

EL COSMOS JURÍDICO-MORAL DE ANAXIMANDRO Y SU ANTECEDENTE EN LA POESÍA POLÍTICO-MORAL DE SOLÓN¹

Lucas Soares

RÉSUMÉ

L'objet du présent travail est de soutenir une interprétation juridique-morale du fragment DK 12 B 1 du philosophe présocratique Anaximandre de Milet en ayant recours à la poésie politique-morale de Solon. En ce sens, partant d'un relèvement des points de coincidence entre les deux conceptions, nous essayerons de montrer qu'il est bien possible d'envisager la poésie de Solon comme un antécédent net du cosmos juridique-moral d'Anaximandre. Par ailleurs, ce relèvement a pour but de mettre en lumière la correspondance entre le début de l'état juridique dans l'Athènes de Solon et la naissance de la conscience philosophique chez Anaximandre.

INTRODUCCIÓN

A lo largo de la historia, el fragmento 12 B 1 del filósofo presocrático Anaximandro de Mileto, quien vivió aproximadamente entre los siglos VII-VI a. C. (610/9-547/6), y que formó parte de la llamada «escuela jónica o de Mileto»², ha sido objeto de interpretaciones de diversa índole, a saber: físicas, teológicas, ético-jurídicas, ontológicas, filológicas,

1. El presente trabajo es una reelaboración y ampliación de una ponencia presentada (con el mismo título) en el IX Congreso Nacional de Filosofía, desarrollado en La Plata (Argentina) los días 30, 31 de octubre y 1º de noviembre de 1997.
2. La «escuela jónica o de Mileto» (de la cual formaban parte asimismo los 'físicos' Tales y Anaxímenes) se caracterizó, principalmente, por ofrecer los primeros intentos de explicación racional, física o natural de la realidad, a partir de la postulación -diferente en cada pensador- de un principio material o sustancia originaria (ἀρχή) rectora del orden cósmico; explicación que, al mismo tiempo, implicó una ruptura respecto de la concepción mítico-religiosa del universo ofrecida por las teogonías y cosmogonías precedentes.

etc. Dicho fragmento -el más extenso que se ha conservado de este filósofo y que los intérpretes consideran 'auténtico' de manera consensuada-, que nos llega a partir de la versión parcial que Simplicio hace de la obra de Teofrasto (*Opiniones de los físicos*, fr. 2, Dox., 476), en *Física*, 24, 13 (DK 12 A 9 [12 B 1]), afirma que:

“...ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστι τοῖς οὐσι, καὶ τὴν Φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν” διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιιν ἀλλήλοισι τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν...”

(“...a partir de donde hay generación para las cosas, hacia allí también se produce la destrucción, según la necesidad; en efecto, pagan la culpa unas a otras y la reparación de la injusticia, de acuerdo con el ordenamiento del tiempo...”)³.

En el presente trabajo nos proponemos apoyar una interpretación jurídico-moral del fragmento 12 B 1 de Anaximandro recurriendo a la poesía político-moral de Solón. En efecto, creemos que entre ambas concepciones pueden hallarse importantes *puntos de coincidencia* que nos hacen concebir a la poesía solónica como un claro antecedente del

3. En cuanto a la delimitación del fragmento 12 B 1 de Anaximandro, cabe subrayar que existen posiciones discordantes. En efecto, para nombrar sólo algunas de las más importantes, la primera demarcación la llevó a cabo Diels-Kranz (cf. *op. cit.*, p. 89), para quien las dos frases que lo componen (*i.e.* «ἐξ ὧν... κατὰ τὸ χρεῶν διδόναι γὰρ... κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν») representan una cita directa o textual, por parte de Teofrasto (vía Simplicio), de Anaximandro. Son del mismo parecer Jaeger (cf. Jaeger, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, trad. cast., México, Fondo de Cultura Económica, 1957, I, cap. IX, p. 158; e *idem*, *op. cit. -La teología...-*, p. 40), Kahn (cf. *op. cit.*, pp. 172-73), Barnes (cf. *op. cit.*, p. 44), Guthrie (cf. *op. cit.*, p. 83, quien, al respecto, es un poco más cauteloso) y, más recientemente, Conche (cf. *op. cit.*, pp. 163-164). Por otra parte, desde Burnet (cf. *op. cit.*, p. 52, n. 6) en adelante, se ha tendido a considerar la primera frase de dicho fragmento (*i.e.* ἐξ ὧν-γίνεσθαι) como una inserción o paráfrasis de Teofrasto y, en consecuencia, a comenzar la cita textual a partir del giro transicional κατὰ τὸ χρεῶν. Siguen tal interpretación Cornford (cf. *op. cit.*, pp. 197 y 203), Heidegger (cf. Heidegger, M., «La sentencia de Anaximandro» -1946-, en *Caminos de bosque*, trad. cast., Madrid, Alianza, 1997, pp. 307-308, si bien dicho intérprete propone conservar la primera frase como un «testimonio indirecto del pensar de Anaximandro»), Vlastos (cf. Vlastos, G., «Equality and Justice in Early Greek Cosmologies» (1947), en *Studies in Greek Philosophy*, New Jersey, 1996, vol. I, pp. 74-75; e *idem*, «Theology and Philosophy in Early Greek Thought» (1952), en *op. cit.*, p. 15, n. 51, donde Vlastos, sin embargo, sostiene que cabe dudar incluso del giro que cierra la segunda frase del fragmento: κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, ya que tampoco es seguro que la misma corresponda a Anaximandro), Kirk-Raven-

cosmos jurídico-moral de Anaximandro contenido en 12 B 1. Empero, antes de poner de relieve tales puntos, conviene, *en primer lugar*, enmarcar a grandes rasgos el pensamiento de Anaximandro, para, a continuación, puntualizar los elementos que nos hacen suscribir una concepción jurídico-moral respecto de su fragmento; y, *en segundo lugar*, examinar brevemente el pensamiento de Solón.

I. EL COSMOS JURÍDICO-MORAL DE ANAXIMANDRO

Las fuentes mediante las cuales podemos llegar a formarnos una visión de conjunto acerca de las 'opiniones' de Anaximandro⁴ proceden básicamente de Aristóteles, y de la reconstrucción parcial (llevada a cabo por la «tradición doxográfica») de la gran obra que sirvió de base a la mayoría de los compendios o colecciones de opiniones poste-

Schofield (cf. *op. cit.*, pp. 164, 177-179, 182-183), Eggers Lan-Juliá (cf. *op. cit.*, p. 106, n. 58). Cabe mencionar, a su vez, dos interpretaciones restantes, que se diferencian de las precedentes en cuanto a la extensión de los términos que le atribuyen al fragmento. En efecto, para Gigon (cf. *op. cit.*, p. 89), en un sentido estricto, «sólo son indudablemente de Anaximandro los conceptos κατά τὸ χρεῶν, τίσις y ἀδικία». Por su parte, Guariglia (cf. *op. cit.*, p. 117) señala, en un sentido más amplio, que los términos originales que habrían pertenecido al fragmento de Anaximandro son: ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὔσι καὶ τὴν φθορὰν γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν διδόναι αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. En lo que a nosotros concierne, como se puede observar más arriba, coincidimos con la primera postura mencionada en cuanto a la delimitación del fragmento. Ahora bien, respecto de la traducción del mismo, de entre todas las que disponemos, nos inclinamos principalmente por la que ofrecen Eggers Lan - Juliá, *op. cit.*, vol. 1, pp. 105-106 (la cual coincide, en parte, con la ofrecida por Barnes, J., *op. cit.*, p. 41), puesto que ésta, por un lado, resalta en la traducción los dos pronombres contenidos en las expresiones «a partir de donde» - «hacia allí» (ἐξ ὧν - εἰς ταῦτα) y, por otro, traduce por un indeterminado «para las cosas» el dativo plural τοῖς οὔσι. Por el contrario, en la traducción que hacen Kirk-Raven-Schofield, *op. cit.*, p. 164, los dos pronombres no son traducidos de una manera tan manifiesta como en la traducción anterior y, a su vez, la traducción del dativo plural por «a los seres existentes» le da al término una delimitación ontológica más determinada que el anterior «para las cosas».

4. Para una visión de conjunto respecto de las fuentes y de las líneas principales que configuran el pensamiento de Anaximandro, cf. especialmente Diels, H., *Die fragmente der Vorsokratiker*, herausgegeben von W. Kranz, 7ª. ed., Berlin, 1954, vol. I, pp. 81-90; Burnet, J., *Early Greek Philosophy*, London, 1948, pp. 50-72; Zeller, E.-Mondolfo, R., *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, parte I, vol. II, Firenze, 1938, pp. 135-205; Cornford, F.M., *Principium sapientiae. Los*

riores, a saber: *Opiniones de los físicos* (Φυσικῶν δοξῶν) del peripatético Teofrasto (s. III-II a.C). Asimismo, se pueden rastrear otras referencias menores, cuyo grado de autenticidad ha sido puesto en discusión por los intérpretes, o que, simplemente, apuntan a cuestiones de detalle o tangenciales respecto del pensamiento de Anaximandro. En lo referente a Aristóteles, los cuatro pasajes son: *Fís.*, III 4, 203b 6-15 (DK 12 A15); *Fís.*, I 4, 187a 20-23 (DK 12 A 16); *Met.*, XII 2, 1069 b 22; *De caelo*, II 13, 295b 10-16 (DK 12 A 26). En cuanto a las fuentes doxográficas, los pasajes más relevantes son: Teofrasto, *Opiniones de los físicos*, fr. 2, Dox., 476, (en Simplicio, *Fís.*, 24, 13 [DK 12 A 9]); Simplicio, *Fís.*, 150, 22-25; Hipólito, *Ref.*, I 6, 1-7 (DK 12 A 11); Pseudo-Plutarco, *Strom.*, 2 (DK 12 A 10), Aecio, *De plac.*, I 3, 3 (DK 12 A 14); Diógenes Laercio, *Vidas*, II 1-2 (DK 12 A 1); y Temistio, *Discursos*, 36, 317.

De este modo, el conjunto de referencias aportadas por Aristóteles y por algunos de los que formaron parte de la tradición doxográfica nos permite reconstruir y sintetizar los rasgos principales del pensamiento de Anaximandro que nos ha llegado de manera fragmentaria: *i*) en primer lugar, tenemos noticia de su condición de sucesor y discípulo de Tales; *ii*) se le atribuye haber escrito el primer libro en prosa aparentemente titulado *Sobre la naturaleza* (Περὶ Φύσεως); por otra parte, el dato de que Anaximandro haya escrito su libro en prosa aporta un argumento más en favor de la ruptura consciente que habría llevado a cabo el mismo respecto del pensamiento mítico-religioso precedente, el cual se había expresado bajo un registro poético; *iii*) en lo que respecta a su actividad científica, se afirma que introdujo el *gnomon* (escuadra o vara vertical cuya sombra marca la dirección y la altura del sol) en Grecia, y que confeccionó un mapa o carta geográfica de la tierra; *iv*) en su con-

orígenes del pensamiento filosófico griego, trad. cast., Madrid, Visor, 1987, pp. 193-223; Kahn, CH.H., *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, New York, 1960, pp. 28-71; Kirk - Raven - Schofield, *op. cit.*, pp. 153-211; Eggers Lan - Juliá, *op. cit.*, vol. I, pp. 82-129; Guariglia, O.N., «Anaximandro de Mileto», en *Anales de filología clásica* IX, Buenos Aires, 1964-65, pp. 23-155; Gigon, O., *Los orígenes de la filosofía griega*, trad. cast., Madrid, Gredos, 1980, pp. 65-109; Guthrie, W.K.C., *Historia de la Filosofía griega*, trad. cast., Madrid, Gredos, 1991, vol. I, pp. 79-118; Anaximandre, *Fragments et Témoignages*, trad. introd. et comm. par Marcel Conche, Paris, 1991; Barnes, *op. cit.*, pp. 29-50; Brun, J., *Los presocráticos*, trad. cast., México, Publicaciones Cruz, 1995, pp. 18-24.

cepción del cosmos, introdujo el concepto de «lo Infinito-Indefinido» espacio-temporal (τὸ ἄπειρον) como el «principio» (ἀρχή) y «elemento» (στοιχεῖον) de todas «las cosas» (τὰ ὄντα); sustancia originaria concebida como algo distinto de los cuatro elementos, y con un carácter «divino» (θεῖος), «inmortal» (ἀθάνατος), omniabarcante y gobernante de «las cosas» que contiene en su seno; v) el gobierno o control sobre los procesos que se producen en el seno de lo *ápeiron* (o que produce lo *ápeiron*), esto es, la generación y la destrucción perpetuas, o la lucha recíproca y arreglo de cuentas entre contrarios, implica, en la concepción de Anaximandro, una organización inicial del mundo que procura una regla o ley continua del cambio; en otras palabras, una legalidad universal que se proyecta desde el ámbito de la experiencia social y humana al plano cósmico en el que el hombre se inserta, haciendo, de esta forma, inmanente a este cosmos natural una ley y un orden. Y tales procesos concretos que se producen en el seno de lo *ápeiron* se darían como consecuencia del «movimiento eterno» que opera en el mismo; vi) se le atribuye también el haber postulado la multiplicidad o pluralidad de cielos y de mundos singulares contenidos dentro de aquéllos; mundos sucesivos que, por otra parte, procederían de lo *ápeiron* y perecerían en su seno; vii) realizó, al parecer, predicciones astronómicas (p. ej., de solsticios, equinoccios, etc.); viii) en su cosmología, caracterizada por una concepción geométrica del universo, definió la estructura actual del mundo mediante la postulación de la forma esférica o cilíndrica de la tierra, y de la situación inmóvil de la misma en el centro del espacio; señaló, a su vez, características y distinciones particulares del sol, la luna y los astros; y dio también explicaciones acerca de fenómenos meteorológicos (vientos, lluvias, tormentas, terremotos y evaporación del mar); ix) se le atribuye el haber efectuado, por primera vez, conjeturas racionales acerca de los orígenes de la vida animal y humana; x) por último, al igual que Tales, participó muy activamente en la vida pública de su ciudad.

Ahora bien, circunscribiendo el análisis al fragmento 12 B 1 de Anaximandro, la exégesis del mismo a lo largo de la historia dio lugar a un conjunto de interpretaciones que apuntaron a lograr una comprensión significativa del mismo a partir del establecimiento (sobre todo en lo que concierne a las opiniones preponderantes de los intérpretes del

siglo pasado y principios de éste) de una relación de compatibilidad o incompatibilidad entre las dos oraciones que conforman el fragmento (<ἐξ ὧν... κατὰ τὸ χρεῶν> y <διδόναι... κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν >). En efecto, antes de pasar a la formulación de nuestra interpretación respecto del fragmento 12 B 1, conviene traer a colación algunas de las interpretaciones más relevantes que se propusieron acerca del mismo.

En primer lugar, cabe destacar la interpretación de Teofrasto, que nos ha llegado vía Simplicio en *Fís.*, 24, 13 (DK 12 A 9), y en la cual este último nos afirma que al hablar de «las cosas» (τοῖς οὐσι) que proceden de y perecen en lo *ápeiron*, Anaximandro se estaría refiriendo a «*todos los cielos y los mundos contenidos en éstos*» (ἅπαντας τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους) y, a su vez, por la versión que de Teofrasto nos llega a través de Pseudo-Plutarco, *Stom.*, 2 (DK 12 A 10), se deduce que esta última frase haría referencia a los mundos innumerables (ἄπειροι κόσμοι), por lo que «las cosas» del fragmento se interpretarían a la luz de estos últimos. No obstante, ciertos testimonios doxográficos⁵ sugieren que Teofrasto habría atribuido argumentos de tipo atomistas a Anaximandro en lo que respecta a los mundos infinitos, ya que éstos se comportarían como los de los atomistas, esto es, como coexistentes y sucesivos⁶. Por otra parte, en la interpretación de Teofrasto, queda claro que la expiación recíproca de «las cosas» (señalada en la segunda parte del fragmento) es concebida, según nos aclara Simplicio, como «*la transformación de los cuatro elementos unos en otros*» (τὴν εἰς ἄλληλα μεταβολὴν τῶν τεσσάρων στοιχείων), es decir, como elementos contrarios que se separan (ἀποκρινομένων) del substrato originario por obra del movimiento eterno que opera en el mismo.

En segundo lugar, en lo que respecta a las interpretaciones que efectuó la crítica moderna con relación al fragmento, la de Nietzsche en el siglo pasado tuvo una preeminencia importante en las primeras décadas de este siglo⁷.

5. Cf., por ejemplo, Simplicio, *Fís.*, 1121, 5; y asimismo Agustín, *C.D.* VIII 2.

6. Cf. Kirk - Raven - Schofield, *op. cit.*, pp. 183-189.

7. Los que adhirieron, en el presente siglo, con leves diferencias de matices a la interpretación ético-religiosa nietzscheana fueron H. Diels, E. Rohde, T. Gomperz, L. Chestov y F. Dirlmeier; y, por otra parte, se podría encuadrar dentro de una interpretación 'postnietzscheana' a J. Burnet y a W. Jaeger, en tanto que siguen

La interpretación nietzscheana⁸ deja de lado la visión puramente física que ofreció Teofrasto del problema del origen y perecimiento de todas «las cosas» en el seno de lo *ápeiron*, y hace hincapié en la segunda parte del fragmento, la cual es concebida como una justificación ético-religiosa del devenir y la destrucción de las cosas en el mundo. En principio, Nietzsche concibe a lo *ápeiron* como el ser o unidad originaria eterna e inmortal, desprovista fundamentalmente de toda determinación o de toda cualidad destinada a transformarse y desaparecer y, por ello, denominada por él como «lo Indeterminado» y no, como generalmente se lo conoce, «lo Infinito». Para Nietzsche, «las cosas» (que, por otra parte, según él no son otra cosa que los entes de este mundo), al nacer o al emanciparse del ser eterno, están de alguna manera infringiendo, violentando esa unidad primigenia. Por ello todo devenir representa una emancipación digna de castigo, en la medida en que el nacimiento de la multiplicidad es visto, según esta interpretación, como un crimen o pecado original contra la unidad (*ápeiron*), que debe ser expiado con la muerte o, lo que es lo mismo, con el regreso a la misma unidad. Como es sabido, Nietzsche interpretó el texto de Anaximandro con la omisión en el mismo de la palabra ἀλλήλοις, la cual faltaba en las antiguas ediciones, y que fue posteriormente descubierta y restablecida en la segunda parte del fragmento por C.A. Brandis. En efecto, con la inclusión de esta palabra, la interpretación nietzscheana pierde sustento, ya que el crimen, pecado o injusticia, y su consiguiente expiación o reparación, no era cometido contra lo *ápeiron*, sino entre «cosas» diferentes y correlativas, y, lo que es más importante, de manera recíproca.

En tercer lugar, las interpretaciones que W. Bröcker y CH.H. Kahn hicieron a mediados de este siglo también apuntaron a focalizar la atención en la segunda parte del fragmento, descartando la autenticidad de

concebido el nacimiento de «las cosas» como una injusticia, ya no contra lo *ápeiron*, sino de «las cosas» entre sí, y, al mismo tiempo, el perecimiento de las mismas como una cierta reparación por la injusticia que éstas habrían cometido. De este modo, ambos autores interpretan en el fragmento el predominio temporario de una cosa sobre otra como un 'tomar de más' que se expresa en los términos βλάβη δίκην, que debe ser expiado con la muerte o, lo que es lo mismo, con un retorno de las cosas al seno de lo *ápeiron*.

8. Cf. Nietzsche, F., *La filosofía en la época trágica de los griegos*, trad. cast., Buenos Aires, Los libros de Orfeo, 1994, pp. 19-22.

la primera parte por considerarla de inspiración peripatética, pero salvando, sin embargo, el giro que cierra la misma: «según la necesidad» (κατὰ τὸ χρεῶν). En efecto, como en el fragmento de Anaximandro hallamos oposiciones entre «cosas» que, desde una perspectiva heraclítea, puede decirse que tienen cualidades (p. ej., caliente, frío, seco y húmedo), Bröcker⁹ señala que el fragmento 126 de Heráclito («las cosas frías se calientan, lo caliente se enfría, lo húmedo se seca, lo reseco se humedece») es una cita textual que este filósofo estaría haciendo de Anaximandro, puesto que «no suena en absoluto a heraclíteo», y, en virtud de ello, debe reemplazar, en el fragmento de Anaximandro (que nos ha llegado a través de Teofrasto vía Simplicio), a la primera oración 'peripatética': «a partir de donde hay generación para las cosas, hacia allí también se produce la destrucción». De esta manera, Bröcker descarta la primera oración del fragmento 12 B 1, y reconstruye el sentido de la segunda oración del mismo a la luz de la inserción del fragmento 126 de Heráclito, añadiéndole a este último el giro conservado de la primera oración: «según la necesidad». A su vez, en apoyo de su interpretación, Bröcker trae a colación el texto de Simplicio (en *Fís.*, 150, 22-25), el cual afirma que: «Contrariedades son: caliente, frío, seco, húmedo, etc.». Por otra parte, si bien Kahn¹⁰ comparte la interpretación conceptual que Bröcker hace de «las cosas» que expían la culpa entre sí como cualidades opuestas, cree, no obstante, que no es necesario atribuirle a Anaximandro la presunta literalidad de la cita que Heráclito habría hecho de aquél. Asimismo, G. E. R. Lloyd¹¹ sostiene la opinión de que «las cosas» serían contrarios que se oponen mutuamente en la lucha que mantienen una vez que emergen del seno de lo *ápeiron*, pero, a diferencia de Bröcker y de Kahn, no cree que esta lucha sugiera una oposición de 'cualidades'.

En cuarto lugar, habría que destacar la interpretación de W. Jaeger¹², que concibe al fragmento como una personificación mediante la cual

9. Cf. Bröcker, W., «Heraklit zitiert Anaximander», en *Hermes* 84, 1956, 382-384.

10. Cf. Kahn, *op. cit.*, p. 196.

11. Cf. Lloyd, G.E.R., «Hot and cold, dry and wet in early Greek Thought» (1964), en Furley, D.J. - Allen, R.E (eds.), *Studies in Presocratic Philosophy*, vol. I, London, 1970, pp. 255-280.

12. Cf. Jaeger, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, trad. cast., México, Fondo de Cultura Económica, 1957, I, cap. IX, pp. 158-160; y asimismo *idem*,

Anaximandro se estaría representando la lucha de «las cosas» como la contienda de los hombres frente a un tribunal, donde «el tiempo» (ὁ χρόνος) vendría a representar al juez inexorable que fija la pena. Y tal tribunal del tiempo, Jaeger lo deriva de una exégesis de las ideas políticas y morales de Solón¹³. El fragmento de Anaximandro es visto, de este modo, desde una perspectiva ético-jurídica, que interpreta el devenir y perecer de «las cosas» como el gobierno compensador de una justicia impersonal y eterna (*Dike*) o, en otras palabras, como una lucha o juicio por la justicia de «las cosas» «en el tribunal del tiempo» (ἐν δίκῃ Χρόνου), donde al contendiente que ha tomado demasiado del otro, le es quitado de nuevo el exceso y dado a aquel que ha sido perjudicado en su derecho. Así pues, «las cosas» serían, según Jaeger, dos o más contendientes con todas sus fuerzas y oposiciones, sometidos a un orden de justicia inmanente o norma jurídica absoluta e inquebrantable, que efectúa en cada caso la compensación de las desigualdades y, por esta razón, su devenir y su perecer se realizan de acuerdo con ese orden. En tal sentido, la lectura que Jaeger hace del fragmento procura demostrar que Anaximandro habría formulado una ley ético-religiosa que tiene su raigambre en la vida jurídico-política de la *pólis*, y que la misma se proyecta desde esta última hacia el acaecer natural, de manera que este último pasaría a estar regulado no tanto por una ley física, como por un modelo o norma moral. En suma, el acaecer natural se concibe, según esta interpretación, por analogía con el orden ético-jurídico de la experiencia humana.

Por último, cabe señalar la interpretación 'ontológica' que M. Heidegger¹⁴ hizo del fragmento. La misma se inscribe dentro del contexto de su pensar 'epocal', que ve en la época histórica protagonizada por los presocráticos a unos pensadores que no consuman el 'olvido del

La teología de los primeros filósofos griegos, trad. cast., México, Fondo de Cultura Económica, 1992, pp. 40-42.

13. Cf. especialmente el fragmento 24.

14. Cf. Heidegger, M., «La sentencia de Anaximandro» (1946), en *Caminos de bosque*, trad. cast., Madrid, Alianza, 1995, pp. 290-336; y también *idem*, *Conceptos fundamentales*, trad. cast., Madrid, Alianza, 1989. Este último texto, que originalmente fue un curso semestral que Heidegger impartió en Friburgo en 1941, incluye, en la segunda parte del mismo, un detallado comentario de la sentencia de Anaximandro que, si bien gran parte de su contenido es retomado por el posterior ensayo incluido en *Holzwege*, conserva, no obstante, una elaboración por completo peculiar del tema (sobre todo en lo que respecta al análisis del término τὸ χρεών).

Ser' en favor del ente; olvido que, según la concepción heideggeriana, caracteriza de manera esencial la historia de la metafísica posterior a los presocráticos (que, para este autor, se extiende desde Platón hasta Nietzsche), a punto tal que esta historia no es otra cosa que la historia del olvido del Ser o, mejor dicho, el olvido de la 'diferencia ontológica' entre Ser y ente. En este sentido, la época de los presocráticos representa, según Heidegger, la 'aurora del Ser', en la medida en que tales pensadores concibieron y formularon, de manera anticipada, los problemas relativos a las relaciones del Ser y del ente; la oposición del Ser y el devenir; la relación entre el ente y la Nada; y, por último, el tema de la verdad definida como apertura de Ser o desocultamiento (ἀλήθεια), y no como verdad meramente óptica. En dicho contexto, la interpretación que efectúa Heidegger acerca del fragmento de Anaximandro implica consideraciones de tipo filológicas y filosóficas que apuntan a dilucidar el problema del Ser del ente o, en otras palabras, del 'decir inicial del Ser' (del cual nos estaría hablando Anaximandro), a través de una 'escucha' o 'meditación' sobre su sentencia. De este modo, al concebir Heidegger el fragmento 12 B 1 como el decir inicial de Ser, este concepto ya no sería un mero concepto, sino una 'presencia', y, a su vez, los entes o «las cosas» vendrían a ser, en consecuencia, cosas presentes a las que suceden otras cosas presentes, y todo ello acaece «según la necesidad» (κατὰ τὸ χρεῶν). El fragmento, en tal sentido, nos revelaría la región de la apertura del Ser, en la que todavía no se manifiesta la distinción Sujeto-Objeto, la cual, por otra parte, va a caracterizar la metafísica antigua y medieval de la 'presencia', y también al 'representar' metafísico moderno. Asimismo, en el fragmento, la totalidad de los entes se suceden los unos a los otros; apareciendo y desapareciendo alternadamente en la región abierta de la apertura del Ser, aun cuando, sin embargo, subsiste una amplitud irreductible de la presencia. Así, pues, la injusticia sobreviene porque una cosa persiste en tanto que se desprende o separa de las otras, en tanto se retarda en la presencia. De esta manera, concluye Heidegger, que el Ser del ente, en cuanto ente, representa la injusticia; y el Ser del ente, en cuanto Ser, constituye la justicia. En virtud de ello, la interpretación heideggeriana entiende que el fragmento de Anaximandro está, de alguna forma, atravesado por una visión trágica, puesto que el drama que nos revela el mismo es que

el ente nos lleva, inevitablemente, a errar frente al Ser, a partir del cual, no obstante, el primero se había hecho presente.

Podemos ahora, una vez destacadas las interpretaciones más sobresalientes respecto del fragmento 12 B 1 de Anaximandro, y antes de abordar el examen de la concepción jurídico-moral que leemos en dicho fragmento, llevar a cabo un breve repaso por los usos de la noción de ley que se pueden advertir en Grecia en el período comprendido entre los siglos VII y IV a. C., haciendo hincapié en el uso conferido a dicha noción durante los siglos VII y VI a. C., los cuales enmarcan temporalmente la producción de Anaximandro y Solón.

Nos abocaremos, de este modo, a una consideración acerca del nacimiento y la organización del estado jurídico o, más específicamente, a un análisis de las tres formas que existen, en el marco del período mencionado, para expresar la noción de ley en Grecia, a fin de poner de relieve la estrecha conexión que existe entre el nacimiento de la conciencia filosófica en los jonios (particularmente en Anaximandro) y el origen del estado jurídico (explicitado en la Atenas de Solón)¹⁵.

En primer lugar, dentro del contexto de la sociedad tribal, en el tránsito de la monarquía a la aristocracia (o nobleza terrateniente), podemos observar la administración de justicia bajo la forma de *thémis*¹⁶, esto es, la concepción más antigua de ley-costumbre o, particularmente en Homero, la concepción autoritaria de la justicia de los reyes, a los cuales Zeus confería el cetro o báculo (símbolo de su potestad) y *thémis*, que constituía el asiento que ocupaban los mismos en la Asamblea a la hora de administrar justicia. Así pues, *thémis* alude a la autoridad del derecho emanada de una sola persona (primero de los reyes y, más tar-

15. Cf. Jaeger, «El estado jurídico y su ideal ciudadano», en *op. cit. (Paideia...)*, I, cap. VI, pp. 103-116; Vernant, J.P., *Los orígenes del pensamiento griego*, trad. cast., Buenos Aires, Eudeba, 1991, pp. 65-81; Havelock, E.A., *The Greek Concept of Justice, from its shadow in Homer to its substance in Plato*, Cambridge, 1978, pp. 263-264; Eggers Lan, C., «En torno al origen de la noción de ley en Grecia», en *Anuario de filosofía jurídica y social*, Buenos Aires, 1974, pp. 35-45; *idem*, «El tránsito de Thémis a Dike: las reformas de Solón y Pisístrato», en *Libertad y compulsión en la antigua Grecia*, Buenos Aires, CBC, 1997, pp. 33-50.

16. Si bien la noción de *thémis* no se manifiesta dentro del período que nos ocupa, se la trae a colación, básicamente, a fin de contraponerla con la de *dike* y, de esta manera, poder explicitar, a la luz de su contraste, el significado de este último término que sí forma parte del vocabulario religioso, político y jurídico-moral del

de, de los señores nobles, los cuales, a su vez, representaban la función de jueces); y, asimismo, la legalidad y validez de la misma se sustentaba en leyes no escritas o, mejor dicho, en la creación libre de normas, según la tradición del derecho consuetudinario y el criterio propio de los nobles¹⁷.

Ahora bien, en segundo lugar, como consecuencia del progresivo enriquecimiento (gracias al desarrollo del comercio marítimo) de los ciudadanos no pertenecientes a la nobleza ('clase' media comerciante), se agravó cada vez más, hacia los siglos VII y VI a.C., el conflicto que oponía a los nobles con esta nueva clase de ciudadanos libres, lo cual trajo aparejado un clima de agitación política y social que se tradujo en la exigencia o demanda general, por parte del pueblo, de leyes escritas, públicas y permanentes, puesto que hasta entonces éste sólo había recibido el derecho bajo la forma de *thémis*. De este modo, a partir de la destrucción de los derechos de clase por parte del *demos*, aparece en escena el derecho como *díke*, esto es, una concepción legal más racional y objetiva que *thémis*, en tanto que expresa un tipo de justicia (impersonal) retributiva o compensatoria por transgresión, que ya se manifiesta dentro del marco de nacimiento de la pólis. Una norma de justicia suprema que, desde Hesíodo, Solón y los filósofos naturales, es inherente a la naturaleza misma en su orden divino, natural, y social, y que se traduce a partir de una experiencia de igualdad, equilibrio y obligación mutua. En tal sentido, la *díke* hace referencia en esta fase a un derecho o regla general cuya obligación se aplica por igual a todos, tanto para los nobles como para los hombres del pueblo, que de ahora

período mencionado, en la medida en que el mismo ya aparece en Hesíodo, Solón y Anaximandro.

17. Cf. Hesíodo, *Trabajos y Días*, en *Obras y fragmentos*, trad. cast., Madrid, Gredos, 1990, p. 137, donde se hace referencia a «*la loca presunción de los reyes que, tramando mezquindades, desvían en mal sentido sus veredictos con retorcidos parlamentos. Teniendo presente esto, ¡reyes!, enderezad vuestros discursos, ¡devoradores de regalos!, olvidaros de una vez por todas de torcidos dictámenes*» (261-264). Aunque Hesíodo nos presenta (tanto en *Teogonía* como en *Trabajos y Días*) a Zeus y a su hija *Díke* (cf. *Teogonía* 902) como los garantes divinos del orden y la justicia universal, este pasaje constituye un buen ejemplo del tipo de autoritarismo, 'violencia' y 'orgullo' que es consustancial a la noción aristocrática de *thémis*, en tanto que su uso por parte de los reyes y nobles implica necesariamente un abuso en materia legislativa.

en adelante están supeditados, en sus juicios y actos, a las leyes fijadas de la *dike*. Por otra parte, sabemos que el término *dike* proviene del lenguaje procesal ('pagar', 'dar', 'tomar', 'decir' *dike*) y, en virtud de tal origen, su significación más correcta equivale a dar a cada cual lo debido; un 'dar *dike*' (que equivale a una indemnización o compensación por parte del culpable), a la par de 'un tomar *dike*' (por parte del perjudicado), que se establece entre las partes contendientes en un proceso donde el juez cumple la función de 'adjudicar la *dike*'¹⁸. Así, en la medida en que se constituye como una justicia retributiva y (más tarde) distributiva, la *dike* alude, al mismo tiempo, tanto al proceso, como al juicio y el cumplimiento de la pena. A su vez, el concepto de *dike* encierra, desde sus orígenes, una acepción más amplia que la emparentada con la noción de igualdad, lo cual la hacía más adecuada para las luchas desatadas por la exigencia popular de igualdad de derecho ante la ley; de igualdad como 'medida justa' para la administración de justicia.

Por último, gracias al desarrollo de las *póleis* y de la revolución social de los siglos VII y VI arriba mencionada, la *dike* se fue instalando progresivamente en la conciencia jurídica de los ciudadanos como el criterio o 'medida' para discernir acerca de lo justo y lo injusto, lo que obligó a la consiguiente codificación de las costumbres en *nómoi* (leyes escritas) basadas en *dike*. De modo que la fijación escrita de la norma derivó progresivamente en *nómos*¹⁹, es decir, la suma de costumbres humanas (no reveladas como *thémis*), establecidas y respetadas por todos o, en una palabra, el derecho positivo usualmente válido. En tal sentido, la noción de *nómos* se inscribe en el contexto de un nuevo estado legal y jurídico (siglos V y IV a. C.), que implicó un desplazamiento en lo que respecta a la concepción de justicia, ya que la misma dejó de estar subordinada a las virtudes heroicas y agónicas (propias de los tiempos de Homero y de la aristocracia), para pasar a ser, en un sentido más abstracto, la *areté* ciudadana por excelencia (*dikaioσύνη*),

18. Cf. Jaeger, *op. cit.* (*Paideia...*), I, cap. V, p. 106.

19. La ley concebida como *nómos* se aparta, como se puede observar, de los dos siglos en los cuales se inserta la producción de los dos pensadores que son motivo de análisis en el presente trabajo. No obstante, se hace mención de la misma, a fin de completar (en sus rasgos principales y sin intención de ser exhaustivos en este respecto) el cuadro de la codificación del derecho en Grecia durante el período mencionado.

en la medida en que la misma apunta exclusivamente a la cualidad de rectitud moral o libre obediencia de todos los ciudadanos (sin distinción de rango ni de nacimiento) a las leyes del estado.

En cuanto a la concepción jurídico-moral que leemos en el fragmento de Anaximandro, podemos afirmar que la misma se sustenta, de manera general, en los siguientes ítems:

a) «Lo Infinito/Ilimitado» (τὸ ἄπειρον), al cual aluden los pronombres contenidos en las expresiones «a partir de donde» (ἐξ ὧν) y «hacia allí» (εἰς ταῦτα)²⁰, es caracterizado por Aristóteles en *Física* 4, 203b7, como «lo divino» y principio omniabarcante y omnirector de «las cosas» que contiene en su seno. En tal sentido, lo *ápeiron* se revelaría como la ley suprema que rige el devenir de todas «las cosas» que imperan en el cosmos humano y natural, en tanto que «todo lo abarca y gobierna» con su poder absoluto o carente de límites²¹. Y lo que ‘abarca’ y ‘gobierna’ es, fundamentalmente, el nacimiento y perecimiento de todas «las cosas»; en una palabra, su ‘destino’. «Lo divino», pues, representaría una instancia impersonal que impone una ley y orden al cosmos; legalidad que, por otra parte, tendría también como objeto garantizar la permanencia de un orden igualitario, donde las fuerzas contrarias se equilibren recíprocamente en el transcurso de su proceso de oposición, de tal forma que si una domina por un momento, será, a su turno, dominada por la otra; si una avanza y se extiende más allá de sus límites, retrocederá tanto como hubiere avanzado para ceder el puesto a su contraria²².

b) Al igual que Jaeger²³, creemos que Anaximandro, en su fragmen-

20. Respecto del tema de los plurales «ἐξ ὧν-εἰς ταῦτα» que aparecen en la primera parte del fragmento 12 B 1, cabe señalar las tres interpretaciones más relevantes que se adujeron sobre los mismos, las cuales los conciben como: i) plurales genéricos (cf. Kirk-Raven-Schofield, *op. cit.*, p. 179); ii) plurales que se refieren a los «elementos», a los cuales hace alusión Simplicio, en *Fís.*, 24, 13=DK 12 A 9 y 12 B 1 (cf. Kahn, *op. cit.*, p. 167, nota 1.); iii) plurales que se refieren a lo *ápeiron* concebido no como una entidad singular, sino como una magnitud (cf. Cherniss, H., *La crítica aristotélica a la filosofía presocrática*, trad. cast., México, UNAM, 1991, p. 377).

21. Cf. Aristóteles, *Física.*, III 4, 203 b 11-14 (12 A 15).

22. Cf. Vernant, J.P., «Estructura geométrica y nociones políticas en la cosmología de Anaximandro», en *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, trad. cast., Barcelona, Ariel, 1973, p. 215.

23. Cf. la interpretación del fragmento de Anaximandro aducida por Jaeger en

to, define el orden cósmico mediante una metáfora legalista que, tomada de la sociedad humana, se proyecta desde esta última hacia el acontecer natural. En tal sentido, el cosmos podría ser visto desde una perspectiva jurídico-moral, en la medida en que el mismo aparece como un universo de lucha u oposición entre «cosas» contrarias, que, periódica y alternadamente, produce rupturas y restablecimientos de un orden. Así pues, la ruptura de dicho orden por la acción de un contrario sobre otro implica una «injusticia» (ἀδικία), a la cual sucede una justicia retributiva o compensatoria que «las cosas» contrarias deben pagarse mutuamente (διδόναι αὐτὰ δίκην ἀλλήλοις); justicia que repara y restaura, provisoriamente, el orden anteriormente resquebrajado.

c) Las dos frases finales que cierran, respectivamente, las dos partes componentes del fragmento, a saber: «según la necesidad» (κατὰ τὸ χρεῶν) y «de acuerdo con el ordenamiento del tiempo» (κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν), refuerzan, a nuestro entender, la concepción jurídico-moral del orden cósmico que interpretamos en el fragmento, por cuanto que la primera apuntaría a mostrar la inevitabilidad de la «necesidad», concebida por algunos intérpretes como el 'destino'²⁴ al cual están supeditadas inexorablemente «las cosas» contrarias, descartando, de esta manera, un margen posible para la deliberación moral y, por consiguiente, para la elección libre; y, en lo que respecta a la segunda frase, en tanto que el 'tiempo' aparecería como un tribunal que fija, supervisa y controla la retribución o pago mutuo entre las partes en conflicto.

II. LA POESÍA POLÍTICO-MORAL DE SOLÓN

Sabemos que el poeta-legislador Solón²⁵, hacia 594/3 a. C., fue investido, por acuerdo de la ciudad, arconte (con poderes dictatoriales)

op. cit. (*Paideia...*), I, cap. IX, pp. 158-160, y también en *op. cit.* (*La teología...*), pp. 40-42, según la cual el devenir, la oposición mutua y el perecer de «las cosas» se concibe a la luz de una contienda jurídica, en la cual, de acuerdo con la sentencia del Tiempo-juez, aquellas «cosas» tendrán que expiar e indemnizar la injusticia cometida.

24. Respecto de la identificación de κατὰ τὸ χρεῶν con la noción griega de 'destino' (Fate), cf. Kahn, *op.cit.*, p. 180.

25. Sobre el pensamiento y la obra político-moral de Solón, cf. *Líricos Griegos*

en Atenas, a fin de que actuase como 'reformador' de la constitución', 'árbitro' y 'mediador' ante un clima de inminente catástrofe social y política, motivado fundamentalmente por la desesperada situación económica de los campesinos (que, al volverse deudores insolventes, eran sometidos a servidumbre por parte de los acreedores) y por las reivindicaciones jurídico-políticas efectuadas por parte de una incipiente 'clase' media comerciante (a la cual pertenecía Solón como hombre de 'centro', aun cuando procedía de familia noble)²⁶ contra el gobierno rigurosamente oligárquico en manos de la nobleza terrateniente.

Además de la composición de poesía (elegías y yambos) de contenido predominantemente moral y político, cuya conservación fragmentaria nos ofrece un testimonio de su pensamiento y una justificación de su actuación, Solón, como hombre de Estado, llevó a cabo reformas legales destinadas a lograr una 'reconciliación' o 'equilibrio' entre los dos 'bandos' en conflicto (ricos y pobres), entre las cuales cabe destacar: *i*) la liberación de los campesinos a través de la *seisákththeia* o 'alivio de gravámenes' (*i.e.* la cancelación de todas las deudas, públicas y privadas, por lo que a partir de ese momento quedó asentada la prohibición de todo préstamo con garantía de la persona); *ii*) una reforma social tendiente a limitar el poder de la nobleza mediante una división de los ciudadanos en cuatro clases según sus ingresos (los ricos, los caballeros, los zeuguitas y, por último, los pobres o labradores), en función de las cuales se asignaban las obligaciones militares y derechos políticos; *iii*) una reestructuración política de las instituciones, a partir de la cual la Asamblea popular (en la que los pobres o jornaleros pasaron a tener voto, pero no voz) comenzó a revelar una importante incidencia en todos

gos, elegíacos y yambógrafos arcaicos, trad. cast., Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, 1981, vol. I, pp. 169-204; Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, trad. cast., Madrid, Gredos, 1984; Jaeger, W., «Solón: Principio de la formación política de Atenas», en *op. cit. (Paideia...)*, I, cap. VIII, pp. 137-149; Vlastos, G., «Solonian Justice» (1946), en *Studies in Greek Philosophy*, New Jersey, 1996, vol. I, pp. 32-56. *op. cit. (Paideia...)*, I, cap. IX, pp. 158-160, y también en *op. cit. (La teología...)*, pp. 40-42, según la cual el devenir, la oposición mutua y el perecer de «las cosas» se concibe a la luz de una contienda jurídica, en la cual, de acuerdo con la sentencia del Tiempo-juez, aquellas «cosas» tendrán que expiar e indemnizar la injusticia cometida.

26. Cf. Vernant, *op. cit. (Los orígenes...)*, p. 67.

los asuntos de interés general, aun en lo que concernía a la administración de justicia (sustrayendo, de esta manera, el poder judicial a la nobleza); *iv*) impulsó una reforma en el área económica por medio de la adopción de un sistema monetario, que favoreció el desarrollo de la industria y el comercio; *v*) a partir de la *codificación del derecho* que llevó a cabo, se reconoció a cada ciudadano su participación en la administración pública.

Como se desprende de este breve repaso por las reformas constitucionales instrumentadas por Solón, las mismas tendieron, *en primer lugar*, a una emancipación del individuo, el cual, a partir de Solón dejó de ser considerado como miembro de una estirpe, y pasó a tener una intervención política activa en la administración de la *pólis*; novedad que trajo aparejada una ampliación del monopolio político (que antes era detentado sólo por la aristocracia) a otras 'clases' (media y popular); *en segundo lugar*, promovieron un marcado desarrollo económico que puso a Atenas en estrecha relación con las economías de las ciudades jonias, y que favoreció, a la vez, a las 'clases' medias y populares; y, *por último*, lo que es más importante, las leyes solonianas apuntaron fundamentalmente a la búsqueda de un *equilibrio social* que procuraba satisfacer las demandas de los partidos implicados en la administración de la *pólis*. El corolario de estas reformas impulsadas por Solón fue una profundización de los desórdenes y de la inestabilidad política, puesto que las mismas no pudieron colmar las respectivas expectativas y demandas de los dos bandos rivales, ya que a unos les parecían excesivas (nobleza) y a otros insuficientes (pueblo); situación que inevitablemente desembocó en la instauración de la tiranía de Pisístrato (560 a. C.) Testimonio de dicha situación es, por ejemplo, el fragmento 5 de Solón: "[...] y de los que tenían el poder y eran considerados por sus riquezas, también de éstos me cuidé para que no sufrieran ningún desafuero; me mantuve en pie colocando ante ambos bandos mi fuerte escudo y no permití que ninguno de ellos venciera contra la justicia... Como mejor seguirá el pueblo a sus jefes es si no se le deja demasiado suelto ni se le oprime; pues la hartura (κόρος) engendra el desenfreno (ὑβρις) cuando una gran felicidad sigue a los hombres que no tienen un espíritu bien equilibrado ...En asuntos importantes es difícil agradar a todos»; y asimismo el 24 (vv. 15-20): «Juntando la fuerza y la justicia tomé con mi autoridad estas medidas y llegué hasta el final, como había prome-

tido; y, de otro lado, escribí leyes tanto para el hombre del pueblo como para el rico, reglamentando para ambos una justicia recta». (El subrayado es nuestro.) En éstos y otros poemas posteriores a su arcontado²⁷, Solón puso claramente de manifiesto el sentido último que inspiró su política, a saber: la mediación o conciliación entre los dos partidos o «bandos» contendientes. Con todo, en Solón podemos observar una profunda compenetración entre la individualidad y la comunidad política ática que se estaba organizando. Y, en virtud de ello, es lícito concebir a dicho 'poeta-legislador' como «el primer representante del auténtico espíritu ático y al mismo tiempo su creador más eminente»²⁸, en la medida en que su poesía moral y política constituyó el cimiento sobre el cual se edificó la ulterior cultura y educación de la *pólis* ateniense.

III. PUNTOS DE COINCIDENCIA ENTRE AMBAS CONCEPCIONES

Ahora bien, respecto de los *puntos de coincidencia* que se pueden reconocer entre el cosmos jurídico-moral de Anaximandro y la poesía político-moral de Solón, cabe señalar:

En primer lugar, en ambas concepciones se advierte la búsqueda de una íntima legalidad o norma que regule, de forma inmanente, el orden de la naturaleza y el de la vida humana y social. En efecto, entre la ley física y la ley moral se da, creemos, un claro paralelismo que se puede leer en el fragmento 1 (vv. 15-32) de Solón: «Al principio es de poca importancia, pero su final es doloroso: pues las obras de la injusticia no son duraderas para los mortales, sino que Zeus está atento al fin de todo lo que sucede y rápidamente, del mismo modo que la nubes son dispersadas en breve espacio por el viento de la primavera, que después de remover las profundidades del mar estéril, abundante en olas, y de destruir los prósperos cultivos en la tierra fértil en trigo, llega al asiento de los dioses, al elevado cielo, y de nuevo muestra a la vista un tiempo sereno y brilla un sol ardiente, hermoso, sobre los fértiles campos y ya no se ve ninguna nube - de esta misma manera es el castigo de Zeus, y no se irrita fácilmente ante cada delito, como un hombre mor-

27. Cf. asimismo los fragmentos 23 y 25.

28. Cf. Jaeger, *op. cit.* (*Paideia...*), I, cap. VIII, p. 138.

tal; pero, a la larga, el que tiene un corazón pecador no le pasa siempre inadvertido y el castigo, bien cierto, se hace visible al fin: tan sólo, uno paga su culpa inmediatamente y otro después; y los que con su persona escapan a la pena sin que les alcance en su acometida el castigo fatal de los dioses, éste llega sin falta más tarde: sin culpa, pagan aquellos pecados o sus hijos o su descendencia más lejana», así como también en el fragmento 9: «El mar es embravecido por los vientos; pero si no se le altera, es la más tranquila de todas las cosas», fragmento en el cual Solón se estaría refiriendo, mediante la imagen del mar agitado por los vientos, al pueblo ateniense. Pero dicho paralelismo lo encontramos explícitamente ilustrado en el fragmento 8 de Solón, el cual afirma que: «De la nube proceden la furia de la nieve y del granizo y el trueno nace del brillante relámpago: a manos de los grandes perece el estado, y el pueblo, por ignorancia, cae en la esclavitud de un tirano». Aun cuando en tales fragmentos notamos que Solón expresa, al igual que Anaximandro, un paralelismo entre la ley física y la ley moral, podemos establecer, sin embargo, una diferencia entre ambas concepciones. En efecto, mientras que Solón parte de la ley física natural y halla su reflejo en una ley moral tendiente a regular la vida de la *pólis*, Anaximandro opera, inversamente, una proyección de la ley moral al plano cósmico universal. En tal sentido, la poesía de Solón, a la luz de las luchas políticas que precedieron y siguieron a su arcontado, pone de relieve la estrecha conexión causal que existe entre la violación del derecho y la perturbación del orden social. Efectivamente, en el fragmento 3, Solón nos explica, previamente a su arcontado, los desórdenes sociales y políticos a raíz de la injusticia que representaba el immoderado deseo de riquezas propio de los ricos, y, asimismo, de la injusticia de los jefes del pueblo: “[...] pero los mismos ciudadanos, con sus locuras, quieren destruir nuestra gran ciudad, cediendo a la persuasión de las riquezas; y, con ellos, las inicuas intenciones de los jefes del pueblo, a los que espera el destino de sufrir muchos dolores tras su gran abuso de poder: pues no saben frenar su hartura ni moderar en la paz del banquete sus alegrías de hoy...” (vv. 5-10). En esta elegía queda asentado, por otra parte, que los hombres, y no los dioses, son culpables de sus propios infortunios. Así pues, la divinidad (Zeus) interviene mediante la aplicación del castigo o «infortunio público», como conse-

cuencia de los efectos sociales y políticos que traen aparejados la injusticia y la desmesura.

Por otra parte, hallamos la terminología político-religiosa de la poesía solónica ilustrada en el fragmento 3 (vv. 30-39): «*Éstas son la enseñanzas que mi corazón me ordena dar a los atenienses: cómo Disnomía acarrea males sin cuento a una ciudad mientras que Eunomía lo hace todo ordenado y cabal y con frecuencia coloca los grillos a los malvados: allana asperezas, pone fin a la hartura, acalla la violencia, marchita las nacientes flores del infortunio, endereza las sentencias torcidas y rebaja la insolencia, hace cesar la discordia, hace cesar el odio de la disensión funesta y bajo su influjo todas las acciones humanas son justas e inteligentes*». Este fragmento nos enseña que, tanto el castigo divino (representado por la *Disnomía* -'Mal gobierno'- y *Ate* -'Infortunio'-) como la *Eunomía* ('Buen gobierno'), se expresan, de modo inmanente, mediante el desorden o la paz que, según gobierne una u otra, se advierte en el cosmos social. En dicha elegía, asimismo, podemos observar cómo Solón opera la transferencia de la idea del castigo divino (engendrado por el ansia insaciable de riquezas por parte de los ricos) al orden estatal o socio-político, a fin de alcanzar un principio de equilibrio entre los bandos rivales que pugnaban por alcanzar el poder.

En segundo lugar, el concepto 'proporcional' de *dike* como un tipo de justicia retributiva-distributiva, que, a través de una lectura jurídico-moral, reconocemos en el fragmento 12 B 1 de Anaximandro, se emparenta con el alto ideal basado en la justicia que también habría inspirado a Solón a la hora de instrumentar sus reformas constitucionales, esto es, el esfuerzo por asentar un principio de moderación o concordia en el cuerpo social tendiente a equilibrar la falta de poder y la abundancia, la libertad y la servidumbre, el exceso y el defecto. Y tal parentesco se podría explicar en la medida en que, tanto el pensamiento de Anaximandro como la poesía político-moral de Solón, dejan traslucir como raíz común un pensamiento de tipo racional y jónico, que habría surgido como resultado de una reelaboración de las ideas referentes a la cultura, la política y el derecho gestadas en las *póleis* jónicas.

En tercer lugar, cabe destacar que el pensamiento de Anaximandro y la poesía de Solón se inscriben dentro del proceso de racionalización y moralización en el orden humano y social acaecido durante los siglos

VII y VI a. C., aun cuando todavía podemos reconocer en ambas concepciones algunos resabios o elementos religiosos. En efecto, por un lado, en el caso de Anaximandro, encontramos la subsistencia de una consideración teológica que relaciona a lo *ápeiron* con «lo divino». Por otro, en Solón, advertimos la concepción del castigo enviado por Zeus, mediante la cual se explican los infortunios (*Ate*) individuales y colectivos por causa de la culpa personal; y, asimismo, la concepción de la *Moirá* o destino impersonal asignado a todos los seres. Tal concepción puede leerse en el fragmento 1 (vv. 63-78) de Solón: «Así, la *Moirá* da a los hombres males y también bienes y los dones de los dioses inmortales no pueden rehusarse. En todas las acciones hay peligro y nadie sabe al comienzo de una empresa cómo será su final: uno que intenta obrar hábilmente, por falta de previsión, a veces cae en un grande y terrible infortunio, mientras que a otro que obra torpemente la divinidad le da en todo buen éxito, que le libera de su insensatez. [...] Los inmortales han dado medios de enriquecerse a los mortales; pero de ellos nace el infortunio, que cuando Zeus envía como castigo, se ceba ya en éste, ya en aquél» (vv. 63-78)²⁹. En dicho fragmento, se pueden destacar las dos formas que reviste la relación de la divinidad con los mortales, a saber: a través de la *Moirá* (destino impersonal, inflexible e irracional),

29. Cf. Vlastos, *op. cit.*, p. 55. Según este autor, se pueden distinguir en Solón dos tipos de justicia que se complementan con su política. Por un lado, la justicia entendida como «la *dike* racional de la *pólis*»; la cual constituye «el principio dinámico de la reconstrucción soloniana de las instituciones de Atenas», en la medida en que esta concepción implica una naturalización o, lo que es lo mismo, una socialización de la justicia que sirve a los fines de la paz y libertad común de la *pólis*. Y, por otro, la justicia como «la *moira* supraracional de la riqueza privada», que representa «el principio restrictivo del conservadurismo de Solón». Así, concluye Vlastos, «la *eunomia* de Solón es la resultante de estas dos tendencias contrarias». Por otra parte, dicho autor señala que Solón no efectúa una clara distinción entre *moira* como destino y *dike* como justicia. Con todo, podemos inferir, según Vlastos, la posibilidad de que Solón utilice el término *dike* «cuando piensa en el destino como un principio inteligible de la reparación moral»; y, en cambio, utilice 'moira' cuando se refiere a «lo inescrutable del destino y a la inseguridad del esfuerzo humano». Por último, destaca que la grandeza de Solón consistió en que, «a pesar del tradicionalismo de su concepto de riqueza, él fue capaz de concebir esta revolucionaria concepción de justicia basada en la solidaridad de la *pólis*»; concepto de justicia política que, por lo demás, inspira lo más importante de las reformas sociales y económicas llevadas a cabo por Solón.

o por medio del castigo enviado por Zeus como consecuencia de la responsabilidad de la voluntad humana en sus actos de injusticia.

Por último, en el fragmento 12 B 1 de Anaximandro observamos la personificación de un Tiempo-juez que, al parecer, 'dispone' el castigo o reparación de la injusticia cometida por las partes contendientes. De manera análoga, dicha personificación ya había sido efectuada por Solón en su fragmento 24, escrito presumiblemente una generación antes del de Anaximandro: «Mas yo, para cuantas cosas reuní al pueblo, ¿de cuál desistí antes de lograrla? Podría testimoniar de esto en el tribunal del tiempo (*ἐν δίκη χρόνου*) la gran madre de los dioses olímpicos, la excelente, la tierra negra, de la cual yo antaño arranqué los mojones en muchas partes ahincados; ella, que antes era esclava y ahora es libre».

CONCLUSIÓN

A modo de conclusión, cabe subrayar dos puntos. Por un lado, como ya hemos señalado, advertimos una profunda correspondencia entre el incipiente origen del estado jurídico en la Atenas de Solón y el nacimiento de la conciencia filosófica en Anaximandro. Tal correspondencia, a nuestro entender, pone de manifiesto cómo la flamante experiencia socio-política en torno al derecho, que se había gestado en Atenas, no sólo habría devenido el punto de referencia en función del cual se estructuraba el pensamiento intelectual de la época, sino que también se habría revelado como el fundamento a partir del cual, por analogía con esa nueva experiencia, se podía ofrecer una explicación acerca de la legalidad inmanente que imperaba tanto en el orden humano como en el natural y divino. A la luz de esta problemática socio-política y jurídica en torno de la cual giró la reflexión intelectual de la época, creemos que se puede entender mejor la transferencia o proyección, operada por Anaximandro, de la *dike* imperante en la *pólis* al orden universal. Proyección que, por otra parte, nos revela una dimensión cósmica de la justicia, y que, a la vez, reformula la significación filosófica del 'cosmos', concebido ahora como «el recto orden del estado y de toda la comunidad»³⁰, y estructurado en función de una justicia retributiva-distributiva.

30. Cf. Jaeger, *op. cit.* (*Paideia...*), I, cap. VI, p. 113.

Por otro lado, teniendo en cuenta los puntos de coincidencia que, según vimos, se pueden reconocer entre el cosmos jurídico-moral de Anaximandro y la poesía político-moral de Solón, entendemos que se halla en consonancia con los términos involucrados en el fragmento de Anaximandro (p. ej., δίκην, τίσιν, ἀδικίας) interpretar su orden cósmico en términos 'jurídicos' (esto es, como un universo en donde impera, alternadamente, la legalidad y la ilegalidad, la culpa y el castigo); y, al mismo tiempo, en términos 'morales' o 'religiosos', por lo que respecta a la significación teológica de lo *ápeiron* entendido como «lo divino».

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANAXIMANDRE, *Fragments et Témoignages*, trad. introd. et comm. par Marcel Conche, Paris, 1991.
- ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses*, trad. cast., Madrid, Gredos, 1984.
- _____, *Física*, trad. cast., Madrid, Gredos, 1990.
- BARNES, J., *Los presocráticos*, trad. cast., Madrid, Cátedra, 1992.
- BRÖCKER, W., «Heraklit zitiert Anaximander», en *Hermes* 84, 1956.
- BRUN, J., *Los presocráticos*, trad. cast., México, Publicaciones Cruz, 1995.
- BURNET, J., *Early Greek Philosophy*, London, 1948.
- CORNFORD, F.M., *Principium sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego*, trad. cast., Madrid, Visor, 1987.
- CHERNISS, H., *La crítica aristotélica a la filosofía presocrática*, trad. cast., México, UNAM, 1991.
- DIELS, H., *Die fragmente der Vorsokratiker*, herausgegeben von W. Kranz, 7ª. ed., Berlin, 1954, vol. I
- EGGERS LAN, C. - JULIÁ, V., *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, 1978, vol. I.
- EGGERS LAN, C., «En torno al origen de la noción de ley en Grecia», en *Anuario de filosofía jurídica y social* 6, Buenos Aires, 1974, pp. 35-45.
- _____, «El tránsito de Thémis a Díke: las reformas de Solón y Pisístrato», en *Libertad y compulsión en la antigua Grecia*, Buenos Aires, CBC, 1997, pp. 33-50.
- GIGON, O., *Los orígenes de la filosofía griega*, trad. cast., Madrid, Gredos, 1980.
- GUARIGLIA, O.N., «Anaximandro de Mileto», en *Anales de filología clásica* IX, Buenos Aires, 1964-65, pp. 23-155.
- GUTHRIE, W.K.C., *Historia de la Filosofía griega*, trad. cast., Madrid, Gredos, 1991, vol. I.
- HAVELOCK, E.A., *The Greek Concept of Justice, from its shadow in Homer to its substance in Plato*, Cambridge, 1978.

- HEIDEGGER, M., «La sentencia de Anaximandro» (1946), en *Caminos de bosque*, trad. cast., Madrid, Alianza, 1995, pp. 290-336.
- , *Conceptos fundamentales*, trad. cast., Madrid, Alianza, 1989.
- HESÍODO, *Teogonía y Trabajos y Días*, en *Obras y fragmentos*, trad. cast., Madrid, Gredos, 1990.
- JAEGER, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, trad. cast., México, Fondo de Cultura Económica, 1957.
- , *La teología de los primeros filósofos griegos*, trad. cast., México, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- KAHN, CH.H., *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, New York, 1960.
- KIRK, G.S. - Raven, J.E. - Schofield, M., *Los filósofos presocráticos*, trad. cast., Madrid, Gredos, 1987.
- Líricos Griegos, elegíacos y yambógrafos arcaicos*, trad. cast., Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, 1981, vol. I.
- LLOYD, G.E.R., «Hot and cold, dry and wet in early Greek Thought» (1964), en Furley, D.J Allen, R.E (eds.), *Studies in Presocratic Philosophy*, vol. I, London, 1970, pp. 255-280.
- NIETZSCHE, F., *La filosofía en la época trágica de los griegos*, trad. cast., Buenos Aires, Los libros de Orfeo, 1994.
- VERNANT, J.P., *Los orígenes del pensamiento griego*, trad. cast., Buenos Aires, Eudeba, 1991.
- , «Estructura geométrica y nociones políticas en la cosmología de Anaximandro», en *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, trad. cast., Barcelona, Ariel, 1973, pp. 197-218.
- VLASTOS, G., «Solonian Justice» (1946), en *Studies in Greek Philosophy*, New Jersey, 1996, vol. I, pp. 32-56.
- , «Equality and Justice in Early Greek Cosmologies» (1947), en *ibid.*, pp. 57-88.
- , «Theology and Philosophy in Early Greek Thought» (1952), en *ibid.*, pp. 3-31.
- ZELLER, E.- MONDOLFO, R., *La filosofía dei Greci nel suo sviluppo storico*, parte I, vol. II, Firenze, 1938.