. 7-
8):

ἐν μετρίοισι τίθεσθε μέγαν νόον· οὔτε γὰρ ἡμεῖς
πεισόμεθ', οὔθ' ὑμῖν ἄρτια πάντ' ἔσεσθαι.

pongan su mente arrogante en la medida:
pues no nos dejaremos persuadir ni todo les será propicio.

Vislumbra el carácter ambivalente de la fortuna, que hace ricos a los no nobles y pobres a los nobles, quienes son los que en verdad deberían conservar los baluartes de la virtud de un hombre justo. Por ello considera más valiosa la firmeza de la ἀρετή que el carácter efímero de las riquezas. Y da una razón fuerte que sustenta sus intenciones: la ἀρετή es imperecedera, inmutable, no muere, mientras que las riquezas pasan de unas manos a otras (vv. 9-12), porque en Solón ἀρετή y justicia son uno y lo mismo²⁴⁹:

πολλοὶ γὰρ πλουτοῦσι κακοί, ἀγαθοὶ δὲ πένονται
ἀλλ' ἡμεῖς αὐτοῖσ' οὐ διαμειψόμεθα
τῆς ἀρετῆς τὸν πλοῦτον, ἐπεὶ τὸ μὲν ἔμπεδον αἰεὶ,
χρήματα δ' ἀνθρώπων ἄλλοτε ἄλλος ἔχει.

Pues muchos malvados son ricos y muchos buenos son pobres:
mas no les cambiaremos por su riqueza la excelencia,
porque ésta siempre es inmutable,
pero las riquezas de los hombres unas veces las tiene uno, otras, otro.

Una vez más, encontramos la noción de causa y efecto, pero ahora no en el ámbito individual, sino comunitario. Si en el hombre los anhelos eran los culpables de su desgracia, ahora, en la ciudad, como un gran universo que alberga a los hombres, son éstos los que encarnan los anhelos que la llevarán a la inestabilidad. Por eso, Solón

²⁴⁹ F. F. ORTEGA C., p. 49.

Falta página

N° 179

Todos empiezan a sentir las consecuencias de una situación de calamidad civil. Nadie puede escapar al furor de la δίκη como castigo cuando empieza a reclamar por el desenfreno causado especialmente por las clases dirigentes (vv. 26-29):

οὕτω δημόσιον κακὸν ἔρχεται οἴκαδ' ἐκάστωι,
αὐλαιοὶ δ' ἔτ' ἔχειν οὐκ ἐθέλουσι θύραι,
ὕψηλὸν δ' ὑπὲρ ἔρκος ὑπέρθορον, ἦδρε δὲ πάντως,
εἰ καὶ τις φεύγων ἐν μυχῶι ἦι θαλάμιου.

Así el mal público llega a la casa de cada uno:
mas las puertas de su patio ya no quieren albergarlo,
pero salta por encima del elevado muro, y sin duda lo encuentra,
aunque alguien se haya refugiado en el rincón de la alcoba.

Solón concibió estas ideas con el pensamiento de exponer a los atenienses la manera como deberán comportarse en la πόλις, y sus palabras iban en especial a quienes la gobernaban. Así, en el resto de sus versos él supo mostrar esto, sobre todo las consecuencias de los desmanes, siempre en su papel legislativo frente a los dirigentes de la πόλις y al resto del δῆμος. Cuando esta situación de zozobra llevó a Atenas a conflictos civiles, Solón fue elegido arconte por parte de los ciudadanos con plenos poderes para la reforma del Estado ático. A dos sectores principalmente se dirigieron sus hazañas legislativas: el pueblo y la aristocracia (*Fr.* 5 D). Al primero le concedió dignidad y no le extendió los beneficios que le eran propios ni los redujo tampoco (vv. 1-2):

δῆμοι μὲν γὰρ ἔδωκα τόσον γέρας, ὅσον ἀπαρκεῖ,
τιμῆς οὐτ' ἀφελῶν οὐτ' ἐπορεξάμενος·

Al pueblo, pues, di tanta dignidad, cuanta era suficiente,
sin extender su honor ni reducirlo.

A la aristocracia le concedió beneficios propios de su *status* (vv. 3-4):

οἱ δ' εἶχον δύναμιν καὶ χρήμασιν ἦσαν ἀγητοί,
καὶ τοῖσ' ἐφρασάμην μηδὲν ἀεικέες ἔχειν·

A los que tenían poder y eran admirados por sus riquezas,
a éstos cuidé de que nada indecoroso tuvieran.

Y más adelante les da un consejo para gobernar al pueblo: para que éste se sienta a gusto con los gobernantes y éstos con él, no se debe oprimirlo mucho ni tampoco permitirle tanta libertad. Para saber dirigir se debe tener una mente neutral y moderada, que se encuentre alejada de la avaricia, madre de la soberbia, aspecto que deben tener presente los jefes del pueblo, cuyo origen aristocrático es evidente, y así evitar que el pueblo dé rienda suelta a sus deseos, pues Solón es consciente de que el poder y la riqueza pueden alejar fácilmente de este ideal a cualquier hombre (vv. 7-10):

δῆμος δ' ᾧδ' ἂν ἄριστα σὺν ἡγεμόνεσσιν ἐποιτο,
μήτε λίην ἀνεθεῖς μήτε βιαζόμενος·
τίκτει γὰρ κόρος ὕβριν, ὅταν πολὺς ὄλβος ἔπηται
ἀνθρώποις ὀπόσις μὴ νόος ἄρτιος ᾗ.

El pueblo estaría mejor con sus gobernantes así:
ni demasiado libre ni oprimido;
pues la avaricia engendra soberbia, cuando mucha riqueza
acompaña a los hombres que no tienen mente moderada.

En la lucha partidista de Atenas se desenvolvió como un “árbitro” (διαλλακτής), como ya se dijo, que sostiene un fuerte escudo como defensa ante las constantes arremetidas de intereses de cada uno de los bandos en conflicto, guardando siempre una justicia mediadora para que nada fuera en demasía a ninguno (*Fr.* 5 D, vv. 5-6):

ἔστιν δ' ἀμφιβαλὼν κρατερὸν σάκος ἀμφοτέροισι,
νικᾶν δ' οὐκ εἴσας οὐδέτέρους ἀδίκως.

Y me coloqué entre ambos empuñando un fuerte escudo,
y no permití que ni uno ni otro venciera con injusticia.

Sin embargo, no todo se dio según sus deseos. Solón expresa su desconsuelo por el descontento de las partes ante sus medidas y sus consejos de la siguiente manera (vv. 11): ἔργμασιν ἐν μεγάλοις πᾶσιν ἀδεῖν χαλεπὸν (“En las grandes acciones es difícil complacer a todos”. Este descontento general llevó a Solón a defenderse y justificarse, y para ello la poesía fue su aliada. En el fragmento 24 D, escrito en yambos, pueden verse claramente algunas de los logros administrativos más importantes realizados por él. Afirma que todo el programa que se propuso realizar durante su administración lo cumplió a cabalidad, y pone de testigo a la tierra, una de las principales causas de la lucha política y civil ateniense, de la cual retiró los mojones, que llevaban inscrito el nombre y el monto total de la deuda del moroso y que se colocaban en los límites de sus terrenos. Hizo regresar a Atenas a muchos que habían sido vendidos y a otros que habían huido por sus apremiantes deudas. Y a los que en la misma Atenas pagaban sirviendo como esclavos, también los liberó (vv. 1-15):

ἐγὼ δὲ τῶν μὲν οὐνεκα ξυνήγαγον
δῆμον, τί τούτων πρὶν τυχεῖν ἐπαυσάμην·
συμμαρτυροίη ταῦτ' ἂν ἐν δίκῃ χρόνου
μήτηρ μεγίστη δαιμόνων Ὀλυμπίων
ἄριστα, Γῆ μέλαινα, τῆς ἐγὼ ποτε
ἄρους ἀνεῖλον πολλαχῆ πεπηγότας·
πρόσθεν δὲ δουλεύουσα, νῦν ἐλευθέρα.
πολλοὺς δ' Ἀθήνας πατρίδ' ἐς θεόκτιτον
ἀνήγαγον πραθέντας, ἄλλον ἐκδίκως,
ἄλλον δικαίως, τοὺς δ' ἀναγκαίης ὑπὸ
χρηιοῦς φυγόντας γλώσσαν οὐκέτ' Ἀττικὴν
ιέντας, ὡς ἂν πολλαχῆ πλανωμένους,
τοὺς δ' ἐνθάδ' αὐτοῦ δουλίην ἀεικέα
ἔχοντας ἦθη δεσποτῶν τρομευμένους
ἐλευθέρους ἔθηκα.

Mas yo, por las cosas que reuní al pueblo,
¿en cuál me detuve antes de realizarlas?
Podría serme testigo en el juicio del tiempo
la gran madre de los dioses Olímpicos,
la excelente, la negra Tierra, de la cual yo alguna vez
retiré los mojones fijados en muchas partes:
antes esclava, ahora libre.
A Atenas, patria fundada por los dioses,
regresé a muchos que habían sido vendidos, el uno injustamente,
el otro con justicia, y a los que huyeron
por su apremiante deuda, que no hablaban la lengua ática
porque habían errado por muchos lugares:
y a los que aquí mismo padecían una precaria esclavitud,
que temían al carácter de sus amos,
los liberé.

Para realizar esto, Solón antepuso siempre dos cosas que son para él substanciales: la fuerza (βίη) y la justicia (δίκη), que, armonizadas bajo su legislación, lo llevaron a redactar leyes tanto para el malo como para el bueno; aspectos que analizaremos con más detalle mucho más adelante. Tales medidas eran actos de “poder” (κράτος) porque

vulneraban derechos adquiridos; y, sin embargo, eran “justas” porque este κράτος había sido puesto, por ley, en manos de Solón para poder tomarlas²⁵⁰ (vv. 15-19):

ταῦτα μὲν κράτει
ὁμοῦ βίην τε καὶ δίκην ξυναρμόσας
ἔρεξα, καὶ διήλθον ὡς ὑπεσχόμην.
θεσμούςδ' ὁμοίως τῶι κακῶι τε κάγαθῶι
εὐθεΐαν εἰς ἕκαστον ἀρμόσας δίκην
ἔγραψα.

Armonizando al mismo tiempo fuerza y justicia
hice esto con poder
y cumplí como lo había prometido.
También escribí leyes para el malo y para el bueno
ajustando a cada uno una recta justicia.

A continuación expone la justificación más importante de su actuar político. Porque el poder estuvo en manos de un hombre justo y recto como él, no fue el medio para favorecer a alguna de las partes conflictivas ni para dejar desbordar al pueblo. De lo contrario, un legislador diferente, con un carácter malintencionado y ambicioso, habría llevado a Atenas a una incontrolable guerra civil (vv. 20-25):

κέντρον δ' ἄλλος ὡς ἐγὼ λαβόν,
κακοφραδῆς τε καὶ φιλοκτῆμων ἀνὴρ,
οὐκ ἂν κατέσχε δῆμον· εἰ γὰρ ἤθελον,
ἃ τοῖς ἐναντίοισιν ἦνδανεν τότε,
αὐθις δ' ἃ τοῖσιν οὐτεροι φρασαΐατο,
πολλῶν ἂν ἀνδρῶν ἦδ' ἐχηρώθη πόλις.

Mas otro hombre malvado y ambicioso,
que como yo hubiera tomado el aguijón²⁵¹,

²⁵⁰ H. FRÄNKEL, p. 218.

no habría contenido al pueblo: si yo hubiera querido
lo que entonces agradaba a los adversarios,
o bien lo que los otros tramaban contra éstos,
esta ciudad habría quedado despojada de muchos hombres

Solón supo dirigir su mandato ajustándose siempre a la justa medida, revolcándose “como un lobo entre muchas perras”: metáfora que explica la situación y papel de Solón frente a los diversos intereses que cada una de las facciones pretendía, (vv. 26-27):

τῶν οὐνεκ' ἀλκὴν πάντοθεν ποιούμενος
ὡς ἐν κυσὶν πολλῆσιν ἐστράφην λύκος.

Por ello, defendiéndome por todas partes,
me revolví como un lobo entre muchas perras.

Sin embargo, muchos no lo comprendieron, e interpretaron su moderación como signo de debilidad. Pero el verdadero interés de Solón fue proteger su reputación y su buena actuación. Para él, lo que los demás llamaban lo mejor, la explotación desenfrenada del poder, es una vergüenza que mancha el buen nombre. La dignidad con la que Solón ejerció su cargo y realizó sus medidas se demuestra en que lo hizo solitario entre los diferentes partidos, y al final nadie estuvo contento con ello²⁵¹. Por eso irónicamente se califica como hombre no inteligente ni prudente por haber despreciado toda la oportunidad de enriquecerse que se le ofreció. Define todo el poder que tuvo y la opción

²⁵¹ En el texto, el “aguijón” es un símbolo de poder.

²⁵² *Ibid.*, pp. 216-217.

de hacerse un hombre poderoso como una gran presa que hubiera atrapado y que una vez capturada, asombrado, la dejó escapar de la red (*Fr.* 23 D, vv. 1-7):

Ὅκ ἔφθ Σόλων βαθύφρων οὐδὲ βουλῆεις ἀνήρ·
ἔσθλ' ἀ γὰρ θεοῦ διδόντος αὐτὸς οὐκ ἐδέξατο·
περιβαλὼν δ' ἄγραν ἀγασθεὶς οὐκ ἐπέσπασεν μέγα
δίκτυον, θυμοῦ θ' ἄμαρτή καὶ φρενῶν ἀποσφαλεῖς·
ἤθελον γάρ κεν κρατήσας, πλοῦτον ἄφθονον λαβών
καὶ τυραννεύσας Ἀθηῶν μόνον ἡμέραν μίαν,
ἄσχος ὕπερον δεδάρθαι καὶ ἐπιτερίφθαι γένος.'

No fue Solón un hombre de mente profunda ni prudente,
pues aunque el dios le ofreció riquezas, no las aceptó.
Después de envolver la presa, asombrado, no arrastró la gran red,
extraviado a la vez en su ánimo y en su corazón;
pues si hubiera tenido el poder, acumulando abundantes bienes
y hubiera sido soberano de Atenas por un solo día,
habría preferido después ser desollada mi piel y destrozado mi linaje.

Sabía, en verdad, que si hubiera aceptado la tiranía habría adquirido muchas riquezas,
pero también habría generado sangre y muerte a su paso y todos los más poderosos y
fuertes lo alabarían y harían su amigo, (*Fr.* 25 D, vv. 4-5):

ὄσοι δὲ μείζους καὶ βίην ἀμείνονες,
αἰνοῦσιν ἄν με καὶ φίλον ποιοῖάτο·

Y todos los más poderosos y fuertes
me alabarían y harían su amigo.

Pero prefirió ponerse en medio, “como un límite” (vv. 9):

ἐγὼ δὲ τούτων ὥσπερ ἐν μεταίχμῳ
ὄρος κατέστην.

Mas yo me puse en medio de éstos
como un límite.

Esto es una respuesta a las críticas de sus opositores políticos y a las intenciones de los ciudadanos de convertirlo en tirano.

Consideraba que la tiranía no era la salida política al conflicto civil ateniense, porque lo agravaría mucho más; además, en su concepto, la tiranía era la más grande expresión de la ὕβρις, donde se permitían todos los excesos al prevalecer uno de los intereses políticos sobre los demás. Así, al rechazarla, quería que su fama no se manchara con acciones injustas y de esta manera superar a los demás hombres (*Fr.* 23 D, vv. 8-12):

εἰ δὲ γῆς ἐφεισάμην
πατρίδος, τυραννίδος δὲ καὶ βίης ἀμειλίχου
οὐ καθηψάμην μίανας καὶ καταισχύνας κλέος,
οὐδὲν αἰδέομαι· πλέον γὰρ ὄδε νικήσειν δοκέω
πάντας ἀνθρώπους.

Si tuve consideración por mi tierra patria,
y no me entregué a la tiranía y a la amarga violencia,
enturbando y deshonorando mi buen nombre,
no me avergüenzo: pienso que así
superaré más a todos los hombres.

Pues supo captar muy bien las intenciones de los que le nombraron arconte y de los que anhelaban que él se convirtiera en tirano (vv. 13-15):

οἱ δ' ἐφ' ἀρπαγαῖσιν ἦλθον, ἐλπίδ' εἶχον ἀφνεάν
κάδοκουν ἕκαστος αὐτῶν ὄλβον εὐρήσειν πολὺν
καί με κωτίλλοντα λείως τραχὺν ἐκφανεῖν νόον.

Y los que vinieron al saqueo, guardaban una gran esperanza
y cada uno de ellos pensaba lograr mucha fortuna
y que yo, que charlaba suave, mostraría una mente cruel.

Si el hombre como individuo y la concepción de la *polis* como contexto natural en que se inserta la vida humana y como parámetro para juzgar su actuación, es característica de la edad arcaica²⁵³, Solón lo pretendió demostrar con la idea de que el hombre y su conducta individual se reflejan en la ciudad y en lo que acontece en su interior cuando sabe respetar unas normas de conducta con el nombre de δίκη. Para el poeta, la práctica de la δίκη y el control de la ὕβρις a través de la σωφροσύνη en el individuo se debe extender al plano de la convivencia social, para evitar la ira de los dioses. Esta σωφροσύνη está presente en Solón con toda certeza, es la base tanto de su vida como de su actitud política, ella determina los enunciados de muchos de sus principales poemas²⁵⁴. Solón veía en la violación de estas normas justas la causa del desequilibrio de la πόλις, pues los abusos de los que aumentaban su riqueza con injusticia eran los causantes de la reacción violenta del δῆμος, que en su ira deseaba expropiarlos, violando por su parte la justicia. Por eso no dejó prevalecer a una de las clases sobre la otra, y fue partidario de medidas conciliadoras que satisficieran a todas las partes dentro de sus propios límites asignados por derecho propio. El mantenimiento de este orden

²⁵³ F. RODRÍGUEZ A., p. 85.

²⁵⁴ K. ALT, p. 391.

social frente a engaños, abusos y mentiras de una u otra clase, es el concepto de justicia, vigilada constantemente por los dioses y sostenedora de un orden humano establecido.

2.3. Fuerza (βίη) y justicia (δίκη)

Plutarco afirma de Solón lo siguiente: φιλοσοφίας δὲ τοῦ ἠθικοῦ μάλιστα τὸ πολιτικόν, ὥσπερ οἱ πλείστοι τῶν τότε σοφῶν, ἠγάπησεν (“de la filosofía ética acogió más lo político, como la mayoría de los sabios de entonces”); la política (τὸ πολιτικόν), ciencia con fin pragmático muy específico, dentro de la filosofía moral, fue el reflejo del particular tipo de sabiduría de la época: sabiduría práctica y actividad política. Solón no estuvo ajeno a esto.

Sin embargo, la aplicación de esta política no pudo haber sido blanda, pues, cuando urgen cambios en una situación desesperada y crítica, como en el caso de la Atenas arcaica, se requiere en la mayoría de las veces medidas especiales. Con esto veremos dos aspectos importantes de la sabiduría pragmática de Solón: la “fuerza” (βίη) y la “justicia” (δίκη).

Se debe al peripatético Fania de Lesbos²⁵⁵ la imagen de un Solón con rasgos de un carácter “oscuro”, el cual se comportaba con habilidad y pocos escrúpulos morales entre

²⁵⁵ Discipulo de Aristóteles (c. 375-300 a. C.), fue autor de escritos de carácter biográfico sobre filósofos, poetas y socráticos, por los cuales se ha destacado su importancia como iniciador de la biografía ética. Se manifestó como enemigo de la tiranía. Entre sus obras de valor historiográfico, conservadas en

los dos grupos opuestos de conciudadanos. En palabras de Plutarco (*Sol.*, 14,2), Fancias había contado de Solón que:

χρησάμενον ἀπάτη πρὸς ἀμφοτέρους ἐπὶ σωτηρία τῆς πόλεως,
ὑποσχέσθαι κρύφα τοῖς μὲν ἀπόροις τὴν νέμησιν, τοῖς δὲ χρηματικοῖς
βεβαίωσιν τῶν συμβολαίων.

valiéndose del engaño frente a ambos por la salvación de la ciudad, ofreció ocultamente a los pobres una repartición, y a los ricos el cumplimiento de los contratos.

Fancias intentó presentar a Solón como un hombre con motivos patrióticos, pero con métodos engañosos o, si se quiere, astutos. Este aspecto de la astucia es esencial en el pensamiento y la sabiduría soloniana. Una imagen tal no es del todo falsa ya que en la misma obra literaria de Solón se puede encontrar, y con ello justificar su carácter astuto, a través de la presentación que hace de sí mismo con expresiones y metáforas fuertes. En el fragmento 24 D, vv. 26-27, Solón dice lo siguiente:

τῶν οὐνεκ' ἀλκὴν πάντοθεν ποιεύμενος
ὥς ἐν κυσὶν πολλῆισιν ἐστράφην λύκος.

Por ello, defendiéndome por todas partes,
me revolví como un lobo entre muchas perras.

fragmentos, se encuentran *Sobre los tiranos de Sicilia, Derrocamientos de tiranos por venganza y Pritanías de los Erésios*.

Solón usa aquí una violenta metáfora animal para caracterizar su propia resistencia a los adversarios. Con respecto a esta imagen, Ferrara²⁵⁶ dice que Solón esta aquí representando la actitud que le tocó tomar frente a los que lo agobiaban y acosaban, contrariando o malentendiendo su obra de legislador y de gobernante. Sin embargo Solón ante estos individuos que lo agobiaban, que malinterpretaban su labor y pedían explicación de las leyes y pequeñas enmendaciones, simplemente decidió partir de viaje como dicen Plutarco y Aristóteles. Esta actitud sería la que adoptó cuando tuvo que enfrentarse a una situación política ateniense bastante tensa, cuando fue nombrado arconte y legislador para llevar a cabo reformas legales. Esta expresión, ciertamente, es sugerida por el estilo del género de este poema: el yambo, pues la imagen bélica del lobo podría pertenecer a la tipología característica de la poesía polémica, en este caso yámbica²⁵⁷. En este texto se empieza a ver ya la tensión que tuvo que soportar Solón y el tipo de relación que adoptó entre los opuestos²⁵⁸. Ya en otra parte (*Fr.* 1 D, vv. 5-6) acentúa aún más este hecho cuando ruega y le pide a los dioses que lo hagan dulce y respetable para sus amigos y amargo y temible para sus enemigos.

Esta actitud frente a los enemigos parece que es propia de los poetas arcaicos. Ya Teognis (vv. 363-364), según su consejo, nos dice que no es permitido jugar limpiamente con el enemigo:

²⁵⁶ G. FERRARA, p. 91.

²⁵⁷ O. VOX, p. 306.

²⁵⁸ F. BLAISE, p. 34, dice que la imagen del lobo, usada por Solón, refleja lo que es asocial, entendido como algo, en este caso el legislador, que se coloca en el límite de la sociedad, fuera de la sociedad. Con esto Solón está diciendo que el tuvo necesariamente que actuar como si se excluyera de la sociedad para imponer la armonía de sus leyes.

Εἶ κώτιλλε τὸν ἐχθρόν· ὅταν δ' ὑποχείριος ἔλθῃ,
τεῖσαί νιν πρόφασιν μηδεμίαν θέμενος.

Halaga bien al enemigo; pero cuando te venga a la mano,
sin ningún pretexto castígallo.

Y Píndaro, en una oda dedicada a Hierón (*Pynh.* II S.-M., vv. 83-85) retoma la imagen del lobo y se augura poder adoptar una actitud coherente y de justa reciprocidad:

φίλον εἶη φιλεῖν·
ποτὶ δ' ἐχθρόν ἄτ' ἐχθρὸς ἐὼν λύκοιο
δίκαν ὑποθεύσομαι,
ἄλλ' ἄλλοτε πατέων ὁδοῖς σκολιαίς.

Sea amar al amigo;
pero contra el enemigo, estando como enemigo, pondré
justicia de lobo,
una y otra vez caminando por caminos tortuosos.

Por lo tanto, el comportamiento con el amigo debe ser lineal, pero muy diferente en relación con el enemigo. En esto último, es decir, en las confrontaciones con los adversarios, se impone “la manera del lobo”, que consiste en “caminar por los caminos tortuosos” (πατέων ὁδοῖς σκολιαίς), es decir, recurrir a la astucia para confundir a los adversarios. Sin embargo, en Solón hay que matizar un poco estos dos aspectos. Él no desea causar a sus enemigos grandes males ni hacerles daño; a él le gustaría sólo serles “amargo” y ser respetado por ellos, pero no “odioso”. Aquí se debe escuchar la voz del

político Solón, que, a través de su actuar legal y responsable, se atrajo enemistades y ataques, pero nunca se dejó desviar, sino que se mantuvo firme²⁵⁹. Por otro lado, cuando Solón usa la imagen del lobo, creo que no quiere hacer ver que su astuta sabiduría sea una sabiduría de bestias, en el sentido irracional del término, sino más bien que está de acuerdo a lo establecido, que es ante todo racional y que posee fines justificados.

En el mismo fragmento 24 D, vv. 15-17 se encuentra una crucial definición de sus métodos, con lo cual Solón reivindica orgullosamente la originalidad de su propia conducta, al combinar la fuerza y la justicia:

ταῦτα μὲν κράτει
 ὁμοῦ²⁶⁰ βίην τε καὶ δίκην συναρμόσας
 ἔρεξα καὶ διήλθον ὡς ὑπεσχόμην.

Armonizando la fuerza y la justicia

²⁵⁹ K. A.T., p. 393.

²⁶⁰ Este término ha sido muy controversial y motivo de mucha discusión. Algunos estudiosos abogan por la expresión νόμου - derivado del papiro de Londres (κρατεῖ νομοῦ)- y otros por ὁμοῦ - derivado del papiro de Berlín (κρατημοῦ)-. G. FERRARA, p. 93 y ss., por ejemplo, es partidario del primer grupo proponiendo a νόμου en unión con βίην y no con κράτει, como normalmente se ha entendido; y entiende la intención de Solón es el establecimiento de una nueva costumbre, de un nuevo uso, de un nuevo estilo de vida ciudadana, otorgando entonces con ello a la palabra νόμος el sentido de "costumbre" o "tradición". Según F. BLAISE, p. 28, por su parte, aboga por ὁμοῦ argumentando que es la lectura que se impone, la cual se puede encontrar en el papiro de Berlín de la *Ath. Pol.*, en el texto de Plutarco y en el de Aristides, que no es posible νόμου, porque difícilmente se puede dar a νόμος, el cual habría entonces que construirlo con κράτει, el sentido de ley que todavía no tiene, pues el término no se encuentra en Homero; varios casos se leen en Hesíodo; y esta palabra aparece en un fragmento de Arquíloco y en dos de Teognis. Este término no entra jamás en competencia con θεσμός en el sentido de ley escrita, sino que conserva hasta el siglo V a. C. el sentido de costumbre, de norma aceptada por todos; y no sería muy coherente que Solón invocara el poder de la costumbre. PLUT., *Sol.*, 15, 1, cita este verso para probar que no por el hecho de renunciar a la tiranía, Solón mostró una actitud condescendiente en los asuntos de estado, ni instituyó sus leyes con blandura cediendo a los poderosos o intentando agradar a los que lo eligieron. Además, está el hecho de que al enmarcar βίην τε καὶ δίκην en esta figura redundante que forma, de un lado ὁμοῦ, y del otro συναρμόσας, se subraya el carácter excepcional de la conjunción. O. VOX, p. 317, n. 9, añade que los términos νόμος, βίη y δίκη van juntos en Hesíodo, pero que de esto se puede obtener por lo menos una relación νόμος βίης para los animales, contrapuesto a un νόμος δίκης para los hombres, no un inexplicable βίη (y δίκη) νόμου.

hice esto con autoridad
y cumplí como lo había prometido.

La idea de βίη es la de una “fuerza” o “violencia”, que representaría, ante todo, la actitud que tuvo que tomar Solón frente a una situación hostil de su época. Sólo así podía ponerse en medio de todos, alejado de todos, sin complacencias especiales para uno u otro, para poder dictar sus leyes. Esta actitud es más coherente con las imágenes del lobo y con las que expresa en otras partes cuando habla de que se puso en medio de todos empuñando un fuerte escudo (*Fr.* 5 D, vv. 5), y que se puso en medio como un límite entre dos bandos (*Fr.* 25 D, vv. 9). En esto radicaría el valor de Solón, que supo distinguir muy bien los intereses enfrentados, que no tomó partido por ninguno de los bandos involucrados en la lucha social, que lo que hizo fue ampliar a otros sectores de la población algunos privilegios propios de la aristocracia.

Esta relación entre fuerza y justicia es, en efecto, difícil en un primer instante. Al combinar fuerza (βίη) y justicia (δίκη) Solón funda una originalidad muy particular. Si se tiene en cuenta que la enseñanza tradicional colocaba a estos dos elementos como diametralmente opuestos, como adversarios irreconciliables. Hesíodo (*Op.*, 274-285) hablaba así a su hermano Perses:

ὦ Πέρση, σὺ δὲ πάντα μετὰ φρεσὶ βάλλεο σῆσι,
καὶ νῦ δίκης ἐπάκουε, βίης δ' ἐπιλήθεο πάμπαν.
τόνδε γὰρ ἀνθρώποισι νόμον διέταξε Κρονίων
ἰχθύσι μὲν καὶ θηρῶν καὶ οἰωνοῖς πετεηνοῖς
ἔσθήμεν ἀλλήλους, ἐπεὶ οὐ δίκη ἐστὶ μετ' αὐτοῖς·

ἀνθρώποισι δ' ἔδωκε δίκην, ἢ πολλὸν ἀρίστη
γίνεται· εἰ γὰρ τίς κ' ἐθέλη τὰ δίκαι' ἀγορεύσαι
γινώσκων, τῷ μὲν τ' ὄλβον διδοί· εὐρύοπα Ζεὺς·
ὃς δέ κε μαρτυρήσιν ἐκὼν ἐπίορκον ὁμόσσας
ψεύσεται, ἐν δὲ δίκην βλάβας νήκεστον ἀασθῆ,
τοῦ δέ τ' ἀμαυροτέρη γενεὴ μετόπισθε λέλειπται·
ἀνδρὸς δ' εὐόρκου γενεὴ μετόπισθεν ἀμείνων.

Perses, tú pon esto en tu ánimo
y ahora escucha a la justicia, y olvida del todo a la fuerza.
Pues esta ley dispuso el Cronida para los hombres,
a los peces, a las fieras y a las volátiles aves,
que se coman entre sí, porque la justicia no está entre ellos;
pero a los hombres dio la justicia, que en mucho es óptima;
pues si alguien, conociéndolo, quisiera proclamar lo justo,
Zeus longividente le daría felicidad;
pero el que, en sus testimonios, mienta, jurando con voluntad un juramento
falso, y sin remedio, ofendiendo la justicia, obre temerariamente,
su linaje es dejado después más oscuro;
y el linaje del hombre recto, después, más noble.

Al recomendarle a su hermano que escuchara la justicia, y olvidara completamente la fuerza, Hesíodo implantaba teóricamente una distinción de comportamiento entre hombres y bestias: βίη es propia de los animales que se devoran unos a otros según la ley del más fuerte; δίκη, por el contrario, es el don otorgado por los dioses a los hombres. Solón cuando reivindica la unión de estos dos elementos, habría olvidado o habría querido revalorar la idea hesíodica de la total irreconciliabilidad entre estos dos modos de obrar, y, sin embargo, estos versos no son una simple excusa destinada a justificar las acciones arbitrarias. En los versos de Solón notamos la importancia de κράτος, el poder que se ejerce, la autoridad, que es postura de la Titanomaquia²⁶¹ y que

²⁶¹ HES., *Theog.*, 646-648.

sirve para definir a Zeus en los versos 47-49. Es cierto que quitar los “mojones” (ὄρους) y abolir la esclavitud de los atenienses son a la vez dos actos que implican un proceso de justicia y, a la vez, un golpe de fuerza, porque al abolir de ese modo una situación que prevalecía hasta ese momento, ha impuesto un nuevo orden de cosas. Solón, entonces, analiza en estos versos el poder, el κράτος, que permite precisamente este tipo de acción, en sus dos dimensiones contradictorias de la fuerza y de la justicia²⁶².

En Solón, además, estos elementos, βίη y δίκη, no están asociados uno al hombre y otro al animal, sino que parecen referirse, como decíamos, al sistema autoritario de la divinidad, especialmente del padre de todos los dioses²⁶³. Hesíodo canta de Zeus, cuya criatura es Δίκη²⁶⁴, que es naturalmente justo y mesurado en la distribución de los bienes²⁶⁵; sin embargo, para conquistar el poder y conservarlo, además de valerse de engaños²⁶⁶, se valió de cuatro hijos de Estigia: Ζήλος, Νίκη, Κράτος y Βίη²⁶⁷. En estos dos últimos “nombres”, se ve una clara intención de considerar la fuerza como factor indispensable para la acción de ordenar un caos y refundar un cosmos. Zeus, entonces, en las alturas, es promulgador de una sabiduría racional, astuta y pragmática. Solón, por su lado, parece abandonar el dominio de lo humano para meterse en el nivel de Zeus, como lo confirman sus propias palabras διήλθον ὡς ὑπεσχόμην (*Fr.* 24 D, vv. 17): “cumplí como había prometido”; pues ocuparse del cumplimiento de las cosas, hasta su término, es lo propio de Zeus, como bien se puede ver en la elegía a las Musas (*Fr.* 1 D,

²⁶² F. BLAISE, p. 29.

²⁶³ O. VOX, p. 308.

²⁶⁴ HES., *Theog.*, vv. 902.

²⁶⁵ *Ibid.*, vv. 73-74 y 885.

²⁶⁶ *Ibid.*, vv. 496 y 889.

²⁶⁷ *Ibid.*, vv. 384-385.

vv. 17): ἀλλὰ Ζεὺς πάντων ἐφορᾷ τέλος (“Pero Zeus vigila el cumplimiento de todo”). Así, Solón, tomando un pensamiento de tipo mítico, lo aplica a una reflexión de orden política, y le sirve, según Blaise²⁶⁸, para compararse a Zeus sin mencionarlo ni invocarlo explícitamente, y para justificar este punto de vista a través de una conciencia del aspecto contradictorio del poder.

Por lo tanto, el redactar leyes, cualquiera que sea el legislador, siempre es un golpe de fuerza en la medida en que se impone alguna cosa. Sin embargo, no se puede dejar de lado la intervención de δίκη, de la justicia, la cual determinaría el tipo de actuación de un legislador y permitiría juzgarlo. Esta justicia no es un concepto abstracto, sino la sentencia o juicio que corta el conflicto; es el contrario de una sentencia torcida que busca reacomodar el orden establecido permitiendo ajustar los casos nuevos. Así, dicho legislador debe tener en cuenta un orden social que equivaldría a la prosperidad de la ciudad, como ya lo había vislumbrado Hesíodo (*Op.*, vv. 225-237). Solón, por su parte, pone como testigo de la prosperidad de la ciudad a la tierra misma (*Fr.* 24 D, vv. 3-7).

La acción de hacer libre a la tierra le otorga a Solón un *status* que le dará el derecho de atestiguar con ella sus medidas y acciones, como si ella ahora gozara de derechos civiles gracias a él. Solón al quitar los mojones, libra a la ciudad de un objeto de división entre los ciudadanos y se otorga un papel de unificador del *corpus* social, pues, al liberar la tierra y al reunificar con ello a los ciudadanos, restablece las condiciones de

²⁶⁸ F. BLAISE, p. 29.

producción. La tierra, por su parte, daría prueba de esta acción unificadora mostrándose fértil²⁶⁹.

Así, parecería que la tierra tiene un carácter divino, como bien lo acentúa Solón, y con esta representación, el nivel teológico y el humano se superponen, sobretodo porque Γῆ (“la Tierra”) es evocada como la madre de los dioses Olímpicos. Con este recurso, Solón atrae la atención sobre el Olímpico por excelencia, es decir, Zeus. Al liberar la tierra, Solón asume el papel que Zeus tiene en *Theog.*, vv. 160-166 y 468-480: si bien Cronos liberó a la Tierra de la opresión de Urano, Zeus es definitivamente su gran liberador cuando derrocó a Cronos, quien, al devorar a sus hijos, iba en contra del orden de la producción que la Tierra defiende. La asimilación es clara, pero no total, pues Solón no devuelve a la tierra a su potencia cósmica, sino a sus derechos civiles, a su capacidad de producción, mostrando así que el modelo divino no se aplica al mundo de manera directa. Por su función de legislador, Solón es un Zeus en el espacio de la ciudad, de la cual él es el único responsable²⁷⁰, al hacer uso de una fuerza para imponer una rectitud, pero con un pensamiento no proyectado en términos teológicos, sino puramente políticos. Así, la concepción de la norma es diferente: ésta no es deducida de un orden divino, ella no preexiste, como en Hesíodo, sino que es concebida bajo el modelo del juicio de la clase, la multiplicidad del pueblo. El resultado económico, entonces, de la acción soloniana toma un aspecto político²⁷¹, puesto que la prosperidad de la tierra ya no es comprendida como un don de los dioses, sino como el resultado

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 32.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 33.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 36.

lógico de un proceso normativo inmanente, destinado a mantener el orden social. Por esto, el tiempo es determinante, según el sentido que se deriva de ἐν δίκῃ χρόνου (“en el juicio o tribunal del tiempo”): la prosperidad recobrada, testimonio de la tierra, es un producto evaluado por el tiempo, que permitirá evaluar el buen fundamento de la acción de Solón. Al contrario de Hesíodo, ya no es Zeus el que da la sanción positiva o negativa, sino el tiempo. Sólo el tiempo podrá juzgar la competencia del legislador.

En la tierra, entonces, Solón trasciende lo propio del hombre, pasa por lo animal y adapta el comportamiento humano al paradigma divino. Al asociar a βίη con δίκη, su intención es un arreglo artesanal, una conjugación dogmática de la autoridad astuta, útil y fruto del cálculo empírico, como en el mismo *Fr.* 24 D, vv. 18-19 argumenta:

θεσμοὺς δ' ὁμοίως πᾶσι κακῶι τε κάγαθῶι
εὐθείαν εἰς ἕκαστον ἀριόσας δίκην
ἔγραψα.

También escribí leyes para el malo y para el bueno
ajustando a cada uno una recta justicia.

Con lo cual los procedimientos son adaptados a los usuarios con la habilidad propia de una mente coherente y adecuada (νόος ἄρτιος), que generan productos análogos a los que se esperan de la entidad semitrascendente, criatura también hija de Zeus²⁷², que es para Solón la εὐνομίη, el “buen gobierno”, el cual muestra todo en orden y moderado, y con frecuencia pone cadenas a los injustos, suaviza asperezas, apacigua la avaricia,

²⁷² HES., *Theog.*, vv. 902.

debiita la soberbia, consume los brotes de ruina que surgen, dae cuentas de los
torcidos y cesa las acciones arrogantes, aplaca los hechos de discordia, y calma la cólera
de una terrible disputa: gracias a él, todas las acciones humanas son moderadas y
prudentes (*Fr.* 3 D, vv. 32-39). Así, esta correspondencia entre los procedimientos y los
productos del orden divino y del humano se justifica, porque Solón, como legislador,
está haciendo una “imitación” del legislador divino²⁷³.

Finalmente y para concluir, esta actitud de Solón al yuxtaponer δίκη y βίη, la supo
definir muy bien Plutarco (*Sol.*, 22, 3) cuando dice:

Σόλων δὲ τοῖς πράγμασι τοὺς νόμους μᾶλλον ἢ τὰ πράγματα τοῖς νόμοις
προσαρμόζων, ...

Solón, adaptando las leyes a los hechos más que los hechos a las leyes, ...

Con lo cual, entonces, para Solón queda establecida una actitud, o línea de conducta,
que, si bien pueda parecer ambigua a los adversarios, resulta en muchas ocasiones
efectiva, y se funda en una realidad política coherente, en la opinión de que la política es
una técnica que se construye, es decir, es artesanal²⁷⁴. Es ante todo pragmatismo. Esta
necesidad de asociar dos entidades diferentes por su naturaleza hace de Solón un
hombre muy ingenioso, muy inteligente, que pretendió hacer posible lo imposible, para
justificar su actuar político y para evitar mayores conflictos entre sus ciudadanos,
siempre teniendo en mente el bien colectivo, la moderación y la idea de la unión fuerte

²⁷³ O. vox, p. 309.

²⁷⁴ Ibid, p. 312.

entre el hombre y su realidad política más inmediata: la πόλις. Solón supo tomar prestado del mundo teológico que la tradición le ofrecía, a través de Hesíodo, conceptos que a su juicio no tenían un peso más fuerte en la realidad, e inteligentemente los revistió del valor con el cual logró reflejar su actuar político y justificar sus medidas.

Conclusiones

Mi intención con estas líneas fue mostrar diferentes facetas en la sabiduría y el pensamiento de Solón de Atenas. Con ello, sin embargo, no pretendí exponer a un Solón con las características de Proteo, quien, de acuerdo con la situación, cambiaba de rostro y podía pasar de mansa oveja a fiero león; tampoco hacerlo ver como una simple caricatura con cien rostros, sino tomarlo como es, y como las fuentes lo transmiten, como un hombre multifacético. Solón fue hijo de su tiempo, y este hecho lo hizo partícipe de una realidad en la que las desigualdades extremas agobiaban a la población ateniense en todos los aspectos; por eso fue invitado a participar en la vida política de Atenas como legislador, con el único fin de reformar una legislación que pudiera forjar la convivencia de los diferentes grupos económicos en pugna. También fue hijo de la sabiduría pragmática que surgía en ese momento como una reacción ante esa realidad exigente de nuevos valores, nuevas concepciones y nuevas relaciones entre hombres y acontecimientos. Esto se fortalece cuando lo encontramos como integrante de los círculos intelectuales del momento, tales como el famoso grupo de las Siete Sabios, para quienes lo útil era primordial en la sabiduría. Las ideas expuestas por este grupo de hombres valoraron un pensamiento que buscaba alejarse un poco de las “ideas vagas” que se encontraban en la poesía, la cual, según la nueva manera de pensar, no ofrecía soluciones a los problemas más inmediatos. Así, profesaron un tipo de pensamiento basado en el aprovechamiento útil de las cosas y de las ideas, con el fin de resolver problemas que la vida diaria ofrecía tanto a nivel individual como colectivo. Por eso, Solón tomó conceptos ya postulados en la tradición, los meditó y los plasmó con

renovadoras acepciones en la forma de la poesía. Prueba de ello fue la nueva valoración que Solón hizo de βίη y δίκη, dos entidades irreconciliables ante los ojos de otros pensadores. Sin embargo, el contexto histórico y conceptual no sólo es el único medio para juzgar y valorar las ideas solonianas, pues creo que sólo sirvió de escenario en el cual se desarrolló Solón, y del cual tomó lo que le importaba y servía, para después catapultarlo y hacerlo más universal a través del arte.

Pienso, también, que Solón utilizó la lírica, como individuo perteneciente a la nobleza, por varias razones. Primero, porque en los poemas de Solón se refleja el carácter sentencioso y solemne, propio de los pensadores y de los sabios de la época arcaica. También, porque buscó una mejor respuesta del público, dado que la lírica es una manifestación que expresa sentimientos y pasión, lo que hace posible una mayor aprehensión en el ánimo humano, más que un discurso, como lo demostró con la elegía a Salamina. Y por último, porque era la manera propia en que se expresaban las ideas en los banquetes, donde se trataban, entre otros temas, los concernientes a la πόλις.

Además de todo lo dicho, otras realidades complementan su sabiduría y su pensamiento. En sus viajes adquirió una sabiduría, consecuencia de sus experiencias personales, de su fama como hombre conocedor de muchos lugares, con la cual quizá intentó ponderar realidades diversas que después habrían de servirle en la práctica para las situaciones que se presentaron en su vida.

En el episodio de Salamina, Solón hace un uso valioso de argumentos, como la autoridad de Homero, la genealogía de Áyax, los restos funerarios, entre otras realidades que no solamente supo usar para justificar un dominio sobre un territorio y reclamar derechos de posesión. Solón, por consiguiente, podría parecerse un tanto al protagonista de la *Odisea* en el carácter astuto de su pensamiento y de sus acciones. Sin embargo, creo que hay que tomar esto con cierta reserva, pues la expresión “astucia” puede a veces contener una fuerte carga peyorativa. En Solón, esta astucia se debe apreciar a partir del pensamiento pragmático que englobaba la sabiduría de la época arcaica, con miras, ante todo, hacia el beneficio de una acción determinada.

En Heródoto nos encontramos a un Solón visto a través del lente de la tradición que empezaba a forjarse a su alrededor, confirmando aún más sus facultades morales. Si bien estas facultades pueden tener mucho de la propia cosecha del historiador de Halicarnaso, sin embargo, son un reflejo claro del significado que este hombre tuvo para él y para pensadores posteriores, pues Herodoto supo leer los acontecimientos y los hombres de su tiempo y del pasado, con el fin de elevar un pensamiento y unas ideas que hicieran de esos acontecimientos y de esos hombres historia. Y a Solón, quien pasó por el camino de su interpretación, no pudo dejarlo atrás al exponer una sentencia universal de felicidad: a ningún hombre puede considerarse feliz hasta que no haya terminado completamente su vida; es decir, propuso que para juzgar feliz a alguien, primero se debe esperar su fin, y luego hacer un balance de su vida. La felicidad, entonces, fue el valor legado por Solón tanto a través su obra poética como a través de otros escritores.

Y como un gran manantial en donde confluye todo lo anterior, reflejo de la experiencia que lo hizo madurar y concebir sus ideas a través del conocimiento de la situación de Grecia y de Atenas, de la compenetración con el tipo de sabiduría que pululaba en la época arcaica, de sus viajes, de la defensa de Salamina, y de la entrevista con personajes famosos, están sus poemas. Allí encontrarnos a un Solón que heredó a la posteridad una amalgama de conceptos que pretenden proporcionar sentido y significado a realidades psicológicas, como la ambición y los anhelos de lucro, y físicas, como la riqueza, que rodean al hombre durante su existencia. Los impulsos que motivan al hombre a desear y a poseer más de lo permitido, incitado por la avaricia, lo convierten en un ser vulnerable frente al defecto de la ὄβρις y frente a los ojos de los dioses, quienes no pasan inadvertido el rompimiento de los límites establecidos, haciendo que de una u otra forma el culpable pague y que el orden vuelva a restablecerse. Ésto hace a Solón un pensador moralista y un forjador de comportamiento ético, que pretende servir de guía al ser humano. Solón, así pues, no puede apartarse de ser un representante de la pedagogía.

En su estilo, de tono solemne y sentencioso, de frases largas y de expresiones precisas y directas no se encuentra la tensa pasión amorosa ni la trascendente intimidad del yo contemplativo ante el mundo, sino la poesía al servicio de un fin práctico como son el mejoramiento del ser humano en su ámbito de ciudadano y la política. Solón nos demuestra una capacidad impresionante de argumentación artística en temas que, aunque no son nuevos sino recreados y actualizados, sí dejan ver una intención preocupante por mejorar al mundo real, una diversidad amplia y serena y una alabanza a

todo lo perteneciente a la sana naturaleza, porque su intención no es propiamente hacer poesía, sino dejar consejos y trazar un camino donde la poesía eduque al hombre y tenga un fin práctico y no sólo pasional. Las expresiones que Solón más gusta de usar, por otro lado, son amplias y rodean conceptos tales como los dioses, el destino, la justicia, la riqueza, la soberbia, el hombre, la moderación, la πόλις y el castigo ineludible o la ruina. Con todas ellas en su conjunto puede armarse, como con piezas de rompecabezas, el universo de Solón y su visión de mundo, que lo hacen un autor que ha trascendido las barreras del tiempo y el espacio sin lugar a dudas, porque donde esté el hombre y la ciudad siempre estarán presentes las palabras de Solón.

Para entender mejor estas diferentes características de la sabiduría y del pensamiento soloniano hay que tener en cuenta dos realidades más profundas: por un lado, existe un hilo conductor que las une, y se trata de la visión pragmática del mundo que rodea las acciones de Solón de Atenas, un hombre que además de ser un buen poeta, fue ante todo un político, un servidor de una ciencia práctica, como única beneficiadora para el entorno de la πόλις, según los griegos; por otro, Solón y sus ideas se deben juzgar a partir de la relación hombre-πόλις, a partir de los elementos que le permitían al hombre griego ser considerado un miembro de un grupo colectivo. En sus ideas reúne esas realidades psicológicas y físicas que rodean al ser humano y las organiza en un contexto muy concreto: la πόλις, el único marco de referencia con el cual se puede juzgar si un hombre es “bueno” o “malo”; o, si se quiere, “útil” o “inútil”; o, para no parecer tan escueto, “digno” o “indigno”, bajo la apología de un concepto primordial que garantiza esta convivencia hombre-πόλις: la εὐνομίη. Es decir, así como en el hombre habitan

dichas realidades psicológicas que frenan sus ímpetus, como si se trataran de pequeños moradores de su psique, de la misma manera el hombre, en su rol de habitante de la πόλις, representa los defectos que pueden conducirla a la ruina o a la dicha; y, por ello, del buen manejo que el hombre dé a sus impulsos y a sus deseos como individuo, así mismo se reflejará en su vida como integrante de un grupo humano. De ahí se deriva cualquier otra posible relación, ya sea con los dioses, con la manera de gobernar o con la convivencia entre los mismos habitantes. Para Solón, el hombre sólo puede ser medido de acuerdo con su comunión y comportamiento en la πόλις y con el tipo de actuación dentro de ella. Ya poco importa la relación profunda y mística con los dioses, quienes tienen su lugar asignado y son simples garantes de un orden establecido, siempre y cuando los hombres respeten los mínimos preceptos que facilitan la vida en ciudad. El lugar donde el ser humano se hace hombre y se valora como tal es la πόλις, afuera ya nada importa, por eso debe cultivar las virtudes de un ciudadano intachable y destruir todo comportamiento que sea semilla de desequilibrio tanto espiritual como estatal.

Esto es posible en un pensador como Solón, que entregó a los griegos los primeros principios administrativos y de pensamiento para la Grecia de años venideros, pues para el legislador ateniense hombre y ciudad son un solo y único cuerpo, como si el hombre fuera el alma albergada en ella. Por eso, si recordamos algunas de las leyes que se le atribuyen, como la de considerar proscrito a quien en caso de conflicto no tomara

partido por ninguno de los dos bandos²⁷⁵ o la del castigo a los desocupados y holgazanes²⁷⁶, nos daremos cuenta que para Solón toda acción que el hombre emprenda debe siempre antes que nada, estar dirigida hacia la πόλις; más allá no tenía valor o una mayor importancia. Sólo así puede ser entendido su pensamiento y su legendaria sabiduría: con el estudio y valoración tanto de sus poemas como de las demás fuentes que transmiten su vida y sus hechos.

²⁷⁵ Plut. *Sol.*, 20, 1; Arist. *Ath. Pol.*, 8, 5.

²⁷⁶ *Ibid.*, *Sol.*, 22, 3.

Apéndice

Comentarios sobre artículos especializados

Salvatore ALESSANDRI. "I viaggi di Solone", *Civiltà Clásica e Cristiana*, 2, 1989, pp. 191-223:

Influenciado por Wilamowitz, el autor, en una primera instancia, analiza las fechas canónicas del arcontado y de la legislación de Solón e intenta compaginarlas con los encuentros con Cresos, Aristocipros y Egipto. En la segunda parte del artículo, analiza los acontecimientos que se cuentan de Solón en dos tipos de viajes que según la tradición realizó: el viaje juvenil y el viaje de diez años. Para concluir, respeta la fecha canónica del arcontado, y afirma que algunos de estos viajes son históricos, pero que poseen características fantásticas y de pensamiento, introducidas, ya por la tradición, ya por los autores mismos, en interés de lo que se deseara expresar, y que sería un error considerar solamente estos dos núcleos compactos de viajes, prefiniendo entonces que se tome en cuenta otras experiencias de viajes de Solón junto a estos dos momentos.

Karin ALT, "Solons Gebet zu den Musen", *Hermes*, CVII, 4, 1979, pp. 389-406:

La autora hace un análisis de la conocida elegía a las Musas de Solón tratando de dar una respuesta a algunos problemas de interpretación, tales como: la función que tiene la oración que abre este texto, el porqué Solón dirige su súplica a las Musas, el problema de la unicidad o diversidad de los pensamientos que se transmiten en esta obra, la intención que persigue Solón, los verdaderos receptores de su mensaje, y el posible significado político de esta elegía.

Hugo F. BAUZÁ, "Grecia y el género elegíaco", *Argos*, 5, 1981, pp. 25-34:

El autor proporciona aspectos relevantes de la lírica y de un género en especial: la elegía, enfatizando su importancia en los siglos VII al V a.C. Según él, a medida que ocurrían cambios en este período, también esta manifestación artística sufría transformaciones.

Fabienne BLAISE, "Solon. Fragment 36 W. Pratique et fondation des normes politiques", *Revue des Études Grecques*, CVIII, 1995, pp. 25-37:

En este texto el autor analiza el *Fr.* 36 de los poemas de Solón según la edición de West. El autor empieza planteando que a Solón no se le estudia como autor mismo a partir de sus propios textos que son el mejor testimonio de su actuar político. Por lo tanto, fija su análisis esencialmente en las palabras contenidas en el poema para interpretar tres tópicos: el papel de la tierra, la paradoja de la comparación con un lobo de un hombre que se presenta tradicionalmente como el símbolo de la justicia y su relación con la ley.

Charles C. CHIASSON, "The Herodotean Solon", *Greek, Roman and Byzantine Studies*, XXVII, 3, 1986, pp. 249-262:

El autor analiza el pasaje herodoteo de la entrevista de Solón con Creso y lo compara con la poesía de Solón para defender la tesis de que Heródoto adoptó a Solón para propósitos propios de su pensamiento. Aunque existen similitudes entre la poesía de Solón y el Solón herodoteo, hay igualmente marcadas diferencias en temas como la adquisición de riquezas y la posición de la divinidad, especialmente Zeus, frente a la prosperidad material humana.

Alain DUPIOUY, "L'utilisation de la figure de Crésus dans l'idéologie aristocratique athénienne", *L'Antiquité Classique*, LXVIII, 1999, pp. 1-22:

El autor analiza a Creso en las historias de Heródoto en tres encuentros con tres personajes atenienses: Solón, Alcmeón y Milcíades el Antiguo. En el análisis de la entrevista con Solón expone el concepto de *δλβος* y en qué consiste el desacuerdo entre Solón y Creso. El concepto de *δλβος* entre Solón y Creso es el mismo, es un concepto aristocrático; la diferencia radica en que para Solón un hombre no puede catalogarse de dichoso estando aún vivo, para Creso sí. De esto se concluye que la intención de este pasaje es una crítica al concepto aristocrático de *δλβος* de parte de Heródoto en boca de Solón. También se toca el tema de la utilización de Creso por parte de autores griegos para valorar o desvalorar conceptos aristocráticos o para justificar o criticar el actuar de determinados miembros de la aristocracia griega. Creso como parámetro de medida de los valores aristocráticos.

N. G. L. HAMMOND, "The Seisachtheia and the Nomothesia of Solon", *The Journal of Hellenic Studies*, LX, 1940, pp. 71-83:

El autor analiza fuentes como Plutarco, Aristóteles y Apolodoro, los poemas de Solón y las leyes de Solón en los *ἄξωνες* para demostrar que Solón sostuvo dos cargos diferentes y fechables en años diversos. El uno, donde especialmente hizo reformas económicas y donde se incluye la *σεισάχθεια*, en el año 594/3; y el otro, donde se le nombró con plenos poderes para reformar la constitución y donde se dictaron solamente medidas constitucionales, conocida como la *νομοθεσία* de Solón, en el año 592/1.

Carolyn HIGBIE, "The Bones of a Hero, The Ashes of a Politician: Athens, Salamis, and the Usable Past", *Classical Antiquity*, XVI, 2, 1997, pp. 279-305:

En este artículo, la autora analiza con referencias literarias y arqueológicas el uso que los griegos hicieron del pasado ancestral, genealógico y etimológico para sus propósitos políticos. Se analiza la lucha de Atenas contra Megara por la isla de Salamina, especialmente en la figura de Solón y en el uso que él hizo de algunos versos de la *Iliada* para sustentar una conexión entre Atenas y Salamina. También se señala la relevancia para la Atenas posterior en el adjudicar un nacimiento de Solón en Salamina y el hecho de haber esparcido sus cenizas por la isla después de su muerte. De la misma manera se analiza la importancia del oráculo de Delfos en este asunto.

Joseph JOHNSTON, "Solon's reform of weights and measures", *The Journal of Hellenic Studies*, LIV, 1934, pp. 180-184:

El autor acepta que Solón hizo la reducción del peso de la moneda común, pero debate la teoría de que al mismo tiempo incrementó la unidad de capacidad. Pues esta teoría está basada en una identificación del sistema pheidoniano de pesos y medidas con el egineta y en una interpretación literal de una frase en la *Ath. Pol.* de Aristóteles o del autor o de un copista.

Louis-Marie L'HOMME-WERY, "Solon, libérateur d'Éleusis dans les "Histories" d'Hérodote", *Revue des Études Grecques*, CVII, 511-513, 1994, pp. 362-380:

La autora plantea que las medidas hechas por Solón en cuanto a la liberación de la tierra corresponden a las que emprendió Atenas, y en las que Solón tuvo mucho que ver, contra Megara, por Eleusis. También analiza la historia de Telos y la de Cleobis y Bitón y el concepto de felicidad en relación con Eleusis y con los misterios eleusinos. Intenta hacer ver que el sentido de la obra liberadora de Solón es con relación a Eleusis y no otra.

Delfim F. LEÃO, "Solón e Cresos: Fases da evolução de um paradigma", *Humanitas*, LII, 2000, pp. 27-52:

El autor plantea que la entrevista entre Solón y Cresos es imposible por razones de cronología. Por eso su interés es encontrar la razón y el valor de este encuentro legendario. Explica el por qué estas dos figuras, Solón y Cresos, fueron ligados por la tradición. Analiza, basado en fuentes como Heródoto, Platón, Diodoro, Plutarco y Diógenes Laercio, si la entrevista se incluye en el cuadro de la oposición griego/bárbaro o si apunta a las limitaciones de determinado universo axiológico (de valores) propio de la sociedad griega. Concluye que el camino más viable de interés en la entrevista de

Solón y Crespo es el valor moral que dicho episodio transmite como paradigma de la cultura clásica.

Annette LOEFFLER, “La valeur argumentative de las perspective énonciative dans Solon fr. 1 G. -P.”, *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, LXXIV, 3, 1993, pp.23-36:

La autora se queja de que muchos escritores han querido ver en los poemas de Solón interpretaciones y sobre todo hechos históricos que son muy discutibles si se analizan los textos como tales, pues aquellos recurren a fuentes posteriores para hacer coincidir sus observaciones de los poemas. Por eso aboga por analizar los textos a partir de ellos mismos. Así aborda el texto de la elegía a Musas desde un plan puramente discursivo. Esta lectura apunta a aprovechar los rasgos de una estructura argumentativa subyacente a la descripción de esta elegía. Después, a partir de esta interpretación investiga las reflexiones posibles con la situación de comunicación del poema y más generalmente con el contexto histórico. Aquí es bueno señalar que también afirma que la situación de comunicación es el banquete y que entre autor y auditorio hay una relación preformativa, es decir una dialéctica entre los dos, donde el poeta busca una identificación de parte del auditorio a través de las situaciones que describe y reflexiona.

Paola MELISSANO, “Solone e il mondo degli ἐσθλοί” , *Quaderni Urbinati di Cultura di Clásica*, LXXVI, 2, 1994, pp. 49-58:

La autora toma el poema de la εὐνομία y lo analiza de dos formas:

1. Con una comparación de un texto de Teognis hace a Solón heredero y perteneciente a un tradición política de la elegía que defiende ideales aristocráticos de un grupo determinado (ἐσθλοί) contra otro grupo diferente (κακοί) que intentan desestabilizar el orden establecido. Es decir, Solón y sus elegías pertenecen a una tradición de temas y expresiones convencionales que pertenecen al sistema cultural de los ἐσθλοί.

2. Por otro lado, inserta el poema de la εὐνομία en el contexto del simposio o banquete. El banquete es el lugar propicio para discutir asuntos propios de la πόλις. Aquí identifica a banquete y πόλις como modelos recíprocos de un determinados ἔθος, donde la manera como se desarrolla el banquete y la manera como los invitados se desenvuelven es el reflejo de la situación de la πόλις.

J. G. MITCHELL, “The monetary reform of Solon”, *The Journal of Hellenic Studies*, L, 1930, pp. 179-185:

El autor analiza la situación que tuvo que afrontar Solón para dictar la reforma monetaria. Según él, Solón era consciente de que lo que estaba fallando con respecto al endeudamiento desmesurado de los agricultores era el bajo valor adquisitivo de la

moneda ateniense, que estaba en desventaja con respecto al comercio exterior. Pues los agricultores para cultivar tuvieron que pedir préstamos a particulares, dinero valorado en los precios de Egina, que controlaba el comercio en tiempos de Solón, y tuvieron que pagar los intereses de los préstamos a través de sus productos que vendían a precios áticos. Así, Solón al acuñar una nueva moneda con un valor adquisitivo mayor alivió a los agricultores de sus cargas económicas y puso a circular esta moneda con la equivalencia de la moneda de Egina. Para esto, Solón tuvo que buscar otro mercado diferente del de Egina para proveerse de plata. Este lugar fue Corinto, que acuñó su dinero sobre una base diferente de Egina. Por eso, para que Atenas continuara comerciando con Corinto, y se saliera del círculo monopólico de Egina y Megara, la isla de Salamina fue vital. Da un significado a la reforma de Solón: lo que la reforma de Solón significó fue la estabilización de la drachma ática y su acuñación en una moneda nacional, con lo cual protegió a los agricultores áticos contra los prestamistas de dinero que explotaban el valor del intercambio extranjero, y dio a los comerciantes atenienses una base definitiva para los precios en una moneda garantizada por el Estado.

_____, "The Monetary Reform of Solon: a Correction", *The Journal of Hellenic Studies*, LVIII, 1938, pp. 96-97:

El autor hace una corrección con respecto al postulado que él adoptó en el artículo anterior, en el cual decía que Solón obtuvo de Corinto los suministros de plata para su nueva acuñación. Por investigaciones recientes cambió su postulado y afirma que no fueron de Corinto, sino de Eubea. Pero ya fuera traída la plata de Corinto o de Eubea, lo verdaderamente importante era que debía venir de una ciudad fuera del círculo de influencia de Egina. Afirma y reitera que la reforma de Solón buscaba que los préstamos de los agricultores contraídos en Atenas en drachmas áticas pudieran ser pagados en la nueva drachma ática, aunque los préstamos hubieran sido hechos en drachmas de Egina.

Isidoro MUÑOZ VALLE, "Reforma social de Solón", *Rivista di Studi Classici*, XXVI, Fasc. 1, 1978-a, pp. 40- 62:

El autor pretende hacer ver cómo Solón conquistó la libertad social, la independencia jurídica, la no-pertenencia a un dueño: el derecho a disponer de sí mismo. Pues antes de Solón, a pesar de que una persona era ciudadana, el hecho de ser ateniense y pertenecer a la comunidad ateniense, no lo protegía contra el peligro de caer en la esclavitud por deudas. Esta libertad social se da al abolirse la esclavitud personal. Discute también sobre el significado de *ἐκτρημοποι*, el desarrollo de la situación de esclavitud en la que caían los atenienses, el origen del problema, desarrollo y consecuencias, los fundamentos de la libertad social y la razón del descontento del pueblo.

_____. "Individuo, sociedad y política en Grecia", *Estudios Clásicos*, XXII, 81-82, 1978-b, pp. 135-155:

El autor hace un recorrido desde las instituciones homéricas hasta la caída de la aristocracia y la implantación de la tiranía. Sus datos son los mismos que en cualquier libro de historia general sobre Grecia antigua, pero se destacan los siguientes aspectos:

1. Una mayor concisión en la exposición de los cambios de una forma de gobierno a otra.
2. El carácter gentilicio del estado aristocrático. Es muy claro en la definición y caracterización de las fratrias, tribus y gené.
3. El individuo en el régimen aristocrático, el individualismo y su carácter especial en Solón (su reacción ante éste).
4. Los factores que motivaron la desaparición de los regímenes aristocráticos: las colonizaciones y el comercio. El sentido de solidaridad en el hombre griego.
5. El valor de las reformas de Solón.

Maria-Luisa PALADINI, "Influenza della tradizione dei Sette Savi sulla "Vita di Solonee" di Plutarco", *Revue des Études Grecques*, LXIX, 326-328, 1956, pp. 377-411:

La autora, a través de las anécdotas que cuenta Plutarco en la biografía de Solón, analiza las influencias que tuvo la tradición de los Siete Sabios para escribir la vida del poeta y legislador ateniense. Así llega a la conclusión que, establecido el influjo de la tradición de los Siete Sabios sobre la biografía plutarquea de Solón, este conjunto legendario hace parte o tiene sus raíces en la época más antigua del pensamiento griego. Opina también que Plutarco se pudo haber basado en una fuente de huellas peripatéticas, en la cual el asunto, ampliamente anecdótico, estuviese ya elaborada con objetivo didáctico y con finalidad retórica. Y con algo de precaución llama περὶ τῶν σοφῶν a esta fuente, adjudicándola a Ermipo, quien fue un seguidor de la escuela peripatética.

Arturo RAMÍREZ TREJO, "Sabios y sabiduría en Heródoto", *Nova Tellus*, 1, 1983, pp. 11-27:

A través de una serie de ejemplos muy bien seleccionados de la obra monumental de Heródoto, el autor trata de argumentar que la sabiduría que recorre todas las historias de la obra del escritor de Halicarnaso es un pensamiento forjador de los acontecimientos que hacen historia; en otras palabras, la historia misma es una amalgama de hechos y de decisiones, movidos por el motor de la sabiduría.

T. E. RIIHÄ, "ΕΚΤΗΜΟΡΟΙ: Partners in crime?", *The Journal of Hellenic Studies*, CXI, 1991, pp. 101-127:

El autor emprende un ataque contra la interpretación que se ha dado a la situación de crisis en la que se encontraba Atenas cuando Solón asumió su arcontado: "toda la tierra estaba en pocas manos", pues esta lectura llevaría a muchas contradicciones con Solón al usarlo a él netamente como fuente para estudiar su época, y con la realidad histórica de Atenas en su momento. Argumenta que estos problemas indican una falla fundamental en las suposiciones básicas de la teoría; pues se asume que la tierra en cuestión fue tierra privada. El autor propone otra orientación: alguna o toda la tierra en cuestión durante la crisis soloniana fue tierra pública. Este nuevo modelo, como él lo llama, respetaría dos hechos principales:

1. A Solón como única fuente contemporánea para la historia de Atenas en ese momento.

2. Solón no fue meramente un testigo, sino la autoridad partícipe en hacer este episodio particular de la historia, y es la mejor fuente sobre sus propias reformas.

Basa este modelo en dos hipótesis:

1. La tierra que estaba esclavizada y marcada con los ὄροι y trabajada por los ἑκτεμωροι fue tierra pública.

2. Las condiciones bajo las que la tierra fue trabajada estaban regidas por una ley.

Vincent J. ROSIVACH, "Redistribution of land in Solon, fragment 34 West", *The Journal of Hellenic Studies*, CXII, 1992, pp. 153-157:

El autor analiza el fragmento 34 W de las poesías de Solón para demostrar que la interpretación dada por Aristóteles fue condicionada por ideas del siglo IV, que autores conservadores las tomaron y así interpretaron este fragmento como igualdad política unida a igualdad económica. También defiende la idea de que los κακοί fueron no aristócratas adinerados que presionaron medidas políticas entre la aristocracia, y que no fueron todo el pueblo. Concluye que el Fr. 34 W describe probablemente la renuncia de Solón de apoderarse de las tierras de sus oponentes y usarla para premiar a sus amigos.

Griet SCHILLS, "Solon and the Hektemoroi", *Ancient Society*, XXII, 1991, pp. 75-90:

El autor ataca la tesis de que los ἑκτεμωροι fueron simples ciudadanos que cayeron en desgracia por el no pago de sus deudas. Defiende, entonces, que ellos tuvieron un papel más importante en los conflictos por la adquisición de la tierra y en el desarrollo hacia la estructura de la polis del siglo VIII a. C.: el status de hektemorazgo pudo haber sido una manera para los κακοί de adquirir su pedazo de tierra y de establecer una demanda al poder político.

Gennaro TEDESCHI, "Solone e lo spazio della comunicazione elegiaca", *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, XXXIX, 10, 1982, pp. 33-46:

El autor hace ver la relación poderosa que existe en la elegía entre el emisor y el receptor, entre el autor y su auditorio. Es así que a la elegía la ubica dentro del contexto del banquete, oportunidad que tiene el poeta para exponer a sus conciudadanos principios morales y políticos que le interesan y que son propios de una tradición. Analiza para ello el texto de la εὐνομία y después el de la elegía a Salamina. A esta última la toma como un caso excepcional y explica las razones por las cuales Solón adoptó una supuesta locura y el hecho de que no se dirigió a la gente con un discurso sino con versos.

Paola VIANELLO DE CÓRDOVA: "La areté en la Grecia antigua: de Homero a Aristóteles", *Nova Tellus*, Nº 9-10, 1991-1992, pp.271-288:

Como el título mismo lo indica, la autora pretende rastrear una evolución del término ἀρετή, poniendo de relieve el valor de uso que asume el concepto de ἀρετή en las fuentes antiguas, gracias a su inserción en el contexto histórico-político que le corresponde en los diferentes casos. Así empieza ofreciendo una definición y análisis de esta palabra griega, en términos de "excelencia", pasando por un marco general en el que se inscribe la concepción de la ἀρετή griega, y terminando en una evolución histórica de este término desde el medioevo griego (siglos XI-VIII a. C. Hasta la época clásica (siglos V-IV a.C.).

Mercedes VÍLCHEZ, "Sobre los periodos de la vida humana en la lírica arcaica y la tragedia griega", *Emérita*, LI, Fasc. 10, 1983, pp. 63-95:

La autora hace un análisis del léxico y de los rasgos distintivos de la juventud y vejez del hombre en varios poetas. Luego interpreta estos elementos y da un criterio valorativo de las edades de la vida. Concluye que el valor dado a la edad del hombre, específicamente a la edad madura del hombre, está determinado por los cambios y transformaciones sociales y políticas desde Homero hasta la edad arcaica.

Onofrio VOX, "Solone "nero". Aspetti della saggezza nella poesia soloniana", *Quaderni di Storia*, 18, 1983, pp. 305-321:

El autor argumenta dos aspectos importantes y un tanto apartados de lo convencional y polémico sobre Solón:

1. Analizando la metáfora del lobo y los conceptos de βία ("fuerza") y δίκη ("justicia"), desarrolla un pensamiento en torno a la manera y a los métodos de justificación y aplicación que utiliza Solón para su política y para su legislación con respecto a sus adversarios. Llega a la conclusión que la política es una técnica artesanal

donde se conjugan diversos factores, aunque parezcan contradictorios, como medios para conseguir los fines propuestos.

2. Analizando la elegía a Salamina propone que Solón incita a la guerra externa para aliviar las tensiones internas. Es importante el concepto valorativo que da el autor a la πόλις según Solón y su forma de proceder.

K. H. WATERS, "Solons 'Price-Equalisation' ", *The Journal of Hellenic Studies*, LXXX, 1960, 181-190:

El autor, haciendo un análisis económico, ataca la exposición del señor A. French, quien postula que las reformas económicas de Solón en relación con las necesidades estratégicas del comercio de ultramar ateniense se debieron al incremento de la población y al declive de la tierra, hecho que hizo deseable importar trigo en grandes cantidades desde el Mar Negro. Dice que el señor French valoriza la política de Solón de una manera bastante difícil de aceptar por cuanto choca con la tradición y las probabilidades generales de la situación, debido a estar basado en una interpretación equivocada e imposible de un pasaje de Plutarco (*Sol.*, 23). Concluye que esta apreciación es muy estrecha porque la producción primaria no fue la única base para la clasificación de las clases solonianas y que sus medidas estaban enfocadas a fortalecer a Atenas a través del tratamiento realista de su economía agrícola, al estímulo de la industria secundaria y al comercio exportación-importación.

Bibliografía

PRIMARIA

- Thomas W. ALLEN (ed.), *Homeri Opera*, V, Londres: Oxford (Scriptorium Classicorum Bibliotheca Oxoniensis), 1912.
- _____. *Homeri Opera: Odysseae*, Libros I-XII, III, Londres: Oxford (Scriptorium Classicorum Bibliotheca Oxoniensis), ²1917.
- _____. *Homeri Opera: Odysseae*, Libros XIII-XXIV, IV, Londres: Oxford (Scriptorium Classicorum Bibliotheca Oxoniensis), ²1980.
- María ÁNGELES DURÁN y FRANCISCO LISI (trs.), *Platón, Diálogos: Filebo, Timeo y Critias*, VI, Madrid: Gredos, 1992.
- Charles DARWIN ADAMS (tr.), *The Speeches of Aeschines*, Londres: William Heinemann (The Loeb Classical Library), 1948.
- Ernestus DIEHL (ed.), *Antología Lyrica Graeca. Poetae Elegiaci*, I, Leipzig: Teubner, ³1949.
- J. M. EDMONDS (ed., tr.), *Greek Elegy and Iambus*, I, Londres: William Heinemann (The Loeb Classical Library), 1962.
- _____. *Lyra Graeca*, III, Londres: William Heinemann (The Loeb Classical Library), 1967.
- _____. *Greek Elegy and Iambus*, II, Londres: William Heinemann (The Loeb Classical Library), 1979.
- Hugh G. EVELYN-WHITE (tr.), *Hesiod: The Homeric Hymns and Homeric*, Londres: William Heinemann (The Loeb Classical Library), 1970.
- Juan FERRATÉ (tr.), *Líricos griegos arcaicos*, Barcelona: Quaderns Crema, 1991.
- Charles FORSTER SMITH (tr.), *Thucydides*, II, Londres: William Heinemann (The Loeb Classical Library), 1969.
- James Georde FRAZER (tr.), *Apollodorus*, I, Londres: William Heinemann (The Loeb Classical Library), 1939.

- _____. *Apolodorus*, II, Londres: William Heinemann (The Loeb Classical Library), 1970.
- Manuela GARCÍA VALDÉS (tr.). *Constitución de los Atenienses. Pseudo-Aristóteles: Económicos*, Madrid: Gredos, 1995.
- B. GENTILI et C. PRATO (edd.). *Poetae Elegiaci: Testimonia et fragmenta*, I, Leipzig: Teubner (Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), 1979.
- A. D. GODLEY (tr.). *Herodotus*, Books I and II, Londres: William Heinemann (The Loeb Classical Library), 1965.
- R. D. HICKS (tr.). *Diogenes Laertius: Lives of eminent philisophers*, I, Londres: William Heinemann (The Loeb Classical Library), 1950.
- Horace Leonard JONES (tr.). *The Geography of Strabo*, IV, Londres: William Heinemann (The Loeb Classical Library, 196), 1967.
- W. H. S. JONES (tr.). *Pausanias: Description of Greece*, IV, Londres: William Heinemann (The Loeb Classical Library), 1965.
- _____. *Pausanias: Description of Greece*, II, Londres: William Heinemann (The Loeb Classical Library), 1966.
- _____. *Pausanias: Description of Greece*, III, Londres: William Heinemann (The Loeb Classical Library), 1966.
- _____. *Pausanias: Description of Greece*, I, Londres: William Heinemann (The Loeb Classical Library), 1969.
- W. R. M. LAMB (tr.). *Plato: Laches, Protagoras, Meno, Euthydemus*, Londres: William Heinemann (The Loeb Classical Library), 1967.
- Edwin L. MINAR (tr.). *Plutarch's Moralia*, IX, Londres: William Heinemann (The Loeb Classical Library), 1969.
- David B. MONRO et Thomas W. ALLEN (edd.). *Homeri Opera: Iliadis*, Libros I-XII, I, Londres: Oxford (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis), ³1978.
- _____. *Homeri Opera: Iliadis*, Libros XIII-XXIV, II, Londres: Oxford (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis), ³1976.
- Concepción MORALES OTAL y José GARCÍA LÓPEZ (trs.). *Obras morales y de costumbres (Moralia)*, II, Madrid: Gredos, 1986.

- Harold NORTH FOWLER (tr.), *Plato: Theaetetus, Sophist*, VII, Londres: William Heinemann (The Loeb Classical Library), 1967.
- C. H. OLDFATHER (tr.), *Diodorus Siculus*, I, Londres: William Heinemann (The Loeb Classical Library), 1968.
- _____, *Diodorus Siculus*, III, Londres: William Heinemann (The Loeb Classical Library), 1970.
- _____: *Diodorus Siculus*, IV, Londres: William Heinemann (The Loeb Classical Library), 1970.
- Aurelio PÉREZ JIMÉNEZ (tr.), *Phutarco. Vidas paralelas: Teseo, Romulo, Licurgo, Numa*, I, Madrid: Gredos, 1985.
- _____, *Phutarco. Vidas paralelas: Solón, Publicola, Temístocles, Camilo, Pericles, Fabio Máximo*, II, Madrid: Gredos, 1996.
- Bernadotte PERRIN (tr.), *Plutarch's Lives: Theseus and Romulus, Lycurgus and Numa, Solon and Publicola*, I, Londres: William Heinemann (The Loeb Classical Library), 1967.
- H. RACKHAM (tr.), *Aristotle: Nicomachean Ethics*, Londres: William Heinemann (The Loeb Classical Library), 1947.
- _____, *Aristotle: Athenian Constitution, Eudemian Ethics, Virtues and Vices*, Londres: William Heinemann (The Loeb Classical Library), 1971.
- Rafael RAMÍREZ TORRES (tr.), *Bucólicos y líricos griegos*, México: Jus, ¹1970.
- Arturo RAMÍREZ TREJO (tr.), *Heródoto. Historias*, I-III, México: Universidad Nacional Autónoma de México (Scriptorium Graecorum et Romanorum Mexicana), 1976.
- Albert RIVAUD (tr.), *Platon: Timée-Critias*, X, Paris: "Les Belles Lettres", 1970.
- W. D. ROSS (ed.), *Aristóteles Fragmenta Selecta*, Londres: Oxford (Scriptorium Classicorum Bibliotheca Oxoniensis), 1979.
- B. SNELL et H. MAEHLER (edd.), *Pindari Carmina cum fragmentis*, I, Leipzig: Teubner (Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), 1969.
- _____, *Pindari Carmina cum fragmentis*, II, Leipzig: Teubner (Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), 1975.
- Joseph SOUILHÉ (tr.), *Platon: Oeuvres Complètes*, XIII, Paris: "Les Belles Lettres", 1er

partie, 1977.

F. STORR (tr.), *Sophocles: Ajax, Electra, Trachiniae, Philoctetes*, II, Londres: William Heinemann (The Loeb Classical Library), 1961.

_____. *Sophocles: Oedipus the king, Oedipus at Colonus, Antigone*, I, Londres: William Heinemann (The Loeb Classical Library), 1968.

C. A. VINCE (tr.), *Demosthenes: De corona, De falsa legatione*, II, Londres: William Heinemann (The Loeb Classical Library), 1971.

Arthur S. WAY (tr.), *Euripides: Iphigeneia in Aulis, Rhesus, Hecuba, Daughters of Troy, Helen*, I, Londres: William Heinemann (The Loeb Classical Library), 1966.

M. L. WEST, *Iambi et Elegiaci Graeci*, II, Londres: Oxford (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis), 1972.

SECUNDARIA

Salvatore ALESSANDRÌ, "I viaggi di Solone", *Civiltà Classica e Cristiana*, 2, 1989, pp. 191-223.

Karin ALT, "Solons Gebet zu den Musen", *Hermes*, CVII, 4, 1979, pp. 389-406.

Michel AUSTIN y otros, *Economía y Sociedad en la Antigua Grecia*, Barcelona: Piados, 1972.

Hugo F. BAUZÁ, "Grecia y el género elegíaco", *Argos*, 5, 1981, pp. 25-34.

Jaime BERENGUER AMENÓS, *Gramática Griega*, Barcelona: Bosch, ³⁴1994.

Fabienne BLAISE, "Solon. Fragment 36 W. Pratique et fondation des normes politiques", *Revue des Études Grecques*, CVIII, 1995, pp- 25-37.

Francois CHAMOIX, *La Civilización Griega en las épocas Arcaica y Clásica*, Barcelona: Juventud S.A., 1967.

Charles C. CHIASSON, "The Herodotean Solon", *Greek, Roman and Byzantine Studies*, XXVII, 3, 1986, pp. 249-262.

Jorge CURTIUS, *Gramática Griega*, Buenos Aires: Desclée, 1943.

Adolfo J. DOMÍNGUEZ MONEDERO, *Solón de Atenas*, Barcelona: Crítica, 2001.

- Alain DUPLOUY, "L'utilisation de la figure de Crésus dans l'idéologie aristocratique athénienne", *L'Antiquité Classique*, LXVIII, 1999, pp. 1-22.
- Giovanni FERRARA, *La politica di Solone*, Napoli: Istituto italiano per gli studi storici, 1964.
- Moses I. FINLEY, *La Grecia Primitiva: Edad del Bronce y Era Arcaica*, Barcelona: Grijalbo, 1987.
- Hermann FRÄNKEL, *Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica*, Madrid: Gráficas Rojas, 1993.
- Carlos GARCÍA GUAL, *Los Siete Sabios (y tres más)*, Madrid: Alianza (Ediciones del Prado), 1995.
- Bruno GENTILI, *Poesía y público en la Grecia antigua*, Barcelona: Quaderns Crema, 1996.
- Pierre GRIMAL, *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona: Paidós, 1984.
- N. G. L. HAMMOND, "The Seisachtheia and the Nomothesia of Solon", *The Journal of Hellenic Studies*, LX, 1940, pp. 71-83.
- Carolyn HIGBIE, "The Bones of a Hero, The Ashes of a Politician: Athens, Salamis, and the Usable Past", *Classical Antiquity*, XVI, 2, 1997, pp. 279-305.
- Simon HORNBLLOWER and Antony SPAWFORTH, *The Oxford Classical Dictionary*, New York: Oxford, 1946.
- Werner JAEGER, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México: Fondo de Cultura Económica, 1942.
- Joseph JOHNSTON, "Solon's reform of weights and measures", *The Journal of Hellenic Studies*, LIV, 1934, pp. 180-184.
- Louis-Marie L'HOMME-WERY, "Solon, libérateur d'Éleusis dans les "Histories" d'Hérodote", *Revue des Études Grecques*, CVII, 511-513, 1994, pp. 362-380.
- Delfim F. LEÃO, "Sólón e Cresos: Fases da evolução de um paradigma", *Humanitas*, LII, 2000, pp. 27-52.
- Henry George LIDDELL and Robert SCOTT, *Greek-English Lexicon*, Oxford, 1968.
- Annette LOEFFLER, "La valeur argumentative de las perspective énonciative dans Solon fr. 1 G. -P.", *Quaderni Urbinate di Cultura Classica*, LXXIV, 3, 1993, pp. 23-

- Antonius MARTINA, *Solon: Testimonia veterum*, Roma: Ateneo, 1968.
- Paola MELISSANO, “Solone e il mondo degli ἐσθλοί”, *Quaderni Urbinati di Cultura di Clásica*, LXXVI, 2, 1994, pp. 49-58.
- J. G. MILNE, “The monetary reform of Solon”, *The Journal of Hellenic Studies*, L, 1930, pp. 179-185.
- _____. “The Monetary Reform of Solon: a Correction”, *The Journal of Hellenic Studies*, LVIII, 1938, pp. 96-97.
- Isidoro MUÑOZ VALLE, “Reforma social de Solón”, *Rivista di Studi Classici*, XXVI, Fasc. 1, 1978-a, pp. 40-62.
- _____. “Individuo, sociedad y política en Grecia”, *Estudios Clásicos*, XXII, 81-82, 1978-b pp. 135-155.
- Fernando Francisco ORTEGA CANO, *Los Poemas de Solón*, (tesis profesional), México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1980.
- Maria-Luisa PALADINI, “Influenza della tradizione dei Sette Savi sulla “Vita di Solonee” di Plutarco”, *Revue des Études Grecques*, LXIX, 326-328, 1956, pp. 377-411.
- Arturo RAMÍREZ TREJO, “Sabios y sabiduría en Heródoto”, *Nova Tellus*, 1, 1983, pp. 11-27.
- _____. *Heródoto. Padre y creador de la historia científica*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1984.
- T. E. RHILI, “EKTHMOPOI: Partners in crime?”, *The Journal of Hellenic Studies*, CXI, 1991, pp. 101-127.
- Guillermo RÍOS BONILLA, *Poesías de Solón: Traducción y estudio histórico y literario*, (tesis profesional), Santafé de Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2000.
- _____. “Un acercamiento a la poesía de Solón de Atenas”, *Nova Tellus*, 20-2, 2002, pp. 53-100.
- Francisco RODRÍGUEZ ADRADOS, *El mundo de la lírica griega antigua*, Madrid: Alianza, 1981.
- Vincent J. ROSIVACH, “Redistribution of land in Solon, fragment 34 West”, *The Journal of Hellenic Studies*, CXII, 1992, pp. 153-157.

- Eberhard RUSCHENBUSCH, ΣΟΛΩΝΟΣ ΝΟΜΟΙ: *Die Fragmente des solonischen Gesetzeswerkes mit einer Text- und Überlieferungsgeschichte*, Wiesbaden: Franz Steiner GMBH, 1966.
- Griet SCHILLS, "Solon and the Hektemoroi", *Ancient Society*, XXII, 1991, pp. 75-90.
- Florencio I. SEBASTIÁN YARZA, *Diccionario Griego-Español*, Barcelona: Ramón Sopena, 1999.
- Bruno SNELL, *Las fuentes del pensamiento europeo*, Madrid: Razón y Fe, 1965.
- Gennaro TEDESCHI, "Solone e lo spazio della comunicazione elegiaca", *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, XXXIX, 10, 1982, pp. 33-46.
- Jean Pierre VERNANT, *Los orígenes del pensamiento griego*, Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós, 1992.
- Paola VIANELLO DE CÓRDOVA, "La areté en la Grecia antigua: de Homero a Aristóteles", *Nova Tellus*, Nº 9-10, 1991-1992, pp.271-288.
- Mercedes VÍLCHEZ, "Sobre los períodos de la vida humana en la lírica arcaica y la tragedia griega", *Emérita*, LI, Fasc. 10, 1983, pp. 63-95.
- Onofrio VOX, "Solone "nero". Aspetti della saggezza nella poesia soloniana", *Quaderni di Storia*, 18, 1983, pp. 305-321.
- K. H. WATERS, "Solons 'Price-Equalisation' ", *The Journal of Hellenic Studies*, LXXX, 1960, pp. 181-190.