



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE CIENCIAS HISTÓRICAS

***LA CONSTITUCIÓN DE ATENAS DE ARISTÓTELES:
VISIÓN RETROSPECTIVA DE LA HISTORIA Y DE LA
INSTITUCIONALIDAD HELENAS.***

TESIS PARA OPTAR AL GRADO ACADÉMICO DE MAGÍSTER EN HISTORIA
CON MENCIÓN EN HISTORIA EUROPEA.

Alumno: HÉCTOR EDO. GARCÍA CATALDO
Profesor Guía: RAÚL BUONO-CORE VARAS

SANTIAGO DE CHILE, 2006

ÍNDICE

	Pág.
INTRODUCCIÓN	01
I.- EL SIGLO XIX Y EL DESCUBRIMIENTO DE LA ΑΘΕΝΑΙΩΝ ΠΟΛΙΤΕΙΑ	07
1.- Jaeger: fecha probable de la publicación de la <i>Constitución de Atenas</i>	07
2.- Hignett y la crítica de la atribución de la obra a Aristóteles	10
II.- LA GUERRA DEL PELOPONESO ARISTÓTELES Y EL SIGLO CUARTO	13
1.- La guerra como algo natural a todas las ciudades helenas	13
2.- Origen y causa de la Guerra del Peloponeso según Tucídides	15
3.- Guerra del Peloponeso, ruptura del equilibrio, Aristóteles y el siglo IV	25
III.- POLÍTICA Y POÉTICA EN SOLÓN: UNA LECTURA DESDE ARISTÓTELES	39
1.- <i>Δίκη</i> y <i>ὑβρις</i> en contrapunto	39
2.- Antecedentes: Homero y Hesíodo	40
3.- Aristóteles y su ΑΘΕΝΑΙΩΝ ΠΟΛΙΤΕΙΑ (<i>Constitución de Atenas</i>)	49
4.- Solón y sus Poemas	54
IV.- LA CONSTITUCIÓN DE ATENAS: DOS PARTES	77
A) Desde los orígenes hasta Aristóteles	77
1.- Solón como <i>διαλλακτής</i>	85
2.- Pisístrato, <i>δημοτικώτατος</i> , el más popular	89
3.- Clístenes como <i>ἡγεμὼν καὶ τοῦ δήμου προστάτης</i>	91
4.- Temístocles y Arístides como <i>προστάται τοῦ δήμου</i>	92
5.- Pericles	93
B) La <i>Politeía τῆς νῦν</i> o en tiempos de Aristóteles	95
A MODO DE COCLUSIÓN	99
BIBLIOGRAFÍA	106

INTRODUCCIÓN

Cuando se está en el camino de una investigación, que ya se prolonga por muchos años, no es fácil sintetizar, en una introducción a una investigación particular, el periplo de ese camino. No obstante, tal es el desafío.

Desde que me consagré a mi disciplina filológica, todas mis lecturas, horas infinitas preparando lecciones de literatura e idiomas clásicos o de historia de la filosofía helenística y posthelenística, todo aquel contacto con la palabra en la fuente escrita del mundo antiguo, hace que tenga una mirada, una metodología que me orienta en ese mirar y por consiguiente también al decurso temporal que la sigue. Con ello quiero decir que esta investigación se enmarca en una lectura directa de las fuentes, intentando rescatar la expresividad misma o dicho de otro modo cómo nos hablan ellas desde su propia temporalidad y, a su vez, cómo interactúan entre sí estos discursos en la *distensión* del tiempo, pues es aquí donde asistimos a la experiencia del cambio, desarrollo o evolución de aquel modo peculiar de irse constituyendo una cultura del *logos*.

Los temas abordados se coorganizan a partir de la lectura de la *Constitución de Atenas*, de Aristóteles; por consiguiente la hipótesis conductora que los organiza es que desde Aristóteles podemos hallar un filón rico, que nos permite adentrarnos en la propia historia del mundo heleno, en especial en su historia socio-cultural, y en las ideas que fueron sentando las bases de las instituciones político-administrativas, a través de las cuales un casi inconsciente derecho positivo se fue plasmando hasta el surgimiento de un estadio político-cultural de transitorio esplendor y equilibrio social, que luego de un cuarto de siglo de guerra intestina dio paso a una radical transformación de la *polis*. Transformación que podemos seguir y estudiar bajo la denominación que debemos a Johann Gustav Droysen (1808- 1884) de *período helenístico*.

Abocar el pensamiento y el *thymós* al *logos* proferido, no es sólo abocarse al aspecto de su lengua en tanto que expresión del *noys*, sino cómo se ha presentado la propia lengua, es decir, como *épos* (la palabra poética por excelencia, el poema, el verso; el hexámetro dactílico de Homero), de cuyo carácter sonoro se sirvió también la poesía didáctica y cosmogónica del poeta de Ascra, Hesíodo, y también se presenta como *mýthos* (como una palabra más originaria, asombro que se expresa en un discurso, en el relato de sentido histórico). Tanto *épos* y *mýthos* como *lógos* constituyen el modo peculiar por el que se funda la lengua helena, representada en su *gramma*, su letra como *memoria* y *literatura*. Aristóteles en este sentido es parte y representa tal memoria. Sólo en el desarrollo temporal de esa lengua descubrimos el mundo que en sus distintos momentos ella representa, nos lo hace patente. En el momento de este decurso temporal de raigambre homérica, después de más de medio milenio, me detengo en el siglo IV a. de C., a partir, azarosamente, de una obra de Aristóteles, sólo conocida en la última década del siglo XIX., la *Athenaíon Politeía*. En el capítulo I *El siglo XIX y el descubrimiento de la ΑΘΗΝΑΙΩΝ ΠΟΛΙΤΕΙΑ* me hago cargo de contextualizar este importante descubrimiento como de las opiniones encontradas que suscitó dicha obra en el mundo intelectual.

En lengua española, esta obra, se conoció sólo a mediados del siglo XX, de la mano de un prestigioso helenista, del profesor Antonio Tovar. La bibliografía de autores en nuestra lengua, por consiguiente, además de ser escasísima (por no decir, nula) respecto de esta obra, es sumamente puntual (y muy técnica); aparece publicada sólo en revistas especializadas, de difícil acceso. El texto bilingüe de A.Tovar fue mi primer contacto y de ahí la lectura que en esta tesis se propone como hipótesis orientadora, a saber, que esta obra de Aristóteles, juntamente con la *Politeía*, permiten una mirada retrospectiva de la historia helénica en lo que respecta a evolución y transformación de su *institucionalidad*. Pero, además permite una mirada *anthropica* profunda de los siglos precedentes. Otra hipótesis que se desprende de la anterior es que a partir de estas dos obras del filósofo

podemos estudiar la visión de la historia en Aristóteles, y por consiguiente, el método de sus investigaciones históricas, que nos hacen posible examinar la relación existente entre filosofía e historia, de manera especial cómo el filósofo interpreta la historia. En este sentido la *Constitución de Atenas* es una obra única dentro del *Corpus*.

Al parecer, los mismos problemas sociales de aquellos siglos arcaicos (VII y VI a.de C.) parecen repetirse y repercutir en el mundo político que le tocó vivir a nuestro autor. Creo, además, que otro planteamiento hipotético a profundizar es el problema común (entre otros, naturalmente) que se repite en el devenir histórico de la Hélade: el de la distribución de la *oysía* o de la *ktésis* como refiere Aristóteles. Planteamiento que se halla tanto en la *Politeía* como en la interpretación histórica que aplica al analizar la situación política y económica al momento de asumir Solón como *diallaktés*, según nos informamos en la *Athenaion Politeia*. Precisamente acerca de esta visión retrospectiva, de la mano del estagirita, he estudiado el conflicto social y político en la obra fragmentaria de Solón en el Capítulo III *Política y poética en Solón: una lectura desde Aristóteles*. Debo añadir que he traducido íntegramente los fragmentos más importantes como una manera de contribuir al conocimiento de este poeta y político ateniense.

El siglo cuarto se nos presenta, como ha señalado José Alsina, como un “*todavía no*” respecto del mundo helenístico y, por consiguiente, es un siglo de transición, cargado de problemas como consecuencia del siglo anterior: crisis social, económica e ideológica que se dejará sentir en las instituciones políticas de este siglo, que Aristóteles reconstruye desde una perspectiva histórica. Por ello, su *Constitución de Atenas* se constituye para nosotros en la fuente histórica más importante (o mejor dicho es la fuente histórica) para conocer la evolución de la institucionalidad ateniense, especialmente la del siglo IV. Sin embargo, no es posible entender la problemática de éste sin antes revisar, aunque someramente, los problemas heredados del anterior, que retrospectivamente podemos resumir en los resultados de la guerra del Peloponeso; guerra funesta para todo el mundo

heleno, de graves consecuencias económicas para la agricultura y el tráfico comercial. Significó el aumento de la pobreza para muchos; el aumento del mercenariado, profesión que cada vez se haría más popular y de incidencia en la expansión del helenismo posterior; la guerra minó también lo que se ha dado en llamar el *eje polis-ciudadano*, concediéndose ciudadanía a hilotas y esclavos, que fueron borrando la línea divisoria que separa a los ciudadanos de los no ciudadanos, acabando por erosionar el concepto del soldado-ciudadano y del marinero-ciudadano. Si se suman a esto las sanguinarias *stáseis* que fueron el resultado de la exacerbación de los conflictos de clases, ya existentes, se comprenderá la erosión del propio concepto de *polis*. La explosión demográfica de las ciudades, producto en buena medida de la emigración de los campesinos hacia la ciudad, debido a la devastación de los campos, intensificó la conciencia de las desigualdades económicas y aumentaron aquellos resentimientos de clase. Aristóteles percibió agudamente este conflicto cuando planteó que las *stáseis* del mundo heleno tenían su causa en la desigual distribución de la riqueza.

Si bien es cierto la guerra del Peloponeso no destruyó al mundo heleno, lo transformó profundamente. La crisis de los valores entre los que podemos considerar la pérdida de la fe tradicional, hizo posible al mismo tiempo el desarrollo de una espiritualidad más inquisitiva; las nuevas generaciones de postguerra se replantearon y profundizaron cuestiones claves tanto acerca de la guerra como del sistema de la ciudad-estado. La guerra había sido un asunto real de la vida helena, ahora su eficacia se pone en tela de juicio: ya no constituye un medio para mejorar la vida y como se ha dicho la guerra ya no reportaba recompensas ni tangibles (botín) ni intangibles (como prestigio y gloria). La prosa filosófica como la retórica, que hacen su aparición en este siglo, deben ser examinadas en este marco referencial, representando nuevas visiones y que dan cuenta de este nuevo sentir. De esta problemática como ruptura del equilibrio me hago cargo en el capítulo II *La guerra del Peloponeso Aristóteles y el siglo cuarto*.

En cuanto a la *Constitución de Atenas* propiamente tal ya he señalado que es la principal fuente que disponemos para estudiar el tema de las instituciones en el siglo cuarto. Esta obra responde a la actividad compiladora e histórica del estagirita, que según los antecedentes, formaba parte de un mega tratado sobre las *Politeíai*, una colección de ciento cincuenta y ocho constituciones helenas y bárbaras. También sabemos por Filodemo que tan grande trabajo se hizo en colaboración de Teofrasto, pero que el propio Aristóteles habría dirigido el trabajo y habría corregido diversos estudios particulares. Aristóteles se interesa esencialmente por los estudios de orden histórico o jurídico y constitucional, que es lo medular de la *Constitución de Atenas*. Tanto para Jaeger como para Aubenque el interés del filósofo por la investigación de las constituciones ha nacido ya en el seno de la Academia platónica en la que el tema de las instituciones espartanas y cretenses era preponderante en las discusiones. Se cree que durante su segunda estancia en Atenas y como jefe del Liceo (335-323 a. C.) se desarrolló, en términos generales, esta gran empresa de compilación. La *Constitución de Atenas* es el ejemplo más acabado que tenemos para deducir el método adoptado en este tipo de investigaciones, además debemos considerar que fue el mismo Aristóteles quien redactó el texto como modelo para los demás trabajos que se realizarían en el Liceo. El tratado está organizado en dos partes. En la primera, se expone la evolución del régimen político de Atenas desde un período mítico anterior a Solón hasta el arcontado de Euclides 403 a. de C., que corresponde a la restauración de la democracia, conocida también como la paz de Euclides. En la segunda, expone la organización del Estado ateniense en su propio tiempo. Presenta un cuadro de las instituciones del derecho positivo de Atenas en el siglo IV. De estos temas me he ocupado tanto en el capítulo I como detalladamente en capítulo IV y último *La Constitución de Atenas: dos partes*.

Por último, debo señalar que el conjunto de los temas abordados en esta investigación vienen a constituirse en una primera aproximación organizada o una introducción a un estudio sobre el denominado *período helenístico*. En este camino de investigación me hallo de momento, como diría Aristóteles *en aptitud de*

estudiar y apreciar. Por ello he señalado que en el decurso de este caminar me he detenido con alguna atención en el siglo cuarto para desde allí otear hacia el pasado y vislumbrar el futuro inmediato del mundo heleno, puesto que sin comprender los problemas y los cambios de mentalidad que en éste tienen lugar no es posible entender cómo aparece en el norte heleno la figura de Filipo de Macedonia y la incapacidad de los helenos para trabajar unidos en pos de objetivos comunes. La *polis* autónoma dejará de serlo y ya no será más la institución política definitoria del mundo heleno. Y el *Helenismo* es lo inmediatamente circunstante al advenimiento del cristianismo. Cuál sea la configuración de aquél en las fuentes, tal es la tarea por venir.

I.- ELSIGLO XIX Y EL DESCUBRIMIENTO DE LA ΑΘΗΝΑΙΩΝ ΠΟΛΙΤΕΙΑ

1.- Jaeger: fecha probable de la publicación de la *Constitución de Atenas*

Durante el último cuarto del siglo XIX, las arenas de Egipto, generosamente, regalaban al mundo de la cultura uno de los grandes tesoros del mundo antiguo, que durante más de dos milenios habían conservado celosamente. Se trataba nada menos que del papiro de *La Constitución de Atenas*.¹ Este importante hallazgo fue dado a conocer en 1891 por Sir Frederick G. Kenyon,² descubrimiento que venía a refrendar otro hallazgo que, once años antes, en 1880, F. Blass había dado a la publicidad: un papiro que se conservaba en el Museo de Berlín³ y un año más tarde, en 1881, el profesor Th. Bergk publica un artículo⁴, dando la identificación del papiro, atribuyéndolo a Aristóteles. Papiro al que se referirá el profesor H. Diels en su artículo *Über die Berliner Fragmente der Αθηναίων Πολιτεία des Aristoteles*.⁵

Por los decisivos trabajos de W. Jaeger, fundamentalmente, sabemos que esta obra de Aristóteles formaba parte de un conjunto de estudios de recopilación acerca de las Constituciones helenas que Aristóteles y su escuela habían

¹ Cuyo título original es ΑΘΗΝΑΙΩΝ ΠΟΛΙΤΕΙΑ, es decir, *La Constitución de los atenienses*.

² Los datos descriptivos del papiro de Londres: Aristotle, *On the Const. of Athens* ed. by F. G. Kenyon, Londres 1981, pueden seguirse en la Introducción de la magnífica traducción en la edición bilingüe preparada por Antonio Tovar, *LA CONSTITUCIÓN DE ATENAS*. Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1948. Debo hacer notar que ésta es la primera edición y traducción española después de medio siglo de descubiertos los papiros. En adelante se cita por esta edición.

³ Cf. *Neue Papyrusfragmente eines Historikers im Aegyptischen Museum zu Berlin*. Hermes 15 [1880], 366-382.

⁴ Cf. *Zur Aristotelischen Politie der Athener*. Rheinisches Museum 36 [1881], 87 – 115.

⁵ Cit. por Newman W. L., *The Politics of Aristotle*. Oxford, 1950; t. II, pág. 376.

iniciado.⁶ Y más aún, que *La Constitución de Atenas* venía a ser el libro primero de una colección de ciento cincuenta y ocho constituciones, escrita por la propia mano de Aristóteles con vistas a su publicidad, como habría sido el objeto de toda la compilación. En palabras de Jaeger *La Constitución de Atenas*

..., da, en el material especialmente abundante de la historia ática, un ejemplo del método que debía adoptarse a lo largo de toda la obra. Las referencias temporales muestran que no se publicó antes del 329/8. El trabajo sobre las otras constituciones, del cual poseemos,...., una abigarrada pintura, no pudo ejecutarse, por tanto, antes de los últimos años de Aristóteles, si es que se llegó a completar durante su vida.⁷

Hay en el método seguido la objetividad en la investigación, un trabajo sistemático que demanda un exitoso trabajo intelectual, que desarrolla a un alto grado el poder de la observación. Se trata de un método descriptivo, empírico y de gran capacidad de observación, en la que se mezclan el sentido crítico y de opinión personal respecto de la información que la tradición y las fuentes le suministran. Según Jaeger este método aristotélico, basado en los hechos reales, método positivo de observación, es característico de la última etapa científica del filósofo.

Otro aspecto que se debe señalar es que *La Constitución de Atenas* debe enmarcarse entre las obras de Aristóteles que muestran su pensamiento y la ciencia política, así como su pasión compiladora. Los dos libros sobre el *Político*, inspirados por la obra de Platón, los cuatro “voluminosos” libros *De la Justicia* al que hace referencia Cicerón,⁸ *Alejandro o De la Colonización*, memoria en forma de diálogo, el tratado *De la Monarquía* que, según Jaeger, pertenece al tiempo en

⁶ Jaeger, W., *Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*. Fondo de Cultura Económica. México, segunda reimpresión, 1992. Págs. 35, 299, 305 y 376. Cabe señalar que el texto original de Jaeger en la primera edición alemana es de 1923.

⁷ Id., pág. 376. A esta fecha propuesta por Jaeger habría que señalar otras que dan un margen mucho mayor como por ejemplo, situar el trabajo de la compilación, entre la que se halla la obra *in commento*, en el período que va del 335 hasta la fecha de su muerte en 323. Particularmente se refieren las fechas entre el 324 y 322. El comienzo de la investigación pudo iniciarse en el período en que estuvo en la Academia y el período de revisión correspondería a los momentos postreros del autor.

⁸ De Rep., III, 8,12.

que Aristóteles preparaba a Alejandro para ocupar altos cargos, *Las Costumbres de los Bárbaros* que trataría tanto de las costumbres como de las constituciones de los pueblos bárbaros, *Las Reclamaciones de Justicia de las Ciudades* donde trataría de los pleitos territoriales y de las diferencias entre las ciudades griegas, compuesto para el rey Filipo, quien gracias a estos documentos pudo poner fin a las disputas entre las ciudades helenas, imponiéndose como árbitro, apoyándose en un derecho consuetudinario que Aristóteles le suministró con este trabajo; los cinco libros *Sobre las Leyes de Solón*. Todas estas obras se encuentran perdidas. Sin embargo, nos queda la *Política*, documento de la mayor importancia, compuesto de ocho libros, que son nuestra principal fuente de conocimiento para la reconstrucción del pensamiento teórico-político de Aristóteles. Refiriéndose a estos libros ha dicho Antonio Tovar que nos permiten descubrir dos aspectos opuestos entre sí “de una parte la ciencia política como construcción de una ciudad ideal, de otra, el estudio científico de la realidad, tal como se ofrece al espectador desapasionado”.⁹ No cabe duda de la profunda relación que existe entre los estudios empírico-prácticos de política, a saber, los estudios y compilación de las constituciones, y el tratado teórico de la *Política* propiamente tal.

Es evidente, en efecto, -escribe Domingo Plácido- que también *importa considerar cuál era la finalidad de estos documentos*, pues tendían a constituir la masa de datos en que apoyaría la *Política*....De ahí resulta que *La Constitución de Atenas* no representa sólo un *documento válido para la aproximación a la historia constitucional de la ciudad...*, sino también un precioso testimonio *para comprender*, entre este texto y la *Política*, *el proceso por el que los miembros del Liceo pasaban de la historia a la teoría*, cómo se articulaba el influjo de la realidad en la composición teórica, pero también cómo la armazón teórica que se iba formando en la escuela determinaba en cierta medida el modo de manipular los datos históricos, al margen de los proyectos en el campo de la práctica que puedan existir en los escritos éticos y en la misma *Política* de Aristóteles.¹⁰

⁹ Cf., op. cit. pág. 23. Además véase el cuidadoso análisis comparativo con Platón que presenta Jaeger, op. cit. Pág. 300 y sgts. Sobre La *Política* Original.

Acerca de tal empresa compiladora nos ha sido transmitida la noticia que Teofrasto habría trabajado en colaboración con Aristóteles¹¹, quien dirigía, aprobaba y corregía el trabajo de los colaboradores. De las ciento cincuenta y ocho constituciones, por citas de autores antiguos sabemos que, de sesenta y ocho de ellas, se describían sus instituciones políticas, las que se clasificarían de acuerdo a cuatro tipos: democráticas, oligárquicas, tiránicas y aristocráticas. La *Constitución de Atenas* era la primera, y que la de Ítaca ocupaba el lugar cuarenta y dos. El interés de Aristóteles se orientaría al estudio histórico o jurídico y constitucional, que es lo típico que encontramos en la *Constitución de Atenas*. Por Simplicio, un comentarista del filósofo, sabemos que el propio Aristóteles habría sido el redactor de varias de ellas.¹²

2.- Hignett y la crítica de la atribución de la obra a Aristóteles

Sin embargo, no han faltado las críticas a esta identificación¹³. En su documentada obra *A History of the Athenian Constitution to the End of the Fifth Century B. C.*, Hignett pone en duda que la obra provenga de la mano de Aristóteles, señalando que es probable que los eruditos que han escrito después del descubrimiento de la *Athenaion Politeia* have been led astray by the supposed authority of a work ascribed to Aristotle.¹⁴ También Hignett se refiere críticamente a aspectos de composición de la *Athenaion Politeia*, señalando que el “author” al referirse a acontecimientos del 401 no tuvo información de primera mano y que en su estudio histórico he was content to utilize the writing of his predecessors, y que

¹⁰ Cf.. *La Sociedad Ateniense*. La evolución social en Atenas durante la Guerra del Peloponeso. Crítica. Barcelona, 1997. Pág. 287; las cursivas son mías.

¹¹ Cf. Filodemo, *Retórica*, vol. II, pág. 57 SUDHAUS. Cit. por Manuela García Valdés, *Aristóteles. Constitución de los Atenienses*. Gredos, Barcelona, 1984, pág. 21, en nota 25.

¹² Simplicio, *Comentario a las Categorías de Aristóteles* (= *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. VIII), Berlín, 1907, pág. 7. Cit. por Manuela García Valdés, op. cit., pág. 22, nota 28.

¹³ Sobre las dudas de la autenticidad parecen haber surgido ya con la publicación del papiro de Londres, de F. G. Kenyon, *Aristotle. On the Athenian Constitution*, Londres, 1891, Introducción, págs. XII –XVI.

¹⁴ Hignett, C, *A History of the Athenian Constitution to the End of the Fifth Century B. C.*. Oxford, 1958, pág. 28. “ Se hayan guiado erróneamente por la supuesta autoridad de una obra adscrita a Aristóteles

esos escritos serían los de los *Atthidógrafos* (Jacoby, F.) .Para Hignett las discusiones sobre la paternidad literaria de la *Athenaion Politeia* son, desde un punto de vista estrictamente histórico, irrelevantes. Cree que la adscripción de la obra a Aristóteles ha afectado a los eruditos en el subconsciente en cuanto al juicio de su valor al to treat its statements with greater respect than they deserve on their intrinsic merits.¹⁵

Hignett reconoce que los argumentos esgrimidos en defensa de la atribución a Aristóteles son sólidos, pero a renglón seguido les resta todo mérito al señalar que the conclusion is only obtained from them *per saltum*. Agrega su teoría diciendo que el escrito pudo haberse hecho en vida del propio Aristóteles y escrito por algún familiar suyo que compartía sus ideas:

It may be admitted that the book was certainly written during the lifetime of Aristotle and by someone familiar with his ideas; moreover, the evidence of quotations in ancient writers proves that our *Αθηναίων πολιτεία* is identical with that familiar to them and ascribed by them to Aristotle.¹⁶

Además, saliendo al paso a opiniones como la de H. Diels, quien habría sugerido que la *Athenaion Politeia* es más genuinamente aristotélica que la *Política*, Hignett subraya la inmensurable superioridad de ésta, señalando que la *Athenaion Politeia* en lo que respecta a estudio histórico se parece a un ensayo escrito por un estudiante moderno de investigación, quien demuestra much industry but no judgement, y concluye su teoría señalando:

Anyone who disregards the ancient attribution to Aristotle and decides for himself on the internal evidence of the treatise is bound to conclude that it was written by one of Aristotle's pupils. Presumably the ancients ascribed it to Aristotle because it was one of the

¹⁵ Id. , pág. 29. “ al tratar sus planteamientos con mayor respeto que el que merecen en virtud de sus méritos intrínsecos”

¹⁶ Ibidem. “Puede admitirse que el libro fue escrito ciertamente durante el tiempo de vida de Aristóteles y por alguien que conocía sus ideas; además la evidencia de las citas entre los escritores antiguos demuestra que nuestra *Αθηναίων πολιτεία* es idéntica a aquello que a ellos les es familiar y que ellos adscriben a Aristóteles”

Politeiai, constitutional histories of particular states, issued by his school.¹⁷

A continuación también Hignett se refiere a la cuestión relativa propiamente a la escritura del documento: si procede o no directamente de la mano de Aristóteles. Cree que éste debió reservarse para sí mismo una materia tan importante como la Constitución de Atenas, pero también supone que esta materia no habría sido tan importante para el filósofo como lo es para nosotros hoy. Teniendo, además, abundante material procedente de las historias de los *Atthidógrafos*, Aristóteles pudo pensar que la tarea de redacción del informe pudo encomendarla sin peligro a alguno de sus discípulos. Pone en duda que el filósofo, en vida, hubiera visto el resultado final de dicho informe, porque de lo contrario, antes de entregarlo al mundo lo hubiera sometido a un riguroso examen. Hignett concluye sus observaciones sobre esta fuente diciendo que:

Aunque la *Athenaion Politeia* no es el informe que Aristóteles mismo hubiera escrito, su descubrimiento fue merecedor del entusiasmo al que fue llamado. Sus últimos capítulos son un precioso registro contemporáneo de la constitución del siglo cuarto, e inclusive el estudio histórico en los primeros capítulos transmitió por lo menos hasta nosotros algunas partes de las fuentes sobre las cuales se basó. De aquí que pudo reconstruir la interpretación oligárquica ateniense, corriente en Atenas a fines del siglo V, y que la interpretación, aunque de pequeño mérito histórico, tuvo un gran interés histórico. Más importantes son los numerosos préstamos hechos por el autor de las *Atthides*, especialmente de Androtión. Hace sesenta años la obra de los tempranos *Atthidógrafos* se conoció solamente a partir de escasos fragmentos; ahora podemos reconstruir más íntegramente su informe de política e historia constitucional.¹⁸

¹⁷ Ibidem. “Quienquiera que desatienda la antigua atribución a Aristóteles y decida por sí mismo sobre la evidencia interna del tratado está obligado a concluir que fue escrito por uno de los discípulos de Aristóteles. Presumiblemente los antiguos adscribieron el tratado a Aristóteles porque fue uno de las *Politeiai*, historias constitucionales de estados particulares, publicado por su escuela”.

¹⁸ Id., pág. 30. La traducción es mía.

Allende la crítica de Hignett, la tradición intelectual de los últimos decenios no ha puesto en duda la paternidad de la *Athenaion Politeia*, así por ejemplo, en trabajos como los de L. Piccirilli,¹⁹ A. Santoni²⁰ y F. Montana.²¹

II.- LA GUERRA DEL PELOPONESO ARISTÓTELES Y EL SIGLO CUARTO

1.- La guerra como algo natural a todas las ciudades helenas

Después de una primera aproximación a la *Athenaion Politeia* y de intentar una relación del trabajo de investigación histórica, contenida en la misma, hemos de concluir que sólo con una profunda contextualización histórica se puede comprender el fondo del trabajo aristotélico. ¿De dónde, por ejemplo, nace en Aristóteles y en la mayoría de los escritores del siglo cuarto ese profundo menosprecio por la democracia y la admiración por el modelo político lacedemónico?

La historia del siglo cuarto ateniense quedó signada hasta el trasiego final por los desastrosos acontecimientos que marcaron el último cuarto del siglo quinto. El esplendor había sido muy potente y su declinación mayor aún. Es indispensable dar un leve vistazo a lo que significaron los veintisiete años que duró la Guerra del Peloponeso (estalla en 431 y termina en el 404). La confrontación costó miles y miles de vidas y la prolongación del conflicto produjo grietas tan profundas que ya no sería posible reestablecer nunca más. Como más de algún estudioso ha señalado, la guerra acentuó muchas de las peores características del mundo griego: la competitividad, la patriotería, la falta de compasión y un enorme desprecio por la vida humana. La guerra cambiaría la

¹⁹ Véase el artículo de Piccirilli, L., *Aristotele e l'atimia (Athen. Pol., 8, 5)*. En *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*. Pisa, 1976. Vol. VI, 3, pág. 739 y ss.

²⁰ Véase el artículo de Santoni, A., *Aristotele, Solone e l'Athenaion Politeia*. En *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*. Pisa, 1979. Vol. IX, 3, pág. 959 y ss. Del mismo autor véase, además, *A proposito di ΑΦΡΑΚΤΑ ΧΟΡΙΑ* in *Athenaion Politeia* 27, 3. En *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*. Pisa, 1996. Vol. I, 2, pág. 727 y ss.

fisonomía de los griegos, especialmente su concepción del ciudadano-guerrero y el rol de éste en la polis, rol que se desmoronaría y junto al *hoplita* se incorporaría a los esclavos y más tarde a los mercenarios, hasta la moralidad y piedad tradicionales se verían trastocadas, enfrentando muchos nuevos desafíos. En una palabra –como ha escrito W. Jaeger- la Hélade pierde todos los bienes de este mundo: el estado, el poder, la libertad y la vida en el sentido clásico de esta palabra.²² Mirada retrospectivamente la historia de la Hélade se nos muestra signada por el carácter intermitente y sistemático de las guerras entre las *poleis*. Platón es quien, probablemente, haya sintetizado de mejor manera este negativo aspecto del mundo que le tocó vivir, al extremo que llega a pensar que es una ley de la Naturaleza el que la guerra entre todas las ciudades griegas sea incesante y eterna e, inclusive, que lo que muchos llaman paz no es más que una pura cuestión nominal

ἄνοιαν δὴ μοι δοκεῖ καταγινῶναι τῶν πολλῶν ὡς οὐ μαθηθάνοντων ὅτι πόλεμος ἀεὶ πᾶσιν δια βίου συνεχῆς ἐστὶ πρὸς ἀπάσας τὰς πόλεις... ἦν γὰρ καλοῦσιν οἱ πλείστοι τῶν ἀνθρώπων εἰρήνην, τοῦτ' εἶναι μόνον ὄνομα, τῶ δ' ἔργῳ πάσαις πρὸς ἀπάσας τὰς πόλεις ἀεὶ πόλεμον ἀκήρυκτον κατὰ φύσιν εἶναι.²³

“ Me parece, en realidad, que [el legislador] se ha percatado de la incensatez de muchos que no aprenden que la guerra siempre está íntimamente unida a todos, durante la vida, en cuanto a todas las ciudades..., porque a la que la mayoría de los hombres llama paz, me parece que esto es un puro nombre, pero de hecho me parece que en todas, en cuanto a todas las ciudades, hay por naturaleza siempre una guerra no-declarada”

y bajo estas condiciones la paz universal y la idea de unidad nacional no fueron más que un puro bello sueño, jamás realizado. La Guerra del Peloponeso dejó de ser un puro estado latente o como habla Platón de la guerra *ἀκήρυκτον* y se convirtió en una gran guerra y más digna de consideración que las acontecidas

²¹ Véase el artículo de Montana, F., *Su due citazione dell' Thenaion Politeia aristotelica in Scholia recentiora ad Aristofane*. En *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*. Pisa, 1996. Vol., I, 2, pág. 711 y ss.

²² En el Prólogo común al segundo y tercer libro de su *Paideia*: los ideales de la cultura griega. F. C. E. México, 1974, pág. 373.

²³ *Leyes* I, 625 e y 626 a. La traducción es mía.

con anterioridad *μέγαν τε καὶ ἔσεσθαι καὶ ἀξιολογώτατον τῶν προγεγενημένων*.²⁴ Sin duda, Tucídides tenía una profunda visión del devenir y prospección de su tiempo, pero también dejó manifiesto su particular interés por la pregunta de la causa de la misma. He aquí un excursus acerca del libro I de Tucídides.

2.- Origen y causa de la Guerra del Peloponeso según Tucídides

Toda cultura que ha alcanzado un cierto grado de desarrollo ha implementado, al mismo tiempo, un conjunto de regulaciones, surgidas como producto del propio devenir y sus acontecimientos, no consignadas, por tanto, bajo un sistema jurídico preestablecido, como lo que ocurre en el mundo heleno. Su sistema se ha ido constituyendo junto con la experiencia del obrar y con la reflexión anticipatoria de sus poetas. En el conjunto de características de la administración política de las *poleis* aparecen los *tratados* como un instrumento de regulación de relaciones bilaterales.

Si se quiere tener una cabal comprensión de la obra tucididea no se puede pasar por alto las palabras del propio autor al comienzo de su obra: relata la guerra entre peloponesios y atenienses, es decir, describe el cómo lucharon entre sí. Otro dato *sine qua non* que nos entrega es que comienza a escribir apenas declarada la guerra, creyendo que sería grande y más digna de consideración que las acontecidas anteriormente; conjeturando que cada bando estaba en óptimas condiciones para la guerra y - este es un dato de sumo interés que introduce Tucídides :

*Καὶ τὸ ἄλλο Ἑλληνικὸν ὄρωι ξυνεστάμενον πρὸς ἑκατέρους, τὸ μὲν εὐθύς, τὸ δὲ καὶ διανοούμενον.*²⁵

²⁴ Tuc. I 1.1 Todas las referencias remiten al texto griego de Jacqueline de Romilly y en traducción tomo como referencia la de Francisco Rodríguez Adrados, aunque en la mayoría de los casos la traducción es personal. "... que sería grande y la más valorable de entre las acontecidas".

²⁵ Ibidem. La traducción y las cursivas son mías.

“y viendo al resto del mundo helénico *aliándose* a cada uno de los bandos: unos, inmediatamente; otros, reflexionándolo”

He aquí un dato significativo que dice relación con la idea de asociación o de alianza, expresada por el participio del verbo *ξυνίστημι* que significa literalmente la idea de “colocar, poner con o junto a”; incluso, conlleva hasta la idea de *conspiración*. Es significativo porque la adhesión a uno u otro bando se llevaba a cabo mediante un tratado o pacto. Con ello queremos decir al mismo tiempo que en todo tratado o pacto hay implícitamente una alianza, es lo que ve Tucídides al comienzo de la guerra, es decir, el modo como éstas se fueron configurando. Después de una interpretación de la obra homérica nuestro autor se encarga de poner muy en claro las explicaciones acerca de la guerra misma, haciendo evidente la causa por la que se inició:

*ἤρξαντο δὲ αὐτοῦ Ἀθηναῖοι καὶ Πελοποννήσιοι λύσαντες τὰς τριακοντούτεις σπονδὰς αἰ αὐτοῖς ἐγένοντο μετὰ Εὐβοίας ἄλωσιν.*²⁶

“La comenzaron los atenienses y peloponesios, *habiendo quebrado los tratados* de treinta años, que se dieron después de la toma de Eubea”

La ruptura de los tratados es, entonces, la causa directa de un conflicto de magnitudes. También Tucídides deja muy en claro que la causa verdadera, aunque menos aparente, fue que los atenienses, sintiéndose poderosos provocaron y forzaron a luchar a los lacedemonios. Podría pensarse que en esto habría alguna contradicción, pero lo cierto es que si seguimos el hilo del discurso del relato, aunque los atenienses hayan forzado los hechos, el pretexto directo de los mismos es, precisamente, la ruptura de los tratados y la acusación de injusticia que se hace recaer sobre los atenienses. La secuencia de los hechos parte con los sucesos de la ciudad de Epidamno, que en un período de grave crisis solicitan ayuda a la metrópolis, Corcira, que la niega. Luego acuden a su fundador, los Corintios. Éstos los acogen, y los de Epidamno les entregan su ciudad. Enterados

²⁶ | 23, 4

los corcirenses envían embajadores a Corinto a reclamar que se retiren de Epidamno porque no poseían derecho sobre la ciudad y que

Εἰ δὲ τι ἀντιποιούνται, δίκας ἤθελον δοῦναι ἐν Πελοποννήσῳ παρὰ πόλεσιν αἷς ἂν ἀμφότεροι ξυμβῶσιν· ὁποτέρων δ' ἂν δικασθῆ ἔϊναι τὴν ἀποικίαν, τούτους κρατεῖν.²⁷

“si se oponían, consentían *someterse a arbitraje* en el Peloponeso ante ciudades que ambos estuvieran de acuerdo, y de cuál de las dos se sentenciara que fuera la colonia, que éstos la poseerían”

Pero, ¿qué es lo que interesa en esta referencia? Aquí aparece otro concepto directamente relacionado tanto con el tema de las asociaciones, por una parte, y, por la otra, con los tratados: es el tema del *arbitraje*, que en griego se expresa bajo la fórmula técnica de *δίκας ἤθελον δοῦναι* (*querían someterse a arbitraje*), es decir, sumisión de un litigio o controversia al conocimiento y fallo de un tercero, designado de común acuerdo por las partes. Los griegos vieron este procedimiento bajo la forma de la *dike*, es decir, de la justicia, del derecho, en otras palabras. Un derecho que se ha ido formando a partir de una experiencia y no a partir de un aspecto teórico preestablecido. El compromiso arbitral suele provenir de una cláusula contractual, es decir, es una consideración preestablecida en un pacto o tratado. ¿Los tratados del mundo antiguo, preestablecían el arbitraje como posibilidad de dirimir contiendas bilaterales? Es probable, pero sólo deducible indirectamente de las Fuentes, como la que analizamos. En el mismo texto de Tucídides nos damos cuenta que “arbitrar” deviene del verbo *δικάζω*, que significa *juzgar, sentenciar*. Por esto los corintios aseguraban a los corcirenses que no sufrirían asedio *ἐαυτοὺς δὲ δικάζεσθαι* *mientras ellos se sometían al juicio* de un juez, es decir, de un tercero o árbitro²⁸. Por su parte los corcirenses añadían

σπονδὰς δὲ ποιήσασθαι ἕως ἂν ἡ δίκη γένηται²⁹

²⁷ | 28, 2

²⁸ | 28, 4

²⁹ | 28, 5

“que hicieran *spondás* hasta que se hiciera la *díke*”

Estamos frente no sólo a un problema de traducción, sino a un problema de lingüística histórica ¿Qué sentido tiene aquí *σπονδάς*? Hemos visto que la palabra en plural significa *tratado*, pero en este contexto no tiene ningún sentido traducir por *tratado*, sino que significa *tregua*, pero ¿cómo salvar esta ambigüedad?, que dicho de otro modo ¿qué relación puede haber entre ambos sentidos? Tregua supone el contexto de hostilidades entre las partes y, por su parte, un tratado en tanto que tal supone un cese transitorio de tal beligerancia. En todo caso el problema es más complejo y no es el momento de abordarlo aquí, como veremos más adelante. El mismo problema se presenta con respecto a *díke*, que es *justicia*, pero que en su evolución, dentro del sistema jurídico heleno ha venido a significar el *arbitraje*. Con ello se quiere decir que toda resolución de conflictos por esta vía estaba arraigada en el concepto básico y primordial de la justicia. Desde los tiempos homéricos los helenos se sintieron subyugados por comprender en su profundidad lo que significaba la *díke*. De modo que la acotación de los corcirenses podría leerse “*que hicieran tregua hasta que se produjese el arbitraje*”. Pero los corintios hicieron caso amiso de esta indicación y atacaron a los corcirenses, quienes los vencieron completamente³⁰.

Los corintios, por su parte, regresaron con sus aliados y se rearmaron para volver contra los corcirenses. Éstos, enterados, se atemorizaron y acudieron a Atenas para aliarse con ellos e intentar tener su ayuda, manifestando no tener tratado alguno con ninguna ciudad helena. El término que usa Tucídides para señalar esta característica es *ἐνσπονδοί*, que significa *comprendido en un tratado* y también significa *aliado*³¹. Ello nos viene a mostrar que todo tratado en el mundo griego implica una especie de alianza, aunque no necesariamente una alianza de amistad o de intereses comunes. La petición de *ξύμμαχία* (*symmachía*=alianza) la refuerzan los corcirenses, señalando que ellos *no son aliado de nadie* *ξύμμαχος τε*

³⁰ | 29, 5

³¹ | 31, 2

γὰρ οὐδενὸς³² y que por esta razón los atenienses no quebrantarían ningún *trtado* con los espartanos³³ y aludiendo a las cláusulas de ese mismo tratado entre atenienses y lacedemonios, los corcirenses fundamentan por qué los atenienses no lo quebrantarían:

“Pues en él se dice que será permitido que las ciudades griegas que no sean miembros de ninguna alianza se agreguen a quienes quieran”³⁴

Ello nos informa que en el tratado más importante, celebrado entre las dos más grandes potencias políticas del mundo griego, se dejaba libertad de asociación a las ciudades que hasta los inicios de la guerra conservaban una postura neutral, ¿obligaría tácitamente ese mismo tratado, que a la postre no hubiera ciudades neutrales, desembocando la política helena hacia la formación de dos grandes partidos?

En la contraargumentación de los corintios, que también han acudido a Atenas, acusan a los corcirenses de actuar como *áspondos* para ocultar su malevolencia y añaden

Μᾶλλον ἢ κατὰ ξυνηθήκας γίγνεσθαι³⁵

“más que proceder según los *tratados*”

Nos encontramos con una nueva fórmula para referirse a los *tratados κατὰ ξυνηθήκας*. La palabra alude a la construcción oratoria, a la composición de palabras; es algo convencional y por tanto se trata de una palabra exclusiva del ámbito humano, en tanto que *spondé* es una palabra exclusivamente proveniente del lenguaje religioso, que lleva implícita la libación a los dioses, y de este ámbito fue derivando a un sentido jurídico. Y argullen los corintios ante los atenienses

Εἰ γὰρ εἶρηται ἐν ταῖς σπονδαῖς, ἐξεῖναι παρ' ὁποτέρους τις τῶν ἀγράφων πόλεων βούλεται ἐλθεῖν, οὐ τοῖς ἐπὶ βλάβῃ ἑτέρων ἰούσιν ἢ

³² | 32, 4

³³ | 35, 1

³⁴ | 35, 2

³⁵ | 37, 3

ξυνηθήκη ἐστίν, ἀλλ' ὅστις μὴ ἄλλου ἑαυτὸν ἀποστερῶν ἀσφαλείας δέϊται καὶ ὅστις μὴ τοῖς δεξαμένοις, εἰ σωφρονοῦσι, πόλεμον ἀντ' εἰρήνης ποιήσει· ὁ νῦν ὑμεῖς μὴ πειθόμενοι ἡμῖν πάθοιτε ἄν· οὐ γὰρ τοῖσδε μόνον ἐπίκουροι ἂν γένοισθε, ἀλλὰ καὶ ἡμῖν ἀντὶ ἐνσπόνδων πολέμιοι.³⁶

“Pues si se dice en el *documento de la tregua* que las ciudades no inscritas allí se alíen con quien quieran, no se refiere *el pacto* a las que se alíen para dañar a otras, sino al que necesite seguridad sin privar a nadie de su amistad y al que no traiga la guerra en vez de la paz a los que le acepten por aliado, mientras sean prudentes: cosa que ahora os ocurriría si no nos escucharais; pues no sólo os convertiríais en auxiliares de los corcirenses, sino también en enemigos nuestros, en vez de disfrutar *de un tratado de paz*”

También en el análisis de este caso se puede colegir que en las cláusulas de los tratados se señalaba la no admisión como aliados a los que desertaban de otro pacto,³⁷ y que había también la costumbre de castigar a quienes faltaran al compromiso del tratado: los corintios se refieren al caso de la deserción de los samios de la alianza con los atenienses en el 440 a. de C.. Hecho que Tucídides detalla en I 115 donde los samios establecieron una alianza con el sátrapa de Sardes, Pisutnes, y se rebelaron contra Atenas. La costumbre de castigar a los aliados se habría establecido en un pacto con los espartanos.³⁸ En definitiva, los atenienses establecen con los corcirenses una “*alianza defensiva*”, de protección mútua de los territorios en caso de ataque. Para Atenas no es más que una alianza puramente estratégica.³⁹

También puede colegirse que los tratados no sólo implicaban aspectos bélicos, sino que incidían en las relaciones comerciales y el tráfico mercantil. Tal es la queja de los megarenses contra los atenienses, expuesta en la Asamblea Popular, convocada por los espartanos para oír a todos los aliados, lesionados por los atenienses después del sitio de Potidea. Los megarenses se quejaron “que no eran admitidos, en contra del tratado de paz, en los puertos del imperio de Atenas

³⁶ I 40, 2

³⁷ I 40, 4

³⁸ I 43

³⁹ I 44

ni en el mercado ático”.⁴⁰ Los corintios, por su parte, tienen esta misma preocupación por lo comercial cuando señalan que “los que viven más al interior..., deben saber que si no ayudan a los del litoral, les será más difícil la exportación de los productos agrícolas y la llegada de los que el mar a su vez da a la tierra”.⁴¹

Una pregunta que uno se hace al leer este texto es ¿cómo obliga a las partes un tratado; es decir, en qué radica su fuerza. Si atendemos al discurso de los corintios en la Asamblea Popular, toda alianza se sellaba con el juramento sagrado y, tal vez, este carácter es el que conserva, aunque ya atenuado, la palabra *spondai*. De ahí la gravedad de desertar de una alianza para entrar en otra. Si ello ocurría podía apelarse sólo al carácter de abandono por la otra parte comprometida

Καὶ ἡμᾶς τοὺς ἄλλους ἀωνμίᾳ πρὸς ἑτέραν τινὰ ξυμμαχίαν τρέψητε. Δρῶμεν δ' ἂν ἄδικον οὐδένουτε πρὸς θεῶν τῶν ὀρκίων οὔτε πρὸς ἀνθρώπων τῶν αἰσθανομένων· λύουσι γὰρ σπονδὰς οὐχ οἱ δι' ἐρημίαν ἄλλοις προσιόντες, ἀλλ' οἱ μὴ βοηθοῦντες οἷς ἂν ξυνομόσωσιν.⁴²

“y de no hacernos buscar a los demás, por desesperación, otra alianza; porque al hacerlo no obraríamos mal ni ante los dioses por los que juramos, ni ante los hombres inteligentes: pues *no rompen un tratado* los que se pasan a otros por ser dejados solos, sino los que no socorren a quienes son sus *aliados por juramento*”

La fuerza coercitiva de los tratados una buena parte radicaba en su carácter juramentado y por el don de autoridad que representa la parte más poderosa de la alianza. Cuando los atenienses se defienden ante la misma Asamblea, replicando a quienes los han criticado, invitan a los lacedemonios

Σπονδὰς μὴ λύειν μηδὲ παραβαίνειν τοὺς ὄρκους, τὰ δὲ διάφορα δίκη λύεσθαι κατὰ τὴν ξυνήκην, ἢ θεοὺς τοὺς ὀρκίους μάρτυρας ποιούμενοι πειρασόμεθα ἀμύνεσθαι πολέμου ἄρχοντας ταύτη ἢ ἂν ἰφηγῆσθε.⁴³

⁴⁰ I 67, 4

⁴¹ I 120, 2

⁴² I 71, 4 –5

⁴³ I 78, 4

“a no romper los tratados, a no violar los juramentos, pero a resolver las diferencias por los caminos de la justicia, conforme al tratado; y, en caso contrario, pondremos por testigo a los dioses, por quienes juramos, y trataremos de defendernos contra los agresores, siguiendo el camino que nos hayáis trazado”

La declaración encubierta de guerra por parte de los lacedemonios y aliados se hace so pretexto de que los atenienses han violado los tratados. Tal es lo que logra conseguir el discurso pronunciado por el éforo Esteneledas en la Asamblea,⁴⁴ quien también había apelado a la conciencia espartana de *no traicionar a los propios aliados*, sino que por el contrario tenían que ir contra los atenienses *ξὺν τοῖς θεοῖς ἐπίωμεν ἐπὶ τοὺς ἀδικοῦντας*,⁴⁵ a los que se identifica como *los que han cometido injusticia*, literalmente; equivalente a *culpables* o *agresores*. Creo importante para la lectura e interpretación del discurso tucidideo conservar el sentido propio de *ἀδικοῦντας*, pues hay aquí un sentido profundo de la justicia y por ende del derecho. Pese a la larga defensa de los embajadores ateniense, se han situado al margen del derecho, en la ilegalidad por mor de buscar la propia grandeza imperial. Tal es lo que se lee entre líneas en la obra de Tucídides, desde un comienzo, al señalar las causas por las que se desató la guerra. Toda la explicación que ofrece, luego, Tucídides, acerca del engrandecimiento de Atenas, viene a verificar por qué han llegado a ser *ἀδικοῦντας*, puesto que han violado, en contra de sus propios aliados, los convenios, esclavizando a los habitante de las ciudades asediadas. Respecto de la ciudad de Naxos, Tucídides comenta:

Πρώτη τε αὕτη πόλις ξυμμαχίς παρὰ τὸ καθεστητὸς ἐδουλώθη, ἔπειτα δὲ καὶ τῶν ἄλλων ὡς ἐκάστη ξυνέβη,⁴⁶

“Esta fue la primera ciudad aliada que fue esclavizada contra lo estatuido, mas luego también lo fueron las demás una a una”

⁴⁴ I 88,1

⁴⁵ I 86, 5 “..., sino que marchemos con los dioses en contra de los que cometen injusticia”

⁴⁶ I 98, 4

La *symmachía* para Atenas significaba la instancia de donde capturar recursos tanto en materiales como en dinero, pues obligaba rigurosamente a sus aliados a pagar tributo, de modo que el pacto en tal sentido era un instrumento diplomático eficaz en la consecución de tales propósitos, pero que sin duda llevó a Atenas a pecar de exceso y abuso, delito que ya había condenado claramente Solón mucho tiempo atrás. Atenas se enriquecía y aumentaba su poder con el dinero de las ciudades aliadas.

Hasta aquí hemos visto que el tratado fundamentalmente es un acuerdo de público conocimiento. Pero también nos enteramos que existía otro tipo de alianza, de carácter privado, acordada en un pacto secreto. Tal es el caso de la alianza entre lacedemonios y argivos y entre ambos y los tesalios.⁴⁷ Quizá por este mismo hecho es que varios de los conceptos que aluden a pacto o alianza significan también *conspiración*. A tal propósito servía también la diplomacia de los tratados, sobre todo cuando se trata de provocar la sublevación de aliados en una *symmachía*, como el caso que se describe en Tucídides I 122, donde los corintios apelan a este procedimiento para debilitar económicamente al imperio ateniense al privarles del tributo.

Examinemos, por último, el final de la presentación de los bandos en disputa. Ésta se cierra con el discurso de Pericles a los atenienses, después de haber oído a los embajadores lacedemonios. Por ambas partes es lo que llamaríamos una especie de chantaje político en esta civilización del logos discursivo. Nos informamos que en los tratados se estipulaban reglas respecto a la expulsión de extranjeros, de un determinado territorio, particularmente, es lo que ocurre en la sociedad espartana. Pericles expresa que los atenienses permitirán que los megarenses utilicen tanto el mercado como los puertos, siempre y cuando los lacedemonios no decreten la expulsión de extranjeros, que les podría afectar a ellos mismos como a sus aliados, añadiendo que “ni lo uno ni lo otro está

⁴⁷ I 102, 4

prohibido en el tratado”.⁴⁸ Seguidamente Pericles reconoce haber privado de libertad a muchos aliados al plantear que devolverán la libertad a aquellas ciudades que la tenían antes de que firmaran el tratado

Τὰς δὲ πόλεις ὅτι αὐτονόμους ἀφήσομεν, εἰ καὶ αὐτονόμους ἔχοντες ἐσπεισάμεθα.⁴⁹

“que devolveremos a las ciudades su libertad, si *cuando concertamos el tratado* la tenían”

La misma exigencia ponen a los lacedemonios: que permitan que sus ciudades se gobiernen libremente. Esto quiere decir que en cualquiera de los dos bandos que se estuviere adscrito, es decir, bajo la calidad de *énspndos*, se corría el riesgo de perder la autonomía; la polis perdía su libertad.

Respecto del discurso de Pericles, Tucídides, hace su propia síntesis, destacando que

Οὐδὲν κελεύομενοι ποιήσῃν, δίκη δὲ κατὰ τὰς ξυθήκας ἐτοίμοι εἶναι διαλύεσθαι περὶ τῶν ἐγκλημάτων ἐπὶ ἴσῃ καὶ ὁμοίᾳ.⁵⁰

“no atenderían ninguna imposición, pero que estaban dispuestos a aceptar una decisión arbitral respecto a las acusaciones bajo un plano de igualdad, *conforme al tratado*”

Diffícil, si no imposible, llegar a una solución vía arbitraje a tan graves y evidentes acusaciones. Por último, cierra esta introducción acerca de las causas previas al estallido de la guerra, señalando que los acontecimientos fueron más fuertes que el basamento de los tratados, por muy inspirados que estuvieran en los juramentos sagrados de los dioses

Σπονδῶν γὰρ ξύγχυσις τὰ γιγνόμενα ἦν καὶ πρόφασις τοῦ πολεμεῖν.⁵¹

⁴⁸ I 144, 2

⁴⁹ I 144, 2

⁵⁰ I 145

⁵¹ I 146

“pues lo ocurrido constituía la violación de los tratados y el pretexto de la guerra”

Con ello no sólo se echaba por tierra la diplomacia de los acuerdos, sino también se destruía toda esperanza de unidad en el mundo heleno y se aceleraría el proceso de la decadencia ya en marcha.

3.- Guerra del Peloponeso, ruptura del *equilibrio*, Aristóteles y el siglo IV

Todo intento de síntesis y concordia entre las ideas y las clases sociales divergentes acaba por naufragar, porque naufragan los valores prerracionales anteriores a la democracia, a saber, el amor a la ciudad, al que se unían el valor y el deseo de gloria, y la religión, que vivía en la base del pueblo. La idea de poner los intereses de la ciudad por encima de los demás no pudo resistir a los intereses particulares. La ciudad arriesgaba convertirse en un organismo a expensas, chocando con los valores de la humanidad. La consecuencia de estos antagonismos fue un particularismo individual, particularismo de clases sociales y particularismo de la ciudad.

Aparecen las filosofías que liberan al individuo, a las clases sociales o a la humanidad de las servidumbres a la ciudad, y que liberan a la ciudad de la servidumbre a las normas generales de la sociedad humana. Todo se argumenta a partir de la naturaleza humana. Pero ahora esta naturaleza se definirá de formas diferentes: una definición acentúa la igualdad humana, la otra, niega la idea de una comunidad humana.

La guerra del Peloponeso precipita el proceso de desintegración e impide que se aprovechen elementos constructivos del nuevo pensamiento. Con esta guerra se acentúa una interacción constante entre sociedad y pensamiento. En el marco de la *polis* la concepción de la medida, de la *sophrosyne* aristocráticas,

transmitidas a la democracia de mediados del siglo V, tenía mucho de barrera convencional, con el correspondiente inconveniente al desarrollo y pleno desenvolvimiento del hombre. Los pensadores, ahora, se plantearán la construcción de un nuevo orden, un modo también de abordar la relación del hombre en comunidad.

Tal proceso es rastreable desde los sofistas: igualitarismo e incipiente hedonismo. En ellos encontramos la oposición entre el *nomos* y la *physis*, la oposición entre *nomos* real y *nomos* ideal, basado éste en la natura. Hipias afirma que “ el *nomos*, que es tirano de los hombres, obra frecuentemente con violencia en sentido opuesto a la naturaleza”.⁵² Ya no se va a hablar del *polítes*, sino del hombre en general, lo que se traduce en un cosmopolitismo e individualismo. El propio Hipias intenta demostrarlo en su *autárkeia* o autosuficiencia y Demócrito con su apartamiento a una vida de estudio científico y su obsesión por la *euthymíe*, es decir, por el bien espiritual del Hombre. Máximos representantes de esta postura individualista son Antifonte, Licofrón y Alcidas, quienes plantean la distinción entre *naturaleza* y *nomos* como convención, lo contrario a la naturaleza. Tanto Antifonte como Alcidas van a pensar la filosofía como “una fortaleza en contra de las leyes”.⁵³ En Antifonte desaparecen las creaciones culturales como el estado, por ser convencionales, y queda sólo el hombre buscando la satisfacción de sus apetencias. La mirada está dirigida a la liberación del hombre. Alcidas afirmará que “Dios ha hecho libres a todos los hombres; la naturaleza no ha hecho a nadie esclavo”.⁵⁴

La mirada tiende ahora a la felicidad del individuo, y las leyes del estado, prácticamente, están en contra. Se acentúa el alejamiento de la esfera política y se busca una vida exclusivamente privada, con clara anticipación del epicureísmo; ya en el maestro de estos sofistas, en Gorgias, existen las raíces de un

⁵² Pl. *Prot.*, 337 d.

⁵³ Arist. *Ret.*, 1406 b 10

⁵⁴ Escol. a Arist., *Rhet.*, I, 13, cit. por Francisco Rodríguez Adrados, *La Democracia Ateniense*. Alianza Editorial. Madrid, 1975. Pág. 312.

individualismo hedonista, lo propio de él es ese ideal de vida plácida y cultivada, tolerante y comprensiva de la naturaleza humana.

Desde la crítica del *nomos*, asistimos a ideas nuevas tales como la pérdida del prestigio de la nobleza y más revolucionaria es la idea de la caída de la barrera que aísla a la mujer y al esclavo del ciudadano. Se pone en discusión el tema de la esclavitud, si es por naturaleza o por *nomos*. Se discute la diferencia entre el hombre y la mujer, y el nuevo rol de ésta dentro del estado, se da la inversión de los papeles, en las comedias de Aristófanes y también en Eurípides: hay nuevos puntos de vista en la época.⁵⁵

Respecto a la idea de igualdad humana progresaba en la medida de la idea de la polis. Estas nuevas imágenes son motivadas por el cansancio de la guerra, la política práctica y la contradicción que había con los ideales del período anterior de la democracia. Rodríguez Adrados ha planteado una cuestión profunda acerca de esta noción de igualdad o unidad humana, que tiene como consecuencias el cosmopolitismo y el individualismo:

La idea de la unidad humana tiene dos consecuencias sólo aparentemente contradictorias, el cosmopolitismo y el individualismo. La integración de todos los individuos en una única Sociedad humana no se hace sin un íntimo aprecio hacia ellos, y ello tanto más cuanto que ahora juega menos que en los comienzos de la democracia la idea de la unidad de los valores individuales y los colectivos.⁵⁶

Se reafirma no sólo un reconocimiento de la igualdad, sino también amistad y compasión, donde esta idea de compasión no está ya al servicio de la comunidad, sino que se dirige al individuo como hombre, y ello no significa solidificar al estado, por el contrario, un apoliticismo se deja sentir en la literatura

⁵⁵ Al respecto, cf. Eurípides, *Andrómaca*, *Medea*. Plutarco, *Pericles 13*. Aristófanes, *Lisístrata*, *Asamblea de las Mujeres*. Referencias en Francisco Rodríguez Adrados, op. cit., págs. 310 y ss.

⁵⁶ Cf., op. cit., pág. 320.

de la época. El tema de la compasión tiene sus orígenes ya en la época arcaica, cuando se piensa la vida humana como ciclo, sometida a inesperadas posibilidades y altibajos, tal como se expresaran los poetas líricos, y el principal de ellos Arquíloco y a quien debemos también el símil de que el estado es como una nave, y con ello el tema de la estabilidad política de la comunidad. Compasión y piedad es una renovada y sentida imagen que replantean los intelectuales de la guerra del Peloponeso, desde Eurípides y Aristófanes.

La crisis política del período de fines de la guerra ha posibilitado el apartamiento de la vida política. El Sócrates de Platón expresó agudamente este sentimiento cuando afirmaba en la *Apología* que el que quiera conservar su vida, aunque sea por un poco tiempo más “es necesario que se preocupe de llevar una vida privada, pero no de ser un hombre público” .⁵⁷ Para Aristófanes, por su parte, la felicidad individual se encuentra en la paz, que se presenta como sinónimo de abundancia y placer

Con frecuencia – escribe Rodríguez Adrados – el poeta acude a una utopía en la cual el protagonista alcanza un ideal de felicidad, a veces extendido al pueblo todo. Por supuesto, de esa felicidad es parte importante la *ἀπραγμοσύνη*, la falta de la ocupación pública y, por supuesto, de guerra. Así, los protagonistas de las *Aves* buscan un “lugar sin asuntos públicos”, por más que luego se hable de justicia. Esta huida de Atenas a un mundo fantástico se realiza dentro de Atenas con la abolición de los pleitos en la *Asamblea* y con la retirada de ellos del protagonista en las *Avispas*; también con la “paz privada” de los *Acarnienses*.⁵⁸

Allende las bromas de Aristófanes, en ellas se oculta un trasfondo político profundo, que subyace en la imagen de un nuevo ideal, un ideal humanitario y hedonista que se concretiza en el plano individual y apolítico: surgen las soluciones de tipo comunitario.

⁵⁷ Pl.. *Apol.*, cap. 19, 32 a.

⁵⁸ Véase op.cit., pág. 323.

Teatro y filosofía representan profundamente el giro de pensamiento cívico de la guerra, a saber, en aquellas partes que tienen en común la *Asamblea de las Mujeres*, de Aristófanes y la *República*, de Platón. Ambos proponen un tipo de *politeia* colectivista donde el Estado cuida la felicidad de los ciudadanos; salvando las diferencias entre uno y otro acerca de esta felicidad (Platón debe ser analizado independientemente).

Con las obras de Aristófanes estamos ya en el primer decenio del siglo IV, y su visión de la realidad política no es una pura utopía sin sentido, sino que encuentra su parangón en la *empeiria*, con el modelo y teoría política de Faleas de Calcedonia, tal como la encontramos perfilada en la *Política*, de Aristóteles, al referirse éste que algunos han opinado “ que lo más importante es que la propiedad esté bien ordenada, ya que todas las revoluciones giran en torno a ella”, y que Faleas habría sido el primero en introducir este punto de vista.⁵⁹ Ha surgido en el pensamiento político griego la idea no sólo de un igualitarismo social, sino la propuesta de una especie de comunismo, con comunidad de las mujeres y abolición de la propiedad privada, y con ello el fin de los privilegios y la aparición como idea de que el Estado ha de atender las necesidades del individuo.

Al mismo tiempo que estas ideas se plantean en el período del desastre, representan al mismo tiempo una autorreflexión sobre el pasado más próximo y probablemente vengán a representar la culminación de los ideales de la democracia. Sin embargo, esta noción implícita del dirigismo, como intervención del Estado no pasó más allá de lo que había realizado Pericles, y con toda seguridad el tema de la desigualdad en la propiedad, que en términos de Aristóteles se llama *οὐσία* (*κτησις*) es la causa que las diferencias sociales se agudizaran nuevamente. Aristóteles ya en la *Athenaion Politeia*⁶⁰ había establecido que las *στάσεις* del siglo VI se debían a la desigual proporción de la distribución de la tierra, y aunque en la *Política*⁶¹ advierta que no sólo la desigual

⁵⁹ Cf. *Pol.*, 7, 1266 a 39

⁶⁰ Véase 2, 1-2

⁶¹ Véase desde 1262 b 35 y especialmente 1266 b 35.

tenencia de la *οὐσία* , sino también de *τιμῶν* (honoros) es la causa de las revoluciones, aquélla, sin duda, es la principal causa, para el propio Aristóteles, tesis de la cual parte al hablarnos de la intervención de Solón.

La visión histórica de Aristóteles es sorprendente, cuando confrontamos la metodología seguida y la investigación empírica: cómo lee su propia historia, porque saber una cosa es conocer sus causas y no hay nada que siga la lógica de las causas, sino todo lo que es vivo, y por ello el desarrollo de su institucionalidad. Los análisis y reflexiones que descubrimos en su *Política* se enriquecen a la luz de la *Athenaion Politeia*, lo que confirma la enorme cercanía que hay entre la investigación histórica y la elaboración teórica de su propuesta política⁶².

Sabemos que los sofistas idearon constituciones y que están en la inspiración de los regímenes democráticos, como por ejemplo, Protágoras, quien redactó una Constitución para Turios. Según las investigaciones de W. Nestle, quien señala que en su primera estancia en Atenas en 450 – 444, aproximadamente, haciendo amistad con Pericles, éste le encomendó que elaborara “una Constitución para la colonia panhelénica de Turios, creada por Pericles en el sur de Italia”.⁶³ Protágoras habría propuesto en ella la instrucción escolar obligatoria para los hijos de todos los ciudadanos, asumiendo el Estado el costo de los maestros; incluía también una limitación de las propiedades de tierra con un tope que se establecía por ley, garantizando con ello la preservación de la clase media, y haciendo de esa democracia un modelo moderado. W. Jaeger ha apuntado un dato preciso en su *Paideia* acerca de este sofista al señalar que “ para Protágoras la educación para el estado significa educación para la justicia”.⁶⁴ Una concepción de la justicia que arranca del mismo concepto del universo, de un orden cósmico. Pero en tiempos de Platón ya es un momento de

⁶² Sobre esta opinión sugiero revisar libro II 1260 b 25 en adelante y los libros IV, V y VI, que se referirían a los estados reales.

⁶³ W. Nestle, *Historia del Espíritu Griego*. Ed. Ariel. Barcelona, 1961. Pág. 116.

⁶⁴ W. Jaeger: *Paideia*: los ideales de la cultura griega. Fondo de Cultura Económica. Tercera reimpresión. México, 1974. Pág. 294.

aguda crisis política; y a juzgar por sus palabras ⁶⁵ el mundo desesperaba de las posibilidades del estado existente, motivo que inspira la construcción de estados ideales, que se empiezan a proponer en la época; son la respuesta a una necesidad práctica y se ponen al servicio de objetivos también prácticos.

Cualesquiera hayan sido los resultados prácticos de estas respuestas ideales, lo importante es que sus

inventores... cuentan con la posibilidad de su realización, ya sea en la fundación de alguna colonia, ya sea a través de un monarca o de un dirigente popular investido de poderes extraordinarios: en esto puso su esperanza el propio Platón,⁶⁶

independientemente de su éxito o fracaso.

El nacimiento de la idea de la teoría del Estado se remonta como hemos dicho a los tiempos de la corta bonanza ateniense, famoso es el nombre de un contemporáneo de Protágoras, que pasa por el primero de estos teóricos, nos referimos a Hipódamo de Mileto, arquitecto de profesión, quien

había dirigido bajo Pericles la reconstrucción del Pireo, había intervenido en la colonización de Turios⁶⁷ y había planeado luego la ciudad nueva de Rodas... Su proyecto político está dominado por el principio de la tríada, especialmente sagrado para los pitagóricos. Los ciudadanos se articulan en tres clases: campesinos, artesanos y guerreros. La tierra se divide también en tres partes: bienes de los templos, para pagar el culto, dominios del estado, para sostener a los guerreros, y propiedad privada, para los campesinos... El estado descansa, en resolución, sobre una base agraria; pero la limitación de la propiedad privada de la tierra a una tercera parte del territorio supone una reforma social agraria muy amplia y una sensible intervención de la soberanía del estado en la propiedad y en la libertad de movimientos de los individuos.⁶⁸

⁶⁵ Pl. *Carta VII*, 324 B y ss.

⁶⁶ W. Nestle, op. cit., pág. 161

⁶⁷ En el año 443 a. C.

⁶⁸ W. Nestle, op.cit., pág. 161.

Aristóteles nos ha transmitido estas informaciones, y además de hablarnos de la originalidad de Hipódamo nos habla también de su espíritu presumido, al extremo de querer ser un *λόγιος* (experto) acerca de la naturaleza entera, fue el primero que, entre los que no eran políticos, intentó decir algo acerca de la mejor *politeia*⁶⁹

Estamos en los tiempos de las utopías políticas, como las de Aristófanes, que se vinculan con el modelo propuesto por Faleas de Calcedonia en los comienzos del siglo IV. Para Faleas la causa de todas las revoluciones está en la desigualdad en la distribución de la propiedad (de la riqueza), y las causas principales del crimen en la pobreza, el hambre y la falta de habitación. Para evitar este mal social él propuso implantar la igualdad en la propiedad: distribución de la tierra por igual, e igualdad también en la educación para todos los ciudadanos, organizada por el Estado, y nacionalización de las industrias y oficios, donde los artesanos perderían su calidad de ciudadanos y pasarían a ser una especie de esclavos públicos, es decir, al servicio de la comunidad. Esto se aproxima al estado comunista, propuesto por Aristófanes,⁷⁰ en que desaparecen todos los crímenes por la comunidad de la propiedad, donde todo es de todos, inclusive hasta donde las mujeres son comunes a los hombres, Proxágoras explica el sistema:

Todos los bienes deben ser puestos en común, para que cada uno tenga su parte y viva. No debe suceder que uno sea rico y otro miserable, que uno cultive una vasta extensión de tierra y que otro no tenga donde hacerse enterrar, que uno se haga servir por una multitud de esclavos y que otro no tenga ni un solo sirviente. Quiero una vida común, una sola y misma vida para todos... Pido que las mujeres sean comunes a los hombres y tengan hijos de quien lo

⁶⁹ Arist. *Pol.*, 8, 1267 b 22.

⁷⁰ Cf. *Asambea de las Mujeres*, 586 y ss. Esta obra fue escrita en 392 a. C. Recordamos que la obra de Platón *República I* es aproximadamente del 390 y que los libros restantes fueron concluidos antes del segundo viaje a Siracusa, antes del 367. Guillermo Fraile postula que toda la *República* estaba concluida hacia 374. Para la cronología véase *Historia de la Filosofía*. Tom. I. B. A.. C. Sexta Edición (Reimpresión). Madrid, MCMXC. Págs. 291-2.

deseen... Los niños considerarán como padres a todos los hombres de más edad que ellos.⁷¹

Glitz ha planteado acertadamente la crítica a este utopismo cuando preguntaba sobre quién trabajaría la tierra; respondiendo, los esclavos. En ello ve siempre el mismo principio: sin esclavitud, no hay ciudad posible. El propio Aristófanes fue más lejos en sus apreciaciones sobre los temas políticos, presentando la antítesis a sus primeros postulados cuando en 388 presenta su *Plutos*, alzándose contra los imprudentes que quieren devolver la vista al ciego dios de la Riqueza y desterrar la Pobreza. Si Plutos recobra la vista y se reparte a todos por igual, ya no habrá nadie que ejerza un oficio y aprenda un arte, pues es a la Pobreza, único autor de todos los bienes, a la que todos deben su subsistencia.⁷² Lo que debe estimular a los individuos y regenerar la sociedad es la santa ley del trabajo⁷³ cuya importancia ya había cantado Hesíodo.⁷⁴

Aristóteles reflexionó profundamente sobre este tema de la propiedad, cuando realizaba la investigación sobre las constituciones, aspecto que consignó en el libro II de su *Política*; donde acerca de Faleas, un particular, nos dice que habría sido el primero en introducir este criterio de regulación igualitaria sobre la propiedad y sobre la educación.⁷⁵ El filósofo agudamente ve que tal vez no sea tan de fondo el problema de la distribución de la propiedad, cuanto el de la ambición del ser humano *μᾶλλον γὰρ δεῖ τὰς ἐπιθυμίας ὁμαλίζειν ἢ τὰς οὐσίας*,⁷⁶ la que se regularía – según Aristóteles – gracias a la educación por medio de las leyes, y que probablemente esto habría sido lo que quiso proponer Faleas con su modelo educativo, fundado en una educación igualitaria.

Hablar de los tiempos finales de la guerra es hablar de las afecciones profundas que produjo en la sociedad ateniense y helena en general. El tema de la

⁷¹ Aristóf., op. cit., 590 ss., 614 s., 636 s.

⁷² Aristóf., *Plut.*, 510 – 512, 468 – 470.

⁷³ G. Glitz, *La Ciudad Griega*. UTEHA. México, 1957. Pág. 274.

⁷⁴ Véase, *Erga*, 303 ss.

⁷⁵ *Política*, 7, 1266 a 39.

⁷⁶ Id., 1266 b 29. “..., puesto que más necesario es igualar las ambiciones que las propiedades”

ambición desenfrenada, la *πλεονεξία*, avaricia abusiva y sin escrúpulos se relaciona con una corriente de irracionalismo y de poder del más fuerte, ya denunciado también por Hesíodo. En la alborada del siglo IV se manifiesta con una fuerza salvaje, dividiendo aún más la polis en los dos grandes bandos denunciados por los escritores de este siglo: la gran mayoría de pobres y los pocos ricos que lo tienen todo. La *areté* de los *superiores* no se pone, ahora, al servicio de la comunidad y, por consiguiente, ya no está unida a la idea de la *díke*, lo que busca ahora es su propio éxito, su propio provecho; con ello se instala un nuevo individualismo que – según Rodríguez Adrados – proviene de los tiempos de los sofistas, particularmente con Gorgias, en quien ve que su doctrina busca exclusivamente el éxito personal, individual de sus discípulos, desligado del bien de la comunidad y de los valores generales. El éxito individual se asocia al plano de la vida privada y al placer y como éxito público se asocia, ahora, a la doctrina del triunfo del fuerte.⁷⁷

Se ha atribuido el origen histórico de esta idea a las circunstancias desastrosas de la guerra del Peloponeso y Tucídides la expone con toda claridad en diversos pasajes de su obra, relativos a la justificación del imperialismo ateniense. Recurre a una cierta “naturaleza” propia de Atenas, impulsiva, emprendedora y apasionada, pero también, en palabras de Rodríguez Adrados, se parte simplemente de la existencia del Imperio; es esta idea la que comporta una cierta exigencia de imponerse casi como una *areté* homérica, que hace florecer el instinto de poder y ponerlo en práctica. Un afán de autoafirmación, que linda apenas con lo que centurias atrás había sido sentido como la *ὑβρις*. Una ley filosófica, común a todo imperialismo, según la distinción de Jacqueline de Romilly, consiste en que el más fuerte impone siempre su voluntad,⁷⁸ para el más fuerte importa siempre su conveniencia. La autoafirmación responde a todo tipo de

⁷⁷ Francisco Rodríguez Adrados, op. cit., pág. 327. Además véase Platón, *Gorgias*, donde las doctrinas de Polo y Calicles derivan del propio Gorgias: doctrina del fuerte, unida a la del placer como finalidad de la vida. Esta doctrina no sería tan original de Gorgias, pues ya Eurípides deja las primeras huellas y por tanto ya estaba en el ambiente cuando llega Gorgias a Atenas.

⁷⁸ Jacqueline de Romilly, *Thucydide et l'impérialisme athénien*, París, 1947. Cit. por Francisco Rodríguez Adrados, op. cit., pág. 330.

ambiciones y con ello el desequilibrio de la polis y, por consiguiente, la propia catástrofe. El poeta Eurípides había ya anunciado esta característica, que arraiga en la naturaleza humana, y Sófocles había también planteado esta problemática con aguda mirada en su *Antígona*. La diferencia con estas visiones poéticas es que ahora en la primera mitad del siglo IV son una cruda realidad, donde esta filosofía del más fuerte es parte tanto del régimen democrático como del oligárquico y aristocrático. Las fronteras de acción aquí han desaparecido con los matices correspondientes, naturalmente. El extremo lo graficó magistralmente Aristóteles cuando refirió el juramento de los oligarcas *καὶ τῷ δήμῳ κακόνους ἔσομαι καὶ βουλευέσω ὅ τι ἂν ἔχω κακόν*⁷⁹ y con la agudeza de análisis que la caracteriza, Aristóteles hace su comentario crítico, diciendo que lo que el oligarca debería decir es todo lo contrario y proclamar *οὐκ ἀδικήσω τὸν δῆμον* (“no cometeré injusticia contra el pueblo”), y pensando también en este sentido del poder del más fuerte (como de la ambición) Aristóteles también previno al señalar que debe legislarse teniendo presente que ningún ciudadano pueda llegar a tener una gran superioridad sobre los demás en poder, así también recomienda prevenir la prosperidad excesiva de un elemento de la ciudad, encomendando las responsabilidades de poder a elementos opuestos entre los ciudadanos y por ello entiende Aristóteles “combinar los pobres con los ricos o aumentar la clase media”.⁸⁰

La investigación de las 158 constituciones ha permitido a Aristóteles tener una visión de conjunto tan precisa respecto a la vida, ejercicio y desaparición de las *politeiai*, y particularmente sobre el devenir de la constitución de su tiempo, que en la referencia precedente hace clara alusión a aumentar la clase media, porque en su tiempo ésta ha desaparecido casi por completo, sobreviniendo el empobrecimiento de los ciudadanos.

⁷⁹ *Pol.*, 9, 1310 a 9 – 12 “ seré un mal intencionado y conspiraré contra el pueblo cualquier cosa que yo tenga como mala” .

⁸⁰ *Id.*, 8, 1308 b 10 – 30.

Éxito individual y no colectivo, autoafirmación en y por el poder y un pragmatismo político que busca la conveniencia pura, menosprecio por la violación de las leyes no escritas y desprecio por la *sophrosyne* pueden llegar al aniquilamiento de toda una población, como refiere Tucídides a propósito de la guerra de Corcira. Toda vida humana queda supeditada a los propósitos e intereses de los partidos políticos en disputa, sin desconocer que el propio historiador vislumbra algo positivo de este pragmatismo cuando plantea también la posibilidad del trato humano en el caso de los mitilenios. Sin embargo, este mismo pragmatismo, separado de los valores tradicionales como la *dike* y la *sophrosyne*, antiguas normas de conducta, deviene en práctica inconsciente e inmoralismo descarado. Piénsese en la actuación de Alcibiades, quien para prosperar en política recurre a las más viles artimañas, o en Critias, quien no vacila en mentir con descaro para imponer sus opiniones, y otro tanto sucede con Antifonte, quien adhiere a la democracia por pura conveniencia personal⁸¹. Los pormenores de esta trasmutación de los valores tradicionales deberíamos examinarlos a la luz de los documentos literarios que poseemos, pero ello forma parte de un estudio puntual y detallado, sólo resta añadir que a una corriente inmoralista por antítesis se lo sobrepone una moralista y de nuevo cuño, que estará presente en el debate de las distintas corrientes de pensamiento que se desarrollan con todo vigor durante el siglo cuarto y que en definitiva derivan en nuevas escuelas, que no detendrán el flujo de transformación ocasionado por la guerra. No hay testimonio más elocuente, al respecto, que las líneas de Tucídides en el libro III de su *Guerra del Peloponeso*, después de referir las crueles luchas civiles de la ciudad de Corcira:

Más tarde, -sigue el historiador – toda Grecia fue desgarrada por las discordias: los jefes del partido popular llamaban a los atenienses en su ayuda; los aristócratas, a los lacedemonios. Tales parcialidades y sediciones no las hubo antes de la guerra; pero una vez empezada, no cesaban de llamar en su ayuda los contendientes a los de su bando para causar daños a los otros, porque pretendían al mismo tiempo derrotar a sus adversarios y acrecentar su poder. Las

⁸¹ Una buena caracterización de estos tres personajes puede verse en Sarah B. Pomeroy y otros: *La Antigua Grecia: Historia política, social y cultural*. Ed. Crítica. Barcelona, 2001, págs. 301, 335-51.

ciudades presas de estas disensiones sufrieron males innumerables y terribles que se produjeron y se producirán sin cesar mientras la naturaleza humana sea la misma, aunque puedan cambiar de intensidad y de carácter según las circunstancias....Pero la guerra, haciendo desaparecer la facilidad de la vida cotidiana, despierta la violencia y pone las pasiones de la multitud en relación con la brutalidad de los hechos.

Por estas causa fueron en aquel tiempo turbadas las ciudades de Grecia con sediciones y discordias civiles. Las últimas en ser afectadas,..., llevaron todavía más lejos el exceso en esa perturbación general de las costumbres, mostrando más ingeniosidad en la lucha y más atrocidad en la venganza. Queriendo justificar actos considerados hasta entonces como reprochables, cambiaron el sentido ordinario de las palabras. La audacia irreflexiva fue considerada valiente adhesión al partido; la precaución reflexiva, cobardía disfrazada; la moderación, una falta de hombría; y una gran inteligencia, una falta de acción en todo.... Las relaciones de partido eran más poderosas que las relaciones de parentesco,... Las asociaciones no tenían por objeto la utilidad conforme a las leyes, sino la satisfacción de la codicia en lucha contra las leyes establecidas. La fidelidad en los compromisos se fundaba en la complicidad en el crimen más que en el respeto a la ley divina del juramento.... Los juramentos de reconciliación que se formulaban sólo tenían una fuerza transitoria, debido a la apurada situación de los partidos y a su impotencia en afrontarla....

Todos estos vicios nacían del deseo de poder, inspirado en la codicia o en la ambición. Las pasiones engendraban ardientes rivalidades....

Así fue como las sediciones y bandos ocasionaron en el mundo griego toda clase de crímenes. La simplicidad que, en general, inspiran los sentimientos generosos se convirtió en un objeto de desprecio y desapareció, para dejar paso a una hostilidad y a una desconfianza general.⁸²

Cuando el lacedemonio Lisandro atracó en el puerto del Pireo y fueron llegando los destarrados y comenzaron la demolición de los muros, entre una inmensa algazara no faltaron aquellos que pensaron de que aquella jornada significaba para la Hélade el renacimiento de la libertad. Por lo menos terminaba aquella guerra que durante más de un cuarto de siglo había enfrentado entre sí a las ciudades griegas. Significaba, al mismo tiempo, el derrumbamiento de la

hegemonía que Atenas había ejercido en el mar Egeo. El oro persa estuvo a disposición del vencedor. El equilibrio que se había logrado en el siglo V había sido destruido. Pero como bien señalan los intelectuales E. Will, C. Mossé y P. Goukowsky el problema no era sólo político y militar, pues la guerra había significado múltiples destrucciones, entre ellas la miseria del mundo rural,⁸³ pero sobre todo la crisis de los valores espirituales de la cultura, que, como hemos visto en Tucídides, hasta las reglas morales y religiosas habían sido escarnecidas. En Atenas significó la crisis de su institucionalidad, signada por el 411 por la caída de la democracia, y luego por la sustitución de todas las democracias por gobiernos oligárquicos a la orden de Lisandro, controlados por guarniciones espartanas. La sustitución por la oligarquía, en Atenas, no significó en ningún caso la vuelta al equilibrio roto. Significó la prolongación de la agonía institucional, pese a la restauración de la democracia, después de los Treinta, hasta el momento en que hace su aparición Filipo de Macedonia.

Las consecuencias de la guerra – escriben los estudiosos recién citados – no podían tal vez apreciarse de inmediato, pero acabarían afirmándose a lo largo del siglo, no sólo por el cuestionamiento de las creencias tradicionales, sino incluso por la aparición de nuevas formas de pensamiento, reveladoras de la crisis de la polis y anunciantes de la época helenística.⁸⁴

El proceso de los desarrollos históricos en su complejidad nunca se detiene, y siempre cada nueva etapa hunde sus raíces en la etapa que inmediatamente le precede. El siglo IV y, en particular, la comprensión de su prosa, no se pueden valorar en toda su dimensión sin entender las fuerzas espirituales originantes. Es bajo este convencimiento que nos acercamos a la obra de Aristóteles, pues su *Athenaion Politeia* nos ilustra sobre la historia de la institucionalidad ateniense, su crisis y el modelo de mejor *politeia*, que el filósofo nos propondrá, fundado en su conocimiento histórico, en la *Política*.

⁸² Tuc., op.cit., III, 12. Traducción de Agustín Blánquez, *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Vol. I. Iberia. Barcelona, 1963, pág. 216 y ss.

⁸³ *El Mundo Griego y el Oriente*. Tom. II El siglo IV y la época helenística. Akal, Madrid, 1998. Introducción, pág. 11.

⁸⁴ Id., pág. 12.

III.- POLÍTICA Y POÉTICA EN SOLÓN: UNA LECTURA DESDE ARISTÓTELES.

1.- Δίκη y ὕβρις (*justicia y abuso*) en contrapunto

Desde la primera lectura de la *Athenaion Politeia*, da la impresión que Aristóteles valora de una manera particular la participación de Solón en la política. Otro hecho que merece la atención es que el propio Aristóteles nos cite largos pasajes de las diversas *elegías* del político y poeta. Guiados por estas impresiones y por las observaciones de carácter histórico, que nos ofrece el filósofo, nos acercamos ahora a la obra de este *diallaktés* y *prostátes*, títulos que señalan el rango de invitación que le hizo el pueblo para que asumiera un protagonismo social en el marco de las discordias y las sediciones civiles que afectaron a la Hélade del siglo VI a. de C.

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

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

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

¿En qué momento de la evolución del pensamiento heleno aparece este iluminador *sentido* para la experiencia humana? ¿Serán las diferencias raciales en pugna, que modelan un nuevo modo de ver la vida y las relaciones interpersonales, será que ya en la alborada de la separación entre el hombre-bestia-masa y la individualidad del sí mismo, que se ha hecho patente la noción de un egoísmo, también de suyo individual, que entre las posibilidades de despliegue conduce también al predominio de la insaciedad o del abuso como dirá el propio Solón, refiriéndose a lo que ve en su medio ambiente social?.

2.- Antecedentes: Homero y Hesíodo

Hasta la época de Platón y Aristóteles no se llegará a una reflexión abstracta sistemática sobre los conceptos fundamentales del derecho o los métodos del pensamiento jurídico. Pero esto no significa que dichas problemáticas fueran desconocidas en el período de la madurez intelectual de los helenos. Como ha señalado W. Jaeger *“los griegos se entregaron a intensas especulaciones sobre la naturaleza del derecho y la justicia mucho antes de que creasen una filosofía jurídica en el sentido actual de la expresión”*⁸⁵. Estas especulaciones las hallamos en todos los poetas de la época arcaica, partiendo desde el mismo Homero y continuando con Hesíodo y los hombres del mundo jónico y con mayor razón los poetas trágicos, siendo común en todos ellos *“el ver la justicia como*

*fundamento de toda vida humana digna y esto es de la mayor importancia, pues aquellos hombres veían al derecho y a la ley en su conexión orgánica con la totalidad de la humana civilización”*⁸⁶. Si en algo vieron el fundamento de una posición distinguida que el hombre podía alcanzar en el *cosmos*, eso fue la *ley* y la *justicia*, que serían el centro de la cultura humana y determinarían el lugar del mismo en el universo.

En los poemas homéricos encontramos unas primeras y abundantes referencias a la administración de la justicia, la que radica en los reyes; sin embargo, con respecto a una codificación de la ley como *nomos* no existe aún. Nosotros diríamos que se trataba de un derecho consuetudinario, es decir, cuya práctica descansaba totalmente en la autoridad de la costumbre y la tradición oral. Los monarcas recibían su cetro y con él la autoridad de la ley, que venía del mundo celeste, de Zeus, quien era la fuente divina de toda justicia terrenal, así lo entiende Homero. Es la idea o concepción aristocrática de la justicia, que perdurará por siglos, con un carácter marcadamente jerárquico, acorde con una concepción de la *areté* heroica y de la supremacía aristocrática de la cultura de la época.

Si hay un ejemplo claro acerca de la justicia como centro de una vida en comunidad es el que hallamos en la *Ilíada*, la magnífica descripción del escudo de armas de Aquiles, cuyas decoraciones representan las características de todas las actividades humanas desarrolladas en la época, diríamos que se describe la vida cotidiana de la *polis*. En contraste se representan dos ciudades: una en paz y, otra, en guerra. Nos interesa de momento la primera, pues en el centro de su descripción aparece la solemnidad de un pleito judicial. Se ven sentados sobre pulimentadas piedras, los ancianos, jueces que dirimirán en una causa de

⁸⁵ *Alabanza de la Ley*: Los orígenes de la filosofía del derecho y los griegos. Traducción de A. Truyol y Serra. Centro de Estudios Constitucionales, págs 3-4. Madrid, 1982.

⁸⁶ Id., pág 5.

homicidio ⁸⁷. Aquí, no se describe una simple causa, sino que se simboliza la δίκη como principio ordenador.

Otras referencias podemos revisar en la *Odisea*, por ejemplo, cuando Odiseo desembarca en un país desconocido, se pregunta con cierta ansiedad: "¿Qué hombres deben de habitar esta tierra a que he llegado? ¿Serán violentos, salvajes e injustos, u hospitalarios y temerosos de los dioses?" ⁸⁸. De las mismas palabras de Odiseo se desprende que un concepto clave de la justicia en el mundo homérico está dado por el compromiso que conlleva la palabra empeñada: hay injusticia e insensatez cuando a un hombre se le promete (dice) que llegará a una determinada parte o encontrará tal o cual cosa y ello no ocurre. Este mismo sentido es el que aún estará presente en Arquíloco de Paros, en el famoso texto contra su suegro Licambes ⁸⁹.

Para Homero δίκη era la línea de demarcación entre la barbarie y la civilización, para Arquíloco el límite entre la amistad como compromiso juramentado y la traición. Allí donde haya justicia el hombre pisará sobre suelo firme, siendo, incluso, un peregrino en tierra extranjera. El mundo bárbaro de los *Polifemos*, que aún viven el primitivismo, es un mundo sin θέμις, es decir, sin *derecho* ⁹⁰, donde el poderoso es señor y juez de su mujer e hijos ⁹¹, violentando el poder que en la comunidad homérica sólo tenían los reyes.

Este mismo mundo homérico y su concepción aristocrática es, por oposición, el punto de partida de las "ideas innovadoras", según Francisco Rodríguez Adrados ⁹², que se dejarán sentir, inmediatamente, a continuación de los poemas homéricos. Asistimos, por otra parte, a un naciente traspaso del mito

⁸⁷ Véase Il., XVIII, 497 sigs.

⁸⁸ Véase Od., VI; 119 sigs.; IX, 175 sigs.; XIII, 200 sigs.

⁸⁹ Cf. Arquíloco, frag. 79^a D, Edmonds 97^a: ὅς μ' ἠδίκησε λάξ δ' ἐπ' ὄρκιοισ' ἔβρη / τὸ πρὶν ἑταῖρος εἶόν.

Véase además mi traducción en *Poesía Lírica Griega Arcaica del Siglo VII a. C. Antología de Fragmentos de Arquíloco a Anacreonte*. Págs. 46-47. Universidad de Chile. Santiago, 1998.

⁹⁰ Véase Od., IX, 106, 189.

⁹¹ Véase Od., IX, 114 sigs.

⁹² *La Democracia Ateniense*. Alianza Editorial, cap. 2, pág. 74 ss. Madrid, 1975.

al racionalismo, a los primeros y conscientes pasos hacia una idea del Estado y a la purificación de la idea de lo divino. Todo esto bajo un mismo prisma, que es el de la idea de la justicia, la más importante de todas las ideas.

Hesíodo es quien encabeza, en el siglo VIII, este movimiento innovador, para quien la idea de la existencia de un orden general, basado en un principio divino despertaba una esperanza y vislumbraba un sentido diferente para la vida. En la *Teogonía*, en la que intenta una descripción lógica de la genealogía de los dioses, que cuatro siglos más tarde Aristóteles calificaría de pensamiento racional en forma mítica ⁹³, Hesíodo funda el orden natural del mundo en la justicia, después de la juntura entre Cielo y Tierra y luego que Zeus venciera a los violentos Titanes. Allí, cuenta el poeta, que en los matrimonios de Zeus con divinidades, luego de su primer casamiento con Metis, “la más sabia de los dioses y hombres mortales” ⁹⁴ el dios tomó como segunda esposa nada menos que a la “brillante” Θέμις (Themis= *derecho, justicia*), nacida de Gea y Urano ⁹⁵ y hermana de Μνημοσύνη (*Memoria*), que será otra de las esposas de Zeus. Con Themis ⁹⁶ engendra a Δίκη (*Justicia*) ⁹⁷, a las Horas, a Eunomía y a Eirene y a las Moiras; principios abstractos, pero operantes, que organizan las actividades del hombre por las cuales se alcanza la felicidad y/o la desgracia. Para Jaeger estas divinidades designarían “aspectos distintos de un orden social ajustado a leyes y son testimonio del interés creciente que en la época de Hesíodo se sentía por el problema de los fundamentos de la humana sociedad”. ⁹⁸

Sobre esta concepción de la Dike como diosa protegida de Zeus, es que se puede entender por qué el mundo griego del período arcaico y clásico puso tanto interés en esta abstracción y la visualizó como el υποκείμενον de la historia espiritual y del desarrollo social del hombre, llegando a considerarla, los filósofos,

⁹³ Cf. *Metafísica*. B 4, 1000 a 8; cf., 9.

⁹⁴ *Teogonía*, vs. 886 y sigs.

⁹⁵ Id. v. 135.

⁹⁶ Id. v. 901 y sigs.

⁹⁷ Véase *Los Erga*, 256 Ἡ δὲ τε παρθένος ἐστὶ Δίκη, Διὸς ἐκγεγαυῖα

⁹⁸ *Alabanza de la Ley*. Op. cit., pág. 10.

entre las tres principales virtudes, y permite, al mismo tiempo, comprender la correlación que dicho tema tiene con la otra importante obra de Hesíodo *Los Trabajos y los Días*.

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

ᾠ Πέρση, σὺ δ' ἄκουε δίκης, μὴδ' ὑβριν ἄφελλε⁹⁹

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

ᾠ Πέρση, σὺ δ' ἄκουε δίκης, ...

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

⁹⁹ *Los Erga*, 213: “¡Oh Perses!, pero tú escucha a la justicia, no aumentes la *hýbris*”.

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

ὑβρις γάρ τε κακὴ δειλῆ βροτῶ...¹⁰⁰

«porque la *hybris* es mala para el débil mortal...” y que ni siquiera el hombre honrado puede soportarla fácilmente. Es preferible el camino que nos pone en la pista de las cosas justas¹⁰¹, pues la justicia se eleva por sobre cualquier iniquidad. Esta es la fe, la esperanza hesiódica en una justicia trascendente que viniendo de un trasfondo histórico indeterminado marcha siempre enhiesta hasta la consumación final y perfecta de su peregrinaje. Pero, cuándo se comprende esto, cuándo el hombre puede tener la certeza de que la justicia se hace operante en el mundo de los hombres; sólo cuando la ha sentido, la ha experimentado como en la intimidad de su ser. ¿Qué es escuchar la justicia sino sentirla como experiencia vital, como padecimiento, inclusive? Y éste es el mensaje a Perses:

...δίκη δ' ὑπὲρ ὑβριος ἴσχει
ἐς τέλος ἐξελθοῦσα· παθῶν δέ τε νήπιος ἔγνω.¹⁰²

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

La *díke* se conoce en tanto que experiencia. Hesíodo ve también el progreso de la civilización en el respeto a la justicia y sobre todo a quienes la practican¹⁰³, porque la justicia está asociada con otro gran valor, a saber, el de la paz, a la que califica como *kourotrophos*, «mantenedora de los jóvenes»¹⁰⁴, pues jamás Zeus les enviará la *ἀργαλέον πόλεμον* “la terrible guerra”¹⁰⁵ y nada malo ocurrirá a estos *ἰθυδίκησι μετ' ἀνδράσι* “hombres justos”¹⁰⁶. Si lo contrario a la paz es

¹⁰⁰ Id. v. 214.

¹⁰¹ Id. vs. 216-7 : ὁδὸς δ' ἐτέρηφι παρελθεῖν / κείσσω ἐς τὰ δίκαια.

¹⁰² Id. vs. 217- 8.

¹⁰³ Véase el pasaje vs. 219-237.

¹⁰⁴ Id., v. 228.

¹⁰⁵ Id., v. 229.

¹⁰⁶ Id., v. 230.

la violencia entre los hombres, violencia que se expresa en la guerra, destructora de hombres, y por tanto destructora de un orden social, podemos pensar, entonces, que Hesíodo ha sido el primero en entrever esta relación causal entre carencia de la justicia, o en términos generales del derecho, y violencia social, aunque con mucha razón y agudeza ha escrito W. Jaeger que el primero en ver este problema objetivamente ha sido Solón y que de tal índole es el descubrimiento proclamado por el poeta y político¹⁰⁷. Este sentido que atribuye a la justicia es el que se traduce en el ejercicio del hombre laborioso: ser justo es ser trabajador, por lo cual no se sentirán las penas del hambre y se disfrutará de los festines y de los frutos de la tierra, así como del nacimiento de la descendencia familiar futura. Para Hesíodo los justos “florecen entre cosas buenas ininterrumpidamente”, ni tienen necesidad de abandonar sus propios campos sobre naves¹⁰⁸. Para los que se interesan más en la *nefasta hybris* es la propia divinidad la que les prepara una *dike* que es juicio y condena. Un imperativo moral prima en la segunda parte de este mensaje a Perses, escuchemos en la traducción algunos versos del poeta:

Pero a los que llevan en la mente la injuria funesta y los crímenes, Zeus el Cronida, que mira lejos, les prepara la condena; y muchas veces toda una ciudad es castigada por culpa de un hombre malo que peca y trama acciones inicuas. A ellos el Cronida les envía desde el cielo grandes calamidades: hambre y peste juntas. Mueren los hombres, las mujeres no dan a luz, las casas se arruinan, conforme a la sabia voluntad de Zeus Olímpico.¹⁰⁹

Esta *dike* tiene todas las características de ser una divinidad vengadora de actos inicuos, es como *Ate*, es juicio condenatorio, es también castigo de las culpas, y que Zeus la da a conocer a través de ciertas señales (*τοῖς δὲ δίκην Κρονίδης τὲκμαιρεται εὐρύοπα Ζεύς*), señales destructoras, que recaen no sólo en el culpable directo, sino inclusive sobre toda la *polis*. Por este gran poder de la *dike*

¹⁰⁷ W. Jaeger: *Paideia: Los Ideales de la Cultura Griega*. Fondo de Cultura Económica, pág. 142. México, 1957.

¹⁰⁸ *Los Erga*, v. 236 *θάλλουσι δ' ἀγαθοῖσι διαμπερές· οὐδ' ἐπὶ νηῶν / νίσονται.*

¹⁰⁹ Id., vs. 238 – 245 Traducción de Fotios Malleros K.

vengadora es que pide a los jueces, “varones devoradores de presentes” ¹¹⁰, que examinen profundamente las características de esta justicia, a los reyes el poeta les dice *preocúpense profundamente de esta justicia* (καταφράζεσθε... τήνδε δίκην), “porque los inmortales por estar cerca y entre los hombres observan a los que oprimen a los demás con juicios inicuos sin tomar en cuenta el castigo de los dioses” ¹¹¹. Los dioses, y Zeus en particular, representan la encarnación divina de la majestad de la justicia. La visión hesiódica de ésta será la que se impondrá paulatinamente en el mundo griego, modificándolo radicalmente, máxime tratándose de la nueva imagen de *Dike* como *parthenos*, respetada y honrada por los mismos dioses y, cuando es agraviada va presurosa a la morada del padre y, sentada junto a él, le habla del *nous* de los hombres injustos y no precisamente para castigar al responsable directo, sino “para que el pueblo pague las injusticias de los reyes, quienes movidos por malos designios tergiversan la equidad y emiten sentencias arbitrarias” ¹¹².

Con esto, Hesíodo, ha establecido una relación “entre cualesquiera injusticia y el bienestar de la sociedad humana como tal” ¹¹³. Nos queda absolutamente claro que para Hesíodo la justicia tiene su raíz y asiento en el ámbito divino, siempre vigilante, treinta mil guardianes inmortales son quienes vigilan los actos del hombre ¹¹⁴, pero esta *Dike* está también referida al ámbito humano, que es a su vez la gran diferencia que separa al hombre de las fieras salvajes, y es el *nous* del hombre que debe reconocerla como un orden y ley natural por la cual éste logra el progreso, entendido simplemente como felicidad o prosperidad (*ἄλβος*) ¹¹⁵, pero esta justicia divina ha sido traspasada a los hombres no como simple dádiva, sino como una imposición y como el bien supremo de la

¹¹⁰ Id. vs. 220-221 ἄνδρες δωροφάγοι

¹¹¹ Id., vs. 249 –251.

¹¹² Véase todo el pasaje 256-262, en particular los sgts. Vs.

«..., ella acude de inmediato y se sienta junto a su padre Zeus Cronida y acusa la torpeza de los hombres injustos, para que el pueblo pague las injusticias de los reyes, quienes movidos por malos designios tergiversan la equidad y emiten sentencias arbitrarias.»

¹¹³ W. Jaeger: *Alabanza*. Op. cit., pág. 12.

¹¹⁴ *Los Erga*, vs. 252-253.

¹¹⁵ Id. Véase, 281.

vida humana. Es así como el poeta cierra este círculo de la invocación a oír la justicia por parte de su hermano:

ὦ Πέρση, σὺ δὲ ταῦτα μετὰ φρεσὶ βάλλεο σῆσι,
καὶ νῦν δίκης ἐπάκουε, βίης δ' ἐπιλήθεο πάμπαν.
Τῶνδε γὰρ ἀνθρώποισι νόμον διέταξε Κρονίων,
ἰχθύσι μὲν καὶ θηρσὶ καὶ οἰονοῖς πετεηνοῖς
ἑσθέμεν ἀλλήλους, ἐπεὶ οὐ δίκη ἐστὶ μετ' αὐτοῖς·
ἀνθρώποισι δ' ἔδωκε δίκην, ἣ πολλὸν ἀρίστη
γίγνεται ¹¹⁶

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

Porque a los hombres esta ley impuso el Cronida:

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

En esta obra, *Los Trabajos y los Días*, si nos atenemos a los primeros 285 versos tenemos que concordar con Fränkel que estamos frente al trazado de «un cuadro de total corrupción moral»¹¹⁷ y que de aquí arrancarí­a la propuesta hesiódica de diferenciar las relaciones entre la ley y la violencia o como también ha entendido el profesor J. Millas que la tesis de dicha obra «se resuelve en la oposición de la vida social organizada por la justicia, a la vida natural fundada en la fuerza, es decir, del desorden animal al orden humano, de la violencia al derecho,...»¹¹⁸, anunciando de esta manera el pensamiento filosófico posterior, haciendo de este poeta «el precursor de la filosofía de la cultura», tema que desarrollarán más tarde los sofistas y Sócrates, Platón y Aristóteles en quienes veremos los esfuerzos por encontrar las definiciones, que no aparecen en Hesíodo ni en Homero, porque estamos frente a los primeros intentos «racionales» pero aún son sólo grandes intuiciones para organizar la vida humana hacia un fin más alto, y que pudiera ubicarse como el del hombre en sociedad, es decir, en la *polis* como formadora y mantenedora de hombres.

¹¹⁶ Id., 274-280.

¹¹⁷ H. Fränkel : *Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica*. Pág. 120. Visor. Madrid, 1993.

El período en que vive el poeta es de grandes convulsiones sociales, y son éstas la causa de que se fuera perfilando cada vez con más fuerza la idea de la justicia como «expresión del orden moral que debe regir la convivencia social humana ¹¹⁹ y tal es el sentido de la invocación a Zeus con la que se abre el poema, a quien se le pide, prácticamente, que sea un restaurador del derecho conculcado ¹²⁰. La obra de Hesíodo en la alborada de las ideas innovadoras suministra los «slogans» δίκη y νόμος (*justicia y ley*) con los cuales se plantea la revolución social de los siglos VII y VI a. C., que transformarán el orden feudal del primitivo mundo griego, llegando a ser la justicia, como en Focílides y Teognis, la virtud que abarcaba todas las demás. Sentido que conservó el propio Aristóteles en su *Ética*, además de cumplimiento en las obligaciones contractuales .¹²¹

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

3.- Aristóteles y su *ΑΘΗΝΑΙΩΝ ΠΟΛΙΤΕΙΑ* (*Constitución de Atenas*)

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

¹¹⁸ Jorge Millas: Las Primeras Formas del Filosofar en la Poesía de Hesíodo de Beocia. Anales de la Universidad de Chile. N° 100, pág. 10. Cuarto trimestre, Santiago, 1955.

¹¹⁹ Id., pág. 10.

¹²⁰ Véase vs. 9-10: Κλῆθι ἰδὼν αἰών τε, δίκη δ' ἴθυνε θέμιστας / τύνη·
¡Oh, tú, escucha; mira, oye y falla con justicia!

¹²¹ *Ética Nicomaquea*, VI, 1129 b 17-2, 1130. B 7.

como señala Jaeger en su *Aristóteles* «un material especialmente abundante de la historia ática»¹²².

La parte conservada de la *Constitución de Atenas* hace referencia al juicio de los Alcmeónidas por sacrilegio. Según Plutarco¹²³ el episodio se refiere a la intentona de Cylón, un joven noble, por apoderarse del gobierno como tirano de Atenas. Pero fracasó y se refugió con sus partidarios en el santuario de la diosa en la Acrópolis¹²⁴. Cylón escapa, pero sus partidarios, obligados por la sed y el hambre se rinden. El *arjonte* Megacles hizo que fueran, contra el carácter sagrado del suplicante, condenados a muerte (aproximadamente 632 a. de C.), en este punto Aristóteles refiere que los jueces sentenciaron que hubo sacrilegio y que los muertos del bando derrotado «*fueron desenterrados y echados de sus tumbas y su estirpe expulsada con destierro perpetuo*»¹²⁵ y que Epiménides de Creta, muchos años más tarde habría purificado la ciudad, en el 596. Sin duda que en circunstancias tales, como dice Plutarco en el capítulo citado, «*en aquella época estaba la disensión en su mayor fuerza, y el pueblo enteramente dividido*». Pero esta disensión política tiene causas reales en la injusticia social, muy grave, que grafica certeramente la situación y el contexto civil en que va a aparecer la figura del distinguido Solón. Traduzco el texto de Aristóteles:

Después de estas cosas sucedió que los notables y el pueblo entraron en guerra civil durante mucho tiempo, pues su constitución era para todos los demás oligárquica y en verdad los pobres eran esclavos de los ricos, tanto ellos mismos como sus hijos y sus mujeres; y eran llamados *pelátai* y *hektémoroi*, porque por esta renta trabajaban los campos de los ricos, y toda la tierra era propia de unos pocos. Y si no pagaban las rentas eran hechos esclavos tanto ellos mismos como sus niños. Y los préstamos para todos eran a costa de sus *cuerpos* hasta Solón, y él fue el primer *próstata* del pueblo. En efecto ser esclavo era, entre muchas de las cosas de la constitución, lo más terrible y

¹²² W. Jaeger: *Aristóteles*. Fondo de Cultura Económica, pág. 376. México, 1946.

¹²³ *Biógrafos Griegos. Vidas Paralelas: Solón y Públicola*, cap. XII, págs 118-119. Madrid, 1973.

¹²⁴ Cf. Heródoto, V, 71; Tucídides I, 126.

¹²⁵ *Const. de Atenas* 1, 1; cf. además Plutarco, op. cit. Cap. XII, pág. 119.

más amargo. Y más aún, se indignaban contra los otros, pues no conseguían, por decirlo así, participar de nada.¹²⁶

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

Otra situación que también hace crisis por aquel tiempo la refiere Aristóteles cuando describe el carácter tradicional de la constitución respecto de su

¹²⁶ *Αθηναίων Πολιτεία 2, 2-3*: Μετὰ δὲ ταῦτα συνέβη στασιάσαι τοὺς τε γνωρίμους καὶ τὸ πλῆθος πολὺν χρόνον. ἦν γὰρ αὐτῶν ἡ πολιτεία τοῖς τε ἄλλοις ὀλιγαρχικῇ πᾶσι, καὶ δὴ καὶ ἐδούλευον οἱ πένητες τοῖς πλουσίοις καὶ αὐτοὶ καὶ τὰ τέκνα καὶ αἱ γυναῖκες, καὶ ἐκαλοῦντο πετάται καὶ ἐκτήμοποι· κατὰ ταύτην γὰρ τὴν μίσθωσιν ἠργάζοντο τῶν πλουσίων τοὺς ἀγρούς· ἡ δὲ πᾶσα γῆ δὲ ὀλίγων ἦν· καὶ εἰ μὴ τὰς μισθώσεις ἀποδοίειν, ἀγώγμοι καὶ αὐτοὶ καὶ οἱ παῖδες ἐγίγνοντο. καὶ οἱ δανεισμοὶ πᾶσιν ἐπὶ τοῖς σώμασιν ἦσαν μέγρι Σόλωνος· οὗτος δὲ πρότερος ἐγένετο τοῦ δέμου προστάτης. χαλεπώτατι μὲν οὖν καὶ πικρότατον ἦν τοῖς πολλοῖς τῶν κατὰ τὴν πλιτείαν τὸ δουλεύειν· οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τοῖς ἄλλοις ἐδυσχέρανον· οὐδενὸς γὰρ, ὡς εἶπεῖν, ἐτύγχανον μετέχοντες. «Más tarde, hubo discordias entre los nobles y la masa durante mucho tiempo; pues su régimen político era en todas las demás cosas oligárquico, y además los pobres eran esclavos de los ricos, ellos mismos y sus hijos y sus mujeres. Y se les llamaba *clientes* y *seisavos*, pues por esta renta trabajaban las tierras de los ricos. Toda la tierra estaba en manos de pocos. Y si no pagaban las rentas, eran reducibles a la esclavitud, tanto ellos como sus hijos. Y los préstamos los obtenían todos respondiendo con sus personas hasta el tiempo de Solón. Éste fue el primero que llegó a ser *jefe del pueblo*. El más duro y más amargo de los males del régimen era para la mayoría del pueblo la esclavitud; no obstante, también estaban descontentos por los restantes, pues, por así decir, de nada participaban». Trad. de M. García V.

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

Pero en el Atica del siglo VI el panorama aún era muy diferente del de las ciudades más próximas al Mediterráneo. En Atenas, la mayoría vivía con grandes privaciones, donde las clases laboriosas como los artesanos y los llamados *Thetes*, apenas diferentes de los esclavos, no podían esperar nunca una mejora en sus sistemas de vida. Los agricultores, que eran la mayoría, en los tiempos de siembra debían pedir a crédito las semillas a los terratenientes; esos granos debían devolverlos con usura. Las leyes draconianas, si bien intentaron poner fin al derramamiento de sangre, producto de las guerras civiles, no hicieron nada respecto al sistema usurero de los prestamistas y la injusta distribución de las tierras de labranza y allí donde impera la injusticia, la desigualdad “*se crea necesariamente –como escribe acertadamente G. Glotz- el descontento, y un descontento duradero termina siempre por suprimir lo que lo motiva*”¹²⁷ y es precisamente lo que recalca Aristóteles en su *Constitución*:

¹²⁷ G. Glotz: *La Ciudad Griega*. UTEHA, págs. 82-83. México, 1957.

Siendo de tal naturaleza el ordenamiento en la constitución, y siendo muchos esclavos de unos pocos, el pueblo se levantó contra los notables ¹²⁸

y comenta el propio Aristóteles que la guerra civil que se desató fue tan violenta y que se extendió por tanto tiempo que llegó el momento en que los bandos en pugna, de común acuerdo, eligieron como *árbitro* y *arconte* a Solón a quien encomendaron la Constitución ¹²⁹. Y no es otro el panorama que describe Plutarco respecto de la situación del Atica. Después de la revuelta de los cilonenses, los atenienses volvieron a recrear las viejas rencillas sobre el gobierno y cuantas eran las diferencias geográficas tales eran también las divisiones sociales y políticas, que cada cual aspiraba a un sistema de gobierno distinto (unos inclinados a la democracia, otros a la oligarquía y otros por un sistema medio, mixto). Pero no es esto lo más grave, sino el descontento creciente de los pobres contra los ricos lo que va a ocasionar una revuelta civil de tal magnitud que sólo la esperanza en un *tyrannos* podía devolver la paz. Ese *tyrannos*, a la postre, sería Solón:

Τότε δὲ τῆς τῶν πενήτων πρὸς τοὺς πλουσίους ἀνωμαλίας ὥσπερ ἀκμὴν λαβούσης παντάπασιν ἐπισηφαλῶς ἡ πόλις διέκειτο καὶ μόνως ἂν ἐδίσκει καταστῆναι καὶ παύσασθαι ταραττομένη τυραννίδος γενομένης. Ἄπας μὲν γὰρ ὁ δῆμος ἦν ὑπόχρεως τῶν πλουσίων. Ἡ γὰρ ἐγεύρογουν ἐκείνοις ἕκτα τῶν γινομένων τελοῦντες, ἕκτημόριοι προσαγορευόμενοι καὶ θῆτες, ἢ χρέα λαμβάνοντες ἐπὶ τοῖς σώμασιν ἀγώγιμοι τοῖς δανείζουσιν ἦσαν, οἱ μὲν αὐτοῦ δουλεύοντες, οἱ δ' ἐπὶ τὴν ξένην πιπρασκομένοι. Πολλοὶ δὲ καὶ παιδᾶς ἰδίους ἠναγκάζοντο πωλεῖν (οὐδεὶς γὰρ νόμος ἐκώλυε) καὶ τὴν πόλιν φεύγειν διὰ τὴν χαλεπότητα τῶν δανειστῶν. Οἱ δὲ πλείστοι καὶ ῥωμαλεώτατοι συνίσταντο καὶ παρεκάλουν ἀλλήλους μὴ περιορᾶν, ἀλλ' ἐλομένους ἓνα προστάτην ἄνδρα πιστὸν ἀφελέσθαι τοὺς ὑπερημέρους καὶ τὴν γῆν ἀναδάσασθαι καὶ ὅλως μεταστῆσαι τὴν πολιτείαν. ¹³⁰

¹²⁸ *Αθηναίων Πολιτεία* 5, 1-2.

¹²⁹ Id. 5,2: ἰσχυρᾶς δὲ τῆς στάσεως οὔσης καὶ πολὺν χρόνον ἀντικαθημένων ἀλλήλοις εἶλοντο κοινῇ διαλλακτὴν καὶ ἄρχοντα Σόλωνα καὶ τὴν πολιτείαν ἐπέτρεψαν αὐτῷ... «Y como fuera la discordia violenta y durase mucho tiempo la oposición entre unos y otros, escogieron, de común acuerdo, como árbitro y arconte a Solón, y le encomendaron la constitución a él, ...». Trad. de A. Tovar.

¹³⁰ ΠΛΟΥΤΑΡΧΟΥ ΒΙΟΙ ΠΑΡΑΛΛΗΛΟΙ ΣΟΛΩΝ..., Cap. XIII, págs. 26-28. “Entonces fue también cuando la disensión entre los pobres y los ricos llegó a lo sumo, poniendo a la ciudad en una situación sumamente delicada; tanto, que parecía que sólo podía volver de la turbación a la tranquilidad y al sosiego por medio de la dominación de uno solo, porque el pueblo todo era deudor esclavizado a los ricos, pues o cultivaban para éstos, pagándoles el sexto, por lo que les llamaban *partisextos* y jornaleros, o tomando prestado sobre las personas quedaban sujetos a los logreros, unos sirviéndoles y otros siendo vendidos en tierra forastera. Muchos había que se veían precisados a vender a sus hijos, pues no había ley que lo prohibiera, o a abandonar la patria por la dureza de los acreedores. La mayor parte, y los más robustos, se reunían, y se exhortaban unos a otros a no mirar con indiferencia semejantes vejaciones, sino más bien elegir un caudillo de su confianza,

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

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

4.- Solón y sus Poemas

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

Sin duda Solón nos es conocido por las referencias que el mundo político nos da de su vida, es decir, el gran legislador, el padre o los orígenes de la democracia ateniense. Y ello con justísima razón a juzgar por los hechos referidos. Pero todas estas referencias históricas se fundan en los poemas preparados por Solón: unos dirigidos al pueblo, declamados sobre la piedra sobresaliente, que se

sacar de angustia a los que estaban ya citados por sus deudas, obligar a que se hiciera nuevo repartimiento de tierras y mudar enteramente el gobierno”. Traducción de Antonio Ranz Romanillos. Op. cit. pág. 120.

ubicaba en algún lugar especial del αγορά, por excelencia el lugar donde se reunía la asamblea pública. Solón habla como heraldo, pero poéticamente. La imagen de esta actitud de Solón está rodeada por un relato que linda con lo que podría haber sido la realidad de los hechos narrados. En una parte del relato, Plutarco nos cuenta un poco el *modus operandi*¹³¹ de su inserción en la vida política, pero que es también la representación de un modo de ver la poesía, el canto, allí nos cuenta que nuestro autor:

Trabajó en tanto, sin darlo a entender, un poema elegíaco, el que aprendió hasta tomarlo de memoria; y hecho esto, repentinamente, se dirigió a la plaza con un gorro en la cabeza. Concurrió gran gentío, y entonces, poniéndose sobre la piedra destinada al pregonero, recitó cantando su elegía¹³²

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

Αὐτὸς κήρυξ ἦλθον ἀφ' ἱμερτῆς Σαλαμῖνος,
Κόσμον ἐπέων ἰδῶν ἀντ' ἀγορῆς θέμενος.¹³³

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

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

¹³¹ Sobre la locura de Solón o la autoimagen de locura y el decreto cf. Plutarco, op. cit. cap. VIII y ss.

¹³² cf. Plutarco, op. cit. cap. VIII y ss.

¹³³ ΠΛΟΥΤΑΡΧΟΥ ΣΟΛΩΝ, op. cit., cap VIII, pág. 16.

cuenta que la palabra *kósmos* nos es más que familiar. ¿Qué significa, entonces, que la *oda*, el *canto* sea un *kósmos*?

Los principales historiadores de la literatura griega como Lesky, Cantarella, Bowra, W. Nestle y el mismo W. Jaeger no repararon en estos dos versos más allá de ver la alusión del poeta a exhortar a los atenienses a combatir por la reconquista de la amada Salamina, luchando contra los megarenses, o bien para referirse acerca de la función del poeta en la sociedad que se encuentra, como lo hace Bowra cuando comenta estos primeros poemas políticos de Solón en el *agorá* de Atenas, diciendo: «*El poeta ha dejado de ser una figura recreativa o un portavoz de sus sentimientos para erigirse en una figura pública que reúne los rasgos del profeta, del predicador, del político, tanto en su estilo personal como en su mensaje*». ¹³⁴ Por el hecho de erigirse en figura pública, el poeta no deja de expresar con profundidad sus sentimientos.

Por su parte cómo han interpretado los traductores este verso del fragmento. Francisco Rodríguez Adrados, en su *Líricos Griegos*, ha traducido la aposición como «-poético ornamento-»; Juan Ferraté, en sus *Líricos Griegos Arcaicos*, traduce «*arreo de palabras*»; por su parte Carlos García Gual dice: «*el arte de mis versos*»; y a juzgar por la traducción española del libro de H. Fränkel, éste traduce todo el verso en cuestión por: «*traigo versos y canciones, no discursos de palabras*», en la que la aposición queda reducida sólo a «versos». ¿Son estas interpretaciones lo que dice *Κόσμον ἐπέων* (*kósmos epéon*)? ¿Qué es este *kósmos* para los griegos anteriores al siglo V a. C.? Desde Homero la palabra *kósmos* ha significado «orden», pero también ha aludido al «buen orden» (en sentido material y moral) como «*forma*» o «*estilo*». Así, la misma expresión que encontramos en Solón la hallamos también en Parménides quien se refiere al «orden engañoso de las palabras» ¹³⁵. La palabra *kósmos*, en general, en el

¹³⁴ C. M. Bowra: *Introducción a la Literatura Griega*. Ediciones Guadarrama, pág. 109. Madrid, 1968.

¹³⁵ Parménides 8. 51-52 *δέξασθ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας / μάθανε κόσμον ἀμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων*. «a partir de esto aprende las opiniones (de los) mortales, escuchando el orden engañoso de nuestras palabras». He tomado el texto griego de *Los Filósofos Presocráticos*, de MIGUEL DA COSTA LEIVA. Tomo I y II. Universidad de Concepción, Chile, 1977; que es la versión chilena, admirable, del texto magnífico de

dialecto jónico-ático significa “*organización, constitución*”¹³⁶, sólo más tarde y primeramente con Pitágoras y la filosofía habría tomado el sentido de “orden del mundo, universo”.

De modo que cuando Solón habla del “*kósmos de las palabras*”, piensa en la particular belleza que éstas adquieren por su modo peculiar de *ordenamiento, de estructuración*, que es lo que las hace diferentes a las palabras del *agorá*. Por primera vez se ha definido el canto, la poesía, pensando en una cuestión puramente lingüística. Ésta sería la primera definición estructural de la poesía que ha conocido el mundo occidental. Todas las demás definiciones tendrían como trasfondo aquélla o se fundarían en principios no lingüísticos, sino hermenéuticos. Mucho antes que los formalistas rusos y los estructuralista europeos, que desde *poesía* pasaron a hablar de “*discurso poético*” (R. Jakobson) como compleja disposición rítmica, y de la selección y combinación de las palabras, solón ya nos había anticipado la gran diferencia entre los diferentes modos del uso del lenguaje, definiendo la poesía como un modo especial de “*construcción, organización, ordenamiento de las palabras*”. Ello implica, a su vez, una clara distinción en el uso del lenguaje y sobre los efectos que produce en la audiencia, por qué Solón si iba a hablar en la plaza no pronunció un discurso como los que allí se estila pronunciar, o habló simplemente como lo habría hecho realmente un κήρυξ, es decir, un *mensajero*, un *heraldo*? No fue simplemente por la prohibición que se había establecido como resultado de la gran cantidad de atenienses muertos en la guerra contra los megarenses; prohibición que se abolió después de la declamación de Solón, según cuenta Plutarco.

Solón es un político que piensa y habla poéticamente. Como ya hemos dicho, todas las referencias a su actuación personal en política se basan en sus propios poemas, de modo que a ellos nos abocaremos. La famosa elegía,

Hermann Diels, *Fragmente Der Vorsokratiker*, aumentada y corregida por Walther Kranz, según la edición de 1956. Sea éste un tributo silencioso al aporte del profesor M. DA COSTA LEIVA.

conocida como la *Eunomía*, se cree que es del período anterior a su arcontado de 594-3 a. C.. A fin de tener una imagen del conjunto traduzco completo el fragmento:

EUNOMÍA

Nuestra ciudad por destino de Zeus jamás perecerá
 Ni por las voluntades de los felices dioses inmortales,
 Porque tan magnánima es la vigilante, de padre poderoso,
 Palas Atenea la que sus manos encima tiene.

5 Pero los propios ciudadanos destruir la gran ciudad
 con sus insensateces quieren, por las riquezas seducidos,
 y la injusta manera de pensar de los conductores del pueblo,
 para quienes está dispuesto que por su gran soberbia muchos sufrimientos
 padezcan, pues no saben contener la saciedad

10 ni ordenar los placeres en la tranquilidad del festín cotidiano.

 y se enriquecen seducidos por obras injustas

 ni de las propiedades sagradas y no teniendo ninguna
 consideración por las públicas roban por saqueo unos de un lado, otros de
 otro
 ni se preocupan de los sagrados fundamentos de la justicia,

15 la cual callada conoce las cosas presentes y las pasadas,
 y con el tiempo de todas formas llega para vengarse.
 Esto para toda la ciudad llega como una herida inevitable,
 y rápidamente va a parar en una nefasta esclavitud,
 que la revolución civil y la guerra dormida despierta,

20 la cual ha aniquilado la amada juventud de muchos,
 pues a causa de los mal intencionados rápidamente la muy amada ciudad

¹³⁶ Ver: P. Chantraine: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des Mots*. Éditions

se desgasta en asociaciones políticas apreciadas por los que hacen cosas
injustas.
Estas cosas en el pueblo se tornan perniciosas, y de entre los pobres
Llegan muchos a tierra extranjera
25 vendidos, con cuerdas indignas atados,
y los vergonzosos trabajos de la esclavitud soportan por fuerza.
Así, una desgracia social llega hasta la casa de cada uno,
y las puertas del patio no pueden retenerla aun más,
por encima del elevado cerco atraviesa de un salto, y encuentra de todos
modos
30 aunque la persona huyendo esté en el fondo del *thálamo*.
Estas cosas enseñar a los atenienses mi espíritu me ordena,
que los males más grandes *dysnomía* entrega,
en cambio, la *eunomía* , bien ordenada y ajustada, todo lo clarifica,
y con frecuencia a los injustos pone cadenas,
35 las cosas ásperas suaviza, pone fin a la saciedad, el abuso reduce,
diseca los brotes que nacen de la *ate*,
endereza las sentencias torcidas, y las acciones soberbias
apacigua, pone fin a las acciones de la discordia,
pone fin al rencor de la terrible rivalidad, y dependen de ella
40 todas las cosas para los hombres ajustadas y discretas.¹³⁷

El poema nos muestra claramente el panorama de la situación sociopolítica de la Atenas de la primera mitad del siglo VI, habla de la injusticia de los detentores del poder, la aristocracia terrateniente, los ricos, dueños de toda la tierra como nos cuenta Aristóteles, en quienes el poeta pone la causa de la discordia, por la avaricia y la arrogancia, engendradoras del odio¹³⁸. Es esta avaricia o codicia desmesurada, que no trepida ni ante los sagrados fundamentos de la *Díke*, la que se transforma en una herida para la ciudad, es decir, la

Klincksieck, págs. 570-571. Vol. 1. Paris, 1968.

¹³⁷ Edmonds I, 4. (3 D.).

¹³⁸ Arist. Const. de Atenas 5, 3.

esclavitud, la del deudor y toda su familia, el nacimiento de la guerra civil; en suma se produce una desgracia social como causa de lo que el poeta llama la *dysnomía*, o la mala constitución.

Solón, como ha escrito Jaeger, funda su fe política en la fuerza de Díke, en la misma fe del derecho que ya había anticipado Hesíodo. Solón se siente obligado a enseñar a los atenienses que no se puede transgredir el derecho, porque a la larga la justicia, tomando la forma de *Ate*, sale triunfante por sobre la *hybris* humana. Su propuesta final es la *eunomía*, es decir, la *buena o correcta distribución, la buena constitución política, el ordenamiento justo*. Es interesante destacar junto con Jaeger que la concepción del castigo a la soberbia, la insolencia y la avaricia, la injusticia, en general, dista mucho del señalado por Hesíodo:

El castigo divino no consiste ya, como en Hesíodo, en las malas cosechas o la peste, sino que se realiza de un modo inmanente por el desorden en el organismo social que origina toda violación de la justicia...El mal social es como una enfermedad contagiosa que se extiende a la ciudad entera. Y sobreviene indefectiblemente a toda ciudad, dice Solón, en la cual surgen disensiones entre los ciudadanos. No se trata de una visión profética, sino de un conocimiento político. Por primera vez es enunciada, de un modo objetivo, la dependencia causal entre la violación del derecho y la perturbación de la vida social.¹³⁹

La justa distribución, la *Eunomía*, se manifiesta en la paz y la armonía del cuerpo social.

Si atendemos a los primeros siete versos del poema, hay un pensamiento que nos pone de frente ante el tema de la responsabilidad humana, pues no son los dioses los causantes de las desgracias, que en una ciudad, cualquiera sea, pueden acontecer. Ellas tienen sus causas en actos exclusivamente humanos. Estamos frente a una interpretación de tipo racional, no mítica o ambigua como lo

¹³⁹ Cf. *Paideia*, op. cit., pág., 141 y sgte..

es en el pensamiento homérico, para explicar ciertos acontecimientos humanos. Rodolfo Mondolfo, en su magnífico librito sobre la *Conciencia Moral...* ha explicado fehacientemente que cuando “*se afirma en Grecia la conciencia de que en la raíz de los males que se sufren se encuentra una culpa, que constituye la primera perturbación del orden o el primer trastorno, se nos presenta con plena evidencia el concepto de la responsabilidad primordial del culpable*”.¹⁴⁰ Es claro que Solón piensa en la causa o en la responsabilidad primordial que le compete a los propios ciudadanos. A la culpa sigue inexorablemente el castigo, ya sea de inmediato o con el tiempo; si no al responsable directo, a su descendencia, es decir, inclusive pagan la culpa los hijos. Pero el castigo, tarde o temprano, siempre llega. Tal es lo que nos señala cuando dice que la Justicia

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

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

*εἰ δὲ πεπόνθατε λυγρὰ δι' ὑμετέραν κακότητα
μὴ θεοῖσιν τούτων μοῖραν ἐπαμφέρετε.*¹⁴¹

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

Pero Solón en su poema bosqueja las situaciones de injusticia que padece el pueblo y la pregunta obvia es cuáles fueron sus propuestas de solución a las mismas. Las primeras medidas adoptadas por el político fueron las que podríamos llamar medidas de liquidación, la llamada *σεισάχθεια* (*seisáchtheia*). Esta palabra

¹⁴⁰ Cf. Rodolfo Mondolfo: *La Conciencia Moral de Homero a Demócrito y Epicuro*, pág. 17 ss. EUDEBA, 1962.

¹⁴¹ 8 D; Rodríguez Adrados 11.

significa “descarga”, “alivio”, “reducción de las deudas”, pero ¿qué debemos entender por esta “reducción”? El asunto nos queda más claro cuando Aristóteles comenta que Solón liberó al pueblo para el presente y para el futuro, impidiendo que los préstamos se hicieran sobre la persona (la expresión griega es mucho más fuerte, porque dice “por los cuerpos”) y que entre las leyes que estableció estaba la abolición, condonación o cancelación de las deudas tanto privadas como públicas y que a esto habían llamado *σεισάχθεια* (*seisáchtheia*)¹⁴². Para Plutarco éste fue “su primer acto de gobierno”¹⁴³, medida que Aristóteles consideraría como la primera y más importante entre las tres más democráticas¹⁴⁴. Junto con esta “desgravación”, Solón hizo repatriar a quienes habían sido vendidos como esclavos a tierras extranjeras, donde habían llegado hasta olvidar el propio dialecto ático, por andar tanto tiempo errantes e hizo libres a los que en la propia Ática eran tratados como esclavos.¹⁴⁵

Fueron muchas más las medidas que adoptó, como por ejemplo, la prohibición del acaparamiento de tierras por parte de los ricos más allá de una cierta extensión con lo cual habría favorecido a la pequeña y mediana propiedad. Permitió la defensa ante procedimientos legales a aquellos que nunca la habían tenido; por otra parte, la división social que estableció, conservando la antigua inclusive, permitió que ningún ciudadano, aun desprovisto de fortuna, quedara excluido de la participación en el gobierno. Los llamados *thetes*, es decir, los más pobres de la población, entraban por primera vez en la ciudad con derechos reales, tomaban parte en la Asamblea y tenían puesto en los Tribunales. No cabe duda que la ampliación e importancia de estos derechos fue capital en la evolución del sistema político del siglo VI a. C., ya que en la Asamblea, donde la votación

¹⁴² *Const. de Atenas* 6, 1-2: Κύριος δὲ γενόμενος τῶν πραγμάτων Σόλων τὸν δὲ δῆμον ἠλευθέρωσε καὶ ἐν τῆπαρόντι καὶ εἰς τὸ μέλλον, καλύσας δανείζειν ἐπὶ τοῖς σώμασιν, καὶ νόμους ἔθηκε καὶ χρεῶν ἀποκοπὰς ἐποίησε καὶ τῶν ἰδίων καὶ τῶν δημοσίων, ἃς σεισάχθειαν καλοῦσιν, ὡς ἀποσεισάμενοι τὸ βᾶρος. «Colocado, pues, Solón al frente de los negocios, libertó al pueblo para el presente y para el futuro con la prohibición de los préstamos sobre la persona, y puso leyes e hizo una cancelación de las deudas privadas y públicas, que llaman «descarga», pues fue como si se hubieran quitado de encima un peso». Es lo que en nuestra cultura económica llamaríamos *condonación de deudas*.

¹⁴³ Cf. en traducción, op. cit. cap. XV, pág. 121.

¹⁴⁴ Id. 9,1.

¹⁴⁵ Cf. Plutarco, id., cap. XV, pág. 121.

individual decidía grandes cuestiones, los pobres eran mayoría; y en el Tribunal eran árbitros de la fortuna, del honor tanto de los más corrientes aldeanos como de los mismos eupátridas, poder que le lleva a afirmar a Aristóteles que “*cuando el pueblo es dueño del voto llega a ser dueño del gobierno*”¹⁴⁶. Respecto a este mismo punto, Plutarco nos informa que las magistraturas importantes quedaron en manos de los ricos, como era de esperarse. Todos los que no quedaron dentro del censo, es decir, los *thetes*, sólo participaban asistiendo a juntas y a las nominaciones para jueces y comenta Plutarco:

Esto, al principio, no era nada; pero luego vino a ser de gran consecuencia, porque las más de las controversias iban a parar a los jueces...Dícese además que, no habiendo escrito las leyes con bastante precisión, y teniendo éstas diferentes sentidos, con esto se acrecentó el poder de los tribunales, porque, no pudiendo dirimirse las controversias por las leyes, sucedía que era necesario el ministerio de los jueces y había que acudir a ellos en todas las dudas, con lo que en algún modo tenían las leyes bajo su potestad.¹⁴⁷

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

¹⁴⁶ Const. de Aten., 9.1: *κύριος γὰρ ἔνν ὁ δῆμος τῆς ψήφου κύριος γίγνεται τῆς πολιτείας* «porque siendo el pueblo señor del voto llega a ser señor de la constitución». De hecho para el filósofo, la posibilidad del pueblo de apelación ante el Tribunal, la considera como la tercera medida de Solón entre las más democráticas.

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

A LAS MUSAS

De Mnemosyne¹⁴⁸ y Zeus Olímpico, hermosas hijas,
 Musas de Pieria, escuchadme a mí suplicante,
 felicidad de parte de los dioses felices dadme y de parte de todos
 los hombres tener siempre una fama buena,
 5 ser a tal punto dulce para mis amigos, pero para mis enemigos amargo,
 para unos respetable, para otros terrible de ver.
 Bienes anhelo tener, pero adquirirlos injustamente
 no quiero, de todos modos después llega la Justicia.
 La riqueza que den los dioses acompaña al hombre
 10 de modo estable desde lo más hondo de la base hasta la cima,
 pero aquella que los hombres persiguen bajo abuso, de acuerdo a la
 decencia no
 llega, sino obedeciendo a actos injustos
 no pretendiéndolo se hace conveniente, y rápidamente se inmiscuye la
*ate*¹⁴⁹,
 su origen nace a partir de algo pequeño como el del fuego,
 15 de poca importancia al principio, pero tiene un triste final,
 porque no duran mucho tiempo entre mortales las obras del abuso,
 sino que Zeus avizora el fin de todas las cosas, y de repente

¹⁴⁷ Cf. cap. XVIII, op. cit., págs. 122-123.

¹⁴⁸ Mnemosyne (Μνημοσύνη). Su significado es “memoria”, “recuerdo”; es la madre de las Musas. Para J-P. Vernant, es una divinidad que lleva el nombre de una función psicológica, que no es el único caso, pues en tal situación se ubican también las pasiones y los sentimientos, *Eros, Aidos, Fobos*. “La memoria es una función muy elaborada que se refiere a importantes categorías psicológicas como el tiempo y el yo”, *Mito y Pensamiento en la Grecia Antigua*. Pág. 90. Ed. Ariel, Barcelona, 1985.

¹⁴⁹ Ate (ἄτη), alude a la ceguera del espíritu, al castigo de los dioses, una especie de locura o extravío fatal. Personificada la Ate es la diosa de la desgracia, la Fatalidad.

tal como a las nubes rápidamente disipa el viento
 primaveral, el cual agitando el fondo del estéril mar
 20 de muchas olas y en tierra productora de trigo
 devastando los hermosos cultivos va hasta el asiento de los dioses
 al alto cielo, y permite ver de nuevo al aire puro,
 y resplandece la hermosa fuerza del sol sobre la tierra
 fecunda y de las nubes ya no es posible ver ninguna,
 25 de esta misma naturaleza es el castigo de Zeus, y no se irrita
 tan agudamente por cada cosa como el hombre mortal,
 jamás se ha olvidado por completo de aquel que un corazón
 culpable tuviere, y de todos modos al final lo descubre,
 un delito castiga inmediatamente, otro después, y aquellos mismos
 30 que huyen, la *moira*¹⁵⁰ de los dioses que va sobre ellos no los encuentra,
 pero de todos modos va de nuevo, y los inocentes los actos pagan
 o los hijos de éstos o bien la familia que vendrá.
 Los mortales tanto el bueno como el malo pensamos así,
 que cada persona tiene por largo tiempo una vana creencia
 35 hasta experimentar algo doloroso y entonces se lamenta, pero hasta aquí
 con vanas esperanzas nos regocijamos

¹⁵⁰ **Moiras (Μοῖρα)**, en plural son las diosas del destino, llamadas **Cloto**, **Láquesis** y **Átropos**, designadas también como las **Parcas**, simbolizan el destino, contra el cual nada puede el poder de los dioses. El mismo Zeus debe inclinarse ante ellas. Su poder vela sobre el hombre desde que nace hasta que muere. **Cloto**, la más joven, es la hilandera que teje los acontecimientos de la vida de los mortales, teniendo en su mano la rueca en la que lleva prendidos hilos de todos los colores y de todas las calidades: de seda y oro para los hombres cuya existencia ha de ser feliz; de lana y cáñamo para aquellos que están destinados a ser pobres y desgraciados; **Láquesis** representa el carácter arbitrario y fortuito de estos acontecimientos, es la “medidora”, da vueltas al huso al que se va arrollando los hilos; **Átropos**, que es la de más edad, aparece con la mirada atenta y melancólica, representa la inflexible inmutabilidad del destino, y valiéndose de unas tijeras muy largas corta de improviso y cuando le place el hilo fatal. Las Moiras aparecen en aquellos momentos que resumen la vida de los humanos: el nacimiento y la muerte. Por esto están asociadas a **Ilitia** y presiden los matrimonios. El dualismo de vida y muerte en que se resume la acción de las Moiras es una de las formas del bien y del mal, cuyo símbolo es la balanza de Zeus. Si para Hesíodo son hermanas y aliadas de las Erinias (o Furias), Píndaro las invoca, por el contrario, como guardianas del orden y expresión de la más absoluta justicia. Los estoicos las consideraron como la fuerza inteligente y razón suprema que preside el gobierno del mundo. En Esquilo aparecen como el destino, ineludible: la libertad del hombre es completa pero está sujeta al control de las Moiras. Tales teorías se reflejan en el arte, que tan pronto las representa jóvenes y hermosas como las hace aparecer con sombrías expresiones de ancianas. Suelen ir acompañadas de las **Horas** y otras veces de las **Keres**. En singular, verso 15, *μοῖρα*, designa la *parte asignada a cada uno*, como *suerte, destino, dsestino funesto*. Cf. *Diccionario del Mundo Clásico*, t. I, pág., 1118. Editorial Labor, Madrid, 1954.

y el que por enfermedades dolorosas estuviere abrumado,
se dice a sí mismo que estará sano.

Otro siendo un cobarde cree que es un hombre valiente
40 y hermoso el que una forma atractiva no tiene,
y si alguno es pobre, al que las obras de la pobreza constriñen,
cree que va a poseer de todas formas muchas riquezas.

Uno se esfuerza de una manera, otro de otra, uno vaga en sus naves
por el mar abundante en peces, deseando llevar la ganancia
45 a casa, transportado por vientos violentos,
no poniendo ningún resguardo a su vida.

Otro talando el suelo abundante en árboles en el año
trabaja a sueldo, a éstos los curvos arados interesan.

Otro habiendo aprendido las obras de Atenea y de Hefestos
50 hábil en muchas artes, con sus manos se gana su sustento;
otro en los dones de las Musas Olímpicas instruido,
se hace conocedor del verso de la amable sabiduría;
a otro lo hizo adivino el soberano Apolo lanzador de flechas desde lejos,
él conoce el mal que de lejos viene sobre el hombre,
55 a éste que acompañen los dioses, pero las cosas designadas por el destino
absolutamente ningún presagio ni sacrificio las retendrá.

Otro teniendo el trabajo de Peón, experto en muchos *fármacos*¹⁵¹,
son médicos, y no depende de ellos el resultado final,
muchas veces a partir de una pequeña dolencia se produce un gran dolor
60 que nadie podría eliminar aunque diera fármacos calmantes;
pero a otro trastornado por nocivas enfermedades terribles
tocado por sus manos rápidamente lo pone sano.

La Moira lleva a los mortales el mal y también el bien,
y los dones de los dioses inmortales son ineludibles,
65 en todas las acciones hay riesgo y nadie sabe

¹⁵¹ Παιῶνος πολυφαρμάκου. Por *fármacos* en griego debe entenderse no sólo «remedio», sino también «veneno». Peón (Παιών), era el médico de los dioses, que curó a Ares, herido por Diomedes, y a Plutón, herido por Hércules. También era el sobrenombre de Apolo; y por extensión significa *médico*, en general.

cómo habrá de terminar cuando la cosa recién ha comenzado,
 uno tratando de hacerlo bien, no previéndolo,
 en una gran y terrible *ate* cae,
 pero a otro que lo hace mal, el dios en todas las cosas le da
 70 buen éxito, liberación de la tontería.
 De la riqueza no hay término fijado para los hombres,
 pues los que ahora entre nosotros tienen mayores medios de vida
 se esfuerzan doblemente, ¿quién podría saciar a todos?
 Ganancias a los mortales dieron los inmortales,
 75 y la *ate* a partir de ellas mismas se manifiesta, a la que cuando Zeus
 envía para castigar, cada uno a su tiempo la tiene.¹⁵²

Los comentarios generalizados acerca de esta elegía hablan de sus partes oscuras, cuya articulación no se habría logrado¹⁵³ o como escribe A. Lesky al señalar que se pasaría de una a otra cosa “precipitadamente... sin vinculación alguna”.¹⁵⁴ Sin embargo, no debemos olvidar que esta elegía, como las del período anterior al arcontado, pudieron haber sido *expuestas*, es decir, cantadas en el *agorá*, sobre la piedra que ocupaba el heraldo, y el mismo Solón en la elegía *Salamina* lo ha señalado expresamente; de modo que el texto fue escrito no con fines estilístico-literarios para unos posibles receptores lectores que pudieran juzgarlo formalmente. Nada de esto es pensable para este período.

Solón escribe en los momentos de las revoluciones sociales y lo que percibimos a la distancia es aún una especie de diagnóstico de la realidad social, denunciándola y dejando de manifiesto que todo aquel que busca la riqueza por medios injustos, abusando del débil le llega, temprano o tarde, el castigo que viene de Zeus, paladín de la justicia. Este es el tema que desarrolla en otra elegía, cuyos fragmentos tenemos, porque nos los ha transmitido Aristóteles cuando

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

¹⁵³ Cf. H. Fränkel, op. cit., pág. 225.

¹⁵⁴ Véase: A. Lesky: *Historia de la Literatura Griega*, pág. 149. Editorial Gredos. Madrid, 1976.

comenta que después que compuso esta elegía fue nombrado *diallaktés y árchon*, en la cual el poeta exhorta a los ricos a no ser codiciosos ¹⁵⁵:

Sé –y tengo dolores dentro del pecho-
viendo a la más antigua tierra de Jonia
asesinada
y vosotros, habiendo apaciguado en los pechos al fuerte
corazón,/

quienes de muchos bienes llegasteis hasta la saciedad,/

en las cosas moderadas poned una gran intención, porque ni/
nosotros les obedeceremos, ni ustedes tendrán todo a su
pinta. ¹⁵⁶

.....

porque muchos malos se enriquecen y los buenos se
empobrecen/
pero nosotros no les cambiaremos
la virtud por riqueza, porque ella es siempre firme
en cambio los bienes de los hombres unas veces los tiene uno,
otras, otro.

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

La elegía (v. 1-6) se abre con la invocación y súplica a las Musa no para pedirles el canto, sino los bienes de la vida: la felicidad que viene de los dioses y la fama, que es reconocimiento humano y se cierra esta invocación con el deseo de buen trato para con los amigos y aspecto severo para con los enemigos. En lo que sigue (v. 7-32), el poeta desarrolla lo que ha entendido por la felicidad que viene de los dioses, es decir, la riqueza que ellos conceden cuando se logra por medios justos, porque la que se consigue injustamente *πάντως ὑστερον ἦλθε Δίκη* (*de*

¹⁵⁵ *Const. de Atenas*, 5. 2 - 3.

¹⁵⁶ A estos dos frag. de Arist., Francisco Rodríguez Adrados, en sus *Líricos Griegos*, añade este tercer fragmento, compuesto de cuatro versos, siguiendo a Diehl, 4, cuya fuente es Plut. *Vit. Sol.* 3).

todos modos después llega la Justicia). Pero allí donde se imponen actos injustos *bajo abuso* (ὑφ' ὑβρισ) inmanentemente se halla la ἄτη ("Αττη), es decir, el *castigo*, la desgracia, porque se ha transgredido el *orden natural* (κατὰ κόσμον), el de la decencia humana, y esta transgresión abusiva no puede durar eternamente, ni siquiera mucho tiempo. Aquí, en este punto, Solón confía en una vigilancia superior, divina, que hace justicia para recobrar el orden perdido, y en esto nos recuerda los miles de ojos de Hesíodo que vigilan cada acto humano, porque de repente el castigo de Zeus (Ζηνὸς πέλεται τίσις «de Zeus es el castigo»), como la tormenta que estremece al mar y devasta la tierra, se deja caer sobre el injusto, porque Zeus:

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

Esta teodicea de Solón de que la injusticia no puede ser mantenida por mucho tiempo, porque la *Díke* repentinamente aparece como concepción social inmanente del castigo de los dioses, haciendo pagar al responsable directo o a su descendencia nos señala el hilo conductor que desemboca en la tragedia ática de un siglo más tarde¹⁵⁷. Solón es un nexo entre las cosmogonías y teodiceas del mundo jónico y la cultura ática. Según Fränkel “*la expiación purificadora es tan segura como la llegada de la primavera..., la transgresión se paga automáticamente, y en cuanto injusticia, es castigada por dios*”¹⁵⁸

¹⁵⁷ Al respecto baste recordar el tratamiento que da Esquilo a esta problemática en su famosa *Orestíada*.

¹⁵⁸ Véase, op. cit., pág. 226.

Con esta visión del castigo divino se abre una nueva sección en el poema (vs. 33-70) y el tema que plantea es que los hombres nos regocijamos con vanas esperanzas. Motivo recurrente de la poesía jónica, como el poema de Mimnerno¹⁵⁹ que habla de lo ignorante que somos con respecto a la voluntad de los dioses sobre el bien y el mal en la brevedad de la juventud, o bien Semónides de Amorgo en el poema que dirige a un niño indeterminado y le comenta cómo Zeus dirige el fin de todo cuanto existe a su antojo y al hombre no le está permitido inteligir esos rumbos porque “efímeros vivimos lo mismo que las bestias, no sabiendo nada”, y no obstante esto, las esperanzas mantienen a los hombres, proyectando cosas que de suyo son irrealizables.¹⁶⁰ Así también Solón cuando comenta que cada uno tiene una vana creencia hasta cuando no experimenta lo contrario en carne propia (*κεινήν δὴν αὐτὸς δόξαν ἕκαστος ἔχει / πρὶν τι παθεῖν* «cada uno alimenta largo tiempo una vana ilusión hasta que sufre una desgracia»), pero mientras tanto “con vanas esperanzas nos regocijamos” (*χάσκοντες κούφαισ’ ἐλπίσι τερούμεθα*). Solón describe las diferentes esperanzas y afanes, haciendo un catastro de las diversas actividades artesanales y «profesionales» existentes en el mundo antiguo, algunas de ellas permitían hacerse de dinero. El poeta parece reforzar lo ineluctable del destino cuando se refiere a las dos últimas actividades, la de adivino y la de médico, acentuando que las cosas designadas por el destino ningún presagio ni sacrificio las detendrá, así también con los médicos, que no depende de ellos el resultado final, por muy expertos que sean en *fármacos*. Ello le permite al poeta concluir que toda actividad humana está a merced del destino y de los dioses, y que los «presentes» que éstos otorgan son ineludibles. Por esta misma razón el hombre no puede echarse a morir, debe seguir adelante, pero aquí Solón se expresa con gran lógica y sabiduría: enfrentar a esta *Moira* implica que en toda actividad humana haya «riesgo», «peligro», porque habiendo comienzo no se sabe cómo se terminará (vs. 63-66):

*Μοῖρα δέτοι θνητοῖσι κακὸν φέρει ἠδὲ καὶ ἐσθλόν,
Δῶρα δ’ ἄφυκτα θεῶν γίγνεται ἀθανάτων,*

¹⁵⁹ Véase mi Antología, op. cit. pág. 48. Frag. 2 D.

Πᾶσι δέ τοι κίνδυνος ἔπ' ἔργμασιν, οὐ δέ τις οἶδεν,
ἢ μέλλει σχήσειν χρήματος ἀρχομένου·

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

No hay ningún hombre feliz, sino desgraciados
son todos, a cuantos mortales el sol desde lo alto mira.¹⁶¹

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

Absolutamente invisible es el *noys* de los inmortales para los
hombres.¹⁶²

El “peligro” para Solón es la incertidumbre que rodea las acciones del hombre. No hay en esto más que pura observación de la realidad: pues un hombre laborioso tratando de hacer lo mejor posible su función, sin darse cuenta puede caer en las terribles garras de *ate*, y aquél que es un patán y lo hace todo a la ligera el dios puede concederle el éxito, de modo que la “relación entre nuestro éxito y nuestro esfuerzo es enteramente irracional” .¹⁶³

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

¹⁶⁰ Véase id., pág. 54. Frag. 1 D.

¹⁶¹ Frag. 15 D: οὐδὲ μάκαρ οὐδεὶς πέλεται βροτός, ἀλλὰ πονηροὶ
πάντες, ὅσους θνητοὺς ἠέλιος καθορᾷ.

¹⁶² Frag. 17 D.: πάντη δ' ἀθανάτων ἀφανῆς νόος ἀνθρωποῖσιν.

“orden” natural, donde se manifiesta la *ate*, la ceguera humana y sus consecuencias, desaciertos e infortunios, que la envía el propio Zeus para castigar, porque él es el máximo garante del ordenamiento del derecho. Solón, en el fondo, lo que está planteando es que tanto el infortunio personal como civil es responsabilidad de los propios hombres. Y esto es lo que ve en la ciudad: la ruptura de un orden que genera grandes injusticias en el cuerpo social y esta es la causa de los dolores que siente en su pecho, como lo dice explícitamente. He aquí un esbozo de la concepción social y ética de Solón, la que debe completarse con los poemas posteriores a su gestión política propiamente tal, que tienen el carácter de una visión retrospectiva de los acontecimientos.

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

*ἔργμασιν ἐν μεγάλοις πᾶσιν ἀδεῖν χαλεπόν.*¹⁶⁴

“En grandes decisiones agradar a todos es difícil”

A continuación damos traducción de todo el fragmento:

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

¹⁶³ W. Jaeger: op. cit. pág. 145

y no permití que ni unos ni otros vencieran injustamente.

.....

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

.....

En grandes decisiones agradar a todos es difícil.¹⁶⁵

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

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

¹⁶⁴ Solón 5. 12 D.

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

pareciera ser la doctrina oculta que hay en la obra poética y política de Solón y es al mismo tiempo su gran descubrimiento. Cito a continuación el texto en traducción a fin de que el lector haga su propia lectura:

Mas yo, para cuantas cosas reuní al pueblo, ¿de cuál desistí antes de lograrla? Podría testimoniar de esto en el tribunal del tiempo la gran madre de los dioses olímpicos, la excelente, la Tierra negra, de la cual yo antaño arranqué los mojonos en muchas partes ahincados; ella, que antes era esclava y ahora es libre. A Atenas, nuestra patria fundada por los dioses, devolví muchos hombres que habían sido vendidos, ya justa, ya injustamente, y a otros que se habían exilado por su apremiante pobreza; de haber rodado por tantos sitios, ya no hablaban el dialecto ático. A otros, que aquí mismo sufrían humillante esclavitud, temblando ante el semblante de sus amos, les hice libres. Juntando la fuerza y la justicia tomé con mi autoridad estas medidas y llegué hasta el final, como había prometido; y, de otro lado, escribí leyes tanto para el hombre del pueblo como para el rico, reglamentando para ambos una justicia recta. Un malvado ambicioso que como yo hubiese tomado en su manos el aguijón, no habría contenido al pueblo en sus límites; pues si yo hubiese querido lo que entonces deseaban los contrarios, o bien lo que planeaban contra éstos los del otro bando, esta ciudad habría quedado viuda de muchos ciudadanos. Por ello, procurándome ayudas en todas partes, me revolví como un lobo entre los perros.¹⁶⁶

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

“Solón se había puesto frente a unos y a otros, y (estando en condiciones de apoyarse en unos u otros, como quisiera, y hacerse

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

así tirano), prefirió hacerse odioso a unos y a otros, salvando a la patria y estableciendo las leyes mejores”¹⁶⁷.

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

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

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

 quienes vinieron a la rapiña tenían la esperanza de opulencia
 y creían que cada uno de ellos iba a encontrar mucha riqueza
 y que yo charlando suavemente iba a mostrar mi cruel intención.
 Cosas vanas entonces imaginaron, y ahora conmigo irritados
 todos me miran de reojo como a un enemigo,
 sin motivo, porque las cosas que dije, con la ayuda de los dioses las llevé a cabo,/

¹⁶⁷ Véase 11, 2: *ὁ δὲ Σόλων ἀμφοτέροις ἠγναντιώθη, καὶ ἐξὸν αὐτῷ μεθ' ὁποτέρων ἐβούλετο συστάνα τυραννεῖν εἴλετο πρὸς ἀμφοτέροισι ἀπεχθέσθαι σίωσας τὴν πατρίδα καὶ τὰ βέλτιστα νομοθετήσας.*

y otras hice no en vano, ni me agrada realizar alguna otra con la violencia de la tiranía ni que de la fértil tierra patria los buenos tengan igual porción que los malos.¹⁶⁸

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

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

A esta altura de nuestra investigación caben muchas preguntas, entre ellas ¿estaba convencido Solón de que hay una justicia trascendente, que más allá de todo límite de tiempo puede operar (quizá como *ate*) efectivamente en el ámbito humano bajo las categorías de lo humano? De lo que no cabe duda es que por todos los medios intentó restituir en la conciencia de los hombres de su tiempo lo que más de un siglo antes había señalado el poeta de Beocia: que la *díke* se oye y por eso llega a ser lo distintivo en el hombre.

¹⁶⁸ Frag. 23 D.

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

IV.- LA CONSTITUCIÓN DE ATENAS: DOS PARTES

A) Desde los orígenes hasta Aristóteles

De una u otra manera el texto de *La Constitución de Atenas* es uno de los textos de Aristóteles menos conocidos, pues por sus características difiere notablemente de sus obras estrictamente filosóficas y, por otra parte, nos permite comprender más profundamente la diversa metodología de trabajo entre Platón y Aristóteles respecto al tema de la comprensión del fenómeno de la colectividad humana, pues con Platón no sabemos en qué mundo real piensa cuando desarrolla su marco teórico-político, en tanto que Aristóteles enfoca la cuestión de la colectividad humana a partir de la recolección y análisis de una cantidad enorme de datos objetivos.¹⁶⁹ Entonces, ¿de qué modo tenemos que familiarizarnos con su contenido?. La clave probablemente la encontremos en las palabras finales con las que concluye la *Ética Nicomaquea*, donde va a plantear la hipótesis que el hombre que quiera hacer mejor al hombre por medio de la educación debe esforzarse por hacerse legislador en el entendido que a través de las leyes

¹⁶⁹ Al respecto véase S. B. Pomeroy y otros, *La Antigua Grecia*. Historia política, social y cultural. Crítica. Barcelona, 2001. Pág. 388.

pudiéramos llegar a ser “buenos”, entonces cómo llegar a ser legislador. Es en este punto donde Aristóteles va a relacionar experiencia, política y leyes:

Ahora bien, las leyes son, por decirlo así, las obras del arte política. ¿Cómo, pues, por la sola colección de ellas podrá uno hacerse legislador o siquiera juzgar cuáles son las mejores? Pues no vemos que los médicos resulten hábiles por el solo estudio de los recetarios. ... Así también, **las compilaciones de leyes y constituciones son sin duda de gran utilidad para los que están ya en aptitud de estudiarlas y de apreciar en ellas lo que está bien o lo que está mal**, ...Por tanto, habiendo omitido nuestros predecesores explorar el dominio de la legislación, **tendrá quizá algún valor que nosotros mismos lo consideremos, juntamente con toda la materia de la constitución política**, para llevar así a su acabamiento, en cuanto nos sea posible, la filosofía de las cosas humanas.

Y en primer lugar, **nos esforzaremos en hacer una revisión de todo lo que con acierto, aunque fragmentariamente, dijeron nuestros precursores**. En seguida **procuraremos ver, entre las constituciones que hemos reunido, cuáles** instituciones pueden conservar y cuáles estragar las ciudades y producir efectos semejantes en las constituciones en particular; **y por qué causas unas ciudades están bien gobernadas, y otras lo contrario**. Y una vez considerados estos puntos, discerniremos mejor quizá **cuál es la constitución más excelente**, y cómo debe implantarse cada una en particular, y de qué leyes y costumbres se ha de echar mano.¹⁷⁰

No sólo nos informa de que ya ha reunido un número de constituciones, sino que con ello, el filósofo, ha previsto y predeterminado el itinerario a seguir en el examen de dicho material. La concreción la tenemos en la *Política* y en la obra que comentamos.

La lectura cuidadosa del texto nos permite describir la división interna que presenta el documento: consta de dos partes claramente diferenciables. La primera abarca desde el principio hasta el capítulo 41, donde Aristóteles presenta un recorrido por la historia política de Atenas y, desde el capítulo 42 hasta el 69 y final hace una descripción detallada del sistema y organización del Estado ateniense en su propio tiempo. Por otra parte, creo que no está demás advertir

¹⁷⁰ E. N. X 1181 b 1-20. Las negritas son mías.

que la misma secuencia temporal seguida por el filósofo nos pone en una actitud de descubridores del sistema organizativo que desde el primitivo estadio griego tenemos que considerar para tener una visión del desarrollo no sólo de lo administrativo, sino también del desarrollo de un modo de pensar las relaciones colectivas e individuales, es decir, descubrir el carácter *anthrópico* de la propia actividad política, su carácter psicológico frente a la experiencia y, a su vez, el modo de abordarla y su respuesta. En este sentido el capítulo 41 representa una especie de resumen o compendio de lo ya tratado y metodológicamente es una característica del método narrativo aristotélico: la recapitulación narrativa. En este resumen Aristóteles nos informa que el primer cambio que se puede observar en la comunidad originaria es el establecimiento de Ión y de los que cohabitaron con él. Desafortunadamente este primer libro de *La Constitución de Atenas* se encuentra mutilado en toda su primera parte, no sabemos cuánto exactamente, pues en los fragmentos conservados de la primera parte sólo encontramos una que otra referencia al legendario Teseo;¹⁷¹ nada respecto de Ión.¹⁷² Aristóteles, no obstante, nos informa que en tiempos de Ión la población ateniense se dividió en cuatro tribus y que aparecieron los reyes de tribu *εἰς τὰς τέτταρας φυλὰς καὶ τοὺς φυλοβασιλείας* (“en cuatro tribus y [el establecimiento] de los reyes de tribu”). Un segundo cambio es el que Aristóteles atribuye a Teseo, quien le habría dado el carácter de constitución propiamente tal a las disposiciones administrativas *ἔχουσα πολιτείας τάξιν* (“teniendo un ordenamiento de constitución”) y quien habría iniciado el proceso de apartarse de la monarquía *μικρὸν παρεγκλίνουσα τῆς βασιλικῆς* (“desviándose un poco de la monarquía”). Luego nos dice Aristóteles que viene el régimen de Dracón, no considerándolo como un tercer momento; de él nos dice que por primera vez se *escribieron las leyes νόμους ἀνέγραψαν πρῶτον*. El tercer cambio que cita es el de Solón, como el originante de la democracia *ἀφ’ ἧς ἀρχῆ δημοκρατίας ἐγένετο* (“a partir de la cual aconteció el origen de la democracia”). En cuarto, cita la tiranía de Pisístrato. En quinto, pone la constitución de Clístenes,

¹⁷¹ Véanse las fuentes principales: Pausanias: I 37. 3 y 19. 1; Plutarco: *Vidas Paralelas, Teseo y Rómulo*. Eurípides: *Medea*. Ovidio: *Metamorfosis* VII, 402 y sgts. Además R. Graves: *Los Mitos Griegos*. Alianza Editorial. Madrid, 1998. Vol. I Págs. 429 y sigts.

¹⁷² Entre las escasas fuentes pueden verse: Pausanias VII. 1.2; Eurípides: *Ión*; Estrabón 7. 1. R. Graves, op. cit., v. 1, págs. 208-209.

que habría sido *más democrática que la de Solón δημοτικωτέρα τῆς Σόλωνος*. En sexto lugar refiere el régimen que siguió a las guerras médicas, donde el Consejo del Areópago quedó a la cabeza. En séptimo, refiere el régimen de Arístides, perfeccionado por Efiálfes, régimen durante el cual se habría derribado el Consejo del Areópago. Durante este régimen nos informa Aristóteles, Atenas cometió los mayores errores a causa de su poder marítimo y por culpa de los demagogos ἐν ᾗ πλεῖστα συνέβη τὴν πόλιν διὰ τοὺς δημαγωγοὺς ἀμαρτάνειν διὰ τὴν τῆς θαλάττης ἀρχήν.¹⁷³ En octavo lugar refiere el gobierno de los Cuatrocientos, al que le sucede en noveno lugar la restauración del gobierno democrático. Al décimo refiere la tiranía de los Treinta y la de los Diez. En undécimo, cita a quienes volvieron del destierro y que unieron sus fuerzas a los del Pireo con lo que se acrecentó la fuerza del pueblo, originando un nuevo gobierno y dando origen a una nueva constitución, la que Aristóteles llama “de ahora” μέχρι τῆς νῦν, la vigente en su tiempo.¹⁷⁴

Hasta aquí la recapitulación de la primera parte tratada, que señala al mismo tiempo el itinerario histórico seguido por el filósofo. Para una lectura detallada seguiremos este mismo itinerario para dar cuenta del proceso histórico político que entraña el desarrollo y descubrimiento constitucional que se fue dando la cultura griega durante poco más de medio milenio, sentando con ello las bases de todo el desarrollo posterior del pensamiento político-administrativo.

Como ya señalamos, la primera parte de *La Constitución de Atenas* está perdida. Ésta se inicia en el punto donde Aristóteles debe haber referido los pormenores de la intentona de un tal Cilón por apoderarse de la Acrópolis e intentar convertirse en tirano de Atenas. Este hecho está fechado por el 632 a. C., de modo que el texto conservado de Aristóteles nos pone en contacto con la historia social y política de la Hélade de mediados del siglo VII a. C.. Cilón y sus seguidores fueron sitiados en la Acrópolis por los labradores *hoplitas* del Ática, viéndose perdidos, los sitiados, se refugiaron en el altar de Atenea. Cilón y un hermano suyo escaparon. Sus partidarios se entregaron a los nueve arcontes con la promesa de que sus vidas serían respetadas. Como los conspiradores dudaban

¹⁷³ A. P. 41,2. “en éste fue cuando la ciudad, por culpa de los demagogos, cometió más errores, a causa del gobierno del mar”.

¹⁷⁴ Arist.: *ΑΘΗΝΑΙΩΝ ΠΟΛΙΤΕΙΑ*. 41. 2. En adelante usaré la abreviatura *A P*.

de la fidelidad de la promesa intentaron bajar, descolgándose por una cuerda, atada a la estatua de la diosa, esperando contar con la protección de Atenea. La cuerda se rompió y el arconte Megacles y sus partidarios los mataron. Muchos pensaron que Megacles y los suyos habían cometido sacrilegio y Aristóteles en el fragmento 8 nos dice que por tal motivo los desterraron.¹⁷⁵

Aunque el golpe de estado de Ción –comenta Pomeroy- fracasó..., el episodio tendría un destacado papel en la historia futura de Atenas, debido a la importancia de la familia de Megacles. La estirpe de los Alcmeónidas daría a Atenas grandes políticos, entre ellos Pericles... Las propuestas planteadas periódicamente –en general por motivaciones políticas- de que se expulsara a todos los miembros de la estirpe “maldita” podrían interpretarse como un intento de convulsionar todo el sistema político de Atenas. Es evidente que muchos creían que toda la familia era responsable de los actos de uno de sus miembros, y que los dioses podían atribuir a todo el estado la impiedad de un solo individuo. Esta creencia en la responsabilidad colectiva es típica del pensamiento griego, pero aunque los sentimientos auténticamente religiosos y el temor a la contaminación probablemente desempeñaran un papel importante en el primitivo destierro de los Alcmeónidas, los ataques que sufrieran con posterioridad vendrían determinados por las rivalidades existentes entre las diversas facciones aristocráticas y no por estallidos sinceros de piedad.¹⁷⁶

Después de estos acontecimientos Aristóteles describe la situación en la que se encontraba Atenas hacia la última parte del siglo séptimo, antes de las leyes de Dracon. La sociedad vivía en discordia por un largo tiempo debido a que la tierra, el suelo cultivable era propiedad de unos pocos, mientras que los que debían trabajar eran la mayoría, pobres, que pasaban a ser esclavos de los ricos. Eran los *pelátai*, que en terminología romana eran los llamados “clientes”,¹⁷⁷ y los *hectémoroi*, que cuando no podían pagar sus deudas eran hechos esclavos junto con sus hijos. Los contratos por préstamo se hacían comprometiendo y respondiendo con la propia persona. Sistema que, según Aristóteles se prolongó

¹⁷⁵ A. II, frag. 8 : *καὶ τοὺς δράσαντας ὡς ἐναγεῖς ἤλαυνον*. Cf. Heródoto, V 71; Tucídides, I 126.

¹⁷⁶ Op. cit., pág. 193.

¹⁷⁷ Sobre este tema de la clientela y del patronazgo véase M. I. Finley, *El Nacimiento de la Política*. Grijalbo. México. Págs. 60 y s..

hasta los tiempos de Solón, hasta el 594/3 a. C..¹⁷⁸ Es significativo el comentario que hace el filósofo a modo de conclusión:

Χαλεπώτατον μὲν οὖν καὶ πικρότατον ἦν τοῖς πολλοῖς τῶν κατὰ τὴν πολιτείαν τὸ δουλεῖν· οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τοῖς ἄλλοις ἐδυσχέραινον· οὐδεὸς γὰρ, ὡς εἶπεῖν, ἐτύγχανον μετέχοντες.¹⁷⁹

“Lo más terrible, en efecto, y lo más amargo era para muchos, de entre las cosas según la constitución, el ser esclavo; sin embargo, también estaban disgustados por las demás cosas, pues, resultaba que no participaban de nada, por decirlo así”.

De acuerdo con la poesía lírica de este tiempo, el tema de la miseria y la esclavitud como lo más denigrante para el hombre ya ha sido sentido y cantado por los poetas como Calino y Tirteo.¹⁸⁰ Más grave es aún cuando esta esclavitud procede de la acción de los propios ciudadanos, como es el caso que refiere Aristóteles respecto de los ricos oligarcas atenienses, amparados por una constitución *ad hoc.*, la anterior a Dracón, nos dice el filósofo. En ella las magistraturas se designaban entre los nobles y los ricos, cargos que al principio eran vitalicios y posteriormente decenales:¹⁸¹ τὰς μὲν ἀρχὰς καθίστασαν ἀριστίνδην καὶ πλουτίνδην· ἤρχον δὲ τὸ μὲν πρῶτον διὰ [βίου], μετὰ δὲ ταῦτα δεκαέτειαν.¹⁸² Estas tres magistraturas consistieron en la de *rey*, *polemarco* y *arconte*. De modo que en lo político, religioso y militar la oligarquía aristocrática reunía todo el poder y el imperio del derecho quedaba a su arbitrio, máxime si se tiene en consideración su carácter consuetudinario, lo cual vino a provocar las grandes diferencias sociales en la Grecia arcaica que desembocaron en las famosas *stáseis* o revoluciones sociales que dominaron buena parte del siglo séptimo y prácticamente todo el siglo sexto y que de una u otra manera fueron el motor de los experimentos políticos hasta la constitución democrática ateniense.

¹⁷⁸ A. P., 2. 2.

¹⁷⁹ A. P., 2. 3. Las traducciones son mías. Salvo indicación contraria.

¹⁸⁰ Cf. mi *Poesía Lírica Griega Arcaica del Siglo VII a. C.*. Universidad de Chile. Santiago, 1998. Págs.37 – 44, particularmente el fragmento Edmonds I, 10. Rodríguez Adrados I, 6 (6+7 D)).

¹⁸¹ Según apunta A. Tovar en nota a pie de página, el paso del arcontado vitalicio a decenal sucedió en el año 752, y el paso a la anual se considera el 682 a. C. Pág. 49.

¹⁸² A. P., 3. 1. “ las magistraturas se designaban entre los notables y los ricos, y estos mandos duraban al principio por vida, después undecenio”.

Otro dato interesante que añade Aristóteles a estas tres magistraturas es una cuarta: la de los *thesmothétai*, cuyo origen correspondería a un tiempo posterior a la caída del régimen decenal, es decir, después del 682/681 a. C.¹⁸³ y su función habría sido que, poniéndolas por escrito protegiesen las leyes divinas con respecto al juicio de los que están en desacuerdo.¹⁸⁴ Debo señalar que “las leyes” a las que hace referencia Aristóteles son las *τὰ θέσμια*, es decir, aquel derecho fundado en la tradición sagrada y que se repite y conserva invariablemente en la tradición oral transmitida de *génos* en *génos*. “Cuando el tiempo las vuelve oscuras o demasiado incompletas, se recurre para interpretarlas a exégetas cuya función es sacerdotal. Cuando mucho, al sentir la necesidad de codificarlas, ese trabajo se les confía a los *thesmothetes*. Pero su carácter sagrado prohíbe modificarlas, y éste será siempre un principio absoluto: aun cuando las leyes queden emancipadas de la tutela divina, se harán otras, pero las antiguas no serán anuladas.”¹⁸⁵ El pasaje citado de *La Constitución de Atenas* nos remonta a la pregunta si estos *thesmothétai* tenían por función preservar este derecho ancestral a como diera lugar entre las controversias de una sociedad cambiante y que por tanto entraban en conflicto a la hora de dirimir en juicios contingentes. En este sentido es sugerente el participio verbal en presente que usa Aristóteles *τῶν ἀμφισβητούντων* (“de entre los que están en desacuerdo”). Se trata de poner al resguardo la ley respecto del juicio que pueden hacer aquellos que la interpreten cada cual por su lado¹⁸⁶.

Desde los tiempos de Hesíodo¹⁸⁷ este derecho ancestral ha sido puesto en tela de juicio. No es extraño que la función de estos *thesmothétai* haya sido la de prolongar las prerrogativas favorables en las que se apoyaba la aristocracia

¹⁸³ Cf. C. Hignett, *A History of the Athenian Constitution to the End of the fifth Century B. C.* At the University Press, Oxford, 1958. Págs. 76 – 77.

¹⁸⁴ A. II, 3. 4: Θεσμοθέται δὲ πολλοῖς ὕστερον ἔτεσιν ἠρέθησαν, ἤδη κατ’ ἐνιαυτὸν αἰρουμένων τὰς ἀρχάς, ὅπως ἀναγράψαντες τὰ θέσμια φυλάττωσι πρὸς τὴν τῶν ἀμφισβητούντων κρίσιν.

¹⁸⁵ Los pasajes más lucidos al respecto y en su diferencia con *nómoi* creo que siguen siendo los estudios de G. Glotz, *La Ciudad Griega*. UTEHA. México, 1957. Pág. 114 y s..

¹⁸⁶ Véase el pasaje completo en A. P. 3, 4.

terrateniendo. De ahí también el poder que los *thesmothétai* tenían, pues eran amos absolutos de la ley; Aristóteles comenta, contraponiendo claramente la función que tuvieron en su origen con la función que desempeñan en su tiempo: *κύριοι δ' ἦσαν καὶ τὰς δίκας αὐτοτελεῖς [κρίν] εἰν καὶ οὐχ ὡς περ νῦν προανακρίνειν*.¹⁸⁸

La necesidad de poner por escrito la ley fue una conquista que vino aparejada con el descubrimiento de la escritura y la lucha por una mayor justicia y que el derecho no quedara a la libre interpretación de la clase sacerdotal que, a su vez, eran los propios reyes, los *ἄνδρες δωροφάγοι* de Hesíodo.¹⁸⁹ El hecho es que los *thesmothétai* fueron el cuarto poder importante y cuyas funciones variarán con el tiempo y los modelos constitucionales propiamente tales. La creación del Consejo de los Areopagitas es el otro organismo administrativo constitucional que formó parte de la legislación anterior a Dracón, de la primera en términos de Aristóteles. Su función era la de conservar las leyes y se encargaba de numerosísimos y más importante asuntos de la ciudad y castigaba a los que perturbaban el orden *πάντας τοὺς ἀκοσμοῦντας κυρίως* (“a todos cuantos delinquían”). La elección de los *arcontes*, de entre los cuales se elegían los Areopagitas, se hacía de entre los más ricos y los más nobles.¹⁹⁰

Una variante, no muy significativa, introducida en la legislación de Dracón, es que los *arcontes* y los tesoreros (*ταμίαι*) ahora son electos de entre los que poseen hacienda libre no inferior a diez minas; las demás magistraturas eran integradas por quienes tuvieran armamento de *hoplitas*. Aristóteles habla de dos tipos de Consejo: uno, integrado por cuatrocientos un ciudadanos, nombrados por sorteo, y la ausencia a las sesiones del Consejo era penalizada pecuniariamente.¹⁹¹ El segundo, es el Consejo del Areópago que ahora asume un rol mucho más de guardián de las leyes y vigilante de las magistraturas *ἀρχαί* para

¹⁸⁷ He estudiado el problema en la obra Homero-Hesíodica en mi trabajo *Política y Poética en Solón: la Dike. En BYZANTION NEA HELLÁS* 17 – 18. 1998 – 1999. Universidad de Chile, Santiago, 1999. Págs.26 y s..

¹⁸⁸ *A. P.*, 3. 5: “y tenían plenos poderes, es decir, que decidían juicios inapelables y no como ahora que dirigen preliminarmente la investigación de un juicio”.

¹⁸⁹ *Erga*, 220-221 “varones devoradores de regalos”. La obra de Hesíodo nos pone en alerta de que ya en su tiempo la administración de la *dike* era un sistema en crisis.

¹⁹⁰ *A. P.*, 3. 6.

¹⁹¹ *A. P.*, 4. 3.

que gobiernen apegados a las leyes. Por lo demás se introduce el concepto de apelación ante la ley, en el Consejo del Areópago.¹⁹² Nada de lo “siniestro”¹⁹³ que la tradición ha consignado respecto de Dracón nos transmite Aristóteles. Pese a que Dracón había intentado poner fin a las divisiones internas, la situación de los más pobres no había cambiado en absoluto. “Como todos ellos (los jueces) – comenta S. B. Pomeroy – pertenecían a familias ricas, el sistema de Dracón tuvo una especie de efecto igualador, aunque los ricos no perdieron completamente las ventajas que su fortuna les proporcionaba en las cuestiones legales. No obstante, las desigualdades que provocaban el estallido de disturbios en Atenas eran de naturaleza económica y política, y unas reformas centradas exclusivamente en el sistema judicial no podían aliviar las tensiones que parecían invitar al desarrollo de la tiranía”.¹⁹⁴ Los préstamos seguían haciéndose sobre la persona y la tierra era propiedad de unos pocos. Aspectos que Aristóteles recalca *ex profeso*,¹⁹⁵ pues ve que en ese modo de mantener un sistema de esclavitud se funda la discordia social, produciéndose el levantamiento del pueblo, la *stásis* o revolución, que fue violenta y duradera hasta la invitación y elección de Solón como *διαλλακτὴν καὶ ἄρχοντα*, es decir, como *árbitro* y arconte el 594 a. C..¹⁹⁶

1.- Solón como *διαλλακτής*

Nuestra palabra “árbitro”, derivada del latín, tal vez no represente bien el sentido de la palabra griega. “Árbitro” en su sentido latino viene a representar para nosotros a un juez, a un soberano absoluto en actitud de observador, de vigilante. Sin embargo, *διαλλακτής* alude a la persona que logra poner de acuerdo, que hace cambiar los sentimientos y por tanto el carácter. Por ello, el mejor sentido de la palabra sería “conciliador”, “reconciliador”. Bajo este sentido se aclaran ostensiblemente los pasajes posteriores del texto de Aristóteles. Tal como el

¹⁹² A. P., 4. 4.

¹⁹³ Cf. G. Glotz, op. cit., pág. 101, y temido por haber dotado al Estado con el poder judicial. En la pugna entre *genos* hizo que la parte perjudicada se dirigiera a los tribunales, estableciendo las condiciones de venganza y de arreglo.

¹⁹⁴ Cf. pp. cit., pág. 194.

¹⁹⁵ A. II., 4. 5: ἐπὶ δὲ τοῖς σώμασιν ἦσαν οἱ δανεισμοί, καθάπερ εἰρηται, καὶ ἡ χώρα δι’ ὀλίγων ἦν.

filósofo ve a Solón a partir de sus poesías, lo considera como un *διαλλακτής*, es decir, como un conciliador. Por ello dice que Solón lucha y discute contra unos y otros o a favor de unos y de otros y los exhorta a que en común hagan cesar la *φιλονικία*, esto es, el deseo de vencer el uno al otro, el gusto por la riñas, la rivalidad.¹⁹⁷

La guerra civil surgida en el mundo heleno, o el odio, se debe a los ricos, en gran parte, a lo que Solón llama la *φιλαργυρία* y la *ὑπερηφανία*, es decir, el amor al dinero, la avaricia y a la arrogancia. ¿Cuáles fueron las medidas que Solón adoptó para sobreponerse a este clima de desigualdad y violencia? Aristóteles destaca en primer plano la liberación del pueblo de caer en la esclavitud al prohibir los préstamos sobre la persona *κωλύσας δανείζειν ἐπὶ τοῖς σώμασιν* (“impidiendo prestar a interés por los cuerpos”), y congruente con esta medida hizo las condonaciones de deudas tanto privadas como públicas, a estas condonaciones se las llama - comenta Aristóteles – *seisáchtheia*¹⁹⁸ “descarga”, que alude también a la abolición de la servidumbre. Aristóteles saliendo al paso a los comentarios malintencionados respecto de esta *seisáchtheia*, defiende a Solón al decir que tuvo por sobre todo en vista lo que estaba bien, lo *tò kalón*, es decir, la salvación de la ciudad.¹⁹⁹ De la constitución de Solón viene el estructurar por censo a las diversas clases sociales. Distinguió cuatro clases *τέλη*: 1) la de los quinientos medimnos *πεντακοσιομέδιμνον*; 2) la de los caballeros *ἵππεία*; 3) la de los labradores de un par *ζευγίτην* y 4) la de los *thetes* *θῆτα*.²⁰⁰

Solón siguió, de alguna manera, distribuyendo las magistraturas entre los de más poder económico, pues las atribuyó a los miembros de la primera clase, aunque se observa una mayor distribución entre las restantes. Otra innovación fue que las magistraturas se designaban por sorteo de entre los elegidos, que las

¹⁹⁶ A. II., 5. 1, 2.

¹⁹⁷ A. II., 5. 2, 3. Tal vez haya en este término, *φιλονικία*, entre otros un epíteto caracterizador de una buena parte de la cultura y la espiritualidad helena, como *filónikos*.

¹⁹⁸ A. II., 6. 1 : *καὶ χρεῶν ἀποκοπὰς ἐποίησε καὶ τῶν ἰδίων καὶ τῶν δημοσίων, ἃς σεισάχθειαν καλοῦσιν.*

¹⁹⁹ A. II., 6. 3.

²⁰⁰ A. II., 7. 3.

tribus designaran. Los tesoreros se sorteaban entre los miembros de la primera clase del censo.²⁰¹ La diferencia con la designación de las magistraturas anteriores estriba en el hecho que antes el consejo del Areópago hacía una convocatoria y sin mayor elección escogían a los que consideraban más adecuados y los distribuían en los cargos respectivos por el año.

Respecto del Consejo, que antes fue de 401 integrantes, Solón, ahora, lo hace de 400, cien de cada tribu. Hizo del Consejo del Areópago un guardián de las leyes, rol que ya tenía, y vigilaba los asuntos más importantes de la ciudad. En general administraba justicia, entre ellas la aplicación de la ley, creada por Solón, de *eisangelía*. Ley que castigaba a quienes intentaran dar un golpe para arrebatarse el poder al pueblo.²⁰² En sentido estricto la *eisangelía* significa simplemente “acusación” de alta traición contra la seguridad del Estado. Esta ley se transformó en un arma peligrosa, entre otras cosas por la indeterminación de los actos que merecían tal acusación y se hizo abuso político de ella.²⁰³ Otra ley nueva que introdujo Solón fue la ley de *atimía*, es decir, la pérdida de los derechos ciudadanos y por tanto la exclusión de la comunidad política.²⁰⁴ Esta ley se aplicaba a todos aquellos que, estando la ciudad dividida en bandos por problemas políticos, no participaran de ninguno de ellos. Ello obligaba a todo ciudadano a adscribirse a uno u otro bando. Investigadores modernos han interpretado esta ley como que Solón estableció el principio de que el Estado ateniense debía ser dirigido por todos los ciudadanos en colaboración. Pomeroy y otros piensan que , refiriéndose a esta ley, sin nombrarla, “demuestra su determinación de implicar a todos los ciudadanos varones en los asuntos del estado, de definir al ciudadano como el individuo que participa en los intereses del estado”.²⁰⁵

²⁰¹ A. II, 8. 1.

²⁰² A. II, 8. 4.

²⁰³ Al respecto, véase G. Glotz, op. cit., particularmente págs. 142 y 280.

²⁰⁴ A. II, 8. 5.

²⁰⁵ Cf., S. B. Pomeroy y otros, op. cit., pág. 199.

Otra medida popular que aplicó Solón fue la de haber aumentado las medidas, pesos y monedas. Con ello se ponían los fundamentos del desarrollo económico posterior: abrió nuevos caminos a la marina mercante y por ende a la prosperidad de Atenas.²⁰⁶ Cabe señalar que Aristóteles incorpora y comenta una serie de fragmentos de las poesías de Solón y gracias a sus citas ellas nos son conocidas y nos permiten ver al hombre en el ejercicio de su pensamiento humano, social y político y con ello tener un eslabón más de la arquitectura espiritual del hombre heleno.²⁰⁷

Solón es un brillante *διαλλακτήης*, que buscó desde la estructura poética de su pensamiento un equilibrio social tendente a satisfacer a todos. Y por lo mismo encontró enemigos en uno y en otro lado, porque, en ambos casos, expresaban insatisfacción a sus esperanzas:

Pues el pueblo había creído que él lo iba a repartir todo, y los nobles, que iba a volverlo al estado anterior o a cambiarlo poco. – y añade el loable comentario Aristóteles – Solón se había puesto frente a unos y otros, y (estando en condiciones de apoyarse en unos u otros, como quisiera, y hacerse así tirano), prefirió hacerse odioso a unos y a otros, salvando a la patria y estableciendo las leyes mejores.²⁰⁸

En él hallamos el intento de aplicar el sentido común de la vida y plasmarlo en el marco de una responsabilidad colectiva, cual es la estructura de una constitución. Lo que nos entrega el compendio hecho por Aristóteles, respecto de la actividad legislativa de Solón, debe completarse con la lectura necesaria de otras fuentes e indiscutiblemente con la lectura cuidadosa de los fragmentos de su poesía.

Después del arcontado de Solón se producen de nuevo desajustes o disgustos sociales, y hacia el 580 a. C., los atenienses eligieron diez arcontes,

²⁰⁶ Cf. G. Glotz, op. cit., pág. 101 –102.

²⁰⁷ Véase A. II., todo el capítulo 12 y mi trabajo *Política y Poética en Solón: la Dike. En BYZANTION NEA HELLÁS* 17 – 18. 1998 – 1999. Universidad de Chile, Santiago, 1999.

acabando en la proliferación de tres grupos sociales bien representados territorialmente: uno, los de *la paraliá, la costa*, dirigidos por el alcmeónida Megacles, que aspiraban a una constitución moderada; otros, los del *tò pedíon, del llano*, eran guiados por Licurgo y defendían la oligarquía; y la tercera, la de los *diácrios, de los montañeses del ática*, de la que estaba encargado Pisístrato, que parecía ser el más popular.²⁰⁹ Y que se había distinguido mucho en la guerra contra Mégara, y quien, finalmente, se apoderó de la Acrópolis, año 561/0 a. C.

2.- Pisístrato, *δημοτικώτατος* el más popular.

Aristóteles relata que Pisístrato llegó al poder vía una triquiñuela, y cuenta la anécdota que después de haberse autoinferido una herida, Pisístrato, pidió al pueblo que necesitaba una guardia personal armada, tomando a los llamados *maceros* con los que se hizo del poder y que una vez en éste “administraba los asuntos comunes más bien como ciudadano que como tirano”.²¹⁰ A los seis años fue derrocado por el alcmeónida Megacles, luego recupera el poder nuevamente, el que al cabo de siete años más debe abandonar por segunda vez por temor a las otras dos facciones. Por la violencia va a recuperar el poder por tercera vez con la colaboración de muchos, especialmente los tebanos y Lygdamis de Naxos, además de los caballeros de Eretria. ¿Qué nos dice Aristóteles de Pisístrato y de su tiranía? Insiste que gobernaba más como ciudadano que como tirano. Que era *philánthropos, suave e indulgente* con los que cometen errores, prestaba dinero a los labradores para que pudieran sostenerse. Aristóteles interpreta esto en el sentido de que con ello mantenía a los hombres ocupados en el campo y en segundo lugar no tuvieran tiempo de ocio para ocuparse de las cosas comunes. No obstante, con el mayor cultivo de la tierra, Pisístrato, consiguió también una

²⁰⁸ A. II, 11. 2. Traducción de A. Tovar.

²⁰⁹ A. II, 13. 4..

²¹⁰ A. II, 14. 3. Πεισίστρατος δὲ λαβὼν τὴν ἀρχὴν δικάζει τὰ κοινὰ πολιτικῶς μᾶλλον ἢ τυραννικῶς.

mayor rentabilidad, por el cobro del diezmo. Una innovación que incorpora es la del establecimiento de *jueces por demos*, asistiendo él, en persona, a los campos a resolver litigios de aquellas personas que se encontraban en discordia. En palabras de M. I. Finley con esta medida Pisístrato “debilitó, si no llegó a suprimir, el poder jurisdiccional de la aristocracia local”.²¹¹ Otro comentario, positivo esta vez, que hace Aristóteles, es que Pisístrato no molestaba a la multitud y que muy por el contrario le proporcionó paz y mantenía la tranquilidad, de donde surgió el dicho de que su gobierno era como la edad de *Cronos ὁ ἐπὶ Κρόνου βίος*. Sin duda porque, aunque Aristóteles no lo diga, con la política agraria, fomentada por el tirano, habría una nueva perspectiva del desarrollo del comercio exterior de Atenas, pues se incrementaron las exportaciones y ello llevó aparejado una política exterior ambiciosa.²¹² También destaca Aristóteles el carácter popular y filantrópico, así como su no aprovechamiento del poder en beneficio propio, lo cual le habría permitido estar bastante tiempo en el poder y recuperarlo con facilidad cuando era derrocado por otros grupos, pues tenía buen trato con todo el mundo tanto con los nobles como con los populares.²¹³ Estuvo vinculado al poder por espacio de 33 años, permaneciendo en él 19 y los restantes en el destierro. Es evidente que las notas del filósofo son incompletas respecto de la política de desarrollo, implementada por Pisístrato, que murió en 527 a. C..

A su muerte le suceden sus hijos, quienes gobiernan por espacio de 17 años, padeciendo la conspiración y la muerte de unos de ellos, de Hiparco, y la posterior caída de la tiranía, con el apresamiento de los hijos de Pisístrato.²¹⁴ Se inicia una nueva lucha demagógica por el poder entre el pisistrátida Iságoras (de la facción aristocrática) y el alcmeónida Clístenes. Cleómenes, rey de los

²¹¹ Cf. op. cit., pág. 67. En nota (57), Finley señala no estar de acuerdo con el comentario crítico de Aristóteles, diciendo que *se trata de una atribución injustificada al tirano de uno de los juicios políticos favoritos de Aristóteles: por ejemplo, Política I.318b9-16* (Sic).

²¹² Al respecto, véase el enfoque de desarrollo económico postulado en el programa político de Pisístrato, en Pomeroy, op. cit., págs. 201-3.

²¹³ *A. II*, 16. 3-9

²¹⁴ La caída de los pisistrátidas corresponde a 510 a. C., y luego de ésta sobrevino una intensa lucha entre facciones, que ganó Clístenes, “después de otorgar la *politeia* a la multitud”. Cf. *A. II*, 20. 1-2. Véase M. I. Finley, op. cit., págs. 61 y ss. Acerca de la conspiración de la que fueron víctimas Hipias e Hiparco, véase *A. II*, 18, que habla también de las relaciones amorosas entre varones. Cf., además, Pomeroy, op. cit. pág. 204.

Lacedemonios, intenta poner por la fuerza en el gobierno a Iságoras, oponiéndose firmemente el Consejo y a la postre ambos acaban refugiándose en la Acrópolis, logrando finalmente la salida por capitulación y a los que habían huído los mandaron llamar, entre ellos a Clístenes.²¹⁵

3.- Clístenes como *ἡγεμὼν καὶ τοῦ δήμου προστάτης*.²¹⁶

En primer lugar refiere Aristóteles que Clístenes modificó la estructura tribal, aumentando la distribución de cuatro en diez, con el propósito de mezclarlos y que un mayor número de personas tomaran parte en el gobierno de la ciudad. Una segunda medida fue la de aumentar el Consejo de los 400 en 500. En tercer lugar podríamos decir que Clístenes hizo una nueva distribución regional, separándola en treinta partes según los demos, de acuerdo a tres zonas geográficas: una, la de los alrededores de la *asty*, es decir, de la ciudad fortificada, otra, los de la *paralía*, es decir, de la costa; la otra, los habitantes del *mesogeios*, es decir, del interior, y llamó a estas zonas *trittýs*, que viene a significar algo así como *los tercios*. Con esta división habría logrado una mayor participación de las tribus a nivel regional y con ello instauró también el nombrar a los ciudadanos por su demos, es decir, por su gentilicio. A la creación de los demos corresponde también la instauración de los *démarkoi*, especie de tesoreros, encargados de los impuestos y de los gastos y equivalían a los *naýkraroi* de tiempos de Solón, que dicho sea de paso, en palabras de Aristóteles, esta constitución resultó mucho más democrática que la del propio Solón (Τούτων δὲ γενομένων δημοτικωτέρα πολὺ τῆς Σόλωνος ἐγένετο ἢ

²¹⁵ A. II, 20, 1-4

²¹⁶ A. II, 20, 4: *κατασχόντος δὲ τοῦ δήμου τὰ πράγματα Κλεισθένης ἡγεμὼν ἦν καὶ τοῦ δήμου προστάτης*. En palabras de Glotz, op. cit. pág. 103, Clístenes es quien da forma definitiva a la Constitución democrática de Atenas (508/7).

πολιτεία).²¹⁷ Pero al mismo tiempo nos informamos que Clístenes estableció otras leyes entre las que hace referencia Aristóteles a la ley sobre el ostracismo, la cual habría sido hecha *ex profeso* para desterrar a los pistrátidas o a los amigos de los tiranos y estipulaba un exilio de tres años.²¹⁸

4.-Temístocles y Arístides como προστάται τοῦ δήμου

Las referencias históricas que anota Aristóteles después de referir los antecedentes de Clístenes dicen relación al período de las guerras médicas (entre 500-479) y al aporte de Temístocles y Arístides, éste como general, pues era hábil en la guerra y aquél como consejero, pues era hábil en el gobierno y se distinguía por la justicia. Arístides propició la separación de las ciudades jónica de la alianza con los lacedemonios y fue él quien propició los tributos a estas ciudades y el que forjó la alianza con ellas, así como el que instó a los atenienses a adquirir la hegemonía sobre sus aliados.²¹⁹ Por otra parte, la breve referencia a Efiltes nos informa que bajo su jefatura se atacó al Consejo, privándosele de las funciones que le habían convertido en guardián de la constitución, redistribuyendo sus funciones entre los Quinientos, el pueblo y los tribunales.²²⁰ Queda de manifiesto, también, que en la Atenas del período de la guerra se manifiesta una lucha política entre los poderes institucionales. Aristóteles destaca que después de las guerras médicas volvió a predominar el consejo del Areópago y que fue el poder que hizo que se produjera la batalla naval de Salamina y que Atenas fue muy bien

²¹⁷ A. II., 22, 1. “Después de hecho esto, la constitución resultó mucho más democrática que la de Solón “. Sin embargo, se ha interpretado también que estas reformas constitucionales habrían tenido por objeto acabar de una vez por todas con el poder de las familias ricas; debilitar las lealtades familiares en beneficio de las políticas y que tal sería la razón de identificar a los ciudadanos por su demótico, por el nombre de su *demos*, y no por su patronímico o nombre del padre, como había sucedido hasta entonces. Sobre estos asuntos, véase Pomeroy, op. cit., págs. 206-7. El comentario crítico al concepto de distribución por “tribus”, cf. Finley, op. cit., págs. 61-62. Además véase C.Hignett, *A History of the Athenian Constitution to the end of the fifth century b.C.* Oxford, 1958. Cap. VI, especialmente, págs. 128-9.

²¹⁸ A. II., 22, 6

²¹⁹ Sobre Arístides véase Finley. Op. cit. Capítulo 3, pág. 71 y ss. en que se reproduce la anécdota relatada por Plutarco, *Aristides*, 7, 6; acerca de “el justo”. Además, véase Pomeroy, op. cit., pág. 218 y ss.

²²⁰ A. II., 25, 2

gobernada y que fue, además, el período en que se ejercitaron en la guerra, adquiriendo gloria entre los demás griegos, logrando el imperio marítimo a pesar de la oposición de Esparta,²²¹ aspecto que se refleja en la redistribución de ingresos vía tributos e impuestos de los aliados y que Atenas aprovecha en la manutención de sus servicios administrativos y de defensa.²²² La traición interna acaba con la muerte de Efiates y se socaba la autoridad del Areópago, siendo privado de sus atribuciones, iniciándose un período de entrada en escena de los llamados *demagogos*.²²³

5.- Pericles

Por su parte Pericles hizo otro tanto para quitarle atribuciones al Areópago, pero orientó a Atenas hacia el poderío naval.²²⁴ No obstante, comenta Aristóteles, que la constitución se hizo más popular, pero las cosas de la ciudad fueron mejores, que se empeoraron cuando Pericles murió. Añade que Pericles decidió llevar el gobierno por sí mismo y que fue el primer gobernante que determinó que a los tribunales se les asignara jornal. Nos parece extraño el laconismo de Aristóteles respecto de la jefatura de Pericles.²²⁵ Después de estos comentarios Aristóteles pasa revista histórica a los gobernantes que se considera han sido *hombres decentes*.

A partir de la Guerra del Peloponeso el panorama político descrito por el filósofo es sombrío. Mientras los asuntos de la ciudad conservaron un equilibrio durante la guerra, se preservó la democracia; pero a partir del desastre de Sicilia la democracia desapareció y se creó **el gobierno de los Cuatrocientos**, quienes establecieron una nueva constitución, de tendencia oligárquica como estrategia de alianza política y, podría decirse, de una economía y política apropiada a tiempos

²²¹ A. II, 23, 1-2

²²² A. II, 24, 3

²²³ Con Efiates se puede decir que el Areópago recibió el golpe de gracia, pues perdió todas sus atribuciones y sólo conservó las de carácter religioso. Al respecto, cf. Glotz, op.cit., págs. 105-6.

²²⁴ A. II, 27, 1

²²⁵ A. II, 28, 1 ἕως μὲν οὖν Περικλῆς προειστήκει τοῦ δήμου βελτίω τὰ κατὰ τὴν πολιτείαν ἦν, τελευτήσαντος δὲ Περικλέους πολὺ χείρω.

de guerra: se eliminó el sueldo a las magistraturas con algunas excepciones y los dineros recaudados se destinarían a la guerra. La aprobación de la nueva constitución por parte de la muchedumbre fue 412/1 a. C. y fue conocida como la *constitución de los cien*, porque fueron cien los designados para redactarla.²²⁶ En esta constitución, entre la nueva reestructuración administrativa, aparece el concepto de castigo con una multa a quien de los consejeros “no acudiera al consejo a la hora señalada..., si no se había marchado con permiso del Consejo”.²²⁷ Las nuevas autoridades elegidas iniciaron relaciones diplomáticas, enviando embajada a los lacedemonios para terminar la guerra, comunicándoles que cada uno conservaría sus posiciones. Sin embargo, la contraparte puso como requisito que los atenienses renunciaran al dominio del mar; con lo cual fracasó la negociación.²²⁸ Cabe señalar que la constitución de los Cuatrocientos fue de corta duración, de apenas unos cuatro meses, señala Aristóteles.²²⁹ La derrota en la batalla naval de Eretria y la rebelión de toda Eubea fueron la causa de la caída de los Cuatrocientos, quedando el poder en manos de los Cinco mil de entre los *hoplitas*. Y será otra derrota naval, la de Egospótamos (405 a. C.), que pone a la cabeza de la ciudad al general espartano Lisandro, la que genere, entre los ateniense, un nuevo gobierno oligárquico: **el de los Treinta**. El comentario del filósofo es que en un principio eran moderados y fingían gobernar con la constitución tradicional. Sin embargo, eliminaron las leyes acerca del Areópago, así como también eliminaron a los sicofantas, aduladores excesivos del pueblo. Pero después no respetaron a ningún ciudadano, matando a quien sobresalía por su riqueza, estirpe o dignidad para apoderarse de bienes y riquezas con lo cual la ciudad se venía abajo.²³⁰ Una derrota militar será también la causa de la caída de los Treinta, pues al volver de Muniquia los ciudadanos se reunieron en el ágora al día siguiente y derribaron a los Treinta y escogieron a diez ciudadanos con plenos poderes para que terminaran la guerra. El que puso cordura en el desorden de la ciudad fue Pausanias, el rey de los lacedemonios, con diez árbitros que vinieron

²²⁶ A. II, 30, 1

²²⁷ A. II, 30, 6

²²⁸ A. II, 32, 3

²²⁹ A. II, 33, 1

²³⁰ A. II, 35, 4 y 36, 1

desde Esparta. La paz se logra, finalmente, con el arconte Euclides en 403 a. C., que significó el regreso de cuantos habían sido desterrados o habían huído por temor, particularmente el regreso de los de File y del Pireo, estableciéndose una nueva constitución, que Aristóteles señala como la “de ahora”, aumentando continuamente el poder de la muchedumbre:

ἀπάντων γὰρ αὐτὸς αὐτὸν πεποίηκεν ὁ δῆμος κύριον, καὶ πάντα διοικεῖται ψηφίσμασιν καὶ δικαστηρίοις, ἐν οἷς ὁ δῆμός ἐστιν ὁ κρατῶν. Καὶ γὰρ αἱ τῆς βουλῆς κρίσεις εἰς τὸν δῆμον ἐληλύθασιν.

“porque es el propio pueblo el que se ha hecho dueño de todas las cosas y administra todo mediante decretos y los tribunales, en los cuales es el pueblo el que tiene el poder, e incluso los juicios del Consejo han pasado al pueblo”.²³¹

Con este juicio Aristóteles cierra el recorrido histórico acerca de la evolución constitucional de Atenas y en adelante caracteriza la constitución de su tiempo.

B) La *Politeía τῆς νῦν* o en tiempos de Aristóteles

Contempla en primer lugar las condiciones por las cuales el hombre se hace ciudadano, es decir, partícipe del gobierno, a partir de su condición de *éfebos* y la preparación que deben tener durante dos años para llegar a inscribirse como *polítes*. Compleja y muy detallada es la descripción acerca de las instituciones mismas.

La *βουλή* (el Consejo) está compuesto por 500 ciudadanos y la pritanía, es decir, la dirección del Consejo corresponde por turno a cada una de las diez tribus y el rol o responsabilidades del pritano son: 1º convocar a la *βουλή* todos los días y convocar al *δῆμος* cuatro veces en cada período de pritanía, 2º guardar las llaves de los santuarios y 3º hacer la elección de los estrategos.

²³¹ A. II, 41, 2

Por su parte al Consejo corresponde: 1º juzgar a la mayoría de las magistraturas, 2º aprobar a los consejeros, 3º aprobar a los nueve arcontes, 4º cuidar de las trirremes y construir nuevas naves, 5º inspeccionar todos los edificios públicos, 6º colaborar con las demás magistraturas lo más posible, tales como: la de los tesoreros, la de los vendedores, la de los receptores, 7º examinar lo relativo a los caballos, 8º juzgar los paradigmas y el peplo, 9º examinar a los inválidos para que el Estado los apoye económicamente.

Además comprende una serie de magistraturas designadas por sorteo, tales como: 1º los comisarios de los santuarios con diversas funciones urbanas,²³² 2º los agorónomos, 3º los inspectores de medidas, 4º los inspectores del pan, 5º los inspectores del puerto, 6º los que cuidan de los que están en prisión (gendarmes), 7º los introductores que presentan los pleitos, 8º los Cuarenta, que corresponde a los jueces de demos, 9º los árbitros, 10º los constructores de caminos, 11º los contadores, 12º el secretario de pritanía, 13º el secretario de las leyes, 14º el secretario lector ante el pueblo y ante el consejo, 15º los sacrificadores, divididos en dos categorías, de diez cada una: la de las expiaciones y la de los llamados anuales. 16º el arconte de Salamina y el jefe del Pireo.

Respecto de los nueve arcontes se sigue la tradición,²³³ añade Aristóteles que ahora designan por suerte seis *thesmothetas* y un secretario para éstos, y además el arconte, el rey y el polemenco por turno de cada tribu, quienes asumen sus funciones después de ser examinados por el Consejo de los Quinientos y de cumplir cierto rito sagrado. **El arconte tiene por funciones:** 1º pregonar que cada ciudadano tendrá y guardará lo que tenía antes de entrar él en funciones., 2º designar a los coregos para los poetas trágicos en las fiestas Dionisiacas y la Targelias, 3º cuidar de las procesiones, 4º presentar al tribunal las causas públicas tales como malos tratos a padres, huérfanos, las acusaciones de locura, de las hijas herederas, de las mujeres embarazadas que enviudan, multas a los que delinquen, o llevarlos al tribunal. **Los nueve arcontes** tienen por función: 1º

²³² A. II, 50, 2

designar a los jueces, 2º sortear los diez árbitros de los juegos, 2º elegir por votación todos los cargos para la guerra, 3º elegir a los diez taxiarchoi, 4º elegir a los dos jefes de la caballería, 5º elegir por votación los diez jefes de tribu y al jefe de la caballería para Lemnos, al administrador de la nave Paralia y al de la de Ammón, 6º establecer los tribunales, sorteando por tribus, así como establecer el secretario de los *thesmothetas* para la décima tribu.

Por su parte **el rey** se ocupa de: 1º los misterios, 2º las carreras de antorcha, 3º administra todos los sacrificios tradicionales, 4º sortea acusaciones de impiedad y disputas por sacerdocio, 5º se ocupa de los juicios por muerte, 6º declara la interdicción de los derechos legales.

Los distintos tipos de homicidios eran materia del Areópago, del tribunal del Paladión y del Delfinio, o del Freato.²³⁴

El polemenco tiene por función: 1º hacer sacrificios a Artemis Cazadora y a Enyalios, 2º disponer los funerales de los muertos en guerra y ofrecer expiaciones, 3º atender sólo juicios privados de *metecos*, *isóteles* y *próxenos*.

Los thesmothetas tienen por atribuciones: 1º señalar a los tribunales en qué días hay que hacer justicia y señalárselos a los magistrados, 2º hacer las acusaciones de traición ante el pueblo, 3º plantear todas las condenas por votación, las acusaciones de ilegalidad, la acción contra los presidentes, contra los epístatas y la rendición de cuentas de los estrategos, 4º recibir las acusaciones de usurpación de ciudadanía y de cohecho, de sicofantía, de adulterio, 5º plantear los exámenes de todas las magistraturas, 6º plantear los juicios privados de comercio, minería y esclavos, 7º sortear para las magistraturas los tribunales en los juicios privados y públicos, 8º ratificar los tratados con las ciudades así como introducir los juicios resultantes de esos tratados como los juicios por falsos testimonios ante el Areópago.

²³³ A. II., cf. 3, 2-4; 8, 1; 22, 5; 26, 2

La *Constitución de Atenas* se cierra con una referencia al sistema de sueldos tanto al pueblo como a algunas magistraturas así como la descripción de los tribunales y el modus operandi de los mismos para convocar y resolver los pleitos.

Nos queda aún por investigar los detalles de la administración de la Constitución en los propios tiempos de Aristóteles y en el decurso de las transformaciones ocasionadas por la Guerra del Peloponeso, como asimismo la relación de esta investigación histórica del filósofo con sus escritos propiamente teórico-políticos, a saber, la *Moral a Nicómaco* y la *Política*.

²³⁴ A. II., 57, 3-4

A MODO DE CONCLUSIÓN

¿Por qué abordar el texto más desconocido de Aristóteles? Sencillamente, porque al contacto de la primera lectura el documento nos permitió releer y confrontar la historia de los siglos arcaicos de la Hélade. Es sorprendente el análisis histórico que realiza el filósofo, siguiendo el patrón clave de su filosofía: conocer (saber) una cosa es conocer sus causas. Todo conocimiento a la luz helena no es otra cosa que una prospección para construir algo mejor, porque el fenómeno de la cosa conocida nos pone también en el camino de la prevención, si no ¿cuál es el sentido de las palabras iniciales con las que Tucídides abre su *guerra del Peloponeso*? Así también Aristóteles nos ha puesto en la perspectiva del conocimiento de las obras del arte política. En tal sentido nos ha querido decir que tales obras son el resultado de un quehacer legislativo del decurso cultural, social y político de la Hélade, que hasta su tiempo, de acuerdo a sus palabras, no ha sido visto en la perspectiva de un conjunto, en el que se puedan examinar tanto los aspectos positivos como negativos de la experiencia política, es decir, del desarrollo y evolución de la institucionalidad. No tenemos noticias de que haya habido un trabajo similar y de la envergadura emprendida por Aristóteles. No se llega a tal concepto, sino por estar ya en el camino de querer tener un tal conocimiento, no por un mero amor del saber, sino en función de contribuir, a partir de lo mejor descubierto, a fundar o establecer una institucionalidad óptima. Tal es la utopía que debe orientar un arte política y así lo entendió el filósofo, y es naturalmente un paradigma atemporal, allende que esa utopía quedara descontextualizada de toda realidad social y política y que el filósofo no haya

atendido a los cambios profundos y veloces de la ciudad, que él conoció. Por ello es que hemos terminado, señalando que un paso más, que hay que dar, es examinar con el mayor espíritu crítico la institucionalidad en los propios tiempos de Aristóteles y seguir su itinerario en relación a las dos obras capitales en tal materia, a saber, estudiar las reflexiones del filósofo vertidas tanto en su *Ética Nicomaquea* y, principalmente, en la *Política*. Estamos persuadidos a ver ahora una mayor cercanía entre la investigación empírica y el modelo teórico que Aristóteles expone en su *Política*. En este sentido Aristóteles se nos revela como un pragmatista consumado por el modo de abordar sus propuestas desde un profundo trasfondo histórico, así en su *Metafísica* como en la *Política*.

Constatamos que la crítica, que se ha venido dando sobre esta última obra descubierta del filósofo, ha establecido el vínculo inextricable que la une con su *Política*; que ésta se apoyaría, por tanto, sobre una sólida base empírica, es decir, hay una vinculación íntima entre teoría y práctica histórica (experiencia histórica). Hay un bello vínculo entre memoria y *theoría* o dicho de otro modo, la articulación que se produce entre el flujo de la realidad y la investigación teórica. Naturalmente que en este punto se nos abre la investigación a examinar el problema, si la ha habido, de la manipulación de los datos históricos en la armazón teórica propiamente tal. Establecimos también que lo fundamental del método investigativo de la compilación se estructuraba a partir del de *clasificación* de las *politeiai*, las que se agrupaban de acuerdo a cuatro tipos: democráticas, oligárquicas, tiránicas y aristocráticas; conceptos que encontramos en el análisis efectuado en los libros de la *Política*.

Además, también damos cuenta de la crítica surgida en torno a la atribución de la obra a Aristóteles. Su principal exponente es el profesor Hignett, para quien la obra es un "informe" y que habría sido preparado por la mano de un discípulo del filósofo, poniendo en duda, inclusive, que Aristóteles hubiese visto en vida el resultado, como algo acabado, de tal informe. En fin, a partir de la misma crítica podemos colegir que el descubrimiento de la obra permite una reconsideración

crítica de las obras tempranas de los *atthidógrafos* y poder, así, complementar la visión histórica del mundo constitucional ateniense, particularmente en lo que respecta al siglo cuarto.

Precisamos, más que descubrimos, que en el centro del desarrollo de toda la historia griega radica la guerra. Es, nada menos, que la perspectiva platónica. Platón expresará taxativamente que la guerra es una cosa tan intrínseca en la vida de las *poleis*, que la idea de la paz no es más que una pura cuestión nominal; que siempre en todas las ciudades se vive una guerra encubierta, que Platón llama *akérikton* ("no declarada"). Naturalmente, esto nos lleva a plantear la cuestión de cómo un mundo, de ser así, que vive en un estado de guerra siempre latente, puede experimentar un grado de desarrollo, lograr un tal grado de creaciones espirituales, que originarían el patrón espiritual del occidente posterior; cuyas creaciones seguimos cultivando y manipulando hasta hoy. Es ésta una gran contradicción y es, al mismo tiempo, lo asombroso de aquel mundo heleno. La guerra del Peloponeso es la expresión máxima de aquella latencia. Tucídides con toda claridad la señaló como la más valorable de entre todas las guerras acontecidas, y al seguir su discurso sobre las causas de la misma, nos enteramos de la importancia de los tratados y del lenguaje creado en el ámbito de la *díke*, que nos permite alumbrar las manifestaciones y evolución del derecho antiguo, desde un origen o aplicación religiosa hasta el estadio positivo del mismo. Su expresión lingüística nos ha quedado en los términos que el propio historiador ha empleado con absoluta convicción: *spondé* y *ksynthéke* respectivamente. En tal sentido, las alianzas, los tratados en tiempos de Tucídides se comprenden como *ksynthéke* e implican no sólo el ámbito político, sino que afectan también el ámbito de las relaciones mercantiles como el comercio internacional vía marítima.

Las causas de la guerra, según Tucídides, están, precisamente, en la acusación contra Atenas de haber quebrantado los tratados como *spondé* y de haber caído en actos de injusticia. Deducimos al mismo tiempo que bajo la acusación de *adikoyntas* que se hace recaer sobre los atenienses, se oculta

también una concepción de la responsabilidad en los actos. Por tanto, moralmente es equivalente a decir que los atenienses son los *culpables* o los *responsables* de la guerra, han caído en *hybris*, cegados por la idea imperial de Atenas, lo que los ha llevado a cometer todo tipo de abusos, inclusive, en contra de sus propios aliados, a quienes no sólo explotaron con la imposición de los tributos, sino que además, a algunas *poleis* las esclavizaron, o lo que es lo mismo, las privaron de la libertad, cuestión reconocida por los propios embajadores atenienses. En síntesis, la consecuencia de esta guerra es lo que se ha dado en llamar la *ruptura del equilibrio*, que para desventura de la propia Atenas signaba su autoeliminación en la lucha hegemónica por el poder absoluto. Sucedióle como en la moraleja de la fábula: la recompensa de las malas acciones es, inclusive, la pérdida de los propios bienes, y se impuso la ley universal del más fuerte: Esparta.

En el plano de una reflexión política, podemos deducir de las palabras de Aristóteles que, llevada la reflexión acerca de la teoría del poder al marco del desarrollo interno de la polis, el filósofo llegó a proponer que era muy importante que el poder se distribuyera equilibradamente entre los ciudadanos, de modo que ninguno tuviera una gran superioridad sobre los demás y lo mismo propuso sobre la riqueza o prosperidad individual excesiva, esbozando así la importancia que tiene el desarrollo de la clase media.

La guerra del Peloponeso representa precisamente la *hybris* humana que lleva a la transmutación de los valores que habían inspirado la conducta de los hombres de los siglos precedentes. A esto la historiografía ha dado el nombre de *crisis*. El siglo cuarto se abriría, por tanto, bajo el signo de esta crisis, que sería tanto económica, social, política, como religiosa y cultural, y la derrota de Queronea en 338 sería la consecuencia lógica de esta decadencia multiforme. Por lo tanto la intervención del mundo macedónico con Filipo y su hijo Alejandro explicarían la transformación política de la pequeña polis helena, que va a ser reemplazada por el Estado monárquico, política propia del mundo helenístico. Bástenos, aquí, sólo con dejar enunciada esta temática en nuestras conclusiones

como parte del hilo conductor en la evolución y desarrollo de las instituciones del mundo griego. Esto coincidiría, a su vez, con el momento histórico del surgimiento de la idea del Imperio en Roma y el advenimiento del cristianismo. Por ello, para el periplo de esta investigación ha sido de vital importancia examinar con la debida atención el siglo IV y sus consecuencias, en el marco de una constante búsqueda y experienciación de modelos que fue dándose el mundo heleno y el rol de sus *lógoi* en la composición y transmisión de su idiosincrasia. Esto explicaría el particular interés en profundizar la investigación en el período helenístico. Más allá del análisis y la crítica que pudiéramos hacer a esta teoría de la crisis, debemos centrar la atención en su decurso, en las nuevas formas de pensamiento que surgieron en el siglo de la *crisis* o como la llama E. Will “longue maladie”, y que están en los orígenes de la época helenística.

Otro aspecto a destacar es que partiendo de la hipótesis que la obra aristotélica nos retrotrae a la historia de la Hélade, constatamos que la figura de Solón tiene, en el pensamiento de Aristóteles, un lugar preponderante y que la lectura que hace el filósofo a propósito de la justicia como un problema central del desarrollo de la sociedad arcaica, es el problema de las *stáseis* o guerras intestinas, que el poeta y político enfrentó decididamente a partir del diseño de una nueva institucionalidad, tendiente a buscar participación social, lo cual le granjeó el título de *diallaktés*, es decir, conciliador. Título que no comparte con ningún otro.

El gozne sobre el que gira toda la política solónica está en la relación entre *hybris* y *díke*. En este contrapunto hace descansar la teoría aplicada de la “condonación de las deudas” –como diríamos ahora-; su idea de la repatriación de los que habían sido vendidos como esclavos, tanto dentro del mundo heleno, como los que habían sido vendidos a extranjeros. En este punto Solón plantea su concepción de la *Eunomía*, es decir, la correcta constitución: el derecho positivo, por primera vez revela una preocupación por los derechos del hombre en tanto que ciudadano, es decir, estamos en los orígenes de la noción de *participación*, que incluyó hasta los llamados *thetes*, los más pobres dentro de la escala social, que entraron en la Asamblea y en el Tribunal. En el imaginario de Aristóteles,

Solón es el salvador de la patria, habiendo establecido las mejores leyes. No discutimos, aquí, si fueron o no suficientes las leyes establecidas por Solón. Pero desde la perspectiva de lo originario son sin ninguna duda piedra angular en el desarrollo posterior.

Por último, no podemos dejar de destacar que en Solón advertimos por primera vez una poética consciente cuando en uno de sus fragmentos plantea abiertamente la distinción entre el sentido de la palabra poética como *odé* y el lenguaje cotidiano como *agorá*, es decir, es el primero que descubre que el lenguaje poético tiene una particular composición (o estructuración) que lo hace claramente diferente de la palabra habitual, adelantándose prácticamente dos milenios a las concepciones de los formalistas y de los estructuralistas europeos.

El siglo IV a. de C. está signado por la decadencia (transformación profunda) de toda la cultura helena, pero aún en tales circunstancias surgieron con mayor fuerza las utopías políticas, cabe preguntarse ¿qué significaron en el marco de aquella crisis, tanto para los bandos políticos implicados, como para las gentes del *demos*? ¿Qué responsabilidad les cabe en el surgimiento, en la gestación y nacimiento de lo que hoy llamamos época helenística, y con mayor extensión, alejandrina.? ¿Cómo se configuran los aspectos de esta nueva *koinonía*?

La época helenística es, sin dudas, una época de grandes cambios de mentalidad y en el marco de estos cambios se nos presenta el advenimiento del más grande de los cambios espirituales y culturales de nuestra humanidad occidental: Cristo y una nueva propuesta. ¿ Los estudios humanistas podrán develar la *propuesta pura* de Cristo, de la doctrina que luego se hizo universal? Entender o acercarse tan siquiera a investigar estas cuestiones es de suyo una tarea humanista *apasionante*, en la que hay que *estar en camino* y dedicarle un tiempo infinito. Desde hace años estamos en ese camino. La investigación desde Aristóteles (de la *Athenaion Politeia*) nos ha permitido leer este siglo cuarto y con ello una mirada retrospectiva al decurso de aquel desarrollo que conforma la

historia helena. Desde Tucídides alumbramos las causas y consecuencias de la más grande de las guerras. El siglo IV es el heredero directo de estas consecuencias. La transformación de la *polis* marcha a pasos agigantados a convertirse, por un tiempo, en un *imperio*. Nos queda como tarea, además, cotejar otras fuentes literarias para completar y precisar el cuadro de la institucionalidad que describe Aristóteles, tanto en la primera parte, como en la segunda. Particularmente, nos llama la atención la exigua referencia al régimen de Pericles, lo mismo debemos referir respecto de su *Política*. Por ello el cotejo de las fuentes, en un estudio integrador, se hace indispensable. Por lo mismo hay que estar y seguir *en aptitud de estudiar y de apreciar* lo que nos quieran *decir*. Aquí se despliegan en conjunto la labor del filólogo y del historiador de aquellos *logoi*. El método de investigación de Aristóteles nos queda como herencia señera en nuestras propias investigaciones.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

A) Textos - Fuentes

ARISTÓTELES, *La Constitución de Atenas*. Edición bilingüe por Antonio Tovar. Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1948.

- *Constitución de los Atenienses*. Introducciones, traducciones y notas de Manuela García Valdés. Editorial Gredos. Madrid, 1984.

- *Ética Nicomaquea*. Texto bilingüe. Versión española y notas de Antonio Gómez Robledo. Universidad Nacional Autónoma de México. Segunda edición. México, 1983.

- *Política*. Edición bilingüe y traducción por Julián Marías y María Araujo. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid, 1983.

- *The Politics of Aristotle*. With an Introduction, two Prefatory Essays and Notes Critical and Explanatory. Por W. L. NEWMAN, M. A.. 4 Volúmenes. At the Clarendon Press. Oxford, 1950.

HESÍODO, *Los Trabajos y los Días*. Edición bilingüe por Fotios Malleros K. Editorial Universitaria. Santiago de Chile, 1962.

PLATÓN, *Las Leyes*. Edición bilingüe, traducción, notas y estudio preliminar por José Manuel Pavón y Manuel Fernández-Galiano. Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1960.

- *Cartas*. Edición bilingüe y prólogo por Margarita Totanzo. Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1954.

- *Defensa de Sócrates*. Segunda edición, texto en griego con notas y vocabulario por Manuel Fernández-Galiano. Gredos, Madrid, 1980.

PLUTARCO, *Βίοι Παράλληλοι. Σόλων Ποπλίκολας. Αρχαίων κείμενον. Μετάφρασις Σχόλια*. AN. ΛΑΖΑΡΟΥ. Εκδότικος Οίκος Ι. Ν. Ζαχαροπούλου. ΑΘΗΝΑΙ, 1955.

SOLÓN y los poetas líricos en EDMONDS, J. M., *Elegy and Iambus*. In two volumes. Harvard University Press. London, MCMLXXXII. Además la excelente edición bilingüe de RODRÍGUEZ ADRADOS, F., *Líricos Griegos. Elegíacos y Yambógrafos Arcaicos*. Ediciones Alma Mater. Vol. I Barcelona, MCMLVI y Vol. II, Barcelona MCMLIX.

THUCYDIDE, *La Guerre du Péloponese*. Texte établi et traduit par Jacqueline de Romilly. Les Belles Lettres. Paris, 1981.

B) Complementaria

ALSINA, J., *Los Grandes Períodos de la Cultura griega*. Espasa-Calpe. Madrid, 1988.

- *Tucidides: historia, ética y política*. Ediciones Rialp. Madrid, 1981.

AUBENQUE, P., *Théorie et pratique politiques chez Aristote*. En vol. Col. IX de Entretiens... (Fondation Hardt): *La "Politique" d' Aristote*. Págs. 99-123. New York, 1965.

BOWRA, C. M., *Introducción a la Literatura Griega*. Ediciones Guadarrama, Madrid, 1968.

- *La Atenas de Pericles*. Alianza editorial. Madrid, 1981.

CHANTRAINE, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des Mots*. Éditions Klincksieck. Paris, 1968.

FINLEY, M. I., ed., *El Legado de Grecia: una nueva valoración*. Editorial Crítica. Barcelona, 1983.

- *El Nacimiento de la Política*. Grijalbo. México. 1982.

- *Uso y Abuso de la Historia*. Editorial Crítica. Barcelona, 1979.

- *Historia Antigua: Problemas metodológicos*. Editorial Crítica. Barcelona, 1986.

FRAILE, G., *Historia de la Filosofía*. Tom. I. B. A.. C. Sexta Edición (Reimpresión). Madrid, MCMXC.

FRÄNKEL, H., *Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica*. Visor. Madrid, 1993.

GARCÍA, H., *Poesía Lírica Griega Arcaica del Siglo VII a. C. Antología de Fragmentos de Arquíloco a Anacreonte*. Universidad de Chile. Santiago, 1998.

GLOTZ, G., *La Ciudad Griega*. UTEHA. México, 1957.

GRAVES, R., : *Los Mitos Griegos*. Alianza Editorial. Madrid, 1998.

HIGNETT, C.: *A History of the Athenian Constitution: to the end of the fifth century. B.C..* At the Clarendon Press. Oxford, 1958.

JACQUELINE DE ROMILLY, *Thucydide et l' impérialisme athénien*, París, 1947.

JAEGER, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*. F. C. E. Tercera reimpresión. México, 1974.

- *Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*. Fondo de Cultura Económica. México, segunda reimpresión, 1992.
- *Alabanza de la Ley: Los orígenes de la filosofía del derecho y los griegos*. Traducción de A. Truyol y Serra. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid, 1982.

JARDÉ, A., *La Formación del Pueblo Griego*. UTEHA, México, 1960.

LESKY, A., : *Historia de la Literatura Griega*. Editorial Gredos. Madrid, 1976.

MARTÍNEZ, J. – MONTERO, S. – GÓMEZ, J., *Diccionario de Personajes Históricos Griegos y Romanos*. Ediciones ISTMO. Madrid, 1998.

MILLAS, J., *Las Primeras Formas de Filosofar en la Poesía de Hesíodo de Beocia*. Anales de la Universidad de Chile. Nº 100. Santiago, 1955.

MONDOLFO, R., *La Conciencia Moral de Homero a Demócrito y Epicuro*. EUDEBA. Bs. Aires, 1962.

MONTANA, F., *Su due citazione dell' Athenaion Politeia aristotelica in Scholia recentiora ad Aristofane*. En *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*. Vol., I, 2. Pisa, 1996.

NESTLE, W., *Historia del Espíritu Griego*. Ed. Ariel. Barcelona, 1961.

PICCIRILLI, L., *Aristotele e l'atimia (Athen. Pol., 8, 5)*. En *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*. Vol. VI, 3. Pisa, 1976.

PLÁCIDO, D., *La Sociedad Ateniese: La evolución social en Atena durante la guerra del Peloponeso*. Crítica. Barcelona, 1997.

POMEROY, S. B. y otros: *La Antigua Grecia: Historia política, social y cultural*. Crítica. Barcelona, 2001.

RODRÍGUEZ ADRADOS, FRANCISCO, *La Democracia Ateniense*. Alianza Editorial. Madrid, 1975.

ROSS, W.D., *Aristóteles*. Editorial Charcas. Buenos Aires, 1981.

SABINE, G., *Historia de la Teoría Política*. Fondo de Cultura Económica. Segunda reimpresión. Colombia, 1992.

SANTONI, A., *Aristotele, Solone e l'Athenaion Politeia*. En *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*. Vol. IX, 3. Pisa, 1979.

- *A proposito di ΑΦΡΑΚΤΑ ΧΩΡΙΑ in Athenaion Politeia* 27, 3. En *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*. Vol. I, 2. Pisa, 1996.

VERNANT, J-P., *Mito y Pensamiento en la Grecia Antigua*. Ed. Ariel, Barcelona, 1985.

WEIL, R., *Philosophie et histoire. La vision de L'histoire chez Aristotle*. En vol. Col. IX de *Entretiens...* (Fondation Hardt): *La "Politique" d' Aristote*. Págs. 159-190. New York, 1965.

WILL, E., MOSSÉ, C. y GOUKOWSKY, P., *El Mundo Griego y el Oriente*. Tom. II El siglo IV y la época helenística. Akal, Madrid, 1998.

ÍNDICE

	Pág.
INTRODUCCIÓN	01
I.- EL SIGLO XIX Y EL DESCUBRIMIENTO DE LA ΑΘΕΝΑΙΩΝ ΠΟΛΙΤΕΙΑ	07
1.- Jaeger: fecha probable de la publicación de la <i>Constitución de Atenas</i>	07
2.- Hignett y la crítica de la atribución de la obra a Aristóteles	10
II.- LA GUERRA DEL PELOPONESO ARISTÓTELES Y EL SIGLO CUARTO	13
1.- La guerra como algo natural a todas las ciudades helenas	13
2.- Origen y causa de la Guerra del Peloponeso según Tucídides	15
3.- Guerra del Peloponeso, ruptura del equilibrio, Aristóteles y el siglo IV	25
III.- POLÍTICA Y POÉTICA EN SOLÓN: UNA LECTURA DESDE ARISTÓTELES	39
1.- Δίκη y ὕβρις en contrapunto	39
2.- Antecedentes: Homero y Hesíodo	40
3.- Aristóteles y su ΑΘΕΝΑΙΩΝ ΠΟΛΙΤΕΙΑ (<i>Constitución de Atenas</i>)	49
4.- Solón y sus Poemas	54
IV.- LA CONSTITUCIÓN DE ATENAS: DOS PARTES	77
A) Desde los orígenes hasta Aristóteles	77
1.- Solón como διαλλακτής	85
2.- Pisístrato, δημοτικώτατος, el más popular	89
3.- Clístenes como ἡγεμὼν καὶ τοῦ δήμου προστάτης	91
4.- Temístocles y Arístides como προστάται τοῦ δήμου	92
5.- Pericles	93

B) La <i>Politeía τῆς νῦν</i> o en tiempos de Aristóteles	95
A MODO DE COCLUSIÓN	99
BIBLIOGRAFÍA	106