

SOLÓN O LA HISTORICIDAD DE LA COMUNICACIÓN ELEGÍACA: LA *ELEGÍA* A LAS MUSAS Y OTROS FRAGMENTOS: PROBLEMAS ACTUALES

J. Antonio CLÚA SERENA
Universidad de Extremadura

Resumen

Este artículo trata de repasar cuestiones histórico-literarias todavía sin dilucidar, tales como la fecha de arcontado de Solón y su doble vertiente como poeta-*sophós*, así como algunos problemas en torno a la subdivisión de su obra elegíaca y política. También se analizan, verso por verso, tanto la poética de Solón y aspectos de “realia”, como la estructura narrativa de su *Elegía a las Musas*.

Palabras clave: Solón, crítica textual y literaria, Elegía griega, motivos históricos en la literatura griega arcaica.

Abstract

This paper deals with a particular review on Solon's Political Poems and Literary Questions which have been scarcely discussed, such as the date in which Solon became archon or his double condition as “poet” and “*sophós*”, as well as some problems about the subdivision of his Elegiac and Political Poetry. A contrastive analysis is provided on Solon's Poetry as a whole, with specific verses under study from his *Elegy to the Muses*.

Keywords: Solon, textual and literary criticism, Greek Elegy, historic motifs in Archaic Greek Literature.

INTRODUCCIÓN

Karin Alt, en un célebre artículo titulado “Solons Gebet zu den Musen” (Alt, 1979: 390), planteaba algunas preguntas que quizá todavía sigan siendo eventuales temas de investigación en torno a la *Elegía a las Musas* y otros fragmentos. Mencionaré algunas:

“Ist es nur eine epische Formel oder ein ernst zu nehmendes Gebet? In welchem Zusammenhang steht es mit dem Hauptteil der Elegie, oder ist diese insgesamt als Gebet aufzufassen? Warum richtet Solon seine Bitten an die Musen? Gibt es ein bestimmendes Thema für das ganze Gedicht, oder ist es eher eine lose Assoziation von Gedanken? (...) Welche Intention verfolgt Solon und an wen wendet er sich? Spricht er zu sich selbst, εἰς ἑαυτόν, oder durch das Medium von Gebet und Reflexion zu seinen Mitbürgern? Hat das Gedicht eine politische Bedeutung, oder ist es als private Aussage von Solons politischen Dichtungen zu isolieren?

Seguramente en las líneas que siguen se intenten replantear o, por lo menos, hacer más inteligible el ingente material poético que encierra la *Elegía a las Musas* y otros fragmentos de la personalidad histórica de Solón.

Y es que, en efecto, de entre las figuras históricas que nos proporciona la Grecia Arcaica, la de Solón resulta, sin duda, una de las más atractivas, no sólo por la importancia de su labor política y legislativa sino también por ser el primer poeta ateniense del que tenemos noticia.

Solón fue uno de los Siete sabios de Grecia. Organizó el gobierno, prescindiendo del privilegio del nacimiento, pero en su lugar estableció el privilegio de la fortuna (lo que se denomina **timocracia**, puente entre la aristocracia y la democracia). Se dedicó al comercio, navegó por el Mediterráneo, se estableció algún tiempo en Jonia y se enriqueció con la experiencia de lo visto y lo observado. Atrajo la atención de sus conciudadanos por la inspiración que demostraban sus composiciones poéticas.

Ya los antiguos *testimonia* nos muestran a un Solón en su doble faceta de político y de miembro de la pléyade de los Siete sabios, doble faceta poliédrica en una obra apologética y pragmática. La poesía de Solón tiene unas peculiaridades áticas. Así, la Atenas del 640 a.C. que vio nacer a Solón y que emergía como potencia marítima, se deja traslucir en sus versos, con sesudas reflexiones (típicas también de Jenófanes o Teognis) como mediador entre los dos bandos de atenienses y como restituidor de la paz. Y es que nuestro poeta-estadista, como prueba de su lealtad a su *polis*, llegó a aceptar el destierro durante diez años y, a su vuelta, al atacar la tiranía, adquirió, como veremos, buena fama de loco, según sabemos por varias fuentes y por su propia obra. Pero Solón nos interesa más por sus poemas de carácter ético y religioso que por los de carácter político.

1. CRONOLOGÍA POLÉMICAS: FECHA DE NACIMIENTO Y ARCONTADO

El establecimiento de la cronología de Solón era motivo de polémica ya en la misma Antigüedad y todavía hoy divide a los estudiosos, sobre todo la fecha de su arcontado. Tampoco sus orígenes familiares no son muy bien conocidos, aunque Diodoro, Plutarco y Diógenes Laercio y, por lo general, la mayor parte de las fuentes nos informan que su padre era Exécstides. Incluso las inscripciones parecen corroborarlo. He rastreado, al azar, la edición de A. Martina de *Testimonia veterum* y he hallado una inscripción muy lacónica pero reveladora (Martina, 1968):

IG XIX 1208: Σόλων Ἐξήκεστίδου Ἀθηναῖος μῆθ' ἐν ἄγαν.

En cuanto a la fecha de nacimiento de Solón, posiblemente haya que situarla hacia el 639 a.C. (o 640-625) y la de su muerte hacia el 559 a.C. (o 561 a.C.). En cuanto a su arcontado y a la fecha de sus reformas parece que hay una cierta unanimidad y se situaría en 594 a.C, aunque volveré sobre el tema.

No cabe duda alguna de su origen aristocrático y no parece que responda a la realidad (sino a una lectura interesada o quizá sesgada de sus poemas) la idea de que Solón perteneciera a las clases medias o, incluso, a las menos favorecidas. Concretamente, debería resultarnos ingenuo, creo, el aseverar que Aristóteles usó el fr. 5 para demostrar que Solón no era el representante de la facción de los ricos:

“Pues di al pueblo tanto honor como le basta, sin quitar ni añadir a su estimación social; y de los que tenían el poder y eran considerados por sus riquezas, también de éstos me cuidé para que no sufrieran ningún desafuero; me mantuve en pie colocando ante ambos bandos mi fuerte

escudo (*imagen homérica: Ilíada XVI 135*) y no permití que ninguno de ellos venciera contra la justicia... Como mejor seguirá el pueblo a sus jefes es si no se le deja demasiado suelto ni se le oprime; pues la hartura engendra el desenfreno cuando una gran felicidad sigue a los hombres que no tienen un espíritu bien equilibrado..." (trad. de F. R. Adrados, 1981: 191-192).

Pero prosigamos con el tema de la cronología y la fecha de nacimiento. Quisiera referirme al famoso fr. 26 Gentili.-Prato (1985: en adelante G.-P.). Sobre la respuesta de Solón al deseo de Mimnermo de morir no más tarde de los sesenta años para evitar las penalidades propias de la vejez. En efecto, "la relación entre Solón y Mimnermo ha dado lugar a muy diferentes conclusiones sobre quién precedía en edad a quién, e incluso ha provocado el escepticismo en cuanto a la posibilidad de extraer una conclusión válida" (Sanz Morales, 2000: 29-52). Incluso se ha propuesto que este intercambio poético debe inscribirse en la circulación del material poético arcaico que se produjo en el ámbito del simposio, con la consiguiente reutilización de dicho material. Y como consecuencia obvia, la pérdida de valor como testimonio cronológico (Vetta, 1983: XIII-LX).

En el mencionado fr. 26 hallamos una condescendencia demostrada por Solón hacia Mimnermo, con un tono de cierta superioridad que proporciona la experiencia de los años y lo más plausible es suponer que Solón compusiera la elegía a una edad avanzada (en los frs. 27 y 28 hallamos: γηράσκω δ' αἰεὶ πολλὰ διδασκόμενος, y es preferible que la vida se prolongue (ὀδῶν κωνταίτη μοῖρα κίχου θανάτου), con lo cual, aparece como más verosímil la datación tardía de Mimnermo, es decir que el elegíaco naciera hacia 630 a.C., unos diez años después del poeta ateniense. Como vemos, la datación cronológica de ambos poetas elegíacos debe ser tenida en cuenta, sobre todo la de Solón con respecto a la de Mimnermo y como fecha de nacimiento de nuestro poeta debe mantenerse la del 640 a.C.

Por lo demás, sabemos que participó en la primera Guerra Sagrada, en el conflicto entre los Cilonianos y los Alcmeónidas y en la captura de la isla de Salamina. Tras su muerte, existe una versión según la cuál sus cenizas fueron esparcidas por Salamina o por Chipre. Otra versión (Ael., *V.H.*, 8,16), nos informa de que fue enterrado junto a la muralla de Atenas a expensas públicas.

J. García López ha dedicado a la estructura formal (en segmentos narrativos) de la *Vita Solonis* plutarquiiana un interesante trabajo del que no puedo dejar de citar algunas conclusiones que pueden iluminar la biografía de Solón (García López, 1996: 311-322). Se nos recuerda que el primero de los tres grandes bloques narrativos, en la estructura de la *Vita Solonis* es el Proemio, en el que se nos habla de la familia, de la relación familiar con Pisístrato, del Solón hombre de negocios y, por último, del Solón poeta político y filósofo. A continuación vendría una digresión intemporal en torno al encuentro legendario de los Siete Sabios, entre los que se encuentra Solón, en Delfos y en Corinto, con tres anécdotas que se introducen con un mero λέγονται, que se articulan en torno a este acontecimiento y que sirven para resaltar tres características destacadas en la vida del protagonista: la historia del trípode, la visita de Anacarsis y el encuentro con Tales. Y a continuación, se refiere Plutarco a la participación decisiva de Solón en la conquista de Salamina. Y se citan poesías del mismo Solón (donde cuenta cómo rechazó convertirse en un tirano, a pesar de lo que le ordenaba el oráculo y los once primeros versos de los tetrametros de Solón a Foco, personaje ciertamente desconocido, en los que se enorgullece de no haber aceptado la tiranía para gobernar Atenas). Luego, tras unas líneas de transición, se relatan las primeras medidas (abolición de deudas y cambio de dinero, abolición de las leyes de Dracón, reparto del pueblo por su riqueza, establecimiento del Areópago, y en los segmentos narrativos finales de la *Vida*, Plutarco nos habla de los viajes y la vuelta a Atenas y la relación con Pisístrato. Por tanto, nos hallamos ante tres bloques y dos elementos de transición, aunque a penas se nos habla de la muerte y las cenizas del biografiado. El

bloque central u ὄμφαλος sería la conquista de Salamina y la relación de las medidas y leyes propuestas por Solón, que ha sido precedido de una digresión, como elemento de transición, que refuerza, en palabras del prof. García López, los aspectos básicos del ἦθος y las πράξεις de Solón: su sabiduría, su labor como legislador y su defensa de la familia y la amistad.

Pero volvamos a la controvertida fecha de su arcontado y de sus reformas. La información más fehaciente nos la brinda Diógenes Laercio (1.62), al transmitirnos el testimonio de Sosícrates (Martina, 1968: 383: "Ἡκμαζε μὲν οὖν περὶ τεσσαρακοστὴν ἔκτην Ὀλυμπιάδα, ἧς τῷ τρίτῳ ἔτει ἦρξεν Ἀθήνησι, καθὰ φησι Σωσικράτης. ὅτε καὶ τίθησι τοὺς νόμους).

Según esta fuente, el *akmé* de Solón habría que situarlo en la Olimpiada 46 (= 596-592 a.C.) y su arcontado al tercer año de la misma Olimpiada, hacia el 594/3 a.C. A partir de ahí surge la polémica, ya que si hacemos caso a Diógenes Laercio, Solón completaría su *nomothesia* o actividad legislativa durante este corto mandato, aunque la mayoría de los exegetas sugieren que es demasiado corto espacio de tiempo para que nuestro legislador llevara a cabo todo su reforma institucional. Más lógico es suponer que durante el año de su arcontado, Solón implementara las disposiciones de emergencia y acabara hacia el 592/1 a.C. el resto de su revisión legislativa. Ésta sería, más o menos, la opinión de Hammond (1940: 71-93), aunque me gustaría resaltar el decisivo trabajo de Wallace (1993: 61-95), en el que se aportan datos para aseverar la imposibilidad de rechazar la fecha tradicional asignada a las reformas de Solón en 594/3, coincidiendo con su arcontado, frente a las teorías que las sitúan en la década 580-570 a.C. Como demuestra Wallace, no hay razones para rechazar la tradición antigua de que la legislación de Solón fue aprobada durante el transcurso de su arcontado, y rechaza, por subjetivos, argumentos como el que en 594 a.C. Solón era demasiado joven para ser nombrado "*nomothetes*" pero no demasiado joven para ser nombrado arconte (la verdad es que este argumento se cae por sí mismo ya que se basa en suposiciones sin fundamento acerca de la fecha de nacimiento de Solón, de la que nada seguro sabemos). Y otro argumento que tampoco se aguanta, a nuestro entender, es que las visitas de Solón a Amasis, Filocipro y Creso deben considerarse históricas, y deben datarse en un periodo de *apodemia* de diez años posterior inmediatamente a su legislación, cuando, a decir verdad, ninguna de las visitas de Solón es realmente histórica y ninguna tiene por qué datarse en la *apodemia*. Recapitulando, pues, brevemente, hay que postular como fecha más probable o plausible de su arcontado la del 594/3 a.C.

2. QUELLENSFORSCHUNG Y CLASES SOLONIANAS

Conocemos sus obras tanto por referencias indirectas como por el favor que la posteridad le otorgó en la transmisión de su obra (219 versos elegíacos, 47 yambos y 20 troqueos).

Las principales fuentes: Heródoto, atidógrafos, oradores áticos, Aristóteles (*Athenaion Politeia*), Diógenes Laercio y, sobre todo, Plutarco, que nos proporciona la información más completa sobre el legislador en su *Vita Solonis* y en su "Banquete de los Siete Sabios".

La tensa situación entre Atenas y Megara desencadenó una guerra abierta cuyos resultados no eran satisfactorios para Atenas. A esta delicada situación exterior debemos unir el descontento popular. Los nobles eligieron como arconte a una persona con suficiente prestigio como Solón para impulsar una serie de reformas. Solón afirma: "Me mantuve en pie colocando mi fuerte escudo contra los dos bandos y no dejé que ninguno de ellos venciera contra justicia", cual la figura del hoplita que lucha por su ciudad de forma anónima, como nos dice B. Gomollón (1993-1995: 59-67).

Sus primeras medidas fueron de carácter social al condonar las deudas de los campesinos, rebajar los tipos de interés y proteger la pequeña propiedad, evitando la formación de latifundios. La sociedad fue dividida en cuatro clases dependiendo de la fortuna, con el fin de limitar los poderes de la aristocracia. Cuando Solón abandonó el poder, la aristocracia volvió a recuperar buena parte de sus poderes lo que provocó el regreso a la tensión social al reclamar las clases populares sus derechos.

3. UNA PRESUNTA RELACIÓN ENTRE SOLÓN Y CRESO (DENTRO DEL MARCO DEL VIAJE O *APODEMIA* DE SOLÓN Y SU ENCUENTRO CON PERSONALIDADES ILUSTRES)

D. Leão ha dedicado dos estudios a temas relativos a la *Vita Solonis* y, en concreto, a la figura de Creso (D. Leao, 2000: 27-52). Así, el autor se decanta por la tesis de algunos estudiosos que consideran que el famoso encuentro-“meeting” entre Solón y Creso es históricamente improbable, al tiempo que reconoce el gran interés ético de esta ficción literaria. Como digo, difícilmente la famosa entrevista entre Solón y Creso pudo tener lugar ya que, como afirman muchos estudiosos, el viaje de Solón se prolongaría, como mucho, hasta el 580 a.C. y el monarca lidio consiguió el trono en el 560 a.C. Por lo demás, en la versión de Plutarco, opina Leão, nos encontramos ante la expresión más fuerte de la oposición entre lo griego y lo bárbaro, si bien tiene similares implicaciones éticas. Dicho posible encuentro (Adrados, 2003: 147), cronológicamente imposible, es algo que está dentro de una tradición oriental (y luego griega) de consejos al príncipe.

4. SOLÓN, POETA *SOPHÓS*: LA VOZ DE LO ESCRITO

Pero Solón, como decíamos, es un “poeta sabio”. Uno de estos rasgos importantes de cara a la posteridad lo desempeña nuestro poeta como miembro de esa especie de ‘club’ que constituían los Siete Sabios y que fueron célebres tanto por lo que hicieron como, sobre todo, por las máximas y frases célebres que dejaron. Es problemático saber cuando surge realmente esta tradición pero lo que sí es seguro es que sus bases reales son pocas. Hay demasiados problemas cronológicos y de todo tipo como para que sea una tradición verídica, no en cuanto a la realidad de las figuras históricas implicadas, sino en cuanto a su actuación conjunta y a sus reuniones esporádicas. Por otro lado, no hay una única lista de Siete Sabios, sino que hay al menos veintidós individuos que han formado parte, en uno u otro momento, de este elenco de personajes. No obstante, en ese conjunto de individuos hay cuatro que aparecen en todas las listas: Tales de Mileto, Biante de Priene, Pítaco de Mitilene y Solón de Atenas. Algunos autores han tratado de desenmarañar lo que, dentro de la tradición de los Siete Sabios, corresponde a la figura de Solón, a su realidad y a su personalidad, y lo que pertenece al terreno de la leyenda y la fantasía; no obstante, es hartamente difícil distinguir lo genuinamente histórico (correspondiente a la persona de Solón, ateniense, de inicios del siglo VI) de lo legendario, que posee una carga mucho más atemporal en cierto sentido panhelénica.

Será en este aspecto, es decir, integrándose en el conjunto de los Siete Sabios, cómo Solón influirá en la posteridad helénica, aun cuando posea un campo propio dentro de la misma ciudad de Atenas. Cabe afirmar que, tanto la tradición “ateniense” de Solón cuanto la “panhelénica”, surgen de un mismo núcleo y se desarrollan en mutuo intercambio, aun cuando

sea difícil hallar la relación concreta entre el Solón “político y legislador” y el Solón “sabio”. Seguramente, pues, podríamos pensar que, si bien los datos concretos que puedan recabarse acerca de la figura de Solón en cuanto personaje legendario incluido dentro del grupo de los Siete Sabios no puedan ser excesivamente fiables, la caracterización del mismo no traiciona excesivamente la realidad. Ello, en último término, no puede deberse sino a la principal fuente común que en ambos casos existe, y que está constituida por los propios poemas de Solón.

Desde la publicación del libro de M. Detienne (París, 1967), sabemos de la relación entre la poesía, la memoria poética y la verdad, ἀλήθεια, desvelada por el canto sabio (*sophós*) y justo del poeta. Pero debemos recalcar, para evitar cualquier posible confusión, que el adjetivo *sophós* tiene, además, en la lírica griega arcaica, el doble sentido de “técnico consciente de su hacer” y de “sabio inspirado por la divinidad” y puede aplicarse perfectamente a una larga retahíla de poetas, entre ellos Píndaro.

Los *Siete sabios* son exponentes de una sabiduría vital que está al margen de los libros y es anterior a la fijación del saber por escrito, es decir, de una sabiduría de tradición oral. Se les consideraba sabios porque dominaban una técnica o porque profesaban la excelencia de un arte o porque eran políticos que sabían manejar los asuntos de la *polis* con trato civilizado... En cualquier caso su “sabiduría”, propia de un discernimiento amplio que incluye también un aspecto moral, era una sabiduría o una inteligencia prácticas, porque sus máximas, como las de Solón, están destinadas a la vida privada y advierten con el espíritu utilitario contra las ilusiones ingenuas o una confianza demasiado crédula. Se valen de sentencias escuetas (“sabiduría en píldoras”), condensada en unas pocas frases indiscutibles y concluyentes. El contenido de estos dichos es reflejo de una mentalidad astuta, calculadora, que exhorta a una moral basada en la prudencia y a la búsqueda de beneficios materiales.

Los llamados *siete sabios* o *antiguos sabios*, como afirma C. García Gual (Madrid, 1989), pertenecen a una generación anterior a los primeros filósofos. Vivieron en torno al siglo VI a.C., en zonas cercanas a la costa de Asia Menor (Eolia y Jonia), en las sociedades arcaicas pero progresistas de las *polis* emergentes, donde el valor de un hombre se cotizaba mediante un patrón lejano del de la época heroica: ya no se consideraba prestigioso el triunfo a través de las armas, sino a través de la habilidad y la inteligencia en el trato civilizado. Por eso, en tiempos en que los héroes pretéritos de la épica –solitarios y guerreros– resultaban inadecuados como ejemplo a seguir, ellos supusieron un buen y útil paradigma cívico.

Últimamente acaban de ver la luz dos publicaciones sobre el tema que nos ocupa y que ahora no es el momento de reseñar *in extenso*, pero que las menciono porque me parecen decisivas sobre el tema: la primera, bajo la dirección de Nicole Loraux y Carles Miralles, titulada *Figures de l'intellectuel en Grèce ancienne* (París 1998), que abarca la imagen del poeta desde la Grecia arcaica hasta Filóstrato, si bien no hay alusión alguna a Solón, aunque sí a otros poetas como Arquíloco, Hesíodo, etc. La segunda, relativa a una de las mejores fuentes de Solón, a saber, Diógenes Laercio, que en opinión de J. L. Calvo, “es un biógrafo de talla, que deja mucho que desear como escritor”. En efecto, el trabajo que ahora citaré, se refiere al erudito Diógenes, que fusiona ejemplarmente biografía y doxografía, es decir, que no contrasta sus ideas pero transmite toda una tradición científica propia de la literatura biográfica. Me refiero al trabajo de Pilar Gómez (Barcelona, 2002), que acaba de ver la luz en *Ítaca* 18, 192-209. Tras una larga introducción, se analizan, entre otras, las cartas de Tales a Solón (I 44), de Solón a Periandro (I 64), de Solón a Epiménides (I 64), de Solón a Pisístrato (I 66), de Solón a Creso (I 67), de Cleóbulo a Solón (I 93) y de Epiménides a Solón (I 113). Y ya que aludo a las fuentes de Solón, y respecto a las fuentes e interpretación del modelo biográfico de Plutarco (quizá la fuente más importante para entender a Solón), también conviene recordar la monografía de V. Ramón (Zaragoza, 1992).

Finalmente, en este mismo campo de estudio, Nicole Loraux escribió un bellissimo trabajo, titulado “Solon et la voix de l’écrit” (Loraux, 1988: 95-129), en el que destaca el carácter oral o escrito correspondientes a dos Solones: “le Solon idéal et l’homme politique bien réel”, a partir de la dicotomía “celui qui a écrit/ fait écrire les lois qu’il donnait à Athènes”, todo ello en torno a la dicotomía que tilda N. Loraux “Entre le dire et l’écrire”, la tensión entre el *légein* y el *gráphein*, para dar un “statut à la poésie solonienne”.

5. PROBLEMAS EN TORNO A LA SUBDIVISIÓN DE LA OBRA SOLONIANA

Solón fue, ciertamente, un sublime poeta. Su obra puede subdividirse principalmente en tres secciones:

A) Composiciones de **carácter político**, como la *Eunomía* (Elegía 3), en la que defiende el buen gobierno de la ciudad y toma la *σοφροσύνη* como ideal de justicia. En *Eunomía* nos presenta las consecuencias de una actividad injusta, consecuencias que, como ven algunos críticos, son una novedad que afecta a toda la comunidad: “el infortunio público alcanzará a cada uno en su casa”. Este infortunio es consecuencia del mal gobierno y como única solución se propone el buen gobierno, la *eunomía*. En esta elegía hay una cierta controversia, pues hay quien opina (M. Maehler, M. Noussia y M. Fantuzzi, 2002: y reseña de Adrados, EM LXXI 1, 2003: 148), que es complementaria de pensamiento a la *Elegía a las Musas* y quien asevera que se trata del mismo pensamiento.

En la Elegía 4 pide a los atenienses que contengan su ambición, pues era la *hybris* de los aristócratas la que había llevado la situación a tal extremo, mientras que en la Elegía 5, posterior a su arcontado, hace una reflexión acerca de su actuación política y afirma que “en asuntos importantes es difícil agradar a todos”. En las Elegías 8-10 advierte, de nuevo, contra el gobierno de los tiranos en Atenas, mientras que en la 11 ataca a los atenienses, astutos en los asuntos privados pero inexpertos en los públicos.

En sus yambos, sobre todo en 24 y 25, Solón se defiende, como un lobo entre perros, de sus críticos, que le achacan no haberse hecho con la tiranía, a pesar de haber podido. Y en este punto, curiosa es la identificación que hace F. R. Adrados de Solón con un lobo, precisamente al componer sus yambos. Precisamente C. Miralles ha venido destacando que la actitud del lobo es la actitud del poeta yámbico (Miralles, 1986: 22-26), que acecha y muerde, y en este sentido creo que debería profundizarse en dicha comparación, a través de los datos que nos proporciona, por ejemplo, L. Gernet, en su trabajo “Dolon le loup” (Gernet, 1969: 154-171). Por lo demás, la lectura de los fragmentos de Solón en clave rigurosamente biográfica, basada en una identificación total entre autor y *persona loquens* puede permitirnos llegar a reconocer, como fue el caso de Plutarco (*Amat.* 5,751e) y han estudiado E. L. Bowie o Krystyna Bartol, entre otros, un dístico elegíaco referido a un Solón joven vencido por la pasión de un muchacho (Sol. 16 G.-P.= 25 West [en adelante W.]).

B) Composiciones de **carácter parenético**, como la de *Salamina*, donde conmina a sus conciudadanos a la conquista de la isla y tilda de cobardes a los que no quieren hacer la guerra para recuperar la isla y se exhorta a luchar por ella. En términos de teoría literaria actual, recuérdese que Gentili ha definido la elegía como pragmática, por su función y por su punto de vista parenético y didáctico, dirigido a un auditorio menos oficial y escogido que el del rapsoda, y en este sentido, la elegía a *Salamina* es plenamente pragmática, y posiblemente recitada en el banquete, pero con una “mise en scène” dramática, mal interpretada luego como cosa de locura.

En esta misma elegía, el autor acusa a los atenienses y les exhorta, como decía, a la lucha: “vayamos a salvar esa amada isla y a liberarnos de nuestra gran vergüenza”. Destaca en esta elegía la μήτις que caracteriza a Solón, pues estaba prohibido hablar en la asamblea acerca de este tema. Solón se hace pasar por un mensajero y, además, debido a la semejanza entre el discurso oratorio y la elegía parenética, substituye aquél por ésta; una triple coraza que demuestra su astucia.

C) Composiciones **morales**, como la *Elegía a las Musas*, a la que ahora nos ocuparemos *in extenso*. Pero Solón también tocó temas como el amor y la amistad con el ambiente del banquete, mucho más relajado.

Métricamente puede afirmarse que los fragmentos de su obra pueden agruparse en elegías (fragmentos 1 al 22), tetrámetros (fragmento 23), yambos (fragmentos 24 al 27) y hexámetros dactílicos (fragmentos 28-29). Curiosamente, y después de dos milenios y medio, todavía existe alguna que otra disputa en cuanto a la adscripción o no a Solón de determinados fragmentos.

6. LA ELEGÍA A LAS MUSAS. DE LA INTERTEXTUALIDAD A LA ORIGINALIDAD

La definición y análisis del concepto de elegía, condición *sine qua non* para entender mejor el contexto y significado del poema que voy a analizar, merecería una atención que no puedo prestar. Con todo, me parece paradigmática y sintética la que realiza M. L. West (Berlín-Nueva York, 1974: 2): “by elegy we denote a tradition of poetry, in the elegiac metre, in which the poet speaks in his own person, usually to a specific addressee and in the context of a particularly occasion or state of affairs. Often the situation is such that only an oral communication would be in place, not written one; for instance, a symposium is in progress, or soldiers are about to enter battle”.

Los estudios solonianos, sobre todo los aspectos histórico-políticos han recibido recientemente un empuje ciertamente definitivo entre nosotros, no sólo por la obra de D. Ferreira Leão (Lisboa, 2001), sino también por la también excelente aportación del historiador A. J. Domínguez Monedero (Barcelona, 2001), publicada también en el mismo año, complementarias ambas aunque no se citan mutuamente, por lo que las tareas de ambos investigadores han corrido paralelas. Mucho más reciente todavía es la edición a cargo de M. Maehler, M. Noussia y M. Fantuzzi (Milán, 2002).

Ahora, sobre todo gracias a la última edición mencionada, queda menos para analizar a fondo y de un modo global la poética de nuestro “*sophós*”, su “*savoir faire*” en el ámbito poético (en su conjunto), labor que nunca deberá desdeñarse aunque ya contemos con aportaciones puntuales, eso sí, muy destacables.

Para el estudio de dichos fragmentos (principalmente el fragmento 1 D que pertenece a la *Elegía a las Musas* y otros) seguiré, en cuanto a aparato crítico y comentario filológico, la edición de Gentili-Prato y la de West. Por lo que se refiere al capítulo de traducciones al castellano, habrá que tener en cuenta en algunos puntos la de Rodríguez Adrados, la selección de C. García Gual (o la más reciente de E. Suárez de la Torre) y la bilingüe de Ferraté, utilizando la numeración de Diehl en las referencias a los fragmentos.

En la *Elegía a las Musas* se esconde una verdadera reflexión sobre el tema del exceso y las consecuencias que ello trae consigo. Es una elegía con una estructura ternaria, como suele ocurrir en la lírica arcaica. En primer lugar, tenemos un símil y, a continuación, una reflexión acerca de las vanas esperanzas de los hombres. Esta elegía fue completada con las reflexiones de *Eunomía*.

El fragmento 1 D, denominado *Elegía a las Musas* o *Elegía eis heautón* (a sí mismo) es una buena muestra, junto con el fragmento 3 D o *Eunomía* no sólo de su pensamiento sino también de su quehacer poético. Parece más que probable que esta elegía fuera compuesta para ser recitada en algún simposio, como muchas piezas de Calino o Teognis. Sobre la reunión convivial como ocasión de la performance de las elegías de Solón puede verse el artículo de G. Tedeschi (*QUCC*, 10, 1982: 33-46).

A pesar de ser una composición que muestra, quizá de modo progresivo, el pensamiento del autor, lo cierto es que también se han destacado las posibles inconsecuencias o contradicciones internas, así como la posible heterogeneidad de temas. Se trata de unos setenta versos con un esquema compositivo rastreable y diáfano (al menos en apariencia), si bien el mismo Fränkel (en su "Fragment einer sympotischer Elegie" (Fränkel, *Hermes* 62; 256) ya sugirió que los versos 39 y siguientes de este mismo poema corresponderían a una canción de bebida más antigua que el poema soloniano, al que intuía improbable su pertenencia.

Vamos a fijarnos en algunos puntos concretos del poema, desde sus primeros versos:

"Ilustres hijas de Zeus Olímpico y de Mnemósine, Musas Pieridas, escuchadme a mí que os imploro. Dadme la felicidad que procede de los dioses inmortales y que siempre tenga un buen renombre por parte de todos los hombres".

El texto que he traducido corresponde a la invocación que en nuestra Elegía se hace a las Musas. No se trata de una iniciación poética, ni lo hallaremos como paradigma en el libro del prof. Kambylis sobre el tema, aunque mucho se ha escrito acerca del significado de esta invocación. Ahora bien, ¿se trata de una mera invocación o tenía un sentido más profundo? Como se ha observado con frecuencia, las Musas no desempeñan aquí el mismo papel que habían jugado con respecto a Hesíodo, aun cuando es innegable la relación que estos versos guardan con la poesía hesiódica.

Hay quien opina que toda la composición se encuentra vinculada a ellas, como divinidades protectoras de la sabiduría, lo que explicaría la invocación a las mismas, y no simplemente una genérica inspiración poética. Entre ellos, Domínguez Monedero, quien opina que esta invocación tiene, en efecto, un sentido no únicamente ritual, dependiente de la interpretación que se dé a las peticiones de Solón a las Musas, a saber, riqueza y consideración entre el resto de los mortales.

Por otra parte, lo que Solón pide es felicidad y fama, y ambos aspectos constituyen la sabiduría de un hombre, todo lo que un hombre sabio podía desear. Por consiguiente, la relación entre las Musas y la petición de Solón está bien clara. Pero, asimismo, en el texto vemos la polaridad típica de la poesía griega arcaica: dioses / hombres, polaridad que tan bien destacó G. E. R. Lloyd hace casi cuarenta años, como tipo de argumentación, junto con la analogía, en los albores del pensamiento griego. Pues bien, en los versos que nos ocupan, a los dioses se les pide la felicidad, a los hombres la fama.

Y en cuanto al término ὄλβον también se ha hablado mucho. El término ὄλβιος en la literatura griega arcaica se utiliza para expresar el grado máximo de felicidad que puede conseguir un hombre. En Solón, como estamos viendo, deriva de la riqueza. Pero la felicidad en griego no existe como tal. Se traduce según epítetos como μάκαρων νήσοι (islas de los felices), o bien se utiliza el término εὐφροσύνη para indicar la placidez de ánimo. Pues bien, el término ὄλβον estructura la elegía de Solón del siguiente modo:

- a) Petición de felicidad (ὄλβον) y fama (δόξαν ἀγαθήν).
- b) Solamente es segura la felicidad que proviene de los dioses.

- c) El hombre siempre tiene ansias de conseguir más (ὑβρις).
- d) Finalmente, los dioses envían un castigo o ἄτη.

Pues bien, el punto “a”, en que nos encontramos al inicio del poema produce “c” sin “b” y tiene como consecuencia “d”.

Carlo Del Grande esquematiza conceptualmente la elegía del siguiente modo (Del Grande, 1959: 169):

- a) vv. 1-6: Comienzo mediante una ἐπίκλησις y εὐχή como plegaria.
- b) vv. 7-32: Riqueza conseguida con justicia y riqueza acumulada mediante el fraude. La segunda es dañina para quien la ha conseguido de ese modo.
- c) vv. 33-42: Inseguridad de la mayoría para discernir entre el bien y el mal; facilidad para engañarse sobrevalorando las propias posibilidades de juicio.
- d) vv. 43-66: Elenco de las diversas actividades humanas y de cómo esconden, todas y cada una, el peligro de la ὑβρις, así como la inseguridad.
- e) vv. 67-70: Oposición posible de un interlocutor. Y cómo quien intenta obrar bien cae en ocasiones y el malvado prospera...
- f) vv. 71-76: Respuesta: las actividades son diversas y conviene no dejarse engañar por las apariencias. La ley de Zeus es absoluta. Alusión a quien se aprovecha de una momentánea condición de favor para acumular riquezas, con el consiguiente perjuicio para otros; Ate se venga tarde o temprano con todas las consecuencias.

Solón crea toda una teoría política sobre unas bases tradicionales en una lengua sencilla y comprensible, con un fuerte componente homérico. Como subraya la crítica actual, la producción elegíaca arcaica se nutre de amplísimos ecos verbales respecto a los modelos épicos. Asimismo, por supuesto, en el caso de Solón, numerosos términos y fraseología poética de la épica fueron utilizados por él, como ha señalado, entre otros, W. A. Maharam (Berlín, 1994). Tuvo una predilección por retomar expresiones del repertorio épico, incluso en los más diminutos detalles. Cabe suponer, en consecuencia, que expresiones y esquemas conceptuales pertenecientes a la tradición homérica y hesiodea habrían movido a la mayor parte del público de Solón a reconocer inmediatamente el significado de una palabra empleada en el registro lingüístico representado en los poemas épicos (Bartol, 2002: 67).

A pesar de esa visión amplia de la intertextualidad, el autor se enfrenta a su propia obra motivado por un deseo de originalidad que bien definió H. Bloom titulado su libro *La angustia de las influencias*. Y así, Solón, por los epítetos que resaltaremos a continuación, es receptor (porque toma epítetos y fórmulas de Homero) y creador a un tiempo (lo que M. Moog-Grünwald definió como “recepción productiva” diferenciándola de la “recepción reproductiva”, propia de la crítica y de la “recepción pasiva” de la que forma parte la mayor parte de los lectores). En efecto, nuestro poeta-legislador introduce variaciones y según Maehler, en su “Premessa” a su edición conjunta de 2002, Solón ofrece el primer modelo de teoría literaria griega.

Acudamos a los versos 19-20:

...ὄς ποντου πολυκύμονος ἀτρύγετοιο
 πυθμένα κινήσας γῆν κατὰ πυρόφορον...

...que después de mover las profundidades del
 mar estéril, abundante en olas...

El mar aparece descrito mediante dos epítetos: πολυκύμων (abundante en olas) y ἀτρύγετος (estéril). El primero es soloniano, quizá a partir del cliché μέγα κύμα, frecuente en Homero o

sobre πολύκλυστος o bien πολύφλοισβος, ambos homéricos. El segundo epíteto es una de esas palabras homéricas cuya interpretación permanece oscura (Rodríguez Alonso, 1976: 516-517). Aunque se aplica al mar y rara vez al éter, sirvió también como epíteto de la noche y de la muerte. Tiene un uso ciertamente ornamental, como ocurre en la lengua del *epos*. Pero Solón introduce dos variaciones con respecto a Homero en el empleo del nombre-epíteto πόντου... ἀτρυγέτοιο. Y es que, cuando la fórmula va en genitivo, el sustantivo y el epíteto van juntos, no separados como aquí (*cf.*: por ejemplo, παρὰ θιν' ἄλως ἀτρυγέτοιο). Por otra parte, en Homero, cuando la fórmula se usa en genitivo, se emplea siempre ἄλως y no πόντου, como ocurre aquí. Homero utiliza esta fórmula pero en acusativo y normalmente al comienzo de verso, como nos destaca C. Rodríguez Alonso. Así, encontramos πόντον ἐπ' ἀτρύγετον. Es decir, Solón usa las fórmulas tradicionales pero no automáticamente, sino que las reelabora y altera según la intención que el epíteto ejerza en la frase una función necesaria o relevante para el sentido.

Además del componente homérico, conviene destacar la presencia de dialectos del género, el jonio de Asia Menor, si bien en una proporción muy inferior a la que documentan otros elegíacos, desde el momento en que muchos de sus rasgos pueden entenderse desde el propio ático.

Por lo demás, al menos hay dos ejemplos seguros de aticismo en el autor, por lo que podemos tener la seguridad de que el poeta, al emplearlos, no se estaba viendo forzado por la dependencia del dialecto del género literario, sino que utilizaba algo que le era familiar y respondía a su propio sistema lingüístico (“rasgos maternos en Solón”, según afirmación acertada de H. Maquieira [1988: 227-232]).

Se constata que no hay mayor índice de dialectalismos en los yambos que en las elegías solonianas, sino que el poeta se sirvió de idénticos registros en ambos géneros.

Asimismo, una lectura rápida del texto hace que observemos cómo predomina la estructura bimembre:

ἀνέμοισι ... ἀργαλείοισιν (v. 45).

κατὰ πόντον ... ἰχθυόεντ' (vv. 43-45, con fuerte encabalgamiento).

γῆν ... πολυδένδρεον (v. 47).

O las frecuentes anáforas repetitivas, usadas, por ejemplo, curiosamente, por las familias litúrgicas orientales, entre otras, como marcando cambio de ritmo, de aceleración (cito sólo un ejemplo):

v. 47: ἄλλος; v. 49: ἄλλος; v. 51: ἄλλος; v. 55: ἄλλον (con polisíndeton)... v. 57: ἄλλοι.

En la *Elegía* pueden verse una serie de ideas básicas que van mostrando una progresión del pensamiento del autor, siendo cada nueva etapa una expansión, revisión o ilustración de una etapa anterior; a ello no son ajenos los cambios en la perspectiva enunciativa, con calculados saltos entre una postura neutra del narrador y narración en primera persona del plural, mediante la que el poeta se involucra a sí mismo y a su audiencia en el relato. Pasamos del ἰμείρω (1.^a persona del singular del verso 7) al νοεῦμεν (1.^a persona del plural del verso 33). En términos de narratología actual y de ficción, estaríamos hablando de un narrador homodiegético, o incluso autodiegético, por cuanto es protagonista de lo que implícitamente le sucede o trata de decirnos que le puede sucederle. Y ese narrador, que denominamos homodiegético, es un yo (ficticio o no), y que cuenta siempre en primera persona (del singular o del plural) y desde dentro.

Por lo demás, hay quien ha mostrado cómo realmente no puede hablarse de “tema” de este poema, por cuanto más bien parece que Solón esté pasando de una idea a otra, como si estuviésemos asistiendo al desarrollo de su pensamiento.

vv. 5-6: En estos versos son mencionados los enemigos (ἐχθροῖσι) para los que Solón pretende ser amargo (πικρόν); también se nos habla de sus amigos en el mismo verso 5, con la misma polaridad característica del poema. Luego, a renglón seguido, la referencia a las riquezas (χρήματα), parte esencial del ὄλβος para la antigua aristocracia griega, como señala Adrados en su edición de A. Mater. Dichas riquezas, que él desea tener (*cf.*: el verbo ἰμεῖρω), pueden llegar a ser alcanzadas injustamente (ἀδίκως) por sus enemigos mediante procedimientos injustos (vv. 7-8).

vv. 9-13: Una nueva polaridad aparece en estos versos: la riqueza que dan los dioses, duradera, y la que los hombres injustos, por medio de la desmesura (ὑφ' ὕβριος) y no conforme a un orden natural (κατὰ κόσμον), obtienen, quizá inmediatamente. Todo ello trae consigo la aparición de ἄτη o infortunio divino, indefectible y catártico. Hay quien ha sabido ver (Allen, 1949: 53) en la *ate* (o infortunio) un proceso en continuo desarrollo, y es notable el símil homérico, desde el ὥστ' del verso 18 al final del 24, de ἄτη con el fuego y con la tormenta, que va creciendo hasta la destrucción como el castigo de Zeus.

Y nos dice Solón (v. 29) que uno paga su culpa inmediatamente y otro después (en los más remotos descendientes de los culpables). En efecto, a mi entender, lo que la crítica no ha destacado suficientemente es que Solón no elude, en el tema de realización de la justicia divina, todo un tejido de textos anteriores o coetáneos y su elegía lo asume, sin grandes transformaciones ni transgresiones.

Así, la crítica soloniana se ha referido a *Ilíada* IV 160 ss. y a Hesíodo, *Trabajos y Días* 333 ss. para referirse al aplazamiento en algunos casos del castigo inexorable como fuentes principales de Solón. Pero no ha mencionado, que sepa, la creencia pitagórica, coetánea o ligeramente posterior, con su teoría sobre el cumplimiento del castigo divino al cabo de mil años por cualquier ἀδικία, tal como nos informa Yámblico (*uita Pyth.* VIII, 42):... τῶν γὰρ βαρβάρων καὶ τῶν Ἑλλήνων περὶ τὴν Τροίαν ἀντιταξαμένων ἑκατέρους δι' ἐνὸς ἄκραςίας ταῖς δεινότηταις περιπεσεῖν συμφοραῖς, τοὺς μὲν ἐν τῷ πολέμῳ, τοὺς δὲ κατὰ τὸν ἀπόπλουν, καὶ μόνης τῆς ἀδικίας τὸν θεὸν δεκετῆ καὶ χιλιετῆ... que enfatiza que la venganza de los dioses extiende sus efectos durante el espacio de mil años. Esta tradición pitagórica la creemos vinculada, ya sea como punto de referencia, o en estrecha dependencia, con la tradición bíblica y con el orfismo, muy anteriores a Solón.

Aunque parece un lugar común, en su *Elegía a las Musas*, nuestro poeta *sophós* nos recuerda que la justicia de los dioses se realiza siempre, y si se produce dilación en el castigo, pagarán la pena ya sean los hijos, ya sea la posterior descendencia. Pues bien, aquí innova nuestro poeta al utilizar ἄτη y no τίσις, y en esto, entre otras cosas de carácter más estilístico, estriba la originalidad soloniana a la que me refería, aunque la repentina aparición de δίκη al final de la elegía, con clara influencia hesiodea, pueda hacernos dudar, según palabras de Adrados (1981: 184), de lo desligado de la composición.

En cambio, por lo que respecta a δίκη, B. Gentili (1975: 160) ha destacado que Plutarco observó (*Sol.* 3, 60) que Solón, como otros intelectuales de su tiempo, tuvo verdadera predilección por aquella parte de la filosofía que tiene que ver con la moral y la política, pero que, en las ciencias físicas, no anduvo más allá de los límites del pensamiento arcaico. Una observación indiscutible que encuentra respuesta en el uso de *Dike* a nivel cosmológico. Solón ha transferido de la esfera de la vida social a la de la naturaleza la noción de reciprocidad y de equilibrio que constituyó en el pensamiento arcaico el elemento común a las varias formulaciones de "justicia", con diversos campos de aplicación, sociopolítico, jurídico, médico, amoroso, etcétera.

Por lo demás, dicho *locus communis* del cumplimiento, con dilación o sin ella, del castigo, lo hallaremos en la polémica posterior anti-epicúrea de los académicos y de los pe-

ripatéticos, que, para combatir el hedonismo, recogían anécdotas, ejemplos numerosos de individuos o de pueblos enteros sobre los que había caído el castigo divino por su vida dedicada al placer.

vv. 35-42: La elegía adopta un nuevo aire, quizá coincidiendo con un verso corrupto con un ἐν δῆτην entre cruces (v. 34), con propuestas varias más o menos convincentes.

Se establece como una especie de elenco de caracteres humanos (el cobarde, el pobre, etc.), y Solón dedica unos largos versos a describir actividades que el hombre se esfuerza por realizar con la intención de enriquecerse: el comercio, el trabajo agrícola asalariado, la artesanía, la poesía, la mántica, la medicina (vv. 43-62), con un tono más bien pesimista.

En este mismo sentido, he indagado y comparado el elenco soloniano de listas de oficios con el de otros poetas arcaicos, hallando, así, la mención del boyero o del batanero en Arquíloco o del herrero en Anacreonte, aunque también hay muchas reminiscencias homéricas, si bien no literales (sobre el comerciante, el labrador, el artesano o el poeta, *cfr.* respectivamente *Od.* III 72 ss.; *Il.* XXI 444; *Od.* VI 233; *Od.* VIII 481). Se hace alusión incluso a ciertas tareas serviles en el conocido *Yambo contra las mujeres* de Simónides y se llega incluso a vislumbrar la marginalidad, lejos del elenco soloniano, que constituyen las mozas de mercado, los mendigos y los bribones (Gómez Espelósín, 1988: 17) en Anacreonte (fr. 82 Gentili). Pero Solón, insisto, especifica que son actividades tanto del *agathós* como del *kakós*.

vv. 63-70: Podría resumir estos versos diciendo que Solón se refiere a lo inevitable de lo que los dioses entregan a los hombres, idea típicamente arcaica acerca de la culpabilidad innata que resaltara Dodds. Con todo, nunca se conoce el final de lo que se ha emprendido. Ni tan siquiera mediante el trabajo puede el hombre ejecutar sus esperanzas ni llegar a actuar justamente, puesto que desconoce el final. La única manera de evitar la ruina es mediante la sabiduría.

vv. 70-73: En estos versos finales, se refiere Solón a la riqueza que no sacia ni siquiera en los que más tienen. Sin embargo, como destacan algunos críticos, hay un cambio de perspectiva porque el poeta se incluye ahora también junto a su público, buscando la identificación entre él y los comportamientos que está denunciando. Como vio Nestle, esto se relaciona con el inicio del poema: el hombre que no se contenta con lo que los dioses le entregan, no conoce límites para sus ansias de poseer bienes. Pero, y aquí vuelve a su idea anterior, el infortunio, la desgracia (*ate* nuevamente), es enviada por Zeus para castigar a cualquiera de los que no han sabido hacer un buen uso de dichas riquezas.

Solón muestra en su poema los resultados del afán desmedido por las riquezas y resalta a sus enemigos, enriquecidos mediante la iniquidad. Sin embargo, en la elegía nos encontramos con un catálogo de actividades que realizan los hombres; hombres que son *agathoí* o *kakoí*. Sobre el sentido que puedan tener aquí ambos términos no es el de “afortunados” o “desdichados”, respectivamente, como traduce Adrados o el de “bueno” y el de “ruin”, como sostiene García Gual. Independientemente del sentido originario de ambas palabras, la connotación social ha parecido evidente a algunos estudiosos: hay quien ha preferido entenderlos en su sentido más social de los “nobles” y los que “no son nobles”.

De hecho, quisiera recordar que un hombre “*kakós*” es inútil o cobarde (recuérdese cuando Medea, en Eurípides, *Med.* 1051, lamenta su “cobardía”: τῆς ἐμῆς κάκης, su indecisión cuando maquina la muerte de sus hijos) y que algo “*kakón*” es algo ciertamente dañino. Tiene mucho que ver con la vida política, con la ciudad, y de ahí el uso concreto que hace Solón. Así, cuando nuestro poeta-legislador denuncia los abusos de los que se enriquecen injustamente, ocurre que la única víctima de este castigo es el pueblo, que se empobrece y cae en una fatal esclavitud: “*kakén... doulosýnen*” que despierta las luchas civiles y así “*demósion kakón*”, “un mal público” alcanza a cada ciudadano en su propia casa... En consecuencia, creo que

hay que restituir al término “*kakós*” el sentido de “cobarde” o de “ruin” para entender mejor nuestra elegía.

A modo de conclusión de estructura narrativa, no creo que haya una oposición clara entre 1-32 (justicia de Zeus) y 33-fin (errores y locuras de hombres) (H. Maehler, M. Noussia y M. Fantuzzi, 2002: 187). Más bien, me inclino a pensar en un cierre del poema en “Ringkomposition”, con un final que es eco del comienzo y un concepto repetido hasta la saciedad (a saber, el de ὄλβος) que sintetiza una cultura aristocrática con otra moralista (Adrados, 2003: 148).

Opino, por lo demás, que Solón, en su *Elegía a las Musas*, sustenta su poesía sobre todo en dos principios fundamentales: la *des-subjetivación* o *desdoblamiento*, mediante la cual se pretende por parte del poeta la eliminación de la subjetividad inherente a la experiencia político-moral que se desea transmitir poéticamente (es decir, lo entiendo como una especie de distanciamiento a pesar del yo o el nosotros (vv. 7 y 33) que podemos postular posiblemente ficticios); la naturalidad expresiva, que no prosaísmo, por la que el lector u oyente accedía al significado de su poema y lo hacía suyo, pues se le facilitaba asumir la experiencia “des-subjetivada” o “distanciada” de la personalidad del autor, como si estuviera a disposición del lector, desprovista del obstáculo que significa un lenguaje artificiosamente poético, con la atenuación de los elementos retóricos del lenguaje. Y es que, en definitiva, Solón pretendía comunicar mejor sus experiencias a los otros, a sus conciudadanos, a través de la poesía.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

ADRADOS, F. R.

(1956): *Líricos Griegos, I. Elegíacos y yambógrafos arcaicos (ss. VII-V a.C.)*, Barcelona.

(1988): “Solón”, en J. A. López Férez, *Historia de la Literatura Griega*, Madrid, pp. 146-151.

(2003): *Reseña en EM LXXI* 1, 2003, p. 147 al trabajo de H. Maehler, M. Noussia y M. Fantuzzi (2002), *Solone: Frammenti dell' opera poetica*, Premessa, Introduzione e commento, Milán, Bur Classici greci e latini, 2002.

AGUILAR, R. M.

(1991): “Las citas de Solón en Plutarco”, *Fortunatae* 2, pp. 11-21.

ALLEN, A. W.

(1949): “Solon's Prayer to the Muses”, *TAPhA* 80, p. 53.

ALT, K.

(1979): “Solons Gebet zu den Musen”, *Hermes* 107, pp. 389-406.

BARTOL, K.

(2002): “Il desiderio di Solone (Sol. 16 G.-P.= 25 W.)”, *MH*, 59, fasc. 2, pp. 65-70.

DEL GRANDE, C.

(19592): Φόρμιγγι. *Antologia della lirica greca*, Nápoles, p. 169.

DETIENNE, M.

(1967): *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, París.

DOMÍNGUEZ MONEDERO, A. J.

(2001): *Solón de Atenas*, Barcelona, Crítica.

FERNÁNDEZ DELGADO, J. A.

(1999): “El yambo 36 W de Solón: la poesía al poder”, en J. López Férez (ed.), *Desde los poemas homéricos hasta la prosa griega del siglo IV d.C. Veintiséis estudios filológicos*, Madrid, pp. 19-44.

FERNÁNDEZ DELGADO, J. A. y PORDOMINGO PARDO, F. (eds.).

(1994): *Actas Del IV Simposio Español Sobre Plutarco*. Salamanca, 26 a 28 de Mayo de 1994. Sociedad Española de Plutarquistas Sección de la I.P.S., Ediciones Clásicas, U. de Salamanca.

FERREIRA LEAO, D.

(2000): “Solón e Crespo: fases da evolução de um paradigma”, *Humanitas*, vol. LII, pp. 27-52.

(2001): *Solón. Ética e política*, Lisboa, F. C. Gulbenkian (cfr. reseña de CLÚA SERENA, J. A. en *Myrtia*, V.20, 2005, pp. 300-303).

GARCÍA GUAL, C.

(1980): *Antología de la Poesía Lírica Griega. Siglos VII-IV a.C.*, Madrid.

(1989): *Los Siete Sabios (y tres más)*, Madrid.

GARCÍA LÓPEZ, J.

(1996): “Estructura formal y elementos religiosos en la Vida de Solón”, en *Estudios sobre Plutarco: Aspectos formales*, pp. 311-322.

GENTILI, B.

(1975): “La giustizia del mare: Solone, fr. 11 D., 12 West. Semiotica del concetto di dike in greco arcaico”, *QUCC* 20, pp. 159-162.

(1996): *Poesía y público en la Grecia Antigua*, Barcelona (edición original italiana de 1995).

GENTILI, B. y PRATO C. (eds.)

(1988): *Poetarum Elegiacorum Testimonia et Fragmenta, I*, 2.^a ed., Leipzig.

GERNET, L.

(1969): “Dolon le loup”, París.

GÓMEZ, P.

(2002): “Savis i tirans: la correspondència dels Set Savis al llibre I de Diògenes Laerci”, *Ítaca*, 18, pp. 192-209.

GOMOLLÓN, B.

(1993-95): “La imagen de la sabiduría en los tetrámetros de Solón”, *Ítaca*, 9-11, pp. 59-67.

HAMMOND, G. L.

(1938): “The dates of Solon’s *Seisachtheia* and *Nomothesia*”, *PCPhS*, 169-171, pp. 10-11.

LORAUX, N.

(1984): “Solon au milieu de la lice”, en *Aux Origines de l’hellenisme. La Crete et la Grece. Hommage van Effenterre*, París, pp. 199-214.

(1988): “Solon et la voix de l’écrit”, en M. Detienne (ed.), *Les savoirs de l’écriture. En Grèce ancienne*, Lille, pp. 95-129.

MADDALENA, A.

(1942): “Solone dall’Elegia alle Muse ai Tetrametri a Foco”, *RFIC*, 20, pp. 182-192.

MAEHLER, H.; NOUSSIA, M. y FANTUZZI, M.

(2002): *Solone: Frammenti dell’opera poetica*, Premessa, Introduzione e commento, Milán, Bur Classici greci e latini, 2002.

- MAHARAM, W. A.
(1994): *Solon und die Tradition der epischen Sprache*, Berlín.
- MAQUIEIRA, H.
(1988): “En torno a la lengua de Solón de Atenas”, *Veleia*, 5, 227-232.
- MARTINA, A.
(1968): *Solon. Testimonia Veterum*, Roma.
(1972): “Plutarco, *Sol.* 14,8”, *QUCC*, 14, pp. 41-45.
- MASARACCHIA, A.
(1956): “L’Elegia alle Muse di Solone”, *Maia*, 8, pp. 92-132.
(1958): *Solone*, Florencia.
- MASSA POSITANO, L.
(1947): *L’elegia di Solone alle Muse*, Nápoles.
- MIRALLES, C.
(1986): “El yambo”, *ECl*, 90, pp. 22-26.
- NOUSSIA, M.
(2001): “Solon’s Symposium (frs. 32-4 and 36 Gentili-Prato2 = 38-30 and 41 West2)”, *CQ*, 51.2, pp. 353-359.
- PÉREZ JIMÉNEZ, A.
(1991): “La debilidad política de Solón en Plutarco”, en *Actes del Xè Simposi de la Secció Catalana de la S.E. E. C., II*, Barcelona, pp. 687-696.
- RAMÓN PALERM, V.
(1992): *Plutarco y Nepote. Fuentes e interpretación del modelo biográfico plutarqueo*, Universidad de Zaragoza.
- REINHARDT, K.
(1916): “Solons Elegie EIS HEAUTON”, *RhM*, 71, pp. 128-135.
- REXINE, J. E.
(1958): *Solon and his political theory. The contemporary significance of a basic contribution to political theory by one of the seven wise men*, Nueva York.
- RODRÍGUEZ ALONSO, C.
(1976): “El epíteto homérico en Solón”, *CFC*, 11, pp. 503-521.
- SANCHIS LLOPIS, J. L.
(1996): “Solón y Esopo en el banquete cómico”, *Studia Philologica Valentina*, 1, pp. 81-93.
- SANZ MORALES, M.
(2000): “La cronología di Mimnermo”, *Eikasmos*, XI, pp. 29-52.
- SUÁREZ DE LA TORRE, E.
(2002): *Antología de la lírica griega arcaica*, Madrid, Cátedra, pp. 118-124.
- TEDESCHI, G.
(1982): “Solone e lo spazio della comunicazione elegíaca”, *QUCC*, 10, 33-46.
- VETTA, M. V.
(1983): “Introduzione. Poesia simposiale nella Grecia arcaica e classica”, en M. Vetta (ed.), *Poesia e simposio nella Grecia antica. Guida storica e critica*, Bari, XIII-LX.

WALLACE, R. W.

(1983): “**The date of Solon’s reforms**”, *AJAH*, 8, pp. 81-95.

WEST, M. L.

(1974): *Studies in Greek Elegy and Iambus*, Berlín-Nueva York.

WEST, M. L. (ed.)

(1972): *Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum cantati. II.—Callinus, Mimnermus, Semonides, Solon, Tyrtaeus, Minora adespota*, Oxford.