

**UNA INTERPRETACIÓN LIBERAL DE LA LIBERTAD ATENIENSE:
BENJAMIN CONSTANT, LECTOR DEL *SOLÓN* DE PLUTARCO**

**A Liberal Reading of the Athenian Freedom:
Benjamin Constant, Reader of Plutarch's *Solon***

(Artículo recibido el 10/7/2021, aceptado el 12/9/2021)

SANTIAGO ARGÜELLO*

Ph.D., L.M.S.

Universidad de Mendoza

CONICET CCT-Mendoza INCIHUSA

santiago.arguello@um.edu.ar

Abstract: Taking as starting point the appreciation of Constant about the Athenian freedom like herald of modern liberal spirit, the following article makes a series of statements in relation to more specific ways of understanding that appreciation. In this sense, a key figure analyzed here is Solon of Athens (630 – c. 560 BC), to whom Constant arrived through Plutarch. The complete argument of the article is set in the Introduction.

Keywords: Benjamin Constant; Solon of Athens; Plutarch; Political Liberalism

Resumen: A partir de la ponderación realizada por Constant de la libertad ateniense como precursora del moderno espíritu liberal, el siguiente artículo se propone establecer una serie de interpretaciones acerca de lo que por ello habría de entenderse de forma más específica que la letra manifiesta en la obra del lausanes.

* Es Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra, Licenciado en Estudios Medievales por el Pontifical Institute of Mediaeval Studies (Toronto) y Profesor de Filosofía por la UCA. Ha sido becario de la Mellon Foundation. Actualmente es Investigador Adjunto del CONICET, con lugar de trabajo en el Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales (INCIHUSA) del CCT-CONICET Mendoza, y Profesor en la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad de Mendoza, donde también dirige un Grupo de investigación sobre el Liberalismo político francés. Entre sus últimas publicaciones se encuentra S. Argüello (ed.), *Benjamin Constant y su legado de libertad y poder*, Idearium, Mendoza, 2021. Sus trabajos publicados se encuentran disponibles en academia.edu.

Este trabajo se encuentra asociado al Proyecto “El liberalismo político francés. Un interdisciplinario enfoque jurídico, sociológico, histórico, filosófico y de teoría de la comunicación”, financiado por la Dirección de Investigaciones de la Universidad de Mendoza (DIUM), 2021-23 y cuya dirección corre a mi cargo.

Para ello, se toma como punto fundamental de examen la figura de Solón de Atenas (s. VI a.C.), preponderantemente según la transmisión de la misma efectuada por Plutarco. En la Introducción se establece una analítica de la argumentación entera.

Palabras Clave: Benjamin Constant; Solón de Atenas; Plutarco; Liberalismo político

*El conocimiento del presente importa de una
manera aún más directa
para la comprensión del pasado. (...) a
menudo [los historiadores]
pueden sacar provecho si comienzan a leerla
[a la historia],
como decía Maitland, «al revés». Porque el
camino natural de toda investigación
es ir de lo mejor conocido o lo menos mal
conocido a lo más oscuro
(BLOCH, 2001: 72).*

*Acercarse al pasado con preguntas del
presente,
para volver hacia un presente enriquecido
con lo que se ha comprendido del pasado
(LORAUX, 2008: 207).*

1. Introducción

El esquema de exposición de la reflexión que sigue es el siguiente. En el primer acápite se aborda la clásica diferenciación establecida –desde tiempos remotos hasta nuestros días– entre el espíritu liberal (o proto-liberal) de Atenas frente al espíritu totalitario de “aquel vasto convento” –al decir de Constant (1989: 272)– representado por Esparta; y, más concretamente, de qué manera Constant formula dicha oposición a comienzos del s. XIX. El segundo acápite se divide en dos. En primer término, se registra el tácito elogio, por parte del liberal suizo, a la agudeza histórico-sociológica de Plutarco, que, a diferencia de las limitaciones que él ve inherentes a la filosofía de Platón y Aristóteles, serviría como vehículo para observar el espíritu que ha animado a la libertad ateniense, desde la época de Solón hasta la de aquellos filósofos. En segundo término, se

indaga el significado de la relación entre actividad comercial y hospitalidad, en el marco de la concepción ético-política soloniana. La importancia que esa relación pudiera tener para comprender correctamente y en mayor profundidad el liberalismo político de Constant, es materia ya del tercer y último acápite. En este, en primer lugar, se abordan brevemente algunos aspectos del liberalismo político constantiano, para luego, en segundo lugar, pasar a la figura de Solón, en la cual cabe observar, tanto en su accionar político como en su poesía –ambos dos mutuamente imbricados–, algunos rasgos que bien –cabe conjeturar– pudieron haber motivado a Constant a ver en el legislador griego un baluarte antiguo del liberalismo, tanto en lo que hace a la libertad cuanto al poder.

2. Sobre el contraste entre Esparta y Atenas, la tierra y el mar

En una de sus últimas visitas a la Argentina, en el cercano cambio de siglo (allá por el año 1998), al iniciar una de sus conferencias, el filósofo español Julián Marías expresaba que la venida de los españoles a América no había sido sólo –en plan misionero– a *evangelizar* salvajes, sino también –en plan aventurero– a *contemplar* nuevos mundos. Tuve la fortuna de estar presente ese día allí en aquel teatro de Buenos Aires, y que se me quedara bien grabada la apelación de Marías al verbo griego *horáo*, en aplicación al ejercicio fundamental de nuestros antepasados ibéricos. Aquellos primeros europeos en pisar nuestro suelo habían viajado para ver, para descubrir; y –subrayaba el madrileño– lo habían hecho según el más auténtico espíritu heredado de los antiguos nautas griegos.

Efectivamente, *theōría*, variante sustantiva de *horáo*, es el término que, en el libro I, caps. 29-30 de su *Historia*, Heródoto (1992: 107-108) refiere con insistencia del gran Solón, para caracterizar su espíritu aventurero: *katá theōríes próphasin ekplōsas* (navegando so pretexto de ver mundo); *tês theōríes ekdemésas ho Solón* (para ver mundo Solón salió de viaje al exterior). Y

cuando tuvo ocasión, Creso [el rey lidio en Sardes] le formuló a Solón la siguiente pregunta: «Amigo ateniense, hasta nosotros ha llegado sobre tu persona una gran fama en razón de tu sabiduría (*sophíes*) y de tu espíritu viajero (*plánes*), ya que por tu anhelo de conocimientos y de ver mundo has viajado y visto mucho / has visitado muchos países (*hos philosophéōn yēn pollēn theoríes ehíneken epeléluthas*) (...)».

No deja de ser ilustrativo al respecto, observar la pintura de Gerrit van Honthorst sobre Solón en su visita a Creso en Sardes (1924), y combinar esa austera imagen del griego, retratada plásticamente, con la ofrecida literariamente por el relato de Heródoto y refrendada, a su vez, por Plutarco¹. Sobre todo, al momento en que Creso le hace ver sus riquezas y Solón muestra soberana indiferencia por ellas. El pintor flamenco ha interpretado correctamente a Heródoto, al hacer posar la mirada del anciano viajero no en los objetos materiales de palacio, sino en la persona misma del rey. Solón, pues, había viajado no para regocijarse en el oro o la plata, sino para conocer algo nuevo del hombre.



Gerard van Honthorst (1592–1656): *Solon and Croesus* (1624), óleo sobre lienzo, Colección Kunsthalle, Hamburg

¹ “Algunos afirman que los viajes de Solón tenían como objeto adquirir experiencia y ampliar su cultura más que enriquecerse. Pues era reconocidamente amante del saber quien ya siendo anciano decía «envejecer aprendiendo siempre muchas cosas». Y por el dinero no sentía mucho aprecio” (*Solón*, c. 2 = PLUTARCO, 2008: 95-96).

La figura de Solón es central para mi argumento, a través de la interpretación que de ella hiciera a comienzos del s. XIX el liberal suizo Benjamin Constant, por medio de Plutarco. Y podría decirse que en lo que sigue de mi reflexión, no intentaré otra cosa que arrojar algo de luz sobre el significado de la libertad ateniense que aparece en aquella pintura del s. XVII. Frente a la fastuosidad bárbara de Creso y sus excesos, se alza –como un llamado de compostura helénica proto-liberal– la austeridad y dignidad de Solón. A través de aquel viajero y legislador ateniense, puede ciertamente captarse el puntapié inicial de la relación esencial entre el progreso de Atenas en los siglos VI y V a.C. y la apertura propia del espíritu de ese pueblo: el ateniense típico no sólo se ve impelido a salir (tal como nos muestra Heródoto con el Solón viajero), sino que también, en sintonía con la legislación de este, Atenas se ve en la obligación de acoger al que viene de afuera. Anverso y reverso de una misma apertura al exterior. Espíritu de apertura que se insinúa como causa importante de ese progreso suyo que llegaría hasta el siglo de Pericles (cfr. IRIARTE, 2007: 202), en contraste con Esparta, que nunca se sintió cómoda con que sus ciudadanos salieran al exterior, ni con acoger a todo aquel que quería entrar en su ciudad (KITTO, 1977: 125, 154-155, 165, 169, 226-227).

En su ensayo *Tierra y Mar*, Carl Schmitt desarrolla de forma sintética y genial el desenvolvimiento de la historia conforme al mayor o menor protagonismo de los cuatro elementos básicos para el pensamiento antiguo: tierra, agua, aire y fuego. Y, tal como declara al final del ensayo, su reflexión ha consistido principalmente en el desarrollo de la siguiente tesis hegeliana: «Así como la tierra, el suelo firme, es la condición para el principio de la vida familiar, del mismo modo el mar es la condición para la industria, el elemento vivificante que la impulsa hacia el exterior» (HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, § 247). A la hora de aplicar este principio al mundo antiguo, Schmitt lo hace bajo la influencia del estratega naval norteamericano Alfred Mahan (1840-1914)², tendiendo a

² Ciertamente, Schmitt no era especialista en Historia Antigua, ni fue el único en sufrir la influencia de Mahan. Starr (1989: 3-6, 83-84) aduce que Mahan ejerció una influencia considerable sobre algunos historiadores de la Antigüedad.

desbalancear la importancia de la cuestión marítima para los griegos en general y los atenienses en particular: “el mundo de la Antigüedad griega –escribe Schmitt (2007: 27)– nació de las navegaciones y guerras de pueblos marinos. «No en vano fue educado por el dios del mar»”. Y luego añade esta importante consideración:

la ciudad libre de Atenas se defendió en la batalla naval de Salamina (480 a. C.) contra su enemigo «el persa, señor de mucho Imperio», tras muros de madera, es decir, sobre navíos, y merced a ese combate naval logró salvarse. [Pero] su propio poder sucumbió en la guerra del Peloponeso ante la potencia terrestre de Esparta, que, como tal potencia terrestre, no estaba en condiciones de unificar las ciudades y tribus helénicas y de regir un imperio griego.

De este modo, Schmitt –haciendo un ejercicio metafísico de filosofía política y de la historia³– acepta y reafirma la clásica oposición entre la telúrica y recluida Esparta y la marítima y liberal Atenas (en cuyo talante comercial se habría albergado potencialmente el imperialismo). La asociación entre libertad, mar y afán imperialista, le parece al germano indiscutiblemente natural.

Ciertamente, esta tesis sobre el antagonismo entre las dos ciudades griegas no fue invención moderna; ni siquiera invento de Tucídides. Según testimonio de Heródoto, *Historia*, VII, cap. 161 (1985: 219, n.786) y VIII, cap. 73 (1989: 121-122), el mismo hundía raíces en torno a las fundaciones mismas de una y otra ciudad, a saber, conforme a las vicisitudes de la inmigración doria y de la autoctonía de los atenienses. Loraux (2007: 35; cfr. 38) ha señalado al respecto que, en el orgullo del pueblo ateniense por su origen autóctono, no había ninguna clase de sentimiento xenófobo, a diferencia de los espartanos, en quienes la xenofobia sí era una práctica. Muy por el contrario, “todos los testimonios están de acuerdo en afirmarlo”: en Atenas “los extranjeros eran mejor tratados que en cualquier otra ciudad griega”.

³ Al inicio de su epílogo de la ed. castellana del texto de Schmitt aquí usada, el filósofo italiano Franco Volpi (2007: 83-84) arrojaba luz sobre el carácter en última instancia metafísico de la reflexión de Schmitt, retrotrayéndose hasta el *De anima* de Aristóteles.

Sin embargo, aun siendo tan antiguos los testimonios y reflexiones sobre esa rivalidad, no fue sino Benjamin Constant quien, en plena efervescencia post-revolucionaria, con su célebre conferencia *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos* (1819) canonizara de alguna manera para la posteridad, la distinción entre la forma de vida espartana y la ateniense: la primera, como aquella vida carente por completo de libertad al margen del “cuerpo colectivo” de la *pólis*; la segunda, como una excepción antigua a dicha regla, en razón de que, en Atenas, “la sujeción de la existencia individual al cuerpo colectivo no fue tan completa” (CONSTANT, 1989: 261). Consecuencia de esta excepcionalidad al modelo típico representado por Esparta, “entre todos los Estados de la Antigüedad, Atenas fue el más parecido a los estados modernos” (*ibid.*: 261-62) y, en este sentido, el más comercial de todos (cfr. *ibid.*: 263 y 266). A Constant (*ibid.*: 267) le “llama poderosamente la atención el excesivo amor [ateniense] por la independencia individual”, que corre en paralelo con el celo espartano por la dependencia respecto de sus magistrados. Debemos insistir en el hecho de que no es Constant quien inventa toda esta pintura de contrastes, siendo, en este último caso, *La república de los lacedemonios* (VIII, 1-3) de Jenofonte (1973: 13-14) su fuente. Pero es preciso, al mismo tiempo, hacer notar el *sentido nuevo* que el liberal suizo consigue asignar a la clásica oposición. En efecto, la antigua pugna le sirve a él para colocar, de un lado, a los mentores del jacobinismo revolucionario – Rousseau y Mably– como partidarios de una reviviscencia de la antigua “soberanía colectiva” espartana en tiempos modernos, al tiempo de colocarse él mismo del lado liberal ateniense, siguiendo la estela de Montesquieu (ver CONSTANT, 1989: 269-72)⁴. Con todo, a su juicio, la diferencia al respecto entre él mismo y el castellano de La Brède reside en que este no habría sido capaz de desentrañar las “verdaderas

⁴ “En el siglo XIX [Atenas] se convirtió en el arquetipo de nuestro mundo liberal y parlamentario”, confirmará en la segunda mitad del s. XX Vidal-Naquet (1992: 9-10), al tiempo que “el inmenso suceso revolucionario” había tenido “su fase de identificación de los dirigentes *montagnards* [= jacobinos, liderados por Danton, Marat y Robespierre] con Esparta y Roma”. La interpretación que Vidal-Naquet (*ibid.*: 142) considera como la más importante en relación a la identificación de los más radicales revolucionarios con la Antigüedad es la de H.T. Parker, *The Cult of Antiquity and the French Revolutionaries*, libro publicado en 1937 por Chicago University Press.

causas” de la diferencia entre la antigua libertad colectivista de tipo espartano (imposible realmente de darse adecuadamente en la Francia moderna) y la manera liberal moderna de entender la vida, virtualmente arraigada en la libertad ateniense (*ibid.*: 272; Constant discute con la exposición del libro III del *Esprit des lois*, donde Montesquieu trata ‘de los principios de los tres gobiernos’). En efecto, para Constant la diferencia entre las distintas concepciones de la libertad no sucede, como sostenía Montesquieu, a raíz de distintas *formas de gobierno* –a saber, la república antigua, que propiciaba una vida de virtud, a diferencia de la monarquía moderna, que fomenta una vida industrial, comercial, ligada a las finanzas e incluso al lujo–, sino a raíz de distintos *tipos de espíritu*, a saber, el “de los tiempos antiguos y [el] de los tiempos modernos” (CONSTANT, 1989: 272). De esta forma, enfocados en el espíritu de la época con que se vive, y no en la forma constitucional del propio país, es que “hoy sería más fácil hacer de un pueblo de esclavos un pueblo de espartanos, que formar espartanos en libertad” (*ibid.*: 272-273). Es decir, en tiempos modernos, por más forma republicana que tuviera una nación de seres esclavizados, sería muy difícil hacer de ellos una nación libre: de hecho, ellos se parecerían a los antiguos espartanos. En suma, es en el *espíritu* –concretamente, espíritu de una época– donde, según Constant, reside la diferencia más importante entre Atenas y Esparta, así como entre los modernos herederos de una u otra forma de entender la libertad, y no en la suposición de que los espartanos hayan sido más auténticamente republicanos que los atenienses.

¿Y qué piensa el lausanés acerca de que el espíritu de Atenas haya sido esencialmente marítimo, en contraste con el espíritu espartano, y luego con el romano, terrestres por antonomasia? Aunque no haya una respuesta explícita a esta pregunta, puede ser deducida de sus textos. Atenas es, por supuesto, más comercial y amante de la libertad individual que su clásica rival, pero igualmente sigue teniendo el ideal de la *areté*, esto es, del perfeccionamiento humano: engrandecimiento, ante todo, de la dignidad de sus ciudadanos, que se corresponde con una *eudaimonía* diferente a la del disfrute propio de la libertad moderna. Es más, Atenas sostendría este ideal de forma más elaborada que Esparta, en la medida

en que su concepción del mismo no es puramente individual, ni tampoco puramente político, sino que se logra por la combinación de ambos aspectos. Por ello, en la visión de Constant, no es que el hombre ateniense se dedicara exclusivamente al comercio e intereses particulares, abandonando los deberes que le atañían en relación a su *pólis*. Así, a la pregunta de si el amor ateniense por el comercio, el mar y la aventura, habrían implicado comercialismo o imperialismo, la respuesta de Constant sería claramente negativa, en la medida en que, aun contando con el carácter exponencial de su *apertura* hacia el exterior, el ateniense jamás habría trastocado sus prioridades, ni borrado los *límites* que las mismas encierran: los bienes morales y políticos nunca –incluso en la lectura moderna de Constant– habrían dejado de ser el fin de la vida ateniense. En efecto, nada habría sido más alto que la necesidad de seguir perfeccionándose moralmente en la ciudad: vivir una vida buena, lograr la *eudaimonía* ejercitando la *areté*; haciendo coincidir esto con la propia contribución del ciudadano al perfeccionamiento político de la ciudad. Dicho de otro modo, si había llegado a abrirse un horizonte de marítima ilimitación para la expansión del comercio, igualmente permanecía de forma inmutable esa natural y justa medida necesaria para el buen funcionamiento de la *pólis*. Tal vez, según diremos algo más adelante, la cuestión de la ‘hospitalidad’ ateniense para con el que llega desde fuera, sea una clave apropiada para articular esa relación entre ‘comercio’ y ‘virtud política’ en dicho pueblo, esto es, entre la oportunidad de salir al exterior y la necesidad de permanecer en casa.

Este enfoque de equilibrio entre tierra y mar, que viene a desbaratar el esquema simplista de Carl Schmitt en torno a la supuesta rivalidad entre tierra y mar (atribuidos a Esparta y Atenas respectivamente), es, a mi juicio, algo naturalmente deducible del pensamiento de Constant en torno a la auténtica ‘libertad’ histórica de Atenas. Y, ciertamente, él ve favorablemente esta antigua libertad como precursora del liberalismo político moderno. (Que Schmitt respetara e incluso admirara a Constant no es óbice para que generalmente se haya apartado de sus opiniones y más todavía de sus valoraciones).

Por cierto, se engañaría quien pensara que Constant fue un liberal de la anti-política: “señores, mis observaciones no van dirigidas en absoluto a disminuir el precio de la libertad política”. A lo que luego añade: “De los hechos que he puesto ante sus ojos [*i.e.*, el contraste entre el individualismo moderno y el colectivismo antiguo] no saco las consecuencias que sacan algunos” (*ibid.*: 278). En efecto, la conclusión de su afamado *Discours* es que no estamos en este mundo para disfrutar de la vida, sino para perfeccionarnos, y que “la libertad política es el medio más eficaz y más enérgico que nos haya dado el cielo” para ello (*ibid.*: 284). El punto es de candente actualidad, ciertamente, tanto por la miopía que sufre hoy día en Argentina el liberalismo por parte de sus defensores al uso, como por la igual carencia de visión por parte de sus habituales atacantes. Pero no es este el lugar para exponer el significado que el liberalismo constantiano anida en sí mismo, sino únicamente en su relación con los antiguos.

La relación de Constant con la Antigüedad ha sido poco y nada estudiada, tal como hicieran notar ya en 1979 Vidal-Naquet & Loraux, quienes a su vez hacían al respecto un intento de síntesis (ver VIDAL-NAQUET, 1992: 164-170 y 200-202), el cual, por cierto, no dejaba de ser todavía limitado. El principal estudio usado por Constant para asomarse al mundo griego es la obra del alemán Cornelius De Pauw, *Recherches philosophiques sur les Grecs*, publicada en dos tomos, en Berlín (1787) y en París (1788), y muy poco atendida incluso hasta nuestros días (cfr. VIDAL-NAQUET, 1992: 139). En sus *Principes* de 1806, Constant (2010) cita en numerosas ocasiones a De Pauw; y a través de él llega en ocasiones a interesarse especialmente por ciertos pasajes de Plutarco, Jenofonte o Platón (cfr. CONSTANT, 2010: 422, n. 55; 423, n. 59; 424, n. 61, respectivamente). La posición de De Pauw es tan llana como que “Grecia es, ante todo, Atenas” (VIDAL-NAQUET, 1992: 140), cuna de la democracia, menospreciando así el papel configurador de lo heleno por parte de Lacedemonia, Etolia, Tesalia y Arcadia. Aunque también, en la preferencia constantiana de Atenas sobre Esparta, seguramente haya sido decisiva la influencia de Condorcet (1743-94), contemporáneo de De Pauw y quien consideraba a Atenas

el modelo de ciudadanía y respeto a sus derechos (cfr. VIDAL-NAQUET, 1992: 145)⁵. Por último, en relación a los aspectos más económicos del mundo antiguo, Constant hace uso del tomo I del *Essai politique sur le revenu public des peuples de l'antiquité, du moyen-age, des siècles modernes et spécialement de la France et de l'Angleterre, depuis le milieu du XVe siècle jusqu'au XIXe*, del mercantilista Charles Ganilh, publicado en Paris en 1806.

3. Platón, Aristóteles y Plutarco; Licurgo y Solón: el comercio y la hospitalidad como signos de una formación proto-liberal de la libertad en Atenas

Jamais un homme n'influa davantage sur la civilisation de tout un peuple, que Solon n'influa sur la civilisation des Athéniens
(DE PAUW, 1795, t. II: 11).

Tutti Soloneggiando i Parigini ('todos los parisinos jugando a ser Solones', verso de Vittorio ALFIERI –el mayor poeta trágico italiano del s. XVIII y feroz crítico de la Revolución francesa– dirigido a André Chénier, 12.04.1789; en F. Maggini (ed.) (1933), Rime di Vittorio Alfieri, p. 260. Firenze: Le Monnier).

[En los tiempos modernos] se acabaron los Licurgo, los Numa, los Mahoma
(CONSTANT, 2010: 410).

Una figura central para observar ese *equilibrio* ateniense entre 'tierra' y 'mar' es, a los ojos de Constant, el mencionado Solón. De esta rica figura política,

⁵ Tanto en sus *Principes* de 1806 cuanto en su *Discours* de 1819, Constant no cita el célebre *Esquisse d'un tableau historique des progres de l'esprit humain* (1795) del marqués girondino, sino sus *Mémoires sur l'instruction publique*, publicadas en Paris, 1791.

literaria y aun filosófica, en este apartado no me interesa hacer foco sino sólo en un aspecto suyo en relación a esta cuestión, a saber, el modo en que su legislación se refiere al comportamiento de Atenas para con los extranjeros, como reverso o complemento del fomento comercial. Constant toma debida nota al respecto de lo que Plutarco hace ver sobre esta materia, porque ello le parece significativo en relación a la liberalidad del espíritu ateniense. Ahora bien, en este punto no hay que perder de vista que lo que Plutarco permite ver no es exactamente algo con lo que él se muestre de acuerdo. De hecho, tal como ha señalado recientemente Calero Secall, la postura de Plutarco, en lo que atañe a abrir o cerrar una ciudad a la influencia del mar, es de tipo conservadora, es decir, contraria a la legislación de Solón, y en este sentido más cercana a la de los filósofos atenienses Platón y Aristóteles, y sobre todo a la del espartano Licurgo. Al final de su trabajo sobre la influencia de Aristóteles en las ideas políticas de Plutarco, Calero Secall (2004: 173) advierte:

No me gustaría terminar sin subrayar la desconfianza que a ambos [Aristóteles y Plutarco] despertaba la proximidad al mar. La sintonía que el conservadurismo de sus ideas les unía se manifiesta en atribuir efectos negativos a la introducción a través del mar de elementos innovadores y extranjeros que Plutarco deja claro en *Bruta anim.* [*Bruta animalia ratione uti*] 989C y *Licurgo* 27.8 y a los que Aristóteles consideraba perjudiciales para la buena marcha de la política ciudadana (*Política* 1327a11 ss.) Como en otras muchas ocasiones el eslabón que les unió fue Platón (*Leyes* 705a).

En suma, habría plena coincidencia entre el Queronense y Platón y Aristóteles respecto del riesgo que existe en la apertura hacia el elemento marítimo. A la vista de esta conclusión sobre la coincidencia conservadora de estos autores, resulta sugestiva la apreciación de Benjamin Constant, quien, sin juzgar el signo ético-político de la postura de Plutarco, cuando menos omite aplicarle la misma dureza que le aplica a los filósofos Platón y Aristóteles a la hora de juzgar en estos su falta de sensibilidad sociológica. A juicio del liberal suizo, a diferencia de Platón y Aristóteles, quienes, en su opinión, no supieron captar aquel espíritu de libertad que aleteaba en sus narices en la época de esplendor ateniense, Plutarco sí parece

haberlo captado. De hecho, Constant (2010: 405) estima que hay un déficit teórico por parte de Aristóteles al momento de exponer la libertad ateniense:

Si el carácter totalmente moderno de los atenienses no fue suficientemente destacado, es porque el espíritu general de la época [es decir, el espíritu griego en general, no específicamente el ateniense] influía sobre los filósofos y porque ellos escribían siempre en sentido inverso a las costumbres nacionales [*i.e.*, las costumbres de la *pólis* donde residían, Atenas].

Para Constant, con todo lo buen filósofo que haya sido Aristóteles, habría sido un mal sociólogo, por pensar y escribir al margen del espíritu particular de su pueblo o nación. En suma, el Estagirita no habría sabido leer adecuadamente el espíritu histórico de su propia época (*Zeitgeist, genius saeculi*), pues mientras el espíritu ateniense habría sido abierto y progresista, la mente filosófica de Aristóteles se manifiesta, según él, todavía cerrada y conservadora. Y para que no quede duda de que la invectiva constantiana va dirigida directamente contra el Estagirita, en otro pasaje puede leerse: “La mentalidad de los antiguos era tan poco mercantil que Aristóteles incluye el bandolerismo entre las maneras [comunes] de adquirir” (CONSTANT, 2010: 592). Por otro lado, en lo que respecta a Plutarco, el hecho de que Constant piense que el Queronense ha sabido captar sociológicamente el espíritu de libertad ateniense, aventajando así a los filósofos mencionados, no conlleva necesariamente que él haya sabido asumir favorablemente el liberalismo soloniano como ideal. En este sentido, comparando a Plutarco con Platón y Aristóteles, al criticar Constant una buena o mala forma de usar la razón en relación a la historia y la sociedad, no evalúa, sin embargo, cuál haya sido la opinión de Plutarco en relación al protoliberalismo de Solón; la cual, desde luego, ha sido una opinión más bien negativa o desfavorable, según han sabido mostrar acabadamente Schneeweiss (1979) y Pérez Jiménez (1991).

Yendo a los textos mismos de Plutarco y de Aristóteles (en cuyas posiciones asoma también la de Platón), en primer lugar, nos encontramos con que en el libro VII de su *Política*, al tratar de las partes constitutivas de la ciudad ideal, Aristóteles omite la mención del comercio y los comerciantes como factores esenciales de

dicha constitución: “es necesario, entonces, que la ciudad se constituya teniendo en cuenta estas funciones (...) cierto número de agricultores [*georgôn*] que suministren el alimento, artesanos [*tejnítas*], una clase militar [*tò májimon*], una clase rica [*tò eúporon*], sacerdotes [*hiereîs*], y jueces [*kritàs*]” (*Pol.*, VII, 8, 1328b). Y por si quedara alguna duda al respecto, en el cap. siguiente (*Pol.*, VII, 9, 1328b-1329a), se afirma que

los ciudadanos [*toûs polítas*] no deben llevar una vida de trabajador manual [*bánauson*], ni de mercader [*agoraíon*] (pues esa forma de vida es innoble [*agennès*] y contraria a la virtud [*pròs aretèn hypenantíos*]), ni tampoco los que han de ser ciudadanos deben ser agricultores (pues se necesita ocio [*sjolês*] para el nacimiento de la virtud [*génesin tês aretês*] y para las actividades políticas [*práxeis tàs politikás*]).

En este sentido, no puede menos que dársele la razón a Constant cuando le imputa a Aristóteles una exaltación del espíritu militar en desmedro del espíritu comercial, ubicando en el primero la virtud, y en el segundo, al menos, un potencial vicio. Sin embargo, aunque el Estagirita siga condenando con Platón el afán de lucro inherente al espíritu comercial, cuando se refiere a la conveniencia o inconveniencia de que la ciudad ideal esté emplazada cerca del mar, él indica las bondades de su cercanía:

en cuanto a la comunicación con el mar (*thálattan koinonías*), si es útil para las ciudades bien gobernadas o perjudicial, se discute mucho. En efecto, se dice que la llegada de extranjeros educados en otras leyes y el exceso de población no son convenientes para el buen orden (*eunomía*), pues esta afluencia que se origina por el uso del mar (*jrêsthai tê thalátte*), al enviar y recibir una multitud de comerciantes (*empóron plêthos*), es contraria a la buena marcha política (*tò politeúesthai kalôs*). Pero si estas consecuencias pueden ser evitadas, sin duda es mejor, para la seguridad y para el aprovisionamiento de productos necesarios, que la ciudad y su territorio tengan acceso al mar. (...) Además, la ciudad debe importar todo cuanto no esté disponible en ella, exportando a su vez el excedente de sus productos. La ciudad debe dedicarse al comercio (*emporikén ênai*) en beneficio de sí misma, no de las otras. (...) si a través de la comunicación con los puertos resulta algún beneficio, [que] este beneficio lo posea la ciudad, y si algún perjuicio, [que] sea fácil preservarse de él indicando y determinando

mediante leyes quiénes no deben y quiénes deben tener tratos unos con otros (*Pol.*, VII, 6, 1327a).

En suma, no obstante Aristóteles siga viendo el intercambio comercial como algo esencialmente ajeno a lo político (e incluso potencialmente perjudicial a ello), a diferencia de Platón, comienza asimismo a ver de manera positiva los beneficios potenciales que, para el propio ámbito político, ofrece el intercambio fruto de la apertura de la ciudad al mar. Los puertos y la navegación comienzan a ser vistos en el Estagirita como una condición *conveniente* para la política. Al igual que Licurgo, en *Leyes*, IV, 704a-707d, Platón (1999: 351-358) se mostraba contrario a que la ciudad ideal tuviera acceso al mar, por el riesgo de corrupción y degeneración que supuestamente traen consigo los grandes puertos, “al engendrar costumbres cambiantes y no fiables en las almas”, a causa de la incorporación a la ciudad de un gran número de negociantes y mercaderes, y también por el riesgo que se expone un pueblo a la invasión y sometimiento por parte de pueblos enemigos. Aristóteles parece desmarcarse en cierto modo de estas razones, aduciendo la posibilidad que existe en separar la *apertura al mar* del *espíritu comercial propiamente dicho*. Desde su perspectiva, sería posible beneficiarse de la proximidad del mar por motivos de orden político y estratégico, reduciendo al mismo tiempo los inconvenientes anejos al espíritu comercial, eventualmente dañinos.

De esta manera, convendría matizar la apreciación de Constant respecto de Aristóteles: si bien es verdad que este se muestra invariablemente contrario a las bondades ético-políticas del comercio tomado en sí como un absoluto, al mismo tiempo abre la puerta al hecho de que el comercio sea visto como un factor *auxiliar* de la política, bien que siempre regulado desde ella. La crítica del Estagirita al comercio, hay que entenderla, pues, en relación a la política. No se trata de una crítica al intercambio comercial sin más, sino a aquel tipo de intercambio que, teniendo por objetivo principal la ganancia, esto es, la codicia, dificulta el cultivo de las virtudes políticas. Estas virtudes necesitan ocio (*sjolé*), a imitación de las virtudes asociadas a la contemplación (*theoría*) propia de la vida filosófica. En otros

términos, el comerciar es nocivo cuando se torna en sí mismo ilimitado, convirtiéndose en objetivo principal de vida:

los que se precipitan a abrir para todo el mundo (*pâsin*) el mercado que les pertenece a ellos (*sphâs autoûs agorân*), lo hacen por afán de ganancia (*prosódou járin*); y una ciudad que no debiera involucrarse en tal clase de codicia (*pleonexías*), tampoco debería poseer un centro comercial de ese tipo (*empórion*) (*Pol.*, VII, 6, 1327a).

Es decir, un pueblo cuya finalidad sea esencialmente política, no debería entregarse a la búsqueda de ganancias económicas como objetivo primordial suyo. Ahora bien, en caso de ligar el mar a la política, despojándolo así del afán comercial de tipo crematístico, entonces sí que obtendríamos una valoración positiva de él y de la apertura que el mismo nos posibilita, esto es, un intercambio ordenado de bienes: un comercio no puramente comercial, sino encastrado en lo político.

¿Y qué hay de aquellos textos plutarquianos sobre los efectos negativos introducidos a través del mar por elementos innovadores y extranjeros? El más significativo de ellos dice así:

(...) tampoco permitía [Licurgo] viajar a cualquiera ni ir de un sitio para otro, recogiendo costumbres extrañas y modelos de formas sin instrucción e instituciones distintas (...). Pues con personas extranjeras necesariamente entran palabras extranjeras, y las palabras raras implican formas de pensar raras, de las cuales, por fuerza, se originan muchas pasiones y tendencias que no sintonizan con el Estado ya establecido como un conjunto armónico. Por eso, principalmente, él pensaba que era preciso guardar la ciudad, para que no se llenara de malas costumbres ni de cuerpos enfermos llegados de fuera (*Licurgo*, c. 27 = PLUTARCO, 1985: 328-329)⁶.

⁶ El otro texto de Plutarco, que aparece citado por Calero Secall (2004: 173), es un pasaje de *Bruta animalia* que refuerza la idea que aparece en el fragmento citado de *Licurgo*: “Y por lo que hace a los deseos (...) que no son necesarios ni naturales sino que viniendo de fuera se han desbordado gracias a vuestra vanidad y rusticidad, esos deseos, tantos como son, han ocultado prácticamente todos vuestros deseos naturales, de forma que la situación es como la de una tropa enemiga y extranjera que comete violencias contra los ciudadanos nativos del país. Pero los animales, que mantienen sus almas por completo inaccesibles y ajenas a la mezcla de afecciones extrañas, y que llevan una vida alejada de toda vana opinión, como si se hubieran establecido lejos del mar (*hóspēr thalássēs apokisména*), se quedan atrás en lo referente a llevar un género de vida delicado y superfluo; en cambio conservan enérgicamente su moderación y un mejor gobierno de los deseos, pues los que en ellos habitan no son numerosos ni extraños” (PLUTARCO, 2002: 358-359 = «*Los animales son racionales*» o «*Grilo*», 6, 989c-d). La idea de Platón (1999: 352-353 = *Leyes*, IV,

No hace falta decir que esta ilustración ‘conservadora’ de restricciones para entrar y salir, por temor a vicios y enfermedades foráneas, es un típico ejemplo espartano. Y, en congruencia con su conservadurismo, no es casual que a renglón seguido Plutarco (1985: 329 = *Licurgo*, c. 27) declare que en las leyes de Licurgo no había “ninguna huella de injusticia ni de esa violencia que algunos [les] imputan”, evidenciando así la simpatía que les tenía a esas medidas, al considerar que “[no] se quedan cortas en cuanto a la justicia”.

No obstante, más allá de su aristocrática inclinación por el gobierno de Licurgo, el Queronense es al mismo tiempo, según señalábamos, un buen vehículo para apreciar la liberalidad de las leyes de Solón:

[el derecho de ciudadanía ateniense emitido por Solón o] ley de los nacionalizados –escribe el Queronense– (...) sólo permite convertirse en ciudadanos a los desterrados a perpetuidad de su patria y a los que se instalan en Atenas con toda su familia para desempeñar un oficio. Dicen que [Solón] adoptó esta medida no tanto con la intención de expulsar a los demás [que no cumplían con esos requisitos], como para atraer hacia Atenas a aquellos [= los desterrados y necesitados/dispuestos a trabajar], asegurándoles la participación de la ciudadanía; y al mismo tiempo, porque consideraba fiables a los que han perdido su patria por la necesidad y a los que la han abandonado por propia decisión (*Solón*, c. 24 = PLUTARCO, 2008: 150).

Antes de decir algo en relación con esta legislación en particular, conviene no perder de vista el hecho de que el mismo Plutarco fue quien evidenciara la mayor dificultad de llevar a cabo las políticas liberales de Solón en comparación con las

704d-705a) que subyace aquí es que la cercanía al mar produce “costumbres refinadamente soeces” cuando una ciudad no logar auto-sustentarse y, encima, es “costera y con buenas radas”; porque de ese modo se llena de “tráfico” y de “negocios del comercio al por menor”. Todo esto “hace a la ciudad misma no fiable y la enemista consigo misma, así como con los otros hombres”. A mi juicio, tanto en Platón como en Plutarco –quien claramente extrae la idea del anterior, coincidiendo con él–, aunque haya una idea conservadora, *a la defensiva*, respecto de la relación de la ciudad ideal con el exterior, sin embargo, su *quid* principal no parece ser tanto la cuestión de que la ciudad haya de cerrarse o clausurarse en sí, como el hecho de subrayar la necesidad de que ella fortalezca la propia identidad, esto es, de que consiga ser autárquica. Es cuando carece de esa fortaleza y autarquía, cuando se produce su *mala* o *inadecuada* apertura, esto es, una apertura innecesaria, superficial, que la hace acreedora de una variedad de hábitos suntuarios y vulgares (*éthe kai poikila kai phaûla*: *Leyes*, 704e = PLATO, 1961: 257).

políticas autoritarias y totalitarias de Licurgo. De hecho, antes de dar noticia sobre aquella medida soloniana de hospitalidad ateniense, en *Solón*, c. 16, Plutarco (2008: 131-132) se detiene a comparar a Licurgo y Solón, haciendo patente –tal como anota PÉREZ JIMÉNEZ en PLUTARCO, 2008: 132, n. 125)– “las limitaciones políticas [proto-liberales] del legislador ateniense, frente al [absolutismo político del] espartano”. Por supuesto, esto no hace sino clarificar aun más la lectura que a su tiempo eventualmente ha podido hacer el lausanés de la supuesta debilidad política de Solón y la hermética robustez de Licurgo.

A juicio de Constant (2010: 404-405), lo que hacía de Atenas una ciudad especialmente hospitalaria era precisamente su *ethos* eminentemente comercial: “el comercio había creado en los atenienses la circulación (...), de ahí que haya existido en ellos una mayor flexibilidad en las costumbres, más indulgencia con las mujeres, más hospitalidad para los extranjeros”. El espíritu de Atenas se manifiesta abierto por el hecho de ser comercial, en evidente contraste con el espíritu cerrado del resto de los pueblos antiguos, cuyo espíritu guerrero los aislaba naturalmente entre sí. El fruto más preclaro de la libertad ateniense es, a los ojos del lausanés, su *espíritu comercial*. Pero junto a él aparece, como reverso suyo, la *hospitalidad (philoxenia)* para con el extranjero (*xénos, hostis*): “la tradición ateniense es de *philoxenia*” (WHITEHEAD, 1977: 141)⁷. En la Nota L del Libro XVI de sus *Principios*, Constant

⁷ Benveniste (1983: 45) hace notar al respecto que, particularmente entre los griegos, “la actividad de cambio, de comercio (...) es un circuito de dones más que una operación propiamente comercial”. Esta mutua implicancia entre ‘comercio’ y ‘hospitalidad’, que se revela en la ley ateniense sobre la acogida de extranjeros de Solón, se venía manifestando ya desde la Grecia arcaica. La bibliografía sobre el trato de las ciudades griegas para con los extranjeros, es considerable. Recientemente, Ginestí Rosell (2013) ha analizado, a partir de algunas cuestiones particulares pero con proyección de sistematicidad, las principales instituciones de integración de los extranjeros en Atenas (sobre todo en los s. V y s. IV, pero haciendo ver su formación ya en el s. VI): la *metoikia* (regulación de la residencia habitual de un extranjero), la *proxenia* (regulación de la relación de una *pólis* con otra, a través del *próxenos*, una suerte de embajador o representante de los intereses de una *pólis* extranjera en la suya propia), y la *isotéleia* (privilegio concedido a los extranjeros, que los igualaba fiscalmente con los ciudadanos). Y junto a ellas, distinciones tan esclarecedoras como aquella entre el *métoikos* (extranjero que forma parte del cuerpo cívico como *astós*, esto es, ciudadano con derechos civiles, pero no políticos, como el *polítes*), el *xénos* (forastero en general) y el *parepídemos* (viajero que pasa). En definitiva, tal como ha hecho ver Iriarte (2007), la hospitalidad practicada por los griegos, esto es, la acogida del extranjero, ha sufrido a lo largo de los siglos una gradual transformación normativa, en cuyo proceso, sin duda, habría que ubicar la ley de Solón.

(2010: 422) escribe: “Buscar pruebas de esta hospitalidad. Arte, industria. Ley de Solón”. Ello demuestra la importancia que a sus ojos tenía no sólo el comercio, sino también la hospitalidad como factor esencial de la política liberal ateniense. ‘Comercio’ y ‘hospitalidad’ son como dos caras de la misma moneda de circulación, esto es, de entrada y salida de todo tipo de bienes y personas en una ciudad. Hasta el mismo Solón, tal como refiere Plutarco (2008: 101-102), había practicado, durante el ejercicio de su dedicación a los asuntos públicos, la acogida del extranjero en su propia casa⁸.

Al igual que Benveniste (1983: 58-66) o Derrida (*De l’hospitalité*, 1997), salvo que más de un siglo antes que ellos, también Constant (2010, 421, n. 47) hace notar la ambigüedad del término latino *hostis*. En su *De officiis*, liber I, n. xii, Cicerón (1913: 38-40) había expresado –y el lausanés acusa recibo de ello– que “la amargura de la realidad se atenúa por la suavidad de la expresión, cuando se le llama «extranjero» (*hostis*) a quien con exacto nombre vendría a ser un «enemigo» (*perduellis*). En efecto, entre nuestros antepasados se llamaba «extranjero» (*hostis*) al que ahora llamamos «forastero» (*peregrinum*)”. Cicerón está diciendo que, en su propio tiempo, el término *hostis* ya no aplica para designar al ‘extranjero’, para lo cual ha pasado a usarse exclusivamente el término *peregrinum*. Y que, por ello, los antepasados eran más benevolentes que sus contemporáneos, en lo que hace a la posibilidad de considerar al enemigo (*perduellis*) como extranjero, quitándole así la crueldad propia de su carácter de enemigo a aquel que viene de afuera.

Antepasados de Cicerón:	<i>hostis</i>	-	<i>hostis</i>
	(extranjero)		(enemigo)

Desde la época de Cicerón:	<i>hostis</i> <i>peregrinum</i>	-	<i>hostis</i> o <i>perduellis</i>
	(extranjero)		(enemigo)

⁸ Se trata de Anacarsis, mismo personaje, por lo demás, objeto del monumental *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce*, publicado en seis vols. en 1787-88 por el abate Barthélemy, que retrata “una Atenas a la moda de París” (VIDAL-NAQUET, 1992: 139).

Concluye el filósofo romano: “¿Qué puede exceder esta mansedumbre de llamar con nombre tan suave [*hostis* = ‘extranjero’] a aquel con quien estás en guerra [*hostis* = ‘enemigo’]? Sin embargo, hace mucho que el paso del tiempo ha vuelto el término [*hostis*] más riguroso, pues ha perdido el significado de «forastero» (*peregrino*) [*hostis* = ‘extranjero’] y ha quedado propiamente para quien empuña las armas contra uno [*hostis* = ‘enemigo’]” (CICERO, 1913: 40). Así, mientras la asociación de ‘enemigo’ con ‘extranjero’, en el término ‘*hostis*’, denotaba en los antepasados de Cicerón la virtud de saber ver en los extranjeros no sólo enemigos sino también forasteros, Constant (2010: 404) se ocupa en subrayar el divorcio producido ya en tiempos de Cicerón entre uno y otro aspecto del ser foráneo. Según el lausanes, este divorcio se nota fácilmente en el hecho de que el habitual estado de guerra en el que vivían los pueblos antiguos, producía en ellos el aislamiento de unos para con los otros. En este sentido, lo natural era considerar que todo extranjero era sin más, por el hecho de ser tal, simplemente un enemigo. Con todo, a su juicio, hubo un pueblo algo singular a este respecto. A diferencia del espíritu cerrado del resto de los pueblos, de disposiciones hurañas para con los que no eran nativos del lugar, Constant observa en Atenas una suerte de preludeo del espíritu de las sociedades modernas, a saber, un pueblo con ánimo abierto y comercial, que contrastaba con el espíritu campesino, militar, apegado a la tierra, del resto. Desde luego, parte importante de este espíritu singular era el uso y desarrollo de la navegación.

Tanto para Aristóteles como para Plutarco, lo foráneo que entra por el mar sólo es nocivo si viene a «desacomodar» el *ethos* local, que es lo natural y esencial. A la inversa, el *ethos* local debe «domesticar», naturalizar, lo foráneo y global. Si lo local no puede con lo foráneo, porque las fuerzas externas le resultan superiores –como una suerte de avalancha o tropa enemiga, según la imagen de Plutarco en *Bruta animalia* (cit. en la nota n. 6)–, entonces claramente esa influencia resultaría nociva. Este es, pues, el criterio básico –en ambos autores griegos– de la relación de la *pólis* con el mar, en tanto puerta de lo extraño y desconocido. Desde luego, la

oposición ‘extranjero’/‘nativo’, ligada a la apertura que posibilita el mar, desde la perspectiva de Constant afecta directamente al contraste ‘comercial’/‘político’. Y la práctica de la ‘hospitalidad’ viene de alguna forma a disolver dicho contraste, en la medida en que, a la vez que posibilitada por el comercio, requiere también de voluntad política.

Por ello, cabe preguntar: desde la interpretación constantiana de la concepción ético-política de Solón, ¿es el comercio mismo, esto es, el tráfico de bienes tangibles, o incluso la hospitalidad, esto es, la libre circulación de seres humanos, la causa decisiva o principal de que el espíritu de Atenas haya sido así de libre, o bien habría que ir buscar esa causa en otro factor o elemento? Responder a este interrogante podría resultar relevante para entender mejor la radicación del liberalismo de Constant en el *ethos* de la libertad ateniense. Y la respuesta, a mi juicio, hay que ir a buscarla por el lado de la *areté*, como modo de cultivo de la dignidad u honor humana. En este sentido, es importante tener en cuenta que, al final de su célebre *Discours* de 1819, Constant no sólo apela a la necesidad de combinar la libertad individual con la libertad política, sino que establece asimismo que la dignidad moral es la perfección más alta a la que el hombre puede y debe aspirar; siendo el medio más apto para conseguir dicho perfeccionamiento, no la libertad individual sino precisamente la libertad política.

Leyendo ese texto de Plutarco sobre la legislación de Solón a la luz de aquel otro suyo sobre la legislación de Licurgo, puede intuirse una secreta coincidencia entre espartanos y atenienses en el mismo ideal griego de la excelencia (*areté*)⁹. De esto bien se había percatado De Pauw (1795, t. I: 333-34), alimentando así en Constant el convencimiento de que el legislador ateniense había sido una figura

⁹ Esta coincidencia se demuestra, tanto en el ideal soloniano de política como en el de Licurgo, en relación a la ‘*eunomía*’, esto es, el orden social o constitución política realizados en buena forma: “la constitución de Solón, que se asienta ideológicamente en el tradicional concepto de ‘buen orden’ (*eunomia*) (...) no era muy diferente de la constitución que había sido introducido antes en Esparta (la «Gran Retra», comúnmente atribuida al mítico legislador Licurgo)” (RAAFLAUB, 2006: 390); y, tal como tempranamente había mostrado Andrewes (1938: 89-91), tanto en Solón como en Licurgo, *eunomía* “se refiere primariamente al comportamiento de los ciudadanos, y no directamente a algún tipo de constitución política”.

precursora del liberalismo ético-político: “mientras que Solón quería atraer a Atenas trabajadores extranjeros, les prometía dignidad (*honneurs*), no prebendas (*octroys*). Para fomentar la industria naciente, según el sistema de Solón (*selon le système de Solon*), no hay más que dos métodos legítimos: o las recompensas pecuniarias, o las distinciones”. El poeta legislador había optado claramente por el segundo de ellos. De esta manera, queda claro que el extranjero, objeto de esa hospitalidad ateniense reflejada en la legislación de Solón, nada tenía que ver con un trotamundos presto a introducir por el puerto de Falero¹⁰ novedades extranjeras ajenas a la virtud local. Con su normativa, Solón no quería atraer turistas o gente ávida de riquezas, sino potenciales ciudadanos, que, con su temple de exiliados y su laboriosidad (acaso creativa), contribuyeran al engrandecimiento de Atenas¹¹.

4. La radicación última del liberalismo de Constant en una concepción ética de la política al estilo de Solón

*Extraño árbitro este Solón (...).
Extraña guerra, extraña paz...
(LORAU, 2008: 179).*

Constant subraya el nexo ateniense entre libertad ateniense y comercio, y entre esa libertad y el ejercicio de la hospitalidad, dejando incluso entrever la íntima conexión entre comercio y hospitalidad. Estos rasgos del espíritu ateniense de libertad consisten en ejercicios ético-políticos, y se encuentran originalmente asociados a Solón, desde cuya figura, a mi juicio, podría evaluarse con provecho el significado primitivo de la filosofía de la última parte del *Discours* de 1819. A fin

¹⁰ Recordemos que este era el puerto de Atenas que se utilizaba en tiempos de Solón, habiendo sido el Pireo emplazado unos años después, durante el arcontado de Temístocles (*circa* 493/92). Sobre la situación de los puertos griegos en época arcaica y clásica, ver Chiara (2016).

¹¹ En consonancia con la ley de Solón sobre los inmigrantes, “la distinción entre exiliados temporarios y permanentes en relación a la naturalización indica que los últimos eran considerados más seguros para la comunidad de acogida y más sinceros en su afán de formar parte en la sociedad que los recibía” (ROISMAN, 1986: 27).

de obtener una concepción integral de la libertad en tiempos modernos, Constant apela a la necesidad de reinventar la libertad antigua, a fin de lograr una mejor concepción de la dignidad moral.

En este tercer y último acápite, comenzaremos primero destacando brevemente algunos rasgos significativos del liberalismo político de Constant, para luego indicar algunos aspectos en los que Solón parecería anticiparse de alguna forma como modelo de ese ideal constantiano de libertad política.

Podría decirse que la entera filosofía constantiana sobre el hombre y la sociedad está signada por la cuestión de la libertad: “Durante cuarenta años he defendido el mismo principio: libertad en todo, en religión, en filosofía, en literatura, en industria, en política” (CONSTANT, 1838a: 1). Ahora bien, el lausanés no se hizo famoso en la historia de las ideas sino a partir de su precisión para destacar la distinta índole de la libertad de los modernos respecto de la de los antiguos. Al respecto, signo principalísimo para él de la libertad individual que surge en la Modernidad, al tiempo que desarrollo y connotación de la moderna libertad política es el ‘espíritu comercial’. El (moderno) comercio es lo opuesto a la (antigua) guerra, y por ello no hay comercio sin paz. Con todo, que “esta tranquilidad derivada de la paz no suponga ni indiferencia ni pasividad ante los asuntos públicos” (SÁNCHEZ MEJÍA, 1992: 171) es algo que no podría perderse de vista: “el reposo es un bien, pero la inactividad es un mal; los hombres quieren que no se los agite, pero no que se los paralice”, advierte Constant (1796: 34). En este sentido, la concepción constantiana del ‘espíritu comercial’ no es de orden utilitarista. Más aun, es anti-utilitarista, toda vez que él combate explícitamente la postura de Bentham (cfr. CONSTANT, 2010: 62-64). En base a ello, llegará a sostener que el comercio bien entendido ha de verse enteramente encastrado en la libertad o participación política, que es la auténtica garantía para su ejercicio y desarrollo. A no ser inserto en una *práxis* política, el comercio resultaría la más alta expresión del individualismo y la atomización de la sociedad (cfr. JENNINGS, 2009: 71). Por ello, lejos está Constant de haber sido jamás un defensor del repliegue del individuo hacia sus intereses privados, tal como algunos han supuesto de modo ligero (cfr.

SÁNCHEZ MEJÍA, 1992: 173 y JENNINGS, 2009: 69-72, quien denunciara al respecto la epidérmica lectura de Constant hecha por Isaiah Berlin, y, tras él, de los neorrepblicanos del tipo de Quentin Skinner y Philip Pettit).

El involucramiento activo de los ciudadanos en lo público –que Constant concibe a través de una pujante y virtuosa opinión pública– hará que la sociedad no esté regida, en una palabra, por la utilidad, sino por la justicia (cfr. SÁNCHEZ MEJÍA, 1992: 177). Esa es, pues, según el lausanés, la razón última que hará que una sociedad sea normal, esto es, perfecta: su funcionamiento en base a la justicia, en lugar de la utilidad. Dicha justicia se consigue únicamente si los ciudadanos obran éticamente conforme al deber, no al disfrute. Esta tesis, tal como se revela al final del *Discours* de 1819, le obliga a Constant (1989: 283) a apelar a una ‘inmutable naturaleza humana’ como “referencia última” de la libertad y los derechos humanos (SÁNCHEZ MEJÍA, 1992: 177), y cuyo óptimo desarrollo –vía facultades humanas superiores– otorga perfeccionamiento al hombre en lo que hace a su ser más propio. Antes que aumentar su felicidad (kantianamente reducida a mero goce sensible), ese perfeccionamiento acrecienta su dignidad. El hombre percibe esa posibilidad de desarrollo como un llamado imperativo, esto es, como un *deber* (en el sentido kantiano del término), el cual, trascendiendo el provecho o satisfacción personal y ligado a la abnegación de sí (cfr. JENNINGS, 2009: 72), “otorga una base moral a las relaciones sociales”; ese deber, “esa moral es la que da la pauta de la justicia en una sociedad” (SÁNCHEZ MEJÍA, 1992: 177-178)¹².

Ahora bien, con esta apelación constantiana al ‘deber’ de índole kantiana, lejos está él de acercarse al ideal de Robespierre o Saint-Just, en el sentido de pretender establecer al modo jacobino “la «virtud pública» como objetivo principal de las repúblicas” (SÁNCHEZ MEJÍA, 1992: 178-179). Más bien, siendo en la época de la Restauración borbónica “la moral del interés” la ética de mayor ascendiente, lo que dicha apelación revela es la búsqueda de un mecanismo que contrarreste el

¹² Dickey (2009: 324) ha sabido destacar la tradición kantiana en la que se inscribe esta concepción constantiana de la felicidad, libertad y perfectibilidad del hombre, la cual se halla presente no sólo en el *Discours* de 1819, sino también antes y después de este.

clima social propicio a un nuevo despotismo: dedicados los hombres exclusivamente a sus asuntos privados, estaban dejando el terreno público desierto para que cualquier nuevo déspota viniera y lo fertilizara; sea este un nuevo monarca absolutista, sea un nuevo *Comité de salut public* (cfr. LUMOWA, 2010: 393-394, 407-408). De ahí la denuncia irónica y resignada de Chateaubriand el mismo año del *Discours* de Constant, 1819: “«la [moral] del deber se deja para los imbéciles. Pero esta moral del interés, sobre la que se quiere basar nuestro gobierno, ha corrompido al pueblo en tres años más que la Revolución en un cuarto de siglo» (*Mémoires d'outre-tombe*, Paris, Gallimard, 1951, vol. II, p. 20)” (cit. por SÁNCHEZ MEJÍA, 1992: 179). Sin embargo, nadie se imagina a Chateaubriand yendo a buscar, como su *camarade* Constant, el modelo ético del deber en una figura pagana como la de Solón.

En relación a lo que una figura política como la de Solón pudiera haber inspirado al pensamiento liberal de Constant, comencemos por señalar que, en el arcontado del legislador griego, pueden distinguirse –tal como hace Rodríguez Guerra (2009 y 2010)– los aspectos económico-sociales (sobresaliendo la *seisáchtheia*, ‘liberación de cargas’) de los aspectos constitucionales de sus reformas (división de la polis ateniense en clases y tribus, reforma de las magistraturas y Consejos, *Ekklesía* y tribunales populares). Retomando el sentido de esa distinción, pero haciendo especial foco en la hermenéutica aquí explorada, quisiera de mi parte sostener que en Solón cabe observar ciertos rasgos ético-políticos *liberales* –o si se quiere, *protoliberales*–, tanto en lo que hace a su *ejercicio del poder* como en sus *reformas económico-sociales y constitucionales*.

Las características éticas protoliberales de su actuación política se refieren a un determinado *modo de concebir la vida política y de ejercer la autoridad*. Al respecto, no es casual que la fuente antigua principal por la que Constant parece haber tenido acceso a la figura de Solón es, como ya se ha puesto de manifiesto,

Plutarco¹³, quien brinda precisamente un retrato eminentemente moral del personaje en cuestión¹⁴.

Tal como hace ver de Blois –y ya se ha anticipado más arriba–, para Plutarco, el modelo de estadista no es Solón sino Licurgo: “El Solón de Plutarco no es un estadista de excelencia (*a first rate stateman*)” (DE BLOIS, 2006: 435; cfr. 432-433). En relación a Constant, esto no hace sino resaltar aun más el hecho de que aquello que el lausanés haya podido conocer de Solón como de un estadista protoliberal, no le ha sido revelado por el Queronense como algo de máxima virtud política conforme al *ethos* antiguo. En efecto, las características liberales de Solón que se dejan observar a través de Plutarco, con razón son interpretadas por Pérez Jiménez (1991: 693-696) y de Blois (2006: 434-435) como propias de un político débil. Bajo el prisma plutarquiano, esa debilidad para gobernar de Solón reside específicamente en su carencia de habilidad y/o fuerza para cambiar la mentalidad de la ciudadanía ateniense, a la manera como Licurgo había podido hacerlo con la espartana (cfr. *Solón*, c. 16 = PLUTARCO, 2008: 131-132; DE BLOIS, 2006: 435). Pero para un liberal como Constant, esa supuesta debilidad en modo alguno constituiría un defecto. Todo lo contrario, sería más bien la oportunidad y hasta la exigencia para practicar la virtud política en sentido liberal. Así, el hecho de que haya tenido que adaptar “más las leyes a las cosas que las cosas a las leyes (*Sólón de toîs prágmasi toûs nómous mâllon è tà prágmata toîs nómois prosarmózon*)” (*Solón*, c. 22 = PLUTARCO, 2008: 145), no implica –como interpreta de Blois (2006: 436)– una concesión pragmática a rebajar la fuerza de la ley, sino más bien el haber evaluado prudentemente el *statu quo* social del momento, advirtiendo que la escasez de recursos naturales del Ática obligaba a fomentar los oficios y el trabajo manual de otra índole que la labor agrícola. De hecho, el respeto de Solón por la ley era tan

¹³ Como fuente de acceso a la figura, pensamiento y obra de Solón, además de la semblanza de Plutarco, Constant tuvo ciertamente a mano la *Politiká* de Aristóteles; no tuvo, en cambio, ocasión de servirse de la aristotélica *Athênaiôn Politeia* (*Constitución de los atenienses*), redescubierta recién en 1879-80 y de considerable relevancia en relación al arcontado soloniano.

¹⁴ “Conforme a Plutarco, la política forma parte de la ética, y la *aretê* política que se basa en perspectivas filosóficas adecuadas, ocupa un lugar central en ella” (DE BLOIS, 2006: 432).

estricto que, además de dar a todas sus leyes promulgadas una vigencia de cien años (cfr. *Solón*, c. 25 = PLUTARCO, 2008: 151), Heródoto (1992: 107 = I, 29) expresa (coincidiendo en ello PLUTARCO, 2008: 155 = *Solón*, c. 25) que sus viajes –de diez años de duración, en los que se incluye su visita a Creso en Sardes–, no sólo los hizo “so pretexto de ver mundo”, sino también “para no verse obligado a derogar ninguna de las leyes que [los atenienses] habían promulgado [durante el período de la legislación de aquel]”. Como si, en resumidas cuentas, Solón se hubiera dicho a sí mismo: «para que gobiernen las leyes y acaben los pleitos, es preciso que me ausente; lo importante es el fortalecimiento de ellas, no el mío». Aunque Licurgo también comparte con Solón ese rasgo de exterioridad e inferioridad respecto de la ley, sin embargo, el éxito de las reformas del legislador lacedemonio sí que tuvo un sello de autoridad personal. En el caso de Solón, en cambio, él intenta ceder el protagonismo de la reforma y pacificación social a la sola ley, ubicándose a sí mismo en un segundo plano. La *hêsychia* –sosiego social– nunca es buscada a través del brillo personal, sino de la *eunomía* –feliz gobierno de la ley–¹⁵. Ese ausentarse voluntario representa la culminación de su acto de anonadamiento –marca principal de su política de gobierno, como se verá más abajo a raíz de la imagen por él utilizada del ‘mojón’ (*hóros*) plantado en la tierra de nadie (*metaíchmion*).

La elección de Solón como *árjon* (arconte) por parte de los atenienses, se hace en vistas a que él se constituya en *diallaktês*, esto es, mediador, conciliador, reconciliador; y, más específicamente, en *aisymnêtes*, esto es, árbitro que ponga fin a las disputas ciudadanas –en concreto, la confrontación existente entre ricos y pobres–, intentando equilibrar las diversas fuerzas en pugna¹⁶. Ahora bien, la forma

¹⁵ Para la relación establecida en la poesía de Solón entre *hêsychia* y *eunomía*, son útiles las observaciones de Lewis (2006: 55-58).

¹⁶ La *aisymnêtia* es una antigua figura constitucional tratada por Aristóteles en *Política*, III, 14, donde se ocupa de los distintos tipos de realeza conocidos hasta entonces en el mundo griego. Receptores de poderes más amplios que los de un rey griego, los *aisymnêtai* eran “legisladores elegidos como árbitros para acabar con las sediciones” ciudadanas (cfr. *Pol.*, III, 14, 1285a 30-35). Al respecto, es preciso advertir que Solón no aceptó el ofrecimiento que le hicieron los bandos atenienses enfrentados de convertirse en tirano, por considerar él la tiranía una “amarga violencia” (fr. 23 Adrados; cfr. *Solón*, c. 14 = PLUTARCO, 2008: 123-125, donde se cita dicho fragmento; *Const.*

con la que –durante dos años, 594-93 a.C.– Solón va a ejercer su arcontado y *aisymnétia*, va a ser la del *nomothétes* (legislador)¹⁷. En este caso, el cargo no se entiende como alguien encargado meramente de promulgar leyes, sino también de crear –como constitucionalista– una determinada forma de Estado (cfr. *Pol.*, II, 12, 1273b 34)¹⁸; y tampoco que las leyes se elaboren para ser ejecutadas por otro, sino que él mismo sea el agente principal de gobierno. En este sentido, Plutarco aclara que el oficio de legislador para el cual había sido elegido Solón era el de “reformador del Estado y legislador (*tês politeías diorthotèn kai nomothéten*), encomendándosele no unas cosas sí y otras no, sino todas a la vez, magistraturas, asambleas, tribunales, y consejos (*arjás, ekklesías, dikastéria, boulás*)” (*Solón*, c. 16 = PLUTARCO, 2008: 132).

Para lograr la predicha conciliación, las reformas de Solón buscan establecer la paz (*hêsychia*) (cfr. 3, Adrados) y, principalmente, una materialización cívica de la justicia (*díke*) (cfr. 24 Adrados). Su programa de gobierno se condensa en el siguiente término, el cual da título a una de sus más significativos fragmentos poéticos (el fr. 3 Adrados): *eunomía* (buen gobierno por medio de leyes buenas)¹⁹. Y la condición necesaria, infaltable en la persecución de la justicia, es la idea de igualdad: *tò íson* (*Solón*, c. 14 = PLUTARCO, 2008: 123). En Solón, esta idea se presenta como la “precursora de cambios políticos” (RODRÍGUEZ ADRADOS, 1997: 39): no hay justicia posible sin igualdad. ¿Qué significa en este caso igualdad? Una cierta semejanza entre todos los ciudadanos que integran la polis, no sólo en lo que hace a su condición de libertad básica, viéndose desprovistos de cualquier

aten., 6 = ARISTÓTELES, 1984: 65). Por ello, no parece lógico calificar su arcontado de ‘dictadura’ (como hace RUS RUFINO, 2014: 73), cuando en verdad se trató de un ‘arbitraje’.

¹⁷ “Fue nombrado *arconte* (*árjon*) después de Filombroto a la vez que *árbitro* (*diallaktés*) y *legislador* (*nomothétes*)” (*Solón*, c. 14 = PLUTARCO, 2008: 122). Y, habiendo sido elegido por común acuerdo entre las partes enfrentadas, “todos lo aceptaron de buen grado” (*Solón*, c. 14 = PLUTARCO, 2008: 122-23).

¹⁸ “Solón es para Aristóteles (...) el nomoteto que, lo mismo que Licurgo, creaba (...) simultáneamente *nomoi* y una *politeia*, mientras que Dracón únicamente emitía *nomoi* dentro de una *politeia* existente” (SCHMITT, 1979: 49).

¹⁹ Aristóteles (*Pol.*, IV, 8, 1294a) observa que ‘*eunomía*’ equivale a una forma de comportamiento ciudadano, no bastando al respecto el establecimiento formal de una constitución jurídica: “la buena legislación (*eunomía*) no consiste en que haya buenas leyes pero que no se las obedezca”.

esclavización (*kakèn doulosýnen*) (fr. 3 Adrados), sino incluso en lo que respecta a la disposición de los medios necesarios para vivir: *homaloùs tois bíois kai ísous* (Solón, c. 16 = Plutarco, 2008: 131)²⁰.

Solón observa que el cultivo de la injusticia (no usa el sustantivo abstracto *adikíe*, pero sí, en fr. 3 Adrados, el adjetivo plural *adíkoisi*, hombres injustos) es consecuencia directa de la *hýbris* (avidez, desmesura y abuso) (fr. 3, Adrados, ‘*Eunomía*’) de los poderosos y ricos (*hoì d’ eîjon dýnamín kai chrémasin êsan agetoiì*) (fr. 5 Adrados), esto es, los nobles (*agathoiì*) (fr. 4 Adrados), quienes desvirtuados –literalmente descocados, faltos de sensatez (*aphradíesi*) (fr. 3 Adrados)– buscan desmesuradamente la riqueza (*khremata*) (fr. 4 Adrados), incurriendo en el hartazgo (*kóros*, saciedad desmesurada) (fr. 3 Adrados). Todo eso, al fin y al cabo, provoca la injusticia social. Todo ese mal recae sobre la ciudad entera, provocando –o amenazando con provocar– la guerra civil (*stásis*) (fr. 3, Adrados). Es decir, la injusticia cometida de forma individual tiene para Solón una innegable “repercusión social” (Rodríguez Adrados, 1997: 40). Ciertamente, aunque no de manera principal sino secundaria, también aparece en Solón la acusación de comportamiento desmesurado (*hýbris*) a la clase popular misma (*dêmos*), cuando intenta usurpar a los nobles (cfr. fr. 5 Adrados). De hecho, Solón no pretende que el pobre tenga igual propiedad que el rico (cfr. fr. 23 Adrados, ‘A Foco’).

Solón intenta, pues, conciliar las facciones en disputa, tratando de coordinarlas del mejor modo posible, de gestionar sus poderes, percatándose de que “en altas empresas es difícil contentarlos a todos” (fr. 5 Adrados; cfr. *Solón*, c. 25 = PLUTARCO, 2008: 155). Gobernar en este caso, no es intentar modificar estados o

²⁰ Aunque Solón todavía no utilice todavía el término ‘*isonomía*’, según Pérez Jiménez (“Introducción” a Plutarco, 2008: 12, n. 6, quien sigue en este punto a Claude Mossé), le es perfectamente aplicable. Por su parte, Raaflaub (2006, 392), tras indicar que ‘*isonomía*’ denota no sólo igualdad ante la ley sino también igualdad en la distribución y la participación de bienes y, en último término, igualdad en la participación política, afirma que constituye un factor esencial del ‘ideal democrático’. Con todo, al mismo tiempo aclara que la *isonomía* no es prerrogativa exclusiva de la democracia, pudiendo tener su rol en la oligárquica *eunomía*: “there could also be an *oligarchia isonomos*”.

mentalidades sociales constituidos, pretendiendo su uniformización igualitaria, sino administrar fuerzas dispares existentes, para que no colisionen de manera drástica. Gobernar para Solón es saber reconocer la especificidad orgánica de cada cosa y, consecuentemente, asignar con justicia la parte correspondiente a cada cosa. En ello consiste la *eunomía*: “el legislador no quita ni añade; simplemente reconoce” (DÍAZ, 2015: 196; cfr. 195 y 199). Es justamente en esta modulación revelada por el arcontado de Solón, donde quisiera detenerme especialmente para justificar mi hipótesis en torno al protoliberalismo soloniano. Pues resulta ciertamente difícil figurarse una manera más liberal de ejercer el poder que esta –la del árbitro que no busca homogeneizar funciones, la del reformador que vislumbra cambios graduales, de modo contrario a la de un déspota o revolucionario.

Ubicándose en ese medio neutro, entre los dos extremos de ricos y pobres, Solón representa tempranamente el tipo ideal de gobierno liberal –el cual, por lo demás, Aristóteles teorizara en *Pol.*, IV, 11-12 con su defensa de la constitución triádica de la ciudad, y la clase media allí al poder, como la mejor forma de que una ciudad sea gobernada. Con todo, a partir de la constatación del talante centrista de Solón y la entusiasta ponderación aristotélica sobre él, Loraux (2008: 173) no perderá ocasión de criticar “los espejismos anacrónicos del liberalismo político” y su “interpretación del *mésón* en clave de política moderada”. El reparo de Loraux tiene que ver con el riesgo de que el liberalismo de tipo pacifista, “con su habitual cortejo de fórmulas tranquilizadoras” y concibiendo a Solón “como hombre de la vía mediana o del medio del camino”, llegue a perder de vista “el apresto militante característico de la poesía soloniana”. Advierte Loraux (*ibid.*: 174): “no es con el pacífico *mésón*, lugar del intercambio reglamentado, con lo que debe relacionarse el *metaíkhmion* de Solón, sino con el *mésón* guerrero de la *Ilíada*, centro de la lucha y espacio del sangriento reparto de Ares o estrecha área del combate singular en donde se decide el destino de los ejércitos que se enfrentan”²¹. Ya llegaremos al

²¹ Las “comparaciones iliáticas” utilizadas por este “poeta-soldado” indican que la guerra civil ateniense (*stásis*) era considerada un caso de guerra en general (*pólemos*) (ver LORAUX, 2008: 174-175).

significado e importancia del *metaíchmion*. De momento señalemos que el ideal del comercialismo pacifista, libertario, anarquista, no es la única forma de ser liberal; y cabe preguntar si es acaso la forma de Constant. No lo es, desde luego. Pues el liberal suizo no concibe el ejercicio óptimo del poder de gobierno a la manera de una gestión débil, pasiva, empequeñecida, como mero factor de equilibrio de poderes. Frente a la postura de William Godwin, que creía que el gobierno político era un mal necesario, y que un buen día, para bien de la humanidad, dejaría de existir, el lausanes juzga que el gobierno no sólo no habrá de cesar jamás en sus funciones, sino que, en su propia y legítima esfera, debiera ser todopoderoso: “en el hecho de que el gobierno (*gouvernement*) sea, en su propio ámbito, débil (*faible*), la libertad (*liberté*) no gana nada sino que, por el contrario, pierde; el gobierno debe allí ser siempre todopoderoso (*tout-puissant*)” (CONSTANT, 1838b: 185; cfr. JENNINGS, 2009: 76-77).

Otra cuestión, ciertamente, es lo que la arcaica figura de Solón pudiera todavía contribuir a perfeccionar aquella idea constantiana de que el gobierno de la ley es el único medio adecuado para acabar con la guerra. En efecto, para que el gobierno de la ley no sea realmente débil (ni decline hacia el despotismo, a la manera espartana de Licurgo), debería contar siempre con una figura beligerante como la del legislador ateniense. Solón muestra que, para acabar con la guerra, no basta con el imperio anónimo, impersonal, de la ley: hace falta un escudo que la defienda: “me mantuve en pie empuñando el poderoso escudo (*krateròn sákos*) entre ambos, y no dejé a ninguno de ellos vencer injustamente” (fr. 5 Adrados). Solón defiende el medio como un guerrero, no como un pacifista. Nada más cierto. Pero como un guerrero que, más que atacar, se erige en protector, incluso en reconciliador²².

²² En relación al concepto de ‘fuerza’, además del término *bía* (simple fuerza física), del fr. 23 Adrados que se menciona más abajo, en el fr. 24 Adrados aparece también *alké* (fortaleza para apartar una amenaza, para rechazar o resistir un golpe): “haciendo que aparezca protección (*alké*) de cada lado (*pántothen*), me volví escurridizo como un lobo [*lýkos*] entre muchos perros”. Con su poder de resistencia (*alké*), el lobo Solón no cede jamás al asalto y contiene siempre el peligro (cfr. LORAUX, 2008: 179).

La política es vista por Solón como la resolución de la guerra; no su continuidad por otros medios. Salvo que, a su vez, para contener la guerra, el político de este tipo no puede ser sino, además de político, un guerrero. Que Solón haya sido bien consciente de haber estado librando una guerra a la guerra, si se me permite la expresión, era consciente también Plutarco (2008: 123 = Solón, c. 14), cuando señala que “Solón fue elegido arconte por haber dicho que «la igualdad no genera guerra»” (LORAU, 2008: 176). Solón es consciente de que, en política, la justicia por sí sola no es eficaz, a no ser que se le una la fuerza: él mismo confiesa haber ejercido una “autoridad (*krátei*) en la que se aunaba la fuerza con la justicia (*homoû bían te kai díken sunarmósas*)” (fr. 23 Adrados). Su rol de mediador-pacificador no es presentado por él mismo como de «mano blanda». En los frs. 5 y 25 Adrados, Solón enuncia la naturaleza de lo que concibe como el adecuado ejercicio del dominio político: gobernar es ‘contener’ (fr. 25: *katésche dêmon*: “he contenido al pueblo”), en lo que se supone una ‘integración’ del *dêmos* gobernado con sus conductores, como se ve por el fr. 5. Este ‘contener’ constituye un camino intermedio entre el ‘oprimir’ a dicho pueblo y el ‘dejarlo demasiado suelto’, a saber, siendo demasiado indulgente con sus tentativas de desmesura: “Sigue el pueblo a sus jefes de la mejor manera (*dêmos d’ hod’ àn arista sùn hegemónessi hépoito*) cuando ni se le aflojan las riendas en demasía, ni se siente oprimido (*méte lían anetheis méte biazómenos*)” (fr. 5 Adrados). Esta doctrina ha pasado de forma clara

a Aristóteles²³, e incluso Plutarco no deja de registrarla en otro contexto que el de su semblanza de Solón²⁴.

Pero ¿cuál es la estrategia de Solón para convertirse en protector y reconciliador de las partes enfrentadas? Dos conceptos son claves al respecto: *hóros* y *metaíchmion*:

me situé (*katésten*) como una piedra que marca el límite (*hóros*)
entre los dos bandos enfrentados (*en metaichmío*), como en tierra de
nadie (fr. 25 Adrados).

Solón se convierte en mojón (*hóros katésten*), en un espacio medio entre dos ejércitos (*metaíchmion*²⁵). La imagen del mojón no es una imagen más: “en su simbolismo, toda «piedra plantada» expresa un *krátos* («poder»)” (LORAU, 2008: 185). En el fr. 24 Adrados, Solón mismo dice haber arrancado en el país de Atenas los mojones (*hóroi*) que esclavizaban su tierra. Esos *hóroi* indicaban el derecho de propiedad de los ricos sobre tierras y campesinos. Al implementar la *seisáchtheia*, esto es, la “cancelación de las deudas, tanto privadas como públicas” (*Const. aten.*, 6 = ARISTÓTELES, 1984: 64; cfr. *Solón*, c. 15 = PLUTARCO, 2008: 125-133), Solón los arranca, liberando así a los esclavizados. ¿Quiénes eran los morosos a quienes

²³ En *Pol.*, II, 9, el Estagirita indica que el modo adecuado de detentar poder por parte del *kýrios* (*dominus*) es aquel que se da entre el rigor y la laxitud. En efecto, “si [a los súbditos, que, en el caso específico de la exposición aristotélica, son los súbditos del tipo de los ilotas] se les da libertad (*aniémēnoi*), se sublevan (*ubrízousi*) y se estiman dignos de los mismos derechos que los señores (*tois kýriois*), y si llevan una vida miserable, conspiran y odian” (*Pol.*, II, 9, 1269b9-11). En suma, también para Aristóteles dominar de manera justa es provocar cohesión en la gente gobernada (cfr. ARGÜELLO, 2015: 581-582). Por lo demás, que esta doctrina haya desembocado en Tomás de Aquino, es completamente natural; lo que se revela en su uso de la fórmula *potestas continendi et coercendi subditos* (*In de div. nom.*, cap. 12: habilidad para contener y refrenar el desorden de los que están debajo), incluso aplicada al modo de gobernar de Dios (cfr. *ibid.*: 582-583 y ARGÜELLO, 2017: 146-149).

²⁴ “El gobernante debe, ante todo, conservar precisamente el mando (*tèn arjén*) (...). Mas el que afloja (*ho d' endidoùs*) o tensa demasiado (*epiteínon*) [las cuerdas del gobierno], no se mantiene rey (*basileùs*) ni gobernante (*árjon*), sino que, convertido en demagogo (*demagogòs*) [aflojando] o déspota (*despótes*) [tensando], infunde [como déspota] el odio (*miesîn*) o [como demagogo] el desprecio (*kataphroneîn*) en los gobernados (*tois arjoménois*)” (*Rómulo*, c. 31 (c. 2 de la comparación con Teseo) = PLUTARCO, 1985: 269).

²⁵ En inglés este término se traduce directamente como ‘*no man’s land*’. Hay un film bélico de 2001 así titulado –*No Man’s Land*– que muestra la forma contemporánea del *metaíchmion* y las dificultades que plantea. Aquí el Solón contemporáneo viene a ser la ONU y su ineptitud soberana para resolver conflictos internacionales (en ese caso, el de los Balcanes de principios de los ’90).

había que condonar deudas? Los ciudadanos pobres: los *hektémoroi* (labradores que retenían sólo la sexta parte de la cosecha, teniendo que entregar el grueso de las quintas partes al propietario) y los *thêtes* (jornaleros que trabajaban el campo a cambio de alimento y vestido; hombres libres pero de condición miserable) (cfr. Solón, c. 13 = PLUTARCO, 2008: 120). Esta clase ciudadana, denominada genéricamente ‘pueblo’ (*dêmos*), en tanto opuesta a la aristocracia (cfr., por ej., fr. 5 Adrados), se encontraba en situación de precariedad y esclavitud a causa del sistema usurero de la élite noble, y de la injusta distribución de las tierras de labranza. En relación a esa situación, en la que incluso en muchos casos se habían recibido préstamos a cuenta de la propia persona y vendido algunos como esclavos en tierra extranjera, Solón se presenta como liberador, frenando la codicia de los poderosos y permitiendo que vuelvan a Atenas los desterrados. La *seisáchtheia* es la medida con la que busca acabar con la explotación campesina.

La operación parece ser una y la misma: al mismo tiempo que arranca los mojones, (*hóroi*), se convierte él mismo en mojón (*hóros*). Loraux (2008: 184-185) indica que ese mojón en el que Solón imagina haberse convertido, significa a la vez un ‘mojón-frontera’ y un ‘mojón de marcaje’. Es decir, por un lado, “Solón prohíbe a los beligerantes de ambos lados traspasar un límite que, simbólicamente, separa a los dos ejércitos”; y, por otro lado, “es el vivo recuerdo de que el espacio en el que [el mojón] se inserta no pertenece a nadie”: ese mojón (*hóros*) señala que, para que haya libertad y auténtica propiedad, ante todo debe resguardarse alguna tierra de nadie (*metaíchmion*). Algo de sagrado parece tener esta tierra. O más que no pertenecer “ni a unos ni a otros”, ella debe ser considerada propiedad de “los dos ejércitos a la vez, sin vencedores ni vencidos”. Una frontera no es sólo algo que separa, sino algo que también une²⁶.

La piedra demarcatoria, que antes marcaba a quién pertenecía un pedazo de tierra, pasa ahora a convertirse en señal de que la tierra es, en el fondo, de nadie; no

²⁶ “Solón se parapeta, según sus propias palabras, en el centro de la batalla, en el *no man’s land*, el lugar que separa y reúne a los dos ejércitos en liza, y resiste con su escudo las embestidas de uno y otro bando” (DÍAZ, 2015: 197).

es propiedad absoluta de ninguna de las facciones en disputa; de que el poder más alto reside allí, en esa zona franca de «facciosidad». Y que desde allí se decidirá el orden de atribuciones a las partes. Que, para poseer, primero hay que obedecer a la primacía de la conciliación y la paz que reinan en esa zona desmilitarizada del nuevo *hóros*. Esa tierra de nadie es la oficina de la mediación, *locus of resolution*, *theatrical gap between poor and wealthy* (MARTIN, 2006: 168-169). Y que la tierra sea en el fondo de nadie, conlleva un anonadamiento de la persona del árbitro que se ubica allí como marca. La tesis de Solón es la siguiente: si esa zona de neutralidad pretende jugar el rol de verdadera zona de equilibrio de fuerzas, no lo puede lograr a no ser que el elemento unificador logre trascender la particularidad, enterrándose a sí mismo, anonadándose.

¿Figura de qué es esa ‘tierra de nadie’? De la ciudad toda (*pólis*) en sentido nuclear; de su unidad originaria; de su alma pura. “Un espacio semejante [el *metaíkhmion*], impensable en un contexto militar en el que siempre hay un vencedor para levantar su trofeo en el campo de batalla, procede evidentemente de lo político, único ámbito en donde se puede admitir que una tierra disputada no tendrá propietario porque pertenece a la ciudad” (LORAUX, 2008: 185). Se trata de un “espacio sin dueño”, es decir, sin *dominus* en el sentido de *despotés*; sólo cabe un *dominus* en el sentido de *polítes*, esto es, de hermano cívico, para quien el bien principal sea el bien común: “limitando ese terreno «semejante a un *metaíkhmion*», Solón encarna por sí solo el poder político que no pertenece más que a la colectividad” (*ibid.*)²⁷.

Erigirse en ese mojón del medio equivale a erigirse en imagen viva de la unidad política originaria, anterior por naturaleza a toda divergencia facciosa:

al poder de los eupátridas, expresado concretamente en una multitud de *hóroi* clavados en la tierra negra, Solón sustituye el *krátos* único de la ciudad; *krátos* del que, erigido en medio de la *pólis*, él es la viva encarnación. Mojón más poderoso que todos los *hóroi* destruidos, en la

²⁷ Se trata de ese “espacio de lo político, que él [Solón] desearía que fuera común a todos”, donde “los *hóroi* de servidumbre se olvidan”, pues “ya no es el momento de discutir a propósito de la tierra”. Por el contrario, es momento “de entregar las armas ante el que se erija contra la guerra civil para dar testimonio de la indivisibilidad de la ciudad” (LORAUX, 2008: 185).

medida en que es el único legítimo, Solón es la piedra de la que habla Platón, quien «delimita la amistad y el odio», a la que conviene respetar cuando, en calidad de miembros de una misma comunidad, se está bajo la mirada de Zeus *Homophulos*, protector de las gentes de la misma tribu (LORAUX, 2008: 185).

Este punto es decisivo: la neutralidad o imparcialidad soloniana no apunta principalmente a anular el poder de las facciones, sino a afirmar la principalidad que ha de dársele al poder de la *pólis* en sí, esto es, de la comunidad política en sí misma considerada, de forma nuclear, antes de su natural –empero secundaria– división en facciones particulares.

La lucha de Solón desde el medio, identificándose con este, tiene la intención de hacer triunfar la política en su sentido más estricto y auténtico; de que el modelo de la ciudad sea triádico, en lugar de diádico (cfr. MALAMUD, 2018: 19-21)²⁸ –intento ciertamente utópico, este de querer “erigirse en campeón de la ciudad”, mediador; pero, a fin de cuentas, único intento válido para “desarmar la lógica de la guerra civil” (LORAUX, 2008: 177). La utopía de “esta posición mediana que tanto se parece a un *adúnaton* («imposible»)” (*ibid.*: 180) siempre será difícil, pero nunca una fantasía.

5. Conclusión

Dos cuestiones revelan su potencial impacto en la formación del liberalismo constantiano a partir del modelo ético-cívico ateniense presente en Solón: su exaltación de la *dignidad* moral, y, junto a su supuesta *debilidad* política, el valor de la *neutralidad* política.

La exaltación soloniana de la *dignidad* como el bien máspreciado al que puede aspirar el ser humano, se deja ver de forma inigualable en el encuentro con

²⁸ Malamud (*ibid.*) hace bien en pensar que el arbitraje –esencia de la constitución política triádica– comenzó con “el comercio y el Estado”, salvo que eso tuvo un comienzo griego antes que moderno; y un talante guerrero antes que pacifista.

Creso, relatado no sólo por Heródoto sino también por Plutarco. Ante las muestras de desdén de Solón por las riquezas y pompas de Creso, el fabulista Esopo, que se encontraba allí en Sardes durante la visita de Solón, le dice a este en tono de reproche: “«¡Oh Solón! con los reyes hay que tratar en lo posible, o poco, o *de forma apacible (hédista)*»”. A lo que “Solón le respondió: «¡Por Zeus!, más bien, o poco, o lo más *honradamente (árista)* posible»” (*Solón*, c. 28 = PLUTARCO, 2008: 162, subrayado mío). El retrato plutarquiano de Solón nos muestra que, para este, a fin de cuentas, lo que importa no es siquiera la ley (*eunomía*); no digamos ya el placer (*hedonê*), o, como dice el texto citado, lo máximamente placentero, deleitable, plácido, ameno (*hédiston*). Lo que, después de todo, cuenta es la libertad (*eleuthería*, que en Solón –fr. 24 Adrados– no es usado así en abstracto, sino en concreto plural, *eleuthérous*), la justicia (*díke*), y sobre todo ‘lo mejor en sentido moral’ (*áriston, areté*). Es decir, algo capaz de modificar el ser del hombre, como una segunda naturaleza que se añade a la primera de manera difícilmente mudable:

Muchos malos –poetiza el reformador– se hacen ricos y muchos
buenos se empobrecen,
no intercambiaremos con ellos nuestra virtud (*aretês*) por dinero
(*plouûton*),
pues la virtud nunca cambia
mientras que las riquezas (*chrémata*) unas veces las tiene uno y otras
otro
(fr. 4 Adrados).

Hay tres conceptos presentes en el *Solón* de Plutarco que contribuyen a la formación de lo que nosotros, a partir del latín, entendemos por ‘dignidad’ humana: además de los términos recién atendidos *áriston/areté*, allí aparecen también *chrestós* (honorable, íntegro, justo) y *timé* (mérito, estimación que se tiene de alguien)²⁹. De ese contraste plutarquiano entre ‘lo de mayor excelencia moral’

²⁹ Cuando Solón “fue nombrado arconte (...) los ricos lo aceptaron de buen grado por ser de clase acomodada, y los pobres por ser honrado (*chrestòn*)” (*Solón*, c. 14 = PLUTARCO, 2008: 122-123). “Pues al pueblo le rendí tanto homenaje (*gêras*) como le bastaba, sin quitar ni añadir nada a su valor (*timês*)” (SOLÓN, fr. 5 Adrados). Díaz (2015: 196) hace notar que, así como el término *timé* indica que alguien es apreciado en su justa medida, *atimía* indica justamente su contrario: “la privación de reconocimiento, la exclusión, la «deshonra»”.

(*áriston*) y ‘lo que causa mayor placer’ (*hédiston*), así como de la ‘valoración’ (*timé*) tributada por Solón a los pobres, y de ‘lo probo’ (*chrestós*) que el legislador resultaba para ellos, Constant se hará eco al final de su *Discours* de 1819, dejando así en claro cuál es su modelo de *dominus* ético-político: no un proto-jacobino como Licurgo, ni un proto-utilitarista como Creso, sino un proto-liberal como Solón.

En lo que respecta al aspecto político típicamente liberal, lo que pone en juego la figura de Solón no sólo es su supuesta *debilidad*, eventualmente agravada por el silencio pacifista de su elemento guerrero, sino, sobre todo, la evaluación de su apuesta por la *neutralidad*, es decir, la validez de su *imparcialidad*.

¿De dónde le viene a Solón el poder de arbitrar, de ser ‘tercero superior’, para usar la expresión de Carl Schmitt³⁰? La respuesta obvia es: desde las facciones enfrentadas que lo constituyen en árbitro. Pero esto es sólo el principio del asunto: indica su aptitud para *existir* como tal, digamos. A continuación, hay que considerar la *esencia* de dicho arbitraje: la capacidad del árbitro para anonadarse, esto es, petrificarse en mojón. El poder así concebido no es propiedad, sino relación; capacidad de conectividad. Para ser poderoso, se debe estar desprendido de toda facción ligada a la propiedad; ubicarse en ese centro vaciado de posesiones. Eso no es ciertamente pequeñez, achicamiento o debilidad. De otro modo, es vigor, potencia reactiva frente a los embates activos de las distintas facciones; y es agilidad, potencia conectiva o conciliadora³¹.

³⁰ Por lo demás, que el ‘tercero superior’ schmittiano esté ideado en el más preclaro espíritu del *diállaktés* soloniano, es evidente: “todo Estado fuerte, cuando verdaderamente es un tercer[o] superior y no solamente algo idéntico a los económicamente fuertes, muestra su verdadera fuerza no contra los débiles, sino contra los fuertes desde un punto de vista social y económico. Los enemigos de César eran los aristócratas, no el pueblo. El Estado de los príncipes absolutos tuvo que imponerse contra los *Stände*, no contra los campesinos” (SCHMITT, *Positionen und Begriffe*, Berlin: Duncker u. Humblot, p. 129, cit. en SARALEGUI, 2021: 134). Igual que Solón, cuyo escudo tuvo que trabajar más contra los nobles que contra los pobres. “El poder es un tercero frente a dos intereses cualesquiera” y “se vincula perfectamente a la idea del vacío de lo político” (SARALEGUI, 2021: 134). El poder no está asociado principalmente a la propiedad, sino a un centro vacío de relaciones: *no man’s land*.

³¹ Por lo demás, quienes últimamente han sabido desarrollar mejor esta tesis, no han sido ciertos partidarios monótonos del aristotelismo o el tomismo, sino Foucault y sus seguidores, principalmente Deleuze. Con todo, se trata de una tesis genuinamente aristotélica, enraizada en Solón, naturalmente.

Ahora bien, plantarse a gusto en la tierra de nadie, parece requerir de cierta virtud divina. Pues lo humano es la facción, el partido: “tarde o temprano... hay que tomar partido –en caso que uno quiera seguir siendo humano”, expresa Graham Greene hacia el final de *The Quiet American*, Parte III, capítulo segundo. El anonadamiento únicamente es posible para un espíritu contemplativo, que sepa juzgar lo que valen las cosas –*nemeîn*, raíz de *nómos*–. ¿Qué significa, entonces, conciliar, equilibrar, mediar entre opuestos? La secuencia soloniana nos lo muestra bien: contemplar, anonadarse, reconocer la dignidad de cada cosa. La *eunomía* implica ese tipo de reconocimiento. Gobernar con *eunomía* es propio de un árbitro personal con capacidad de asignar o ‘decidir’, como previera Schmitt³².

En suma, para que la racionalidad y la universalidad puedan verdaderamente mandar según el modelo de Weber, Huntington y Churchill (cfr. MALAMUD, 2018: 21) –y ello no sea una mera fantasía (*fancy*)–, no cabe más que un espíritu contemplativo como el de Solón. Para ser juez imparcial, o se es semejante a lo divino, o se es un gran estafador³³.

FUENTES³⁴:

³² “La unidad política es la unidad suprema no porque manda de manera omnímoda ni porque nivela todas las otras unidades, sino porque decide y porque en su interior puede impedir que todos los otros agrupamientos contrapuestos entren en un grado de disociación tal que lleve a la enemistad extrema (es decir, a la guerra civil)” (SCHMITT, 2011-2012: 301-302).

³³ “Los hombres nunca son tan mezquinos, falsos e hipócritas como cuando están ocupados en ser imparciales. Se hallan representando la primera y más típica de todas las acciones del demonio; se hallan pretendiendo el trono de Dios” (CHESTERTON, 2010: 340). Desde esta óptica, en otro trabajo próximo a aparecer, ampliaré el riesgo que supone la doctrina constantiana del *pouvoir neutre*.

³⁴ En ocasiones he modificado las versiones castellanas de algunos de los textos griegos citados a continuación, atendiendo al texto que se establece en: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection?collection=Perseus:collection:Greco-Roman>. En el caso de Aristóteles, se trata de la ed. de Bekker (1831); en el de Heródoto, de la ed. de A.D. Godley (1920); en el del *Solón* de Plutarco, de la ed. de B. Perrin (1914); en el de su *Bruta animalia ratione uti*, de la ed. de G.N. Bernardakis (1895-96). En el caso de las *Leyes* de Platón, sigo la ed. de R.G. Bury (1926), citada más abajo en su ed. greco-inglesa de 1961; y en el caso de los fragmentos de la poesía de Solón, sigo la numeración y ed. bilingüe establecida por Rodríguez Adrados (1956: 167-204), citada más abajo.

- ARISTÓTELES (2005). *Política* (ed. M.I. Santa Cruz & M.I. Crespo). Buenos Aires: Losada. [*Politiká, circa 335-322 a.C.*].
- ___ (1984). *Constitución de los atenienses* (ed. M. García Valdés). Madrid: Gredos. [*Athênaiôn Politeia, circa 330-322 a.C.*].
- CICERO (1913). *De officiis* (ed. bilingüe anglo-latina W. Miller). London: William Heinemann, New York: The Macmillan Co.
- CONSTANT, Benjamin (2010). *Principios de política aplicables a todos los gobiernos* (ed. y notas É. Hofmann; trad. V. Goldstein). Buenos Aires: Katz. [*Principes de politique applicables à tous les gouvernements, 1806-10*: publicado como el 2º vol. del libro de Hofmann, *Les 'Principes de politique' de Benjamin Constant. La Genèse d'une oeuvre et l'évolution de la pensée de leur auteur (1789-1806)*, Geneva, 1980].
- ___ (1989). “De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos (Conferencia pronunciada en el Ateneo de París. Febrero de 1819)”, en id., *Escritos políticos* (ed. M.L. Sánchez Mejía), pp. 257-285. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales. [“De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes”, 1819].
- ___ (1838a). “Préface” a id., *Mélanges de littérature et de politique*. Bruxelles: Société belge de Librairie, etc. – Hauman et compagnie.
- ___ (1838b). “De Godwin, et de son ouvrage sur la justice politique”, en id., *Mélanges de littérature et de politique*, ed. cit., pp. 179-190.
- ___ (1796). [IVº année de la République]. *De la force du gouvernement actuel de la France et de la nécessité de s’y rallier*. Besançon: impr. de J.F. Couché.
- DE PAUW, Cornelius (1795). *Recherches philosophiques sur les Grecs*, t. I y t. II. En id. *Œuvres Philosophiques de Pauw*, vol. VI y VII, respectivamente. Paris: Jean-François Bastien.
- HERÓDOTO (1992). *Historia*, libros I-II (ed. C. Schrader). Madrid: Gredos (2ª reimpr. de la ed. 1977). [*Historíai, circa 430 a.C.*].
- ___ (1985). *Historia*, libro VII (ed. C. Schrader). Madrid: Gredos.
- ___ (1989). *Historia*, libros VIII y IX (ed. C. Schrader). Madrid: Gredos.
- JENOFONTE (1973). *La república de los lacedemonios* (ed. M. Rico Gómez). Madrid: Instituto de Estudios Políticos (reimpr. de la 1ª ed. 1957). [*Lakedaimoníon Politeía, circa 360 a.C.*].
- PLATÓN (1999). *Leyes*, libros I-VI (ed. F. Lisi), en *Diálogos*, t. VIII. Madrid: Gredos. [*Nómoi, circa 360 a.C.*].
- PLATO (1961). *Laws* (ed. greco-inglesa R.G. Bury), vol. I. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press - London: William Heinemann. (1ª ed. 1926, The Loeb Classical Library).
- PLUTARCO (2008). *Solón*, en id., *Vidas paralelas, II (Solón - Públicola; Temístocles - Camilo; Pericles - Fabio Máximo)* (ed. A. Pérez Jiménez), pp. 91-171. Madrid: Gredos. [*Sólón, circa 96-117*].

- ___ (2002). «Los animales son racionales» o «Grilo», en id, *Obras morales y de costumbres (Moralia)*, t. IX (ed. V.R. Palerm & J. Bergua Caverio), pp. 339-368. Madrid: Gredos. [*Perí tou ta álōga lōgo chrésthai - Bruta animalia ratione uti, circa 90-117*].
- ___ (1985). *Rómulo*, en id, *Vidas paralelas, I (Teseo - Rómulo; Licurgo - Numa)* (ed. A. Pérez Jiménez), pp. 205-272. Madrid: Gredos. [*Romúlos, circa 96-117*].
- ___ (1985). *Licurgo*, en id, *Vidas paralelas, I (Teseo - Rómulo; Licurgo - Numa)* (ed. A. Pérez Jiménez), pp. 276-337. Madrid: Gredos. [*Lycoûrgos, circa 96-117*].
- RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco (1956). *Líricos griegos: elegíacos y yambógrafos arcaicos*. Barcelona: Alma Mater.

BIBLIOGRAFIA:

- ANDREWES, A. (1938). “*Eunomia*”. *The Classical Quarterly*, vol. 32, n. 2, pp. 89-102.
- ARGÜELLO, Santiago (2017). “El dominio en Tomás de Aquino y su sentido trascendental”, en L. Corso, M.J. Soto-Bruna y C. Alonso del Real (eds.), *Figuras de la causalidad en la Edad Media y en el Renacimiento*, pp. 137-150. Pamplona: Eunsa.
- ___ (2015). “El lenguaje de la causalidad de nuestras acciones: hacia una resignificación del *dominus* en Tomás de Aquino”. *Pensamiento*, vol. 71, pp. 565-586.
- BENVENISTE, Émile (1983). *Vocabulario de las Instituciones Indoeuropeas* (ed. M. Armiño, J. Lallot y J. Siles). Madrid: Taurus. [*Le vocabulaire des institutions indo-européennes, 1969*].
- BLOCH, Marc (2001). *Apología para la historia o el oficio de historiador* (ed. E. Bloch, M. Jiménez y D. Zaslavsky). México: FCE; 1a. ed. 1996. [*Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien, 1997*].
- CALERO SECALL, Inés (2004). “Presencia de las ideas políticas de Aristóteles en Plutarco”, en L. de Blois *et al.* (eds.), *The Statesman in Plutarch's Works*, vol. I, pp. 163-173. Leiden - Boston: Brill.
- CHESTERTON, Gilbert K. (2010). *Mi visión de Estados Unidos* (ed. S. Argüello). Buenos Aires: Losada. [*What I Saw in America, 1922*].
- CHIARA, Maria Mauro (2016). *Los puertos griegos de edad arcaica y clásica en el área egea y jónica oriental: geomorfología, infraestructuras y organización*. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Geografía e Historia.
- DE BLOIS, Lukas (2006). “Plutarch's Solon: a tissue of commonplaces or a historical account?”, en J.H. Blok & A.P.M.H. Lardinois (eds.), *Solon of Athens. New Historical and Philological Approaches*, pp. 429-440. Leiden – Boston: Brill.

- DÍAZ, Lucas (2015). “La *Eunomía* de Solón y su herencia ilustrada”. *Tales. Revista de Filosofía*, n. 5, pp. 188-201.
- DICKEY, Lawrence. “Constant and Religion: «Theism Descends from Heaven to Earth»”, en H. Rosenblatt (ed.), *The Cambridge Companion to Constant*, pp. 313-348. Cambridge: Cambridge University Press.
- GINESTÍ ROSELL, Anna (2013). “*Próxenos, métoikos, isotelés*. La integración de extranjeros en Atenas”. *Faventia Supplementa 2*. «Contacto de poblaciones y extranjería en el mundo griego antiguo», pp. 287-302.
- IRIARTE, Ana (2007). “La institución de la *Xenía*: pactos y acogidas en la antigua Grecia”. *Gerión. Revista de Historia Antigua*, Vol. Extra, pp. 197-206.
- JENNINGS, Jeremy (2009). “Constant’s Idea of Modern Liberty”, en H. Rosenblatt (ed.), *The Cambridge Companion to Constant*, pp. 69-91. Cambridge: Cambridge University Press.
- KITTO, Humphrey D.F. (1977). *Los griegos* (trad. D.L. Garasa). Buenos Aires: Eudeba (1ª ed. 1962). [*The Greeks*, 1951].
- LEWIS, John David (2006). *Solon the Thinker. Political Thought in Archaic Athens*. London – etc.: Bloomsbury.
- LORAU, Nicole (2007). *Nacido de la tierra. Mito y política en Atenas* (trad. D. Tatián). Buenos Aires: El cuenco de plata. [*Né de la terre. Mythe et politique à Athènes*, 1996].
- ___ (2008) *La guerra civil en Atenas. La política entre la sombra y la utopía* (ed. A. Iriarte). Madrid: Akal. [*La Tragédie d’Athènes. La politique entre l’ombre et l’utopie*, 2005].
- LUMOWA, Valentino (2010). “Benjamin Constant on Modern Freedoms: Political Liberty and the Role of a Representative System”. *Ethical Perspectives*, vol. 17, n. 3, pp. 389-414.
- MALAMUD, Andrés (2018). *El oficio más antiguo del mundo: secretos, mentiras y belleza de la política*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- MARTIN, Richard P. (2006). “Solon in no man’s land”, en J.H. Blok & A.P.M.H. Lardinois (eds.), *Solon of Athens. New Historical and Philological Approaches*, pp. 157-172. Leiden – Boston: Brill.
- PÉREZ JIMÉNEZ, Aurelio (1991). “La debilidad política de Solón en Plutarco”. En L. Ferreres (ed.), *Treballs en honor de Virgilio Bejarano. Actes del IXè Simposi de la Secció Catalana de la SEEC: St. Feliu de Guíxols, 13-16 d’abril de 1988*, vol. 2, pp. 687-696. Barcelona: Universitat de Barcelona Edicions.
- RAAFLAUB, Kurt A. (2006). “Athenian and Spartan *eunomia*, or: what to do with Solon’s timocracy?”, en J.H. Blok & A.P.M.H. Lardinois (eds.), *Solon of Athens. New Historical and Philological Approaches*, pp. 390-428. Leiden – Boston: Brill.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco (1997). *Historia de la democracia. De Solón a nuestros días*. Madrid: Temas de Hoy.

- RODRÍGUEZ GUERRA, Roberto (2010), “Solón, democracia ancestral y equilibrio timocrático II. Reformas constitucionales, constitución mixta y «equilibrio timocrático» (en torno a los orígenes de la democracia)”. *Laguna. Revista de Filosofía*, vol. 26, pp. 33-51.
- RODRÍGUEZ GUERRA, Roberto (2009), “Solón, democracia ancestral y equilibrio timocrático I. Instituciones previas, poesía política y primeras medidas legislativas (en torno a los orígenes de la democracia)”. *Laguna. Revista de Filosofía*, vol. 25, pp. 93-108.
- ROISMAN, Joseph (1986). “The Image of the Political Exile in Archaic Greece”. *Ancient Society*, vol. 17, pp. 23-32.
- RUS RUFINO, Salvador (2014). “Análisis y teoría política en las reformas sociales de Solón de Atenas”. *Foro Interno*, vol. 14, pp. 65-92.
- SÁNCHEZ MEJÍA, María Luisa (1992). *Benjamin Constant y la construcción del liberalismo posrevolucionario*. Madrid: Alianza.
- SARALEGUI, Miguel (2021). “Benjamin Constant y Carl Schmitt. De la recepción del poder neutro a la injustificación del poder en la teología política liberal”, en S. Argüello (ed.), *Benjamin Constant y su legado de libertad y poder*, pp. 125-142. Mendoza: Idearium.
- SCHMITT, Carl (2011-2012). “Ética del Estado y Estado pluralista” (trad. J. Dotti). *Deus mortalis*, vol. 10, pp. 291-307. [“Staatsethik und pluralistischer Staat”, 1930].
- ___ (2007). *Tierra y mar: una reflexión sobre la historia universal* (trad. R. Fernández-Quintanilla). Madrid: Trotta. [*Land und Meer: eine weltgeschichtliche Betrachtung*, 1981].
- ___ (1979). *El Nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del Jus Publicum Europaeum* (trad. D. Schilling Thon). Buenos Aires: Struhart & Cía. [*Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, 1950].
- SCHNEEWEISS, Gerhart (1979). “History and Philosophy in Plutarch. Observations on Plutarch’s *Lycurgus*”, en G.W. Bowersock, W. Burkert and M.C.J. Putnam (eds.). *Arktouros: Hellenic Studies presented to Bernard M.W. Knox on the occasion of his 65th birthday*, pp. 376-382. Berlin - New York: Walter de Gruyter.
- STARR, Chester G. (1989). *The Influence of Sea Power on Ancient History*. Oxford - etc.: Oxford University Press.
- VIDAL-NAQUET, Pierre (1992). *La democracia griega, una nueva visión. Ensayos de Historiografía Antigua y Moderna* (trad. M. Llinares García). Akal: Madrid. [*La démocratie grecque vue d’ailleurs*, 1990].
- VOLPI, Franco (2007). “El poder de los elementos” (trad. A. Greppi), epílogo a C. Schmitt, *Tierra y mar*, pp. 83-107. Madrid: Trotta. [“Il potere degli elementi”, 2002].

WHITEHEAD, David (1977). *The ideology of the Athenian metic*. Cambridge: The Cambridge Philological Society.