

Desarrollo axiológico de la ΑΠΕΤΗ (areté) en la lírica de la Grecia clásica

Simon Enrique Noriega Olmos* *
Bayerische Julius-Maximilians
Universität Würzburg, Alemania

Resumen

El presente artículo ofrece un bosquejo etimológico del término ΑΠΕΤΗ y su significado, así como un análisis de las connotaciones que el mismo adquiere en los testimonios literarios como respuesta a cambios culturales e históricos.

Palabras clave: Areté, etimología del areté, análisis semántico, areté en la literatura griega.

Abstract

This article gives an etymological outline of the term ΑΠΕΤΗ and his meaning, as well as a diachronic semantic analysis of the connotations the term acquires in the literary founts as response to cultural and historical changes.

Key words: areté, ethymological meaning arete, semantic analysis, arte in greek literature.

* NOTA DEL COMITÉ EDITORIAL: Este trabajo fue realizado en 1996. Su autor lo presentó ante **Presente y Pasado. Revista de Historia** a finales de 1998. El COMITÉ DE ARBITRAJE de la Revista dió su parobación para ser publicado en ella en Abril de 1999.

** Licenciado en Letras en la mención de Lenguas y Literaturas Clásicas (U.L.A.: 1998). Su Trabajo de Grado contó con la tutoría del Dr. Francisco Bravo. Actualmente realiza estudios de Postgrado en Alemania.

I) Evolución semántica del termino¹, de Homero a Hesíodo

La traducción del termino $\alpha\pi\epsilon\tau\eta$ como virtud es restrictiva. La palabra latina *virtus*, como es evidente, designa la cualidad propia del varón —*vir*—, una virtud tan primitiva y varonil como el coraje o el valor; luego, por extensión y analogía el termino denotará todo vigor, sea en animales² o vegetales —*virtus equi, virtus arboris*—. Mucho más tarde la voz llegará a tener una significación de cualidad o excelencia moral, campo que en nuestra lengua cubre la palabra virtud, totalmente aparte del sentido de eficacia, de actividad física y fuerza para producir o causar efectos, que es el sentido original³, de hecho en nuestra lengua el término carece de referencia al varón y la virilidad.

Los griegos comprendían por $\alpha\pi\epsilon\tau\eta$ una fuerza, una capacidad (vigor y salud del cuerpo), o sagacidad y penetración del espíritu⁴.

Su raíz, el prefijo ari, denota la idea de 'perfección en absoluto' no evidente en nuestra palabra virtud, en los tiempos descritos por Homero se aproxima al sentido más antiguo de la *virtus* varonil latina, significa valor, habilidad o eficacia en una tarea determinada, pero viendo las cosas con más amplitud, podemos decir que esa eficacia depende de la correcta comprensión o conocimiento de la tarea por hacer.

En griego la palabra se usa tanto en singular como en plural, es un término relativo que no se emplea nunca en sentido absoluto como nuestra virtud. Significando **lo que es bueno para algo** un griego no podía evitar preguntarse al oírlo: "La $\alpha\pi\epsilon\tau\eta$ de qué o de quién", y es común conseguirla seguida de un genitivo absoluto o un adjetivo limitado. La palabra, por sí misma, es incompleta, existe una $\alpha\pi\epsilon\tau\eta$ para los atletas, otra para los zapateros, una para los caballos, etc; en este sentido debe entenderse como eficacia. Como dijo Aristóteles, esta palabra se predica en tantos sentidos como el ente, la $\alpha\pi\epsilon\tau\eta$, por ello es toda predicación valiosa (no importa el modo) que pueda hacerse de cualquier ente en absoluto; en la esfera humana corresponde, entonces, a cualquier forma de mérito o excelencia personal en cualquier género de actividad. Se usaba aisladamente cuando no había duda de su significado, cuando era

explícito el género de excelencia a que hacía referencia, que en este caso solían ser las más estimadas por la comunidad. De cualquier manera señala un valor objetivo de lo calificado, que es la fuerza propia de su perfección.

La palabra sufrió una evolución semántica en la que el acento axiológico se desplazó a través de las cualidades de la excelencia, por lo que según la época cierta *αρετη* es considerada más *αρετη* que otras. En la Grecia homérica la *αρετη* es un valor sanguíneo, estrictamente propio de la nobleza guerrera (el hombre común no tiene, en este caso, *αρετη*), que encarna en sí el sentido del honor, que depende del valor en el combate, la fuerza y el desprecio a la muerte⁵. La *αρετη* era el ideal del hombre homérico, cuya violación acarrea en los demás el sentimiento de la *νεμεσις* (indignación, pero también venganza divina), por ello faltar al deber, no llevar a cabo la tarea o no comportarse como noble, no solo era fallar contra la *αρετη* y perderla, era incurrir en *υβρις* (soberbia por violentar lo divino) una falta contra el orden natural, la *θεμις*. Todo esto acarrea un castigo, la venganza divina o *τισις*.

El honor⁶ (buena reputación) es compañero inseparable de la *αρετη*, y se encuentra fundido a la honra (auto estima), cosa que podría ser denominada una individualidad cósmica en la que la estima personal dependía de la buena reputación u opinión, *δοξα*. Por esto el guerrero homérico necesita demostrar su *αρετη* aristocrática para mantener su rango social y su auto estima. Tal demostración no solo se hacía con palabras, pues por su carácter práctico y fáctico la *αρετη* necesitaba ser llevada al mundo material con hechos premiados por la sociedad, de ahí que el trofeo fuera tan importante en la *Ιλιάδα*⁷. La efectividad social de la *αρετη* se medía con el elogio y la censura (*επαινος και ψογος*) que no era otra cosa que la condena social, estos dos factores eran la verdadera fuente de honor y deshonor⁸. La *αρετη* heroica se lograba con la fama, y como dice Jaeger “se perfecciona sólo con la muerte física del héroe”.

La negación del honor era sin duda para el héroe una tragedia, contrariaba su propia naturaleza, la *θεμις*, el orden social. Y todo gran héroe vivía, no al borde de la tragedia, sino para ella, pues la misma

soberbia que lo llevaba al honor, a la más alta sublimación de la *αρετη*, lo llevaba también a la *υβρις*.

Esta *αρετη* homérica desborda su significado hasta subyugar otros términos, como *αγαθος*⁹ (corresponde al sustantivo *αρετη* aún procediendo de otra raíz, íntimamente ligado a su superlativo *αριστος*) que lejos de señalar el bien señala una conjunción de nobleza y bravura militar, así significa a veces noble, otras veces valiente o hábil, e.j.: *ανηρ αγαθος γενομενος αποθανεν*, donde *αγαθος* no quiere decir otra cosa que esforzado. La *αρετη* y sus palabras compañeras viajaron a la par en su desarrollo histórico, cambiando sin cancelar del todo el significado primigenio¹⁰. El poeta Hesíodo nos evidencia ya una *αρετη* diversa, trasladada a una sociedad diferente, pues el mismo se encuentra ajeno al mundo de los héroes divinos y batalladores, en cuanto que es un campesino humilde que debe afanarse de sol a sol por sacarle o ganarle la subsistencia a la tierra. Con esta lucha contra la tierra y un hermano rapaz consiguió Hesíodo una sublimación axiológica de gran provecho para la humanidad: hace del trabajo y la justicia (*Δικη*, hija de Zeus) los valores supremos (*αρεται*) del hombre¹¹.

Bien dijo Herodoto (VII. 102): “Grecia ha sido en todos los tiempos un país pobre. Pero en ello funda su *αρετη*. Llega a ello mediante el ingenio y la sumisión a una severa ley, mediante ella se defiende la Hélade de la pobreza y la servidumbre.” Ahora se habla de otra *αρετη*, una *αρετη* del trabajo, del esfuerzo, del ingenio y la obediencia a una ley.

Hesíodo cosechó de Homero, de la tradición y del mito, para crear un poema épico de interés religioso y social, que evoca la actitud más arcaica del hombre ante la existencia, en donde recoge el legado de incontables generaciones; y lo más importante: le hace un poema a la idea del derecho. De hecho el poema gira en torno a la lucha por su propio derecho, acosado por las usurpaciones de su hermano Perses, y en reprobación de los nobles insaciables de riquezas.

Lo más novedoso es que Hesíodo habla en primera persona¹², nace la subjetividad iniciándose un proceso que dejará muy atrás a la épica.

La lucha de Hesíodo contra su hermano es símbolo de la lucha de los poderes del cielo y la tierra por el triunfo de la justicia, con lo que hace de un acontecimiento terrenal y contingente (su pleito) un asunto universal y épico. Este poema tiene una profunda base mítica, pero su exaltación es tal que su constitución depende de un elemento racional, que se desarrolla en la interpretación religiosa, y en la invención mitológica del autor, que personifica entes del pensamiento abstracto.

En los *Erga* Hesíodo hace del trabajo el único camino para llegar a la *αρετή*, ser efectivo en el trabajo, hábil y diestro en él, lo que se patentiza en el bienestar, el éxito, el dinero. Esta es la *αρετή* del trabajador modesto, de posesión moderada, del hombre que se ganó el pan con el sudor de la frente¹³.

Pero ni la *αρετή*, ni ningún fin se alcanzan, para Hesíodo, mediante la contienda y la injusticia. Las aspiraciones deben ajustarse al orden divino, pues para este noble poeta el orden moral y el orden natural derivan igualmente de la divinidad.

II) Los caminos de la Lírica:

Con la Lírica se destacan por primera vez las personalidades de los poetas, se deja atrás la objetividad épica, en la que el yo individual se mezclaba con la comunidad. Ahora se abre paso la subjetividad y el yo vale en cuanto a individualidad propia y única, con lo que la comunidad es puesta en tela de juicio¹⁴. Esta oposición axiológica condujo a un replanteamiento de la poesía, en el que la herencia épica fue asimilada y conjugada con formas preliterarias populares¹⁵, que precisamente gracias a la influencia de la épica fueron elevadas más allá de la poesía de circunstancias y de fines prácticos.

Las manifestaciones líricas¹⁶ más arcaicas que conservamos son (del siglo VII a.c. hasta la mitad del V a.c.) por lo general poesía solemne religiosa que intenta elevar la situación del ritual por encima del hic et nunc, cosa que logra con una complicada métrica, el mito (que se opone a

lo terrenal con lo divino y heroico y hace de lo efímero algo universal) y la sentencia (que enlaza lo individual con lo genérico en forma de amonestación didáctica, además muestra la verdad). Esta es una diferencia esencial, el pasado no atrae por sí mismo, sino en cuanto a que sea florido o pueda ser recreado, y el presente adquiere valor bajo las mismas circunstancias.

a) La Lírica Monódica¹⁷, Arquíloco, Safo y Anacreonte:

La lírica monódica, al igual que la coral, consiste en encomios y loas para los dioses y los humanos, pero mucho más que en la coral, impone más allá de la exaltación, el interés nuevo del poeta por hablar de sí mismo, de resaltar sus consideraciones, de exponer lo que es particularmente excelente para él.

En esta Lírica encontramos un fenómeno muy interesante, los motivos o tópicos tradicionales son reinterpretados a través de un proceso histórico que tiende a ampliarse. Así tenemos que Arquíloco no contento del todo al leer en la Odisea:

“Porque cada humano siente alegría por obras distintas” (XIV v. 228).

Escribió entonces:

“Cada cual se calienta el corazón de manera distinta.” (frag. 41).

Arquíloco hace de lo que en la Odisea era mera vaguedad, toda una convicción. Tiempo después será Solón quien desarrolle con todos sus detalles esta convicción, y más explícito aun será Píndaro.

“Pues tal es el pensamiento de los humanos habitantes de la tierra, que cambia según que día les da en cada caso el padre de los hombres y de los dioses.”

Los cuales Arquíloco recreará al escribirle a su amigo Glauco:

“La mente de los hombres, efímeros como son, oh Glauco, hijo de Leptines, cambia según como Zeus les da el día en cada caso; conforme a ello piensas sobre lo que les toca.” (frag. 58).

Estos versos nos demuestran dos cosas, una concientización de los cambios que experimenta el 'yo' a través del tiempo; y cuan fuerte era en Arquíloco el sentir de hallarse expuesto ante el mundo, cosa no del todo innovadora (la encontramos en Hesíodo) hasta este punto, pero sí innovadora en cuanto que esta exposición conduce a una reafirmación del 'yo'. Tal seguridad ante el 'yo' individual lleva al ser humano a imponer su opinión por sobre la de sus semejantes, lo que Safo nos ejemplifica:

*"Dicen unos que un tropel ecuestre, la infantería
otros, y éstos, que una flota es lo más bello sobre
la obscura tierra, pero yo digo que es lo que uno ama.
Y es muy fácil hacerlo comprensible a cualquiera,
pues aquella que mucho en belleza aventajaba a todos
los seres humanos, Helena, abandonó a su esposo,
príncipe ilustre, y marchose navegando a Troya,
sin recordar ni a su hija ni a sus padres en absoluto,
pues la sedujo Cipris.*

(...)

*Así recuerdo ahora a Anactoria. Cuanto querría yo
ver ahora su amable paso, y el resplandor de su rostro,
en vez de los carros de guerra de los lidios, armados
marchando al combate." (frag. 27).*

En la introducción y en el final Safo utiliza un preámbulo que resalta con la oposición de su propio juicio. Esta es una ejemplar exposición de valores personales, que nos introduce a un nuevo concepto, el de la *αρετή* individual, según el cual lo mejor es lo que a uno le parece mejor, y por tanto hay tantas *αρεται* como personas hay. Anacreonte, por su parte, rechazará lo más deseado por todos:

*"Yo ni la cornucopia
de amaltea querría
ni ciento cincuenta años
ser rey de Tartesos." (frag. 8).*

Cosa que el mismo Arquíloco había evidenciado de manera más contundente:

*"No quiero un general alto y bien plantado
ni ufano de sus bucles y esmerado en afeites.
Por mi, ojalá sea un tipo pequeño y patizambo
que se mantenga firme en sus pies, todo corazón." (frag. 60).*

Esta preferencia por lo sencillo, esencial y al fin de cuentas más útil y efectivo tira a tierra la concepción homérica que identificaba el valor interior con el exterior¹⁸, Arquíloco contradice a Homero, y aquí nos expone una anti-kalokagathía, que podríamos considerar como una *αρετή* despreciada. De hecho, este poema tiene un sentido más irónico del que parece tenerlo, si tenemos en cuenta que el poeta da a entender que tan pomposo general podría usar sus largas piernas para huir.

Pero, ¿hasta que punto es contradicha la *αρετή* antigua, y hasta que punto surge el yo?. La respuesta es explícita:

*"Jactancioso, un tracio llevará el escudo que yo en
el matorral perdí, esa arma sin tacha. Yo no lo quise,
pero yo mismo me salvé de la muerte, que mi escudo
esté perdido, no importa, conseguiré otro no peor." (frag. 6).¹⁹*

La *αρετή* homérica para este poeta no vale nada, él es quien vale.

Es necesario que aclaremos que el que Safo no sienta alegría con los desfiles nada tiene que ver con el derecho, tampoco el que Arquíloco valore más su vida que el honor de conservar el escudo pretende señalar una nueva moral o un derecho superior. Estos poetas guardan su opinión para sí, por nada pretenden imponerse, sus personalidades se encuentran restringidas al ámbito y el tiempo de sus 'yoes', afuera el mundo parece seguir siendo, en cierta medida, épico. Ciertamente la frase de Safo "Lo más bello es lo que uno ama" pareciera abrir un camino a la arbitrariedad del gusto personal, tal cual como Arquíloco pareciera ser un desenfadado individualista, pero poéticamente

la consideración a tomar en cuenta es que ambos se esfuerzan por conseguir algo verdadero, un ser libre de prejuicios y apariencias, ambos luchan por una ἀρετή más verdadera desde el punto de vista humano y personal. Una lucha muy interesante sobretodo en Arquíloco, que reta al asunto homérico vestido con su mismo lenguaje, pero desnudando a la guerra de dignidad y grandeza épica²⁰.

*"Pero Arquíloco, a pesar de tener palabras tan duras es, débil
ante los infortunios." (frag. 79).*

Encontramos un deseo de justicia, tan solo un deseo de justicia, pues así como no propone una moral, tampoco habla de lo justo como fin, o fundamento social, se limita a la desgracia concreta, su lucha se limita a los ámbitos del 'yo', tan sólo llega a la expresión, pero intuye la idea de un 'derecho' y una 'norma' al postular que debe existir un juez supremo:

*"¡Oh Zeus, padre Zeus, tuyo es el poder en los
cielos, tu observas los hechos de los hombres,
criminales o justos, y te atañe
la desmesura y la justicia entre las fieras!" (frag. 94).*

Y es interesante ver que en algún pasaje considera defecto no sentir cólera ante las injusticias, y considera justo pagar mal con mal. (frag. 66)²¹.

*"Sé sólo una cosa importante: responder
con daños terribles a quien daños me hizo." (frag. 66).*

Esta justa indignación parte de la contradicción entre lo que es y lo que debería ser, y su único consuelo es que el sufrimiento no dura, sino que pasa, pues los dioses lo traen y lo llevan, alternando dicha y desdicha:

*"A los dioses atribuyo todo. Muchas veces levantan
de las desdichas a los hombres echados sobre el oscuro
suelo; y muchas veces derriban y tumban panza arriba
a quienes caminan erguidos. Luego hay muchos daños
y uno yerra falto de sustento y en desvarío de mente." (frag. 58).²²*

El sentido de que todo sucede otra vez es un rasgo distintivo de la Lírica²³. Y la oposición no es en sí de acontecimientos, sino de cambios de sentimientos en el tiempo, y acentúa una aporía dada en un determinado momento:

*"Nuevamente amo y no amo,
estoy enloquecido y no estoy enloquecido." (Anacreonte 79).*

El que el transcurso de la vida sea considerado en categorías es muy propio de los griegos, lo que hace natural que la lírica brote tan fácilmente de la idea del eterno cambio cíclico, que el primer brote de sentimiento personal se apoye en la confrontación del hombre contra los desvaríos del mundo, por ello estos poetas buscan en la reafirmación del yo estrictamente individual, en la reafirmación de sus gustos y preferencias un refugio que pretende darles la tranquilidad de aquella inmutabilidad siempre buscada por los griegos, por ello imponen nuevos valores ἀρεταί, que al fin de cuentas son simples consuelos, pues estos líricos sólo llegan a ser dueños de sus inclinaciones personales, sus acciones como en Homero siguen siendo influenciadas por causas exteriores: las divinidades. Sólo cuando el sentimiento personal sea considerado estrictamente personal habrá una desmitificación que liberará al destino de los dioses, y se buscará una ἀρετή verdadera, propia del hombre y con carácter universal.

b) Esparta:

Esparta, frente a la cultura 'moderna' del siglo IV, surgió como templo de la virtud. Todos los ciudadanos de Esparta conformaban una única casta aristocrática, que gracias a su educación conservaba muchos rasgos de la antigua nobleza. Este estado debió surgir como producto de una evolución particular que modificó el dominio restringido de los nobles al extender a toda la ciudadanía la educación aristocrática y guerrera. Esta educación fue exaltada por sobre lo mundano por Tirteo, el poeta que expresa el espíritu categórico e intemporal del estado

espartano. Todas las elegías de este poeta llevan un ethos pedagógico (también propagandístico). Es vivo ejemplo de cómo la poesía surge de la vida de la comunidad, de hecho Tirteo no expresa una individualidad, sino una universalidad, su 'yo' es universal. Es portavoz de los valores y conceptos sociales más categóricos, su poesía no deja de señalar lo digno (αρισθος) y lo indigno (αισχυρος).

Desde el punto de vista formal su poesía no es original, presta muchísimo de Homero, y si es necesario buscarle originalidad tendríamos que señalar que tras las formas primitivas y los antiguos ideales, su poesía tiene una moral y una política nueva que son ciudadanas y que se subliman por sobre la individualidad, su logro es transformar la αρετη homérica en una αρετη de amor a la patria (poema 3).

En tiempos homéricos la αρετη era meramente aristocrática y agonal, ahora lo agonal vale en cuanto que sea un esfuerzo por la comunidad, esta αρετη es cívica, y es medida por lo que favorece o desfavorece a la comunidad, y no sólo la vida sino también la personalidad deben sacrificarse por la polis.

Este nuevo matiz ciudadano de la areté surge de una mutación axiológica resultante de la nueva importancia de la comunidad, un ente considerado inmortal frente a la fugacidad de la vida humana, por ello, algunos de estos poemas intentan immortalizar a sus héroes (humanos) en la memoria comunitaria por la cual vivió y murió. Sin duda esta nueva polis más que una ciudad estado es un ente divino.

Muy posteriores, pero también alimentados por la aristocracia y Esparta, son Píndaro y Teognis, el uno coral y el otro nómico, ambos forman una unidad desde el punto de vista axiológico: representan el resurgimiento de la conciencia aristocrática y el sentimiento de superioridad. Este nuevo ideal es un intento de hacer perdurar el ethos de la ya póstuma épica, que da como resultado una nueva forma moldeada por los nuevos tiempos y cosechada inevitablemente de Hesíodo, Tirteo y Solón, pero unida siempre al sentir de casta aristocrático.

Teognis toma dos cosas de Hesíodo, la una marcar su obra con su nombre (ahora no como en Hesíodo para mostrar su personalidad, sino para cuidarse de la difamación) y la conciencia educativa, que en Teognis tiene otro contenido, transmite la sabiduría heredada de la clase aristocrática, en su tiempo herida y desplazada por las luchas de clases, revaloriza la herencia sanguínea de la αρετη.

Tirteo tuvo que enfrentar la crisis axiológica de la aristocracia de su tiempo y darle una nueva visión categórica que les complaciera su idilio de grandeza, el cambio económico que trajo consigo la moneda y el consecuente nacimiento de la burguesía, que desplazó la importancia de la tenencia de la tierra, sustento desde siempre de la aristocracia. Había surgido una nueva αρετη de carácter monetaria, en el dinero y la riqueza (ολβος, πλουτος) se encontraba la estimación social. Tirteo solucionó esto liberándose de la necesidad de reconocimiento social y de riquezas²⁴, su αρετη se transmitía por herencia sanguínea, y, por la preservación correcta de la casta, muy importante, por el ejercicio correcto de las virtudes agonales, guerreras y clasistas de la aristocracia. Por ello, para ser Αγαθος no era suficiente (aunque si esencial) ser noble de nacimiento, era necesario serlo también de conducta.

Dijo que la nueva clase gobernante no distinguía entre lo noble y lo innoble, pues la medida de ello se encuentra en la tradición, por lo cual era necesario evitar que los jóvenes tomaran contacto con los malos (κακοι, δειλοι), debían frecuentar a los pares que eran buenos (αγαθοι, εσθλοι).

Teognis convirtió la doctrina del valor homérico en el elogio de la hetairía política, es decir, en la ética de un partido.

Píndaro, por su parte, expone una poesía arcaica. Su mundo es hasta más antiguo que el de Homero, de hecho, lo que Homero consideraba mero adorno o juego Píndaro se lo toma muy en serio, y su visión de las divinidades tiene mucho, también, de seria religiosidad.

Este poeta se encuentra lejano de toda intelectualidad de la fuerza, cree en lo físico y en la unión de lo bello y lo fuerte, lo bello y lo noble (lo espiritual y lo físico). Con todo esto nos muestra el camino para conquistar la grandeza del más alto ideal agonístico.

Los himnos de Píndaro tratan de este ideal agonístico, las victorias olímpicas, y los concursos de su época, y lo más peculiar es que dentro de toda su religiosidad el hombre es el protagonista de sus poemas, pero un hombre sacado del mundo por la más exaltada ética religiosa, que encuentra la culminación de su ἀρετή en la victoria. Una ἀρετή que no es sólo el fundamento de una fe, sino también de la poesía. Ambas, ἀρετή y poesía, están íntimamente relacionadas con los hechos heroicos pasados, el vencedor es visto a la luz de la historia de su stirpe, la cual glorifica con sus hechos, del mismo modo que lo hicieron los grandes héroes. La ἀρετή de Píndaro es divina, pues un dios o héroe originó la familia del vencedor, y la ἀρετή se transmitió de generación en generación por la sangre hasta llegar al actual vencedor, en este sentido no es individual, pues lo divino es el autor de las proezas²⁵.

c) Solón:

Solón alcanza la madurez de la personalidad y la exaltación ética de la ἀρετή por la que no se preocuparon los líricos, ocupados unos (los monódicos) en desembarazarse de Homero, ocupados otros (los corales) en readaptarlo a tiempos históricos antagónicos.

Solón se plantea cuestiones de conducta humana, el gobierno, la conducción de los seres humanos, pues es un hombre que obedece a un 'imperativo categórico' y que busca una meta: la justicia es su ἀρετή, una ἀρετή no homérica pero si imperativa, imposible de eludir. Los líricos anteriores no imaginaron lo perfecto a modo de ideal y de sublimación del mundo y la personalidad, Solón si lo hizo, de ahí su mérito que sobrepasa las fronteras de la poesía, hasta posarse en la filosofía. En cuanto que los líricos tempranos, como dice Bruno Snell²⁵,

limitan sus sentimientos y exigencias personales "a ese instante cuando a uno se le separa violentamente de la vida universal que sigue su curso, y cuando uno se siente como arrancado del árbol que lleva en sí todo lo viviente, el árbol del eterno crecer, allí es cuando se le abren los ojos /al poeta/ para ver su propia alma". Pero este es un sentimiento estancado, falto de exaltación, no busca lo infinito, lo eterno, lo universal, se queda en lo sólido y definido de lo que se aspira obtener.

Solón vive de lleno en la era de las ciudades estados, y no es sólo un político, es un unificador del estado que se armó de la ley, vive el clímax del surgimiento de la conciencia de la personalidad individual y del orden estatal de la polis, la entidad que hizo posible ese máximo desarrollo de la vida espiritual humana.

Ya Hesíodo se había armado con la δική²⁷ (derecho), un concepto que reaparece con el establecimiento del estado, donde se constituye en motor de la vida política. Con este sentido del derecho nace no sólo un nuevo tipo de hombre, sino también un nuevo tipo de ἀρετή, que no se heredaba genéticamente, pues ahora, gracias al ascenso de los 'burgueses' no nobles al poder, se hizo necesaria una ἀρετή que se lograba con el ejercicio de la justicia, y la correcta administración estatal, o bien con el obedecimiento a las leyes. La nueva ἀρετή es deber para con el estado²⁸.

Tanto Solón como Hesíodo consideraron a la dikē un ente esencial en del orden cósmico y divino del mundo, que siempre sale adelante aunque sea contradicho, pues cuenta con el poder de la venganza y el castigo. En esto, para ellos, descansaba el equilibrio del universo. Pero el castigo que en Hesíodo era malas cosechas, plagas y peste, es en Solón desorden social; en esto se presupone un ley de causa y efecto de los fenómenos sociales.

El origen de la cadena de efectos es el hombre, la gran causa es la ατή (ceguera e imprudencia), los dioses nada tienen que ver con los infortunios humanos, el hombre se teje su destino con su culpa, mientras las divinidades se limitan a ejecutar el orden universal. Sin

embargo la moira crea un margen de inseguridad, al alcanzar justos e injustos

Mientras que en Hesíodo la *αρετη* giraba en la esfera del *ethos* profesional, ahora en el estado es necesaria la participación pública, atendiendo a sus deberes ciudadanos, una labor que más que un hacer técnico era un saber que ameritaba una educación política, que buscaba hacer del hombre un ciudadano perfecto desde el punto de vista de la justicia²⁹.

Notas y Bibliohemerografía

- ¹ Las citas de los poetas, traducidas al castellano, han sido tomadas de la *Antología* de Antonio Gual, pero el autor le ha hecho las modificaciones que ha creído convenientes, en algunos pasajes.
- ² *Αρετη* del caballo *Ilid.* Ψ276, 374.
Αρετη de los perros y los caballos *Rep.* 335. B.
Αρετη del ojo *Rep.* 353.B.
- ³ El griego, al valorar al hombre por sus capacidades y aptitudes, siempre juzgaba sobre el cumplimiento de la tarea que era deber cumplir.
- ⁴ A veces, bajo un matiz de reconocimiento social, llega a significar respeto, prestigio, sin embargo esto debe tenerse como secundario.
- ⁵ Homero, sin embargo, llega a darle alguna vez, en los últimos libros de la *Ilíada*, valores morales o espirituales; y en la *Odisea* es evidente una evolución, pues tanto el buen juicio como la habilidad física son ambas *aretai* (*Odis.*641).
- ⁶ Según Aristóteles el honor es la expresión natural de la idea todavía no consciente para llegar al ideal de la *areth*: *Et. Nic.* A3,1095b. 26.: *ετι δ εοικασι την διωκειν ινα πιστευσωσιν εαυτους αγαθους ειναι.*
Es importante hacer notar que Aristóteles, igual que Homero, ve en la *areth* digna del alma la esencia de la personalidad espiritual y ética. *Et. Nic.* Δ7,1123b. 34: *ουκ ειη δ αν ουδε τιμησ αξιος φαυλος ων της αρετης γαρ αθλον η τιμη, και απονεμεται τοις αγαθοις. εοικε μεν ουν η μεγαλοψυχια οιον κοσμον τισ ειναι των αρετων μειζουσ γαρ αυτας ποιει, και ου γινεται ανευ εκεινων.*

- ⁷ Veremos luego, en Hesíodo, que este trofeo sera el dinero, símbolo del trabajo esforzado. Pero estos serán no sólo otros tiempos, sino otro medio social, en el que no vale la *αρετη* heroica, sino una *αρετη* de la efectividad en el trabajo
- ⁸ Sin duda funcionaba como órgano de control del orden social; pues, como claramente vemos en la *Ilíada*, atentar contra la *αρετη* ajena significaba atentar contra la *αρετη* propia.
- ⁹ *Αγαθος, εσθλος* y el antónimo *κακος* forman en grupo axiológico muy fuerte. Teognis y Píndaro demostrarán más tarde la fuerza épica y aristocrática de estas palabras, aunque cambian su sentido para ajustarlas al momento histórico que viven.
- ¹⁰ Ni siquiera en Filosofía, el pensamiento ético filosófico se mantiene fiel a una conciencia aristocrática cuya nobleza es espiritual, *δεκαλοκαγαθια*.
- ¹¹ Desgraciadamente en la *Polis* se impuso otro tipo de *ΑΠΕΤΗ*, la de conseguir puestos de mando, sin importar los medios..
- ¹² *Teogonía* 22 : *αι νυ ποθ Ησιοδον καλην εδιδαξαν αιδιεν, αρνας ποιμαινονθ Ελενικωνσ υπο ζαθεοιο.*
- ¹³ Véase Aristóteles *Et. Nic.* A2. 1095b. 10.
- ¹⁴ No pasemos por alto dos cosas, primero que la *αρετη* por su carácter de acción realizada sobre lo evidente y material, estimulada por el deseo de gloria y honor, es la clave de alumbramiento de nuestra civilización occidental, en cuanto que es la primera manifestación de lo que posteriormente fue llamado 'anhelo faústico'. Segundo. que este surgimiento de la subjetividad puede ser considerado un paso decisivo para nuestra civilización, en cuanto nos opuso definitivamente a Oriente.
- ¹⁵ Canciones para la danza, el culto, el trabajo, etc.
- ¹⁶ Recuérdese que en la antigüedad el adjetivo *λυρικος* señala la referencia a la lira, poesía lírica era acompañada por lira, sin embargo el término se generalizó a todas las formas de poesía musical no épicas, así fueran acompañadas por otros instrumentos como la flauta.
- ¹⁷ La clasificación corriente de la *Lírica* es en *Monódica*, interpretada por una sola persona, y *Coral* interpretada por un coro (de esta nace la tragedia Atica).
- ¹⁸ La *Odisea* nos muestra el primer paso de este desarrollo en la imagen de Odiseo que regresa a Itaca vestido como pordiosero, gracias al espejismo con que Atenea lo cubrió; un espejismo, pues él conservaba su naturaleza de héroe: "No tenía, por cierto, ni fuerza ni vigor, pero su figura era imponente de aspecto".

- ¹⁹ Anacreonte banalizará esto; frag: 54.
- ²⁰ Exactamente opuesto a Calino y Tirteo, que no hacen otra cosa que trasladar a Homero al dístico elegíaco a fin de animar a los guerreros.
- ²¹ Comparese con la *Ilíada*. II v. 241.
- ²² Véanse también los fragmentos: 7,67.
- ²³ Véanse los fragmentos: Safo 137, Alcman 101, Anacreonte 5, 88 y 17.
- ²⁴ En realidad Teognis maldice la pobreza pero enseñó que hay valores superiores a la posesión de dinero, por ello las riquezas pueden ser sacrificadas frente a la virtud. Para Teognis la riqueza es una mera suerte (τυχη) que no depende del hombre, depende del hombre sólo la riqueza espiritual. Teognis, como Solón, se dio cuenta que el dinero puede traer vulgaridad, pero es Solón quien reflexiona hasta las últimas consecuencias sobre este tema, al preferir la pobreza justa. Con Solón nace la libertad interior.
- ²⁵ Pero no se descarta la posibilidad de un rompimiento, una afora o mala cosecha.
- ²⁶ Snell Bruno: *El Despertar de la Temprana Lírica Griega*; traducción mimeografiada del Dr. Thiele.
- ²⁷ Δίκη: esta palabra parece de origen incierto, y su significado es muy amplio. Pertenece a la lengua procesal, y designa tanto la decisión como la aplicación de la pena. Es algo dado por los jueces y que el acusado a su vez recibe, por ello parece tener el sentido de dar a cada cual lo justo debido. Así sus más evidentes significados pueden ser: proceso, juicio, pena; sin embargo el sentido más antiguo es el de principio normativo, que es lo que en el fondo son las formulas jurídicas, en este sentido en su forma más pura significa que a cada quien le es debido como también puede exigir, pagar lo mismo con lo mismo, devolver lo mismo que se recibe, compensación igual al perjuicio causado, por extensión: igualdad. Contrariar la δίκη es un acto de υβρις, y una agresión contra la θεμις.
- ²⁸ Simónides, a principios del siglo V se enfrenta de lleno al problema de la αρετή espiritual, para el "es rara y habita en las cumbres inaccesibles" y no todo mortal puede alcanzarla sin esfuerzo espiritual. (Véanse de él los frags: 4,36.)
- ²⁹ Algunas sugerencias bibliográficas generales para abordar el tema tratado en este artículo:
ADRADOS F. C. *La Democracia Ateniense*, Alianza. Editorial, Madrid, 1975.
ARISTÓTELES. *Ética Nicomachea*, introduzione, traduzione e commento di Marcelo Zanatta, BUR, Milano, 1986.

- GUTHRIE, W. K. C. *Los Filósofos Griegos*, F.C.E., México, 1990.
HAMMOND, N. G. L. and SCULLARD H.H. *The Oxford Classical Dictionary*, Clarendon Press, Oxford, 1978.
HERODOTO. *The Histories*, translated by Aubrey de Sélincourt, Penguin Classics, England, 1978.
JAEGER, Werner. *Paideia*, F.C.E., México, 1992.
KITTO, H. D. F. *Los Griegos*, EUDEBA, Buenos Aires, 1980.
PLATON. *La República*, traduzione di Francesco Gabrieli, BUR, Milano, 1990.
ROBLEDO, G. A. *Platón, Los seis grandes temas de su Filosofía* F.C.E., México, 1993.
SNELL, Bruno. *El Nacimiento de la Temprana Lírica Griega*. (Traducción mimeografica de Guillermo Thiele).



Esta pintura, sobre un vaso encontrado en Corinto, representa a un alfarero trabajando en su torno. (Tomado de: Pijoan, *Historia del Mundo*, tomo 2, Barcelona, Salvat, 1968; p. 52).