

## Del *Demos* a la *Polis*

William Betancourt D.

"La transformación de la experiencia mítica como fundamento de la existencia griega de la primera época de la cultura en experiencia política, o el origen de la existencia política entre los griegos."

Los siglos VII y VI (a.d.C.) en la cultura griega enmarcan la época en que tuvo lugar la crisis y el definitivo desmembramiento de los llamados "reinos heroicos", como formas de organización y estructura de la sociedad griega propia de la época mítica, así como también el tiempo en que se luchó denodadamente por la consecución de otra "estructura" social más acorde y adecuada a la nueva experiencia que, poco a poco, se iba consolidando como la única posible. Si la "estructura" mediante la cual, y en la cual, se funda la vida griega en la época mítica es el "reino heroico", que posee el carácter básico del *demos*, la "estructura" naciente, y por la cual se lucha durante toda esta época, es la *polis*, la "ciudad Estado", propia de los griegos<sup>1</sup>

La época que nos ocupa se caracteriza, pues, como la época de transición del "reino heroico" a la *polis*, del griego habitante del *demos* al "ciudadano" propiamente dicho; del ser social, propio del hombre —si nos es permitida esta caracterización—, al ser "político", como modos de determinación de la existencia humana; del "espíritu heroico" —*mythos*— al "espíritu político" —*techne politike*<sup>2</sup>.

1. Cfr. JAEGER W., *Paideia*, F.C.E., México, 1967, p. 84 ss.

2. El carácter social propio del ser del hombre es entre los griegos un modo originario de determinación de la existencia vinculado directamente con la *areté* y la *doxa*, formas preeminentes de convalidación de la existencia en cuanto cumplimiento y reconocimiento de la misma. La *polis* irrumpe más bien como el lugar para la delimitación y sustentación de *doxa* y *areté*. De aquí que intentemos diferenciar las denominaciones "social" y "ciudadano" (político) para caracterizar los fenómenos existenciales propios de las épocas históricas a que hacemos alusión.

El griego, cuya existencia sólo resulta concebible como existencia individual, cuya cultura no es otra cosa, en última instancia, que el resultado de la inmensa tarea de la transformación del hombre en individuo, es por ello mismo quien hace posible, por primera vez, la sociedad como forma adecuada para el desenvolvimiento de la vida humana y, al mismo tiempo, como condición de posibilidad para toda existencia humana propiamente dicha<sup>3</sup>.

Ni la mera consideración del grupo humano, determinado indudablemente por necesidades de subsistencia y supervivencia frente a la naturaleza en la que el hombre debe vivir, ni la organización del hombre en "castas", propia de las culturas antiguas clásicas, logran explicar y hacer inteligible, en general, lo que comó "sociedad" surge en Occidente, precisamente entre los griegos. La frecuencia con que se denomina "sociedad" a toda agrupación humana no alcanza a justificar tal denominación y se funda, más bien, en el supuesto —en el cual ya en cada caso estamos— de que toda reunión y agrupación humanas posee idéntico sentido más allá de las formas diversas que cada una pueda presentar.

Sólo un tener por verdadero lo meramente dado y fáctico —tan propio del positivismo y de un positivismo craso— puede conducirnos a aceptar, antes de todo pensar propiamente dicho, que todo grupo humano o animal, que toda reunión de especímenes de igual conformación y conducta similar, constituye necesariamente una sociedad.

La forma originaria de toda sociedad humana occidental es el *demos* y surge al par con la constitución del hombre en individuo en la época heroica de la cultura. No siéndonos posible ahora intentar un análisis detenido acerca de la naturaleza, esencia y sentido de la sociedad, hemos de conformarnos con señalar los elementos básicos que la hacen posible.

La sociedad occidental surge como el ámbito puesto por la existencia misma en el cual, y sólo en el cual, ésta resulta posible. Dicha posición del ámbito de posibilidad para toda existencia se cumple, como *techné*, en el aseguramiento de un "lugar" en el que pueda darse el "reconocimiento" y presupone la libertad. Así la sociedad —el *demos* como su forma originaria— es el "ámbito" propio para todo reconocimiento. A su vez, el hombre sólo logra ser individuo en y desde el ser reconocido como tal.

La sociedad como "ámbito para todo reconocimiento" irrumpe a una con la constitución de la individualidad —no necesariamente de la subjetividad y menos aún del egoísmo—, desde la cual resulta posible toda "comunidad". El principio-fundamento —*arché*— en el cual se basa toda comunidad resulta así señalado como una necesidad radical, la "necesidad de reconocimiento". A la esencia de la sociedad pertenecen por igual el individuo y la comunidad. Sólo en la comunidad el individuo puede ser reconocido, y esto quiere decir ser propiamente tal. La sociedad, en cuanto "ámbito para todo reconocimiento", es así no sólo el "producto", por así decirlo, de la existencia individual y de la comunidad, sino también, a una con esto, su misma condición de posibilidad. Es precisamente por

3. Sobre la determinación de la existencia humana como existencia individual, véase especialmente la obra de M. HORKHEIMER y Th. ADORNO *Dialéctica del Iluminismo*, Sur, Buenos Aires, 1971, p. 60 ss.

ello que podemos afirmar —y lo hacemos a diario— que el hombre no resulta pensable, ni “posible”, por fuera de la sociedad. Pero en la misma medida en ello se funda la posibilidad de toda conducta anti-social, del ser anti-social, en general.

La sociedad como “ámbito para el reconocimiento” requiere, a su vez, de aseguramiento y permanencia. El aseguramiento de la sociedad, como modo de existencia de la comunidad, comienza con la delimitación del territorio y se perpetúa en la fijación de normas de conducta más o menos explícitas, que vienen a garantizar su subsistencia; así como en los diversos modos de división del trabajo y reparto de la riqueza y el poder, que hacen posible su desarrollo. Así se asegura el *demos* en sí mismo y se constituye en aquello desde lo cual el individuo encuentra asegurada y garantizada su existencia. De aquí que para el griego la mayor falta, el mayor delito, lo constituya siempre el ir contra la integridad del *demos*; el atentar en cualquier forma contra la integridad de la sociedad, y que se imponga a tales faltas, como el más grave castigo, la pérdida de la libertad, que es, todavía en la época de SOCRATES, PLATON y ARISTOTELES, la más radical pérdida posible para el hombre, pues con la libertad se pierde simultáneamente el carácter de hombre.

No obstante la sociedad, desde la delimitación del territorio, llega a ser también la posibilidad para el desenvolvimiento fáctico de la vida y para la satisfacción de las necesidades humanas; nunca pierde entre los griegos su carácter esencial de “ámbito para el reconocimiento”, de condición de posibilidad para una existencia libre y humana. A su vez el “reconocimiento” se cumple entre los griegos como *doxa*, como “gloria y fama”, y la posesión de la misma constituye, no sólo en la época mítica, el signo inequívoco de una existencia prestigiosa, a la cual conduce necesariamente el ejercicio de la más alta *areté*.

Pero en cuanto al desarrollo de la *areté*, en el cual se funda toda existencia auténtica y toda identidad, requiere de la sociedad —del *demos*— como de su posibilidad, ya que sólo en ella se confirma como “reconocimiento” —*doxa*—, el griego no se relaciona con la sociedad externa y esporádicamente, sino que se encuentra, ya desde siempre, incardinado en ella, referido a ella como a su más propia esencia, y siente su misma existencia como una determinación de aquélla. Por ello precisamente podemos aseverar con la mayor radicalidad que la sociedad es para el hombre griego una determinación de su ser, que el griego es esencialmente un ser social. No podemos ocuparnos aquí de los alcances posteriores —esto es, más allá de la cultura griega— propios de esta afirmación<sup>4</sup>.

Quisiéramos aún intentar recuperar un elemento más, pertinente al modo de constitución del *demos* como forma originaria de la sociedad occidental, por considerarlo especialmente significativo para la comprensión de la esencia de la tragedia. Nos referimos a los dioses griegos y a su relación con la sociedad cuyos lineamientos básicos hemos expuesto.

Los dioses griegos pertenecen por esencia a la sociedad, al *demos*; hasta el punto en que si pudiéramos hablar de fe entre los griegos, tendríamos que

4. La relación entre existencia y *demos* aparece especialmente clara y explícita en HOMERO, sobre todo en *La Odisea*, Cfr. *Ihada* II; *Odisea* VIII, entre otros apartes.

Porque toda libertad es también refrenamiento y tensión, sólo dentro de límites resultan posibles la libertad y el individuo<sup>7</sup>.

Precisamente cuando el individuo desborda los límites de la sociedad, desbordamiento al cual se lanza necesariamente el desarrollo de la propia individualidad en la apropiación de una libertad sin límites, la sociedad misma resulta afectada en su más honda esencia, se torna cada vez más débil y sucumbe lenta e irremediablemente. Entonces el *demos* mismo, como "lugar para todo refrenamiento", estructurado como "reino heroico" desde la perspectiva del gobierno, resulta insuficiente para sustentar una individualidad creciente, para acoger una libertad desbordada.

El mencionado desbordamiento de la libertad, que borra todo límite y tiende a consolidar toda posibilidad individual como auténtica y verdadera, se manifiesta, en esta época de crisis, en todos los ámbitos de la cultura griega, pero resulta especialmente sensible en lo tocante al gobierno, a la justicia y al desarrollo de la economía<sup>8</sup>.

De alguna manera lograremos sintetizar los acontecimientos que en los anteriores respectos tuvieron lugar durante los siglos VII a V —y nuestra reflexión no llega más acá del siglo V—, anotando que el fenómeno total resulta identificable con el continuo ascenso de una burguesía, compuesta en su mayor parte por comerciantes, sin que ello signifique una ruptura definitiva del modo de concepción de la riqueza —existente ya desde los orígenes mismos de la cultura— como posesión de la tierra. A pesar de los cambios ocurridos durante toda la cultura griega se consideró siempre como hombre rico al terrateniente y, no obstante la continua lucha entre una clase en ascenso —la burguesía— y la nobleza terrateniente, ésta subsistía todavía con grandes prerrogativas en la época de PLATÓN y ARISTÓTELES, aunque ciertamente debilitada<sup>9</sup>.

En la misma medida en que crece el individuo, esto es, se desarrolla, el *demos* resulta insuficiente para sustentarle, deja cada vez más claramente de constituir una garantía para su posibilidad, y aquél se ve lanzado forzosamente a intentar ganar, desde sí mismo de nuevo, una forma en que la sociedad —y, por tanto, él mismo— resulte garantía para su desarrollo y subsistencia.

Ya mencionamos, aunque muy rápidamente, la transformación radical que respecto a la economía caracteriza la época y que constituye —siempre y cuando permanezcamos en la perspectiva adoptada, esto es, referidos al acontecer social en general— la base de los fenómenos acaecidos en los planos de la vida griega antes acotados. La riqueza se desplaza desde la economía agraria tradicional hacia el comercio y, en menor medida, hacia una incipiente industria manufacturera<sup>10</sup>.

7. También lo más propio de AQUILEO y ODISEO es el refrenamiento y la conservación de la existencia en el marco de sus propios límites. El refrenamiento y el límite conservan su papel central también en SOLÓN y en los SIETE SABIOS.

8. A este desbordamiento se oponen continuamente los poetas desde HESÍODO hasta SOLÓN, TEGNÍS Y PÍNDARO. Cfr. JAEGER, W., op. cit. p. 67 y ss; 137 y 181 y ss.

9. *Idem.*, pp. 212 ss.

10. *Idem.*, p. 213.

referirnos a sus dioses como "productos" propios del *demos*, como a quienes cumplen, antes que nada, una función netamente social en cuanto constituyen un modo preeminente de aseguramiento de la integridad del *demos* y garantizan su subsistencia. Antes que productos religiosos son los dioses griegos productos sociales. No se trata aquí de exponer lo propio del origen y de la esencia misma de la divinidad griega. Nos limitamos a considerar los dioses desde su sentido y modo de aceptación entre los griegos<sup>5</sup>.

Los dioses tienen para el griego en general el carácter de permanentes garantes de la estabilidad tanto de los límites del territorio, como de la marcha interna y propia del *demos*; carácter éste fundado en la inmortalidad como rasgo esencial del dios. Además constituyen el vínculo necesario entre el *demos* y lo que le es exterior, entre el *demos* y el resto del mundo, así como también el más seguro modo de sustentación del "lugar" del *demos* en el mundo, pues este último aparece para el griego como el ámbito propio para la existencia de la divinidad, en lo cual se fundamenta también su carácter de *cosmos*<sup>6</sup>. Es por esto que el griego distingue siempre entre "los dioses" y los "dioses propios", entre los "dioses griegos" —y hasta puede aceptar los extraños— y los "dioses del *demos*", cuyo cambio, negación o alteración constituye el más grave delito.

Hasta aquí nuestra exposición ha versado prioritariamente acerca de lo propio de la sociedad griega anterior a la crisis. No obstante esto, ello no constituye una digresión innecesaria, pues la nueva "estructura" social que alcanza la cultura griega durante los siglos VII y VI, y por la cual se lucha durante todo el siglo V, presupone para su adecuada comprensión la propia del *demos* ya que, en el fondo, es una modificación de ésta, en la que, por grandes que puedan ser las diferencias y por nuevos que resulten algunos de sus elementos, a su base se encuentra siempre lo propio de aquél.

En cuanto el *demos* constituye para el griego el "ámbito propio para todo reconocimiento posible", constituye esencialmente la posibilidad misma para toda existencia individual. Es así que sólo desde la sociedad y dentro del *demos* resulta pensable y posible el ser individuo el hombre. Pero a una con esta posibilidad, a la esencia del *demos* le pertenece, con igual originariedad y derecho, su propia negación en la forma de lo que a ella, en cuanto "ámbito para la individualidad", se contrapone desde el principio. A la sociedad, en cuanto "ámbito para la irrupción y desenvolvimiento del individuo", se contrapone, desde el modo de su libertad —pensada como apertura permanente para su desarrollo—, el individuo mismo en cuanto es tal, en cuanto tiende a desarrollarse como tal. En cuanto la sociedad es un "ámbito" determinado es, precisamente también, un "límite". Es el "ámbito" que posibilita el individuo y al hacerlo posible le pone límites impidiéndole, de antemano, todo desbordamiento —exceso— a la individualidad. En este abrir la posibilidad mediante la posición de límites que, a la vez, mantiene en sus propios límites al individuo, se anuncia la más alta comprensión griega de la libertad.

5. Cfr. HEIDEGGER M., FINK E., *Heraklit*, Klostermann, Frankfurt, 1970, S.25.

6. Confróntese mi trabajo *Existencia y cosmos en la época presocrática de la cultura griega*. (Edición en preparación).

El gobierno encuentra su centro en la ley escrita, que viene a reemplazar la decisión del rey, basada en su prerrogativa natural y convalidada en la costumbre y en la tradición. La justicia, que ha de constituir la posibilidad misma y la garantía de subsistencia de la sociedad, se determina como igualdad<sup>11</sup>.

Los tres elementos propios de la sociedad antes mencionados, así como los modos en que resultan posibles, requieren a su vez de un centro único que les sirva de base y fundamento, de permanente referencia y garantía. Este centro, en el cual deben encontrar su más cierto y pleno equilibrio la riqueza, el gobierno y la justicia, es, en sí mismo, algo completamente nuevo y diferente respecto del *demos*, aunque fundado en él, y es denominado por los griegos *polis* —ciudad-Estado.

Podríamos deslindar, al hilo de nuestra reflexión anterior, lo propio de la *polis* griega diciendo que ésta es una sociedad fundada en leyes; una sociedad cuyo fundamento posee el carácter de una constitución. Una sociedad —*demos*— en la cual el poder es, antes que todo, poder de la comunidad, que constituye su garantía en la limitación del gobierno —ejercicio del poder— desde la ley; en la adjudicación de la justicia desde la igualdad y en el equilibrio de la riqueza desde la constitución como ley escrita.

Parece pertinente detenernos aquí, aunque sólo sea un momento, a fin de intentar mostrar de alguna manera lo radicalmente nuevo de la *polis* frente al antiguo *demos*. En cuanto el *demos* constituye la posibilidad para toda individualidad y la garantía de la libertad, todo hombre, cada individuo, posee, esencialmente y por naturaleza, derecho a ser el que es, esto es, a ser individuo. En HOMERO este derecho, que además posee la acepción más general de "el derecho", se dice *themis*, y etimológicamente quiere decir: "ley". Tan antiguo como el término *themis* es *diké*: *diké* nombra "lo debido", lo que a cada uno le corresponde. A *diké* se contraponen la *hybris*, la acción contraria al derecho. *Themis* nombra la autoridad del derecho, su legalidad y validez; *diké* designa el cumplimiento de la justicia, la adjudicación de la cuota de lo debido y, por tanto, el juicio y la pena<sup>12</sup>.

Pronto llegó entre los griegos el término *diké* a significar tanto lo propio, como lo mentado por *themis*. En cuanto "lo debido" —*diké*— es "debido para todos", el término *diké* posee ya en sí mismo una significación aún más amplia: la de igualdad. Todos son iguales en cuanto son tales que les pertenece esencialmente ser individuos. De aquí que también desde el origen *diké* tenga el sentido de igualdad. En ello se funda indudablemente el que también sea el nombre para la divinidad y el que los mismos dioses se hallen sujetos a *diké*, no obstante su existencia prestigiosa<sup>13</sup>.

En cuanto *diké* constituye para los griegos la posibilidad misma para la existencia individual, constituye también el bien más alto para todos y el fin preeminente para la sociedad. En la primera época de la cultura dicha *diké* se halla incardinada en la naturaleza misma; es, por así decirlo, algo natural para el hombre.

11. *Idem.*, p. 107.

12. *Idem.*, p. 106.

13. Cfr. HESÍODO, *Erga*.

Pero a partir de HESÍODO, quien ya anunciaba la crisis que se avecinaba en el crecimiento desmesurado de la individualidad, se hizo menester buscar una "medida" para toda adjudicación del derecho y ésta se encontró en la igualdad presente en *diké*.

Así *diké* llegó a ser el fundamento desde el cual, en adelante, fue posible la adjudicación del derecho ya que venía a constituir la posibilidad explícita de considerar a todos los hombres, sin distingo alguno, como iguales. A su vez, aquello que contribuye ahora a mantener el individuo en sus justos límites, a evitar todo desbordamiento y exceso, esto es, a que el hombre permanezca en la igualdad como en su mismo fundamento, se nombró con el término, mucho más abstracto: *dikaio-syne* —justicia—. La *dikaio-syne* se constituyó así en la más excelente *areté*, esto es, en la forma preeminente en que es hombre el hombre; desplazando de este lugar a la antigua *andreia*, al antiguo valor heroico <sup>14</sup>.

Pero para garantizar el cumplimiento y la exigencia de la *diké* fue necesario renunciar a los modos antiguos de adjudicación de lo debido que, en esencia, se limitaban a colocar dicha adjudicación en manos del rey o de los jueces, quienes a su vez, procedían con base en la tradición y en la costumbre, pero juzgaban de acuerdo con su propio arbitrio. Por ello, precisamente, el griego se vio en la necesidad de crear una forma estable de adjudicación de la cuota de lo debido, de adjudicación y reparto de la igualdad, y la encontró en la formulación escrita de la ley. Así, la ley, como adjudicación de cuota de lo debido, como reparto del derecho, se constituyó en la más estable y permanente garantía de la igualdad y, por tanto, de la estabilidad y subsistencia de la sociedad y del individuo. La justicia —*dikaio-syne*— llegó a consistir, ante todo, en la recta obediencia a las leyes de la ciudad y se convirtió en el ideal del ciudadano perfecto; al par en que se hizo asequible mediante la fijación de normas concretas, que constituían el criterio infalible para la decisión acerca de qué es justo y qué no lo es.

La fuerza de la *polis* no se funda ya en la posibilidad del reconocimiento, requerido por el individuo, pues dicho reconocimiento empieza a ser, cada vez más claramente, prerrogativa de la ciudad y no de los ciudadanos particulares. Frente a la inmediata concreción del *demos* en la existencia real de los individuos, la *polis* resulta algo más abstracto, algo ideal, que en su ser supera necesariamente la vida concreta de los ciudadanos. La ciudad se convierte en un ser espiritual —institución— que trasciende, en cada momento, su realidad concreta, y en el cual, y sólo en el cual, acaece propiamente toda existencia individual. Así la ciudad-Estado griega funda, desde su misma esencia, la posibilidad de su historia; es más, llega a ser propiamente histórica. Pero, precisamente por ello, la *polis* adquiere siempre con mayor decisión una fuerza enorme sobre los individuos <sup>15</sup>.

Tanto el ser mismo de la *polis*, su esencia, como su fuerza y su realidad, se hacen presentes en la ley. El cuerpo de las leyes propias de una ciudad conforma su constitución, en cuanto salvaguarda la igualdad —*diké*— y posibilita la vida misma de los ciudadanos, determinándola. Así el hombre mismo, el individuo, llega a

14. Cfr. JÄGER W., *op. cit.*, p. 109.

15. *Idem.*, p. 111.

ser tan sólo en y por la ciudad, precisamente en cuanto su propia libertad se halla sujeta a la ley. Ser ciudadano es, por tanto, ante todo obedecer las leyes de la ciudad. La *areté* como virtualidad natural propia del individuo se transforma en el más riguroso deber para con las leyes de la ciudad, en las cuales es ésta siempre real y a las cuales se hallan sometidos todos los hombres por igual —*isonomía*—. Por ello también el ideal ciudadano llega a ser la consecución de la *eunomía*, de la mejor constitución.

Es así que lo radicalmente nuevo en la organización concreta de la sociedad es la irrupción de la ley escrita —la constitución—. Nuevo es también, por tanto, el surgimiento del ciudadano y nueva la determinación del ser del hombre en cuanto éste llega, por primera vez, a constituirse, de ser social que era originariamente, en un ser político; esto es, en un ser cuya existencia se determina desde su pertenencia a la *polis*. *Politevesthai* significa participar en la existencia común. Tiene también simplemente la significación de "vivir". Y es que ambas cosas eran uno y lo mismo, nos dice WERNER JAEGER en su *Paideia*, refiriéndose al modo de determinación del individuo por parte de la *polis*<sup>16</sup>. Idéntico sentido tiene la tan señalada caracterización aristotélica del hombre como *soion politikon*, como "animal político"<sup>17</sup>.

La anterior determinación de la *polis* y de la esencia humana no se cumplió, sin embargo, de una sola vez. Ella fue lograda durante los dos siglos de crisis a que hemos hecho referencia. Ella ocupa todo el siglo V, y a dicho proceso pertenece esencialmente la Tragedia griega.

Si nos es posible admitir que toda conciencia llega a ser propiamente tal, esto es, real, sólo en el hecho en que se cumple; si no hemos de presuponer la conciencia, en cuanto centro de la existencia misma, como algo anterior y separado de la realidad en que se cumple; entonces nos será permitido afirmar que la *polis*, y con ella y desde ella, el modo correspondiente de la existencia humana concreta, sólo llegó a ser vigente y real mediante el largo proceso de formación de su propia conciencia. Es decir, no bastó que en la concreción y efectividad de la sociedad griega se dieran de facto las condiciones materiales y humanas para que la *polis* fuera propiamente tal. A este proceso de formación de la conciencia social perteneciente a la *polis*, a este proceso de irrupción de la conciencia política propiamente dicha, lo denominaremos ahora, con mayor rigurosidad, historia política. Y bajo esta denominación entendemos el proceso en que la existencia humana misma, en las más diversas formas de su cumplimiento, llegó a ser una determinación de la sociedad, cuyo fundamento mismo se instauró como política, esto es, como "pertenencia a la *polis*".

De aquí que no toda historia pueda ser entendida como historia política y que toda historia política posterior a la de esta época presuponga necesariamente, y llegue a tener mayor o menor sentido sólo en referencia a este modo prestigioso de la existencia que sólo pudo determinarse entre los griegos, y al que nos encontramos referidos una y otra vez, por diversos que se nos aparezcan los

16. Cfr. JAEGER W, *op. cit.*, p. 115.

17. ARISTOTELES, *Política*, I.L. 1253 a-b.

tiempos y diferentes que sean los intereses y las perspectivas que mueven a los hombres. La política —*techné politiké*— así como la historia y la posibilidad misma de historicidad fundada en el ser político son, desde lo más hondo y radical de su esencia, un producto griego.

Lo anterior nos permite a la vez afirmar: la formación de la *polis* es en sí misma histórica. Es decir, la determinación de la existencia humana como existencia política se cumple en, y como un proceso en el cual el hombre, a partir de fundamentos que ya le son propios, deviene lo que él mismo logra decidir respecto de su ser. El hombre no es político por naturaleza, sino que deviene, se hace necesariamente político, al menos en el gran contexto de nuestra cultura occidental. Antes que la lucha por el poder y por la conducción del Estado, la política es lucha por un modo específico de ser el hombre, por un caracterizado modo de la existencia humana, fuera del cual, desde los griegos, al hombre no le es posible vivir.

La primera gran época de esta historia se cumplió a todo lo largo del siglo VII, ante todo en Jonia, la región griega de Asia Menor en que tuvo su origen la misma cultura griega y desde allí se expandió progresivamente a las restantes regiones de la Hélade. Pero este movimiento caracterizado por el continuo aumento de una libertad sin límites ni freno y por el predominio de la tiranía como forma de gobierno, sólo llegó a alcanzar conciencia de sí mismo, esto es, encontró su madurez, en la Grecia Continental, en la distante región del Atica, mediante lo que, históricamente, constituye propiamente el nacimiento de Atenas.

Con los albores del siglo VI, en Atenas, bajo la dirección incomparable de SOLON, nace en Grecia lo que podemos denominar propiamente *polis*. Esto es, con SOLON, precisamente desde su poesía, llega la *polis* —Atenas— a la conciencia de sí misma. Desde entonces también la pequeña población del Atica, que antes sólo aparecía en el contexto griego como un *demos* entre otros, dominado espiritual y culturalmente por Jonia, adquiere nombre propio e inicia el camino que en el siglo V le mereciera, sin que quedara duda alguna, el título de "ciudad por excelencia" y la convirtiera en la más poderosa de las ciudades griegas.

SOLON es para Grecia, y sobre todo para Atenas, la voz que anuncia un nuevo nacimiento, pero un nacimiento que es, también, de alguna manera, un renacimiento. Con SOLON irrumpe renovado y con toda su fuerza originaria el espíritu de los orígenes heroicos de Grecia. Con el nacimiento de Atenas, en la voz y en el espíritu de SOLON, renace Grecia y se lanza confiada, desde entonces, a la consecución de su más alto destino, de un destino tal que aún hoy, cuando pensamos en ella, la seguimos señalando como la cuna misma de nuestra cultura<sup>18</sup>.

Pero con la mención de Atenas y de SOLON nos encontramos ya con los orígenes mismos de la Tragedia griega. Si tuviéramos que prescindir de Atenas y del nombre de SOLON nos serían totalmente extraños tanto la política —*techné politiké*— misma, y con ella la ciudad-Estado —*polis*—, como la gran obra de la Tragedia. Y esto quiere decir: seríamos extraños para nosotros mismos.

18. Cfr. JAEGER W, *op. cit.*, p. 137.

Con anterioridad nos hemos ocupado de esclarecer, en lo posible, con las limitaciones debidas de nuestro propósito, lo propio de la esencia de la *polis*. Esta resultó inteligible desde la recuperación del antiguo *demos*, como forma de la sociedad estructurada en el reino heroico. Una y otra formas de lo humano son, a su vez, comprensibles desde la determinación de la existencia humana como POESIA, esto es, como *techné poietiké*<sup>19</sup>. Sólo en la medida en que la existencia humana se cumple como "saber de sí que se pone en obra a sí mismo," la *polis* resulta un modo fundamental de la existencia misma; sólo así es posible como algo no meramente exterior y accesorio. No hay *polis* —ciudad— porque los hombres se agrupen y vivan juntos; sólo la hay en la medida en que la misma existencia humana se decida a sí misma como existencia política, esto es, capaz de una *polis*, y se ponga en obra en la *polis* misma como aquello en lo cual le es posible mantenerse y permanecer. Y es esta condición como la más alta forma de la conciencia política, la que se expresa en la poesía de SOLON.

En SOLON se encuentran por primera vez en equilibrio las fuerzas creadoras de la individualidad, en que ésta manifiesta su libertad, y del espíritu solidario de la comunidad que, en el Estado —*polis*—, constituye la más alta garantía para su cumplimiento. En él se expresa la más clara conciencia de la dependencia y vinculación de toda creación individual a la comunidad y desde aquí la determinación de la existencia de los ciudadanos desde la esencia del Estado.

"Por primera vez —para citar las acertadas palabras de JAEGER— la cultura ática equilibra ambas fuerzas: el impulso creador de la individualidad y la energía unificadora de la comunidad estatal"<sup>20</sup>.

En la poesía de SOLON no se halla presente ya el heroísmo homérico como fundamento y esencia de la sociedad; en ella irrumpe un nuevo *pathos*, una posibilidad radicalmente desconocida para la existencia del hombre mítico. El fundamento de la *polis* es, como ya lo era para HESÍODO, la fuerza de *diké*. Desde este punto de vista SOLON sigue al beocio, pero va más allá en la medida en que desarrolla sus ideas. En cuanto el punto de partida de SOLON es la inquebrantable necesidad de *diké*, está totalmente convencido de que el derecho posee un lugar inobjetable en el orden divino del *cosmos*. Pero mientras en HESÍODO todo quebrantamiento de la *diké* es motivo de grandes desgracias para la comunidad —malas cosechas, peste, hambre, guerra y muerte—, esto es, genera castigos divinos vistos como modos de alteración de una naturaleza-realidad antes propicia y exige la expiación —compensación a los dioses por la injuria— para el restablecimiento de lo debido, SOLON ve las repercusiones de toda transgresión de *diké*, desde el punto de vista de la existencia personal y como modos del quebrantamiento de la esencia misma de la *polis*, como desorden en el organismo social —violencia, injusticia, sedición, lucha partidista, destierro y pérdida de la libertad<sup>21</sup>.

Así, en cuanto a toda violación de la justicia sigue necesariamente una ruptura del orden y la armonía propios de la esencia de la *polis*, la ley —expresión de

19. Véase mi trabajo *Existencia y poesía* (Publicación en preparación).

20. JAEGER W., *Paideia*, Ed. cit., p. 138.

21. *Idem.*, p. 141.

toda *diké*, igualdad y derecho— llega a ser, explícitamente, el fundamento mismo y la esencia de la ciudad y, en última instancia, el más cierto determinante de la existencia humana. La más alta existencia es posible sólo como existencia fundada en la *diké*, esto es, en la ciudad y en sus leyes, y la más alta virtud ciudadana, la *dikaioσύνη* —justicia—, entendida como pleno acatamiento y respeto a las leyes de la ciudad, desde las cuales se determina el ser del hombre.

Pero en cuanto la *diké*, como esencia y posibilidad de la *polis*, sólo llega a ser real y se expresa y hace asequible como ley, en la concepción de una íntima relación de causalidad entre la ley y la vida en general de la *polis*, expone SOLON el convencimiento, si bien no desarrollado al modo de una reflexión explícita, de que existe una íntima legalidad en la vida humana. Legalidad cuyo alcance se extiende aun al mundo natural, con el cual, en cuanto *cosmos*, SOLON piensa necesariamente vinculado el mundo político humano.

Desde la convicción de que existe un orden legal válido para todo acaecimiento político, más claramente aún, de que la *polis* misma es el cumplimiento y concreción de ese orden en cada momento, SOLON establece una relación inmediata entre la vida individual y el orden establecido; pues en cuanto la ley debe ser respetada y obedecida, señala un deber en cuyo cumplimiento o en cuya transgresión se funda toda responsabilidad. Por ello desde el punto de vista político —y aquí esto quiere decir: desde el punto de vista de la existencia humana misma— todo hombre es libre pero necesariamente responsable de su propia existencia, esto es, responsable de su destino.

Desde los orígenes mismos de la cultura griega “el destino” ocupa un lugar determinante en la vida de los hombres. Frente a *até*, la fuerza del destino, nada puede el hombre.

SOLON no es, pese a su convicción de que todo se rige por un orden legal, una excepción en este sentido; su concepción del deber no alcanza a romper el marco general en que, desde HOMERO, se desenvuelve la cultura. Entre la plena responsabilidad, propia de la acción humana, y la consecución de una existencia feliz, a la que ésta naturalmente tiende, se interpone aún, como algo que supera en mucho la nueva forma de la existencia y las fuerzas del individuo, la *moira*, frente a la cual el más alto y responsable esfuerzo nada puede.

Propias de la *moira*, el más antiguo nombre que el griego da al destino, son su ineluctable necesidad, que a todos abarca por igual y la imposibilidad de toda previsión. Por la *moira*, de cuya existencia ningún griego duda, toda acción humana, y desde ella toda existencia, está igualmente amenazada de éxito o de fracaso. Y, como más adelante veremos, no sólo la existencia individual sino la ciudad misma y los propios dioses están necesariamente sometidos a la *moira*.

El pensamiento político de SOLON no rehuye en ningún momento la contradicción que la admisión de la existencia de la *moira* parece plantear a su comprensión de la responsabilidad individual. Antes bien, en la parte final de la gran elegía, que se conserva íntegra —Frag. 1—, el poeta se pregunta si aquello que el hombre tiene por determinación de la *moira*, por imposible de comprender y poseer, no

puede resultar justificable desde el punto de vista de la divinidad<sup>22</sup>. Pero precisamente en ello se manifiesta la firme convicción del poeta acerca de la necesidad de luchar permanentemente por la consecución de la más plena *eunomia*, en la cual, bajo la forma de la ley, se encuentran expuestos los mejores logros del saber humano. De aquí que también SOLON, tal como nos lo muestra HERODOTO, encuentre en el "saber", entendido como un "ver muchas cosas", la más alta forma de *techné*<sup>23</sup>. Precisamente aquella desde la cuál resulta posible toda POESIA, toda *poiesis* propiamente dicha, como plenitud de la más lograda existencia política. No sin razón los griegos de su época lo consideraron como uno de los SIETE SABIOS.

Quisiéramos para completar nuestra reflexión acerca de la poesía de SOLON, en la cual vemos la posibilidad misma de la tragedia —aunque no sólo en ella—, hacer referencia a una de las sentencias conservadas de SOLON, el sabio, en la cual encontramos la esencia misma de su pensamiento: "Pero lo más difícil es llegar a la percepción inteligente de la invisible medida, al hecho de que todas las cosas llevan consigo límites"<sup>24</sup>.

En la sentencia anterior ha encontrado nuestra cultura la exposición de la esencia misma de lo clásico entre los griegos. En ella se presenta la medida como el más propio fundamento del sereno equilibrio de las fuerzas originarias de toda individualidad, que había de encontrar su lugar adecuado en la inigualable serenidad del arte griego, en la suprema decisión de la existencia política, y en la seriedad, jamás carente de belleza, de la filosofía ática.

La difícil percepción solónica de la medida llega a ser con el desarrollo histórico de Atenas el principio mismo —por tanto también el origen— de todo arte, cuya obra más elevada es la Tragedia, de todo ideal político, cuya plena realización es la Atenas de PERICLES, y de todo filosofar, cuya madura expresión encontramos en SOCRATES, PLATON y ARISTOTELES.

Si el espíritu griego tiene su cuna en Jonia, en las costas griegas del Asia Menor y permanece en casa durante su magnífica juventud, en Atenas vive el mismo espíritu su más plena madurez y engendra sus más altos y logrados productos, desde la escultura hasta la tragedia, desde el dominio político sobre las restantes ciudades griegas, conseguido a raíz de la guerra contra los persas y consolidado en Maratón y Salamina, hasta el dominio espiritual y cultural, sobre toda Grecia, acaecido en la filosofía.

Y la esencia misma de esta madurez superabundante, que llegó a convertirse para la historia posterior en el signo característico de la cultura griega, es lo que SOLON, a comienzos del siglo VI, denomina "medida". Pero la "medida" es también, según el sabio, lo más difícil, aquello precisamente a que ha de decidirse siempre de nuevo la existencia y a lo que ha de permanecer referida para mantenerse en su esencia más propia. Sólo porque el espíritu griego se forjó en la más terrible lucha por su propia posibilidad, porque ya desde su misma infancia, en HOMERO, se concibió a sí mismo como lucha y se ganó para sí en medio de la

22. Cfr. JAEGER W., *op. cit.*, p. 146.

23. Cfr. HERODOTO, I, 30.

24. SOLON, *Frag.* 16, citado por JAEGER en *Paideia*, p. 148.

más terrible violencia y porque Atenas se había formado, desde sus orígenes, bajo la impronta de este espíritu, que pudo conservar intacto hasta la época de SOLON, pudo, a su vez, lanzarse decidido y confiado a la conquista de lo más difícil, a una lucha cuyos comienzos abarcan todo el siglo VI y cuyo éxito encuentra la cultura cumplido a todo lo largo del siglo V en la Tragedia, en el poderío de Atenas y en la filosofía.

SOLON, a quien desde el más originario modo de la experiencia griega no se le oculta en qué consiste la mayor dificultad, se ve obligado a comunicarlo a sus conciudadanos y lo intenta valiéndose de una pequeña anotación, tan pequeña que, en general, cuantos hacen referencia a la sentencia solónica mencionada, en la misma medida en que miran y destacan la "medida" como lo más alto y esencial, la suelen pasar por alto. A modo de simple explicación, como quien habla de algo que ya todos conocen y saben de antemano, SOLON cierra su decir anotando: "...en el hecho de que todas las cosas llevan consigo límites".

Esta explicación, cuyo sentido hemos de considerar sólo de paso y necesariamente de manera parcial, recoge íntegra la comprensión solónica de la existencia y del *cosmos* en todos sus ámbitos y posibilidades, en cuanto es una referencia explícita a lo más propio y determinante de todo existir, y de todo ser real en general. Leída desde esta nueva perspectiva la sentencia dice:

"Lo más propio y pertinente para toda existencia es ser la medida para toda posición de límites, dentro de la cual y como tal posición, llega recién a ser real —cosa— todo cuanto tiene el carácter de tal. De aquí que también la existencia siga siendo, entre todas las cosas, la más difícil".

La anterior lectura del decir de SOLON no puede tenerse, en ningún caso, por una traducción. Es más, desde este punto de vista sobraría cualquier anotación, pues nuestra lectura parte de intentar, a la luz de la experiencia griega y hasta donde ésta nos es aprehensible, recuperar el decir desde lo no expreso pero siempre presente ya en el texto mismo. De otra parte renunciamos aquí a una fundamentación propiamente dicha de nuestra interpretación, la cual es tema de otro trabajo nuestro<sup>25</sup>.

Si hemos hecho mención y nos hemos detenido en el análisis de esta sentencia solónica, ello se debe a que desde aquí nos será posible mostrar con mayor claridad la relación entre la concepción de la existencia humana como existencia política y nuestra aseveración de que, entre los griegos, toda existencia se cumple y se determina como poesía; en lo cual vemos, además, el entronque histórico entre el poetizar —político y no político— de SOLON y la tragedia griega, que, a su vez, nos permitirá comprender esta última como el resultado de un proceso cuyos orígenes se remontan a los orígenes mismos de la cultura y en el centro de cuyo desarrollo está SOLON<sup>26</sup>.

25. Cfr. BETANCOURT W., *Existencia y cosmos en la época presocrática de la cultura griega*. Ed. en preparación.

26. Véanse mis trabajos: *Existencia y poesía* y *La Tragedia griega y los orígenes del espíritu político*. Publicaciones en preparación.

En cuanto la existencia se piensa como lo que da la medida en el poner límites es, ante todo, lo que como principio de toda posición se da a sí mismo el límite que, en cuanto existente y real, le pertenece; lo que en el darse sus propios límites se constituye en fundamento para toda medida y, siendo tal, se hace real y concreto en "lo-desde-si-puesto" —el límite— "y medido". Dicho llegar a ser lo que esencializa como medida y posición de límites, en lo cual se cumple propiamente la existencia, es posible para la existencia desde su ser previamente determinado como *techné*. Dando medida la existencia accede a la verdad de su esencia en cuanto ésta es *techné*: saber-hacer. En cuanto toda medida, en la cual esencializa la existencia como *techné*, llega a ser posible como fijación de límites para la existencia misma y para todo otro que se haya de tener por real, y como permanencia en los límites que ella misma se pone, la *techné* aquí mencionada es necesariamente *poiesis*, esto es, *techné poietike*, poesía; y constituye no sólo la más alta forma de todo hacer humano, sino también el modo más radical de ser hombre el hombre<sup>27</sup>.

A fin de que el hombre, como la más lograda obra de la existencia humana, resulte posible, la existencia griega de la época de SOLON llegó a concebir la *diké*, la necesaria igualdad, como el fundamento de posibilidad requerido para la existencia. En la igualdad se borran todos los límites que hacen posible la diferencia propia de la existencia. La igualdad —*diké*— es, en cuanto carencia de límites anterior a toda determinación, la posibilidad y el fundamento mismo de todo límite; lo que de suyo exige el límite como lo más propio de la existencia. Sólo en cuanto la *diké* es tal igualdad, llega a ser propiamente derecho —*themis*—, en cuanto exigida por y desde la existencia individual. Sólo en cuanto *diké* es igualdad para el límite y derecho puede fundar el *nómos* como adjudicación de la cuota de derecho que a cada quien le pertenece. En cuanto el *nómos* reparte por igual el derecho a cada cual, esto es, lo sustenta en la posibilidad de sus propios límites, todos los hombres son ante el *nómos* —y ante la *polis* que en él se funda— iguales. Este segundo sentido de *diké* —justicia— como "igual derecho", que auna y reúne los hombres bajo la ley, resulta derivado, pero, en cuanto funda la virtud —*areté*— como justicia —*dikaio-syne*—, llega a prevalecer.

En la poesía de SOLON la *diké*, en el primer sentido, constituye el fundamento mismo de la *polis*, en la misma forma en que la *dikaio-syne* —que ahora podemos pensar como "sujeción a la medida"—, llega a constituirse, desde el segundo sentido de *diké*, en lo propio de la existencia ciudadana. Desde aquí resulta, por primera vez, comprensible por qué y cómo en la época de SOLON se funda el predominio de la *polis* sobre la existencia individual y cómo ésta sólo encuentra límite para el despliegue de sus propias fuerzas, en la necesidad de medida. Al mismo tiempo, en cuando la *polis* es real ante todo en la ley, la *polis* misma resulta para toda existencia el modo propio para toda medida y, en cuanto tal, la posibilidad más clara para la realización de toda existencia verdadera y prestigiosa.

La *diké* como igualdad que hace posible todo límite y lo exige desde su esencia es, en cuanto tal, esencialmente libertad. La libertad corresponde así a la

27. Véase mi trabajo *Existencia y poesía*.

naturaleza misma de la *polis*. Por ello precisamente para el griego de la época de SOLON —como también para los griegos posteriores— la libertad es, ante todo, libertad política y no resulta, en general, pensable por fuera de la *polis*. El ser libre el hombre se halla fundado de una manera inobjetable y radical en su pertenencia a la *polis*. Por ello, porque ser expulsado de la *polis*, es para el griego la negación rotunda de la posibilidad de ser hombre, fundada en la igualdad —quizás en ningún caso como en SOCRATES sea esto tan real<sup>28</sup>—, el destierro es una pena tan grave —o más grave tal vez— como la misma muerte; porque en un caso la existencia se halla condenada a lo abierto sin límites y, en cuanto tal, permanentemente amenazada y expuesta a la imposición de límites desde fuera de sí misma —lo que acaece en la esclavitud—; y en el otro, en la muerte, cae ella misma en la negación rotunda de toda posibilidad de límite. De aquí que podamos afirmar ahora que la lucha del griego por la existencia es, ante todo, lucha por la libertad y que en cuanto la libertad le pertenece por esencia a la *polis*, es esta lucha, antes que nada diferente, lucha política.

No podemos, por más que lo quisiéramos, detenernos en un análisis más completo y abarcador del pensamiento de SOLON, ni de sus consecuencias en el desarrollo histórico y cultural de la Grecia del siglo VI. Bástenos anotar que durante este siglo en Jonia nacen como productos del mismo espíritu la filosofía y la historia, con TALES DE MILETO y HERODOTO DE HALICARNASO, y que ya en sus postrimerías, bajo el gobierno de los Pisistrátidas nace en Atenas ESQUILO, el padre de la Tragedia.

---

28. Cfr. PLATÓN, *Apología*, 37 b-c.