

# FILOSOFÍA PRÁCTICA Y ANÁLISIS HISTÓRICO EN ARISTÓTELES

Héctor García Cataldo  
Universidad de Chile

**Resumen:** Este artículo plantea que la teoría de la *phrónesis* aristotélica guarda directa relación con un principio de la realidad griega concreta, a saber, la realidad política, entendida como la acción en tanto que capacidad de “conducción”, de dirección hacia el bien, y por consiguiente a la felicidad, en última instancia. La articulación de una filosofía práctica y el análisis histórico está dada por la investigación empírica emprendida por Aristóteles, que se muestra tanto en su *Política* como en su *Athenaion Politeia*, y que a su vez entronca directamente con la teoría de la *phrónesis* tal como la hallamos expuesta en la *Ética Nicomaquea*.

**Palabras claves:** Aristóteles, *phrónesis*, *Ética Nicomaquea*, filosofía práctica.

## PRACTICAL PHILOSOPHY AND HISTORICAL ANÁLISIS IN ARISTOTLE

**Abstract:** This article states that the theory of Aristotelian *phrónesis* bears a direct relation to a principle of concrete Greek reality, i.e. political reality understood as action, meaning an ability to “lead”, to direct towards the good, and consequently to happiness, in the last place. The articulation of a practical philosophy and the historical analysis is given by the empirical research undertaken by Aristotle, which appears in his *Politics* and his *Athenaion Politeia*, which in turn has a direct link to the theory of *phrónesis* as it is found in the *Nichomachean Ethics*.

**Key words:** Aristotle, *phrónesis*, *Nichomachean Ethics*, practical philosophy

**Recibido:** 24.04.06 – **Aceptado:** 5.05.06

**Correspondencia:** Héctor García Cataldo. Licenciado en Filología Clásica con opción helénica y latina. Magister en Historia con mención en Historia Europea. [hegarcia@uchile.cl](mailto:hegarcia@uchile.cl) Tel. 32-495459. Profesor Universidad de Chile, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Universidad de Playa Ancha.

La teoría de la *frónesis*, tal como la encontramos expuesta en el libro VI de su *Ética Nicomaquea*, desemboca directamente en un intento de aplicación a la realidad: a la política, es decir, la relación de un determinado modelo de conducta, que busca un fin superior: el bien (o lo bueno), que se materializa en la aplicación de la legislación en la *polis*. Esto quiere decir que el terreno donde se descubre, o dicho de otro modo, donde el hombre se muestra *frónimos*, es en su ejercicio de la política, porque la *politiché* es un saber *architektoniké*<sup>1</sup>. La política no sólo se relacionaría con las disciplinas en relación a sí misma, las que se subordinan a ella, sino también con aquellas denominadas *prácticas*, de las cuales se sirve, porque el fin que ella se propone comprende el fin de todas las demás, es decir, en función del bien del hombre, no sólo en el sentido de un hombre individual, sino sobre todo en el de un *polítes*. Aquel fin superior de la política es –como el de todas las ciencias y las artes– la felicidad, pero en lo inmediato y práctico es la *práxi*<sup>2</sup>. En este sentido hay que entender la consideración conclusiva de Franco Volpi cuando señala que *el saber fronético [...] tiene, sin embargo, un carácter que el saber teórico no posee, a saber; la capacidad de dirigir, de orientar la acción*<sup>3</sup>. Una acción que sabe distinguir lo bueno y lo malo para el hombre, y esto es lo que ha recogido en su definición no sólo de la *frónesis*, sino también del *frónimos*:

*La prudencia no podrá ser ciencia ni arte o técnica; [...]. Tiene que ser, por tanto, una disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno y malo para el hombre*<sup>4</sup>.

Lo racional tiene que ver directamente con la reflexión, es decir, con un deliberar bien, entendiéndose por tal un fin que es práctico. De aquí que Aristóteles haya establecido, al mismo tiempo la diferencia que separa al prudente del sabio, pues éste (léase pre-socráticos, *fysikoi*.) es quien sabe de cosas extraordinarias, admirables, difíciles y divinas, pero inútiles, *porque no busca los bienes humanos*:

<sup>1</sup> E. N., A 2, 1094<sup>a</sup> 26-27.

<sup>2</sup> Id., A 3, 1095<sup>a</sup> 6.

<sup>3</sup> Cfr., VOLPI F., *Rehabilitación de la Filosofía Práctica y Neo-Aristotelismo*, Anuario Filosófico XXXII/I, 1999. Págs. 338 – 9.

<sup>4</sup> E. N., A 5, 1140 b 4-5. ... Leipetai ára autèn eínai héxin alethê metà lógou praktikèn peri tà anthrópo agathà kai kaká.

La prudencia, en cambio, tiene por objeto lo humano y aquello sobre lo que se puede deliberar; en efecto, afirmamos que la operación del prudente consiste sobre todo en deliberar bien, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera, ni sobre lo que no tiene un fin, y éste consiste en un bien práctico. El que delibera bien absolutamente hablando es el que se propone como blanco de sus cálculos la consecución del mayor bien práctico para el hombre<sup>5</sup>.

No se trata de una aplicación puramente universal del bien, sino sobre todo de un bien también particular, porque de suyo la *frónesis* es práctica y en este sentido es orientadora de la acción, pues tiene que ver con lo particular y bajo esta lógica Aristóteles la entronca inmediatamente con la experiencia. Los más prácticos son los que tienen más experiencia. Su conclusión es que *he de frónesis praktiké*<sup>6</sup>.

La pregunta es ¿dónde se hace realidad este carácter práctico del hombre *frónimos*? Naturalmente que en sentido estricto en la elección reflexionada con anterioridad, *la proairesis* como *órexis bouleutiké*<sup>7</sup>, pero respondemos, en sentido más amplio, que en la política –al decir de Aristóteles– y por eso tanto política como prudencia comparten una *héxis*, aunque en su esencia sean algo distinto. En la política la acción es *decisión*, donde la *frónesis* aparece relacionada tanto a la polis, en tanto que prudencia legislativa, como paradójicamente en su carácter relacionada con lo particular en tanto que política, donde coinciden su carácter práctico como deliberativo. Decimos que es algo paradójica esta vinculación, que sólo se entiende en el marco de una visión griega de lo particular, pues el prudente encuentra su propio bien sólo en el marco de la preocupación por la polis, por esto Aristóteles escribe que *quizá no es posible el bien de uno mismo sin administración doméstica y sin régimen político*<sup>8</sup>, en ambos casos la *frónesis* revela su carácter *epitaktiké*, es decir, *normativo he mèn gàr frónesis epitaktiké estin*<sup>9</sup>.

Hemos dicho que la prudencia en su vinculación con la polis se hace legislativa, pero en el plano de una comprensión investigativa, Aristóteles da cuenta de la escasez de investigación al respecto, además de la dificultad que

<sup>5</sup> Id., A 7, 1141 b 8 – 14.

<sup>6</sup> Id., A 7, 1141 b 20-21.

<sup>7</sup> Id., Z 2, 1139<sup>a</sup> 23.

<sup>8</sup> Id. 8, 1442<sup>a</sup> 10-11: *kaítoi ísos ouk ésti tò hautoù heû áneu oikonomías oud' áneu politeías*.

<sup>9</sup> Id. 10, 1443<sup>a</sup> 8.

conlleva una tarea tal. Pensamos que es en este punto donde el filósofo articula filosofía práctica e investigación histórica y la última parte de su *Ética* no sólo abre la posibilidad a este campo, que se concretizará en la *Política* y en las recopilaciones de leyes cuyo testimonio concreto lo tenemos en la *Athenaíon Politeía*, obras a través de las cuales Aristóteles seguirá el decurso de la historia helena, porque sólo de esta manera será posible completar la filosofía de las cosas humanas, en lo que entendemos también, una filosofía práctica y el método de ésta es el que propone para investigación tal. “Para el método de la filosofía práctica - precisa Gadamer – esto significa que se debe partir de los “legómena” – los “dóxai” generales”<sup>10</sup>. No sólo de las *tà legómena*, como pura tradición oral, sino también la documentación precisa, escrita, que hasta su tiempo constituía un *corpus* de ningún modo despreciable.

El punto de contacto para una revisión histórica de la evolución de los sistemas políticos está dado por la pregunta aristotélica sobre *cómo alguien podría llegar a ser legislador*<sup>11</sup>, porque las leyes (propias) de la política se asemejan a sus obras<sup>12</sup>, pero estos cuerpos por sí sólo no hacen la índole de un legislador, ni tampoco permiten juzgar cuáles serían las mejores leyes, así como el médico no se hace médico a partir de los escritos de medicina respectivos, sino sólo teniendo la experiencia y el trato directo en la aplicación de tales principios, en su índole particular. En este sentido:

*[...] las colecciones de leyes y de constituciones políticas podrán ser utilísimas para los que pueden contemplar y juzgar qué es lo que está bien o lo contrario, y qué disposiciones vienen a cada caso; pero los que, sin ningún hábito, recorran tales documentos, no podrán juzgar acertadamente (a no ser que tengan especial don natural para ello), si bien quizá pueden adquirir de ese modo mayor comprensión de tales cuestiones*<sup>13</sup>.

---

<sup>10</sup> *La idea de filosofía práctica* (1983), pág. 190; en *El Giro Herméutico*. Madrid, Cátedra, 1998.

<sup>11</sup> Id., K 9, 1180 b 30: *pôs nomothetikòs génoit' án tis*;

<sup>12</sup> Id., K 9, 1181<sup>a</sup> 23 – 1181 b 1: *hoi dè nómoi tês politikês érgois eoikasin*.

<sup>13</sup> Id. 1181 b 7 ss.

A juzgar por las propias palabras del filósofo, hasta su tiempo no ha nacido en el espíritu del hombre la concepción de un estudio sistemático de la legislación, es un asunto que los antecesores – nos dice- han dejado sin investigar:

*[...] quizá será mejor – añade Aristóteles – que lo consideremos nosotros y, por tanto, estudiemos en general lo relativo a la constitución política a fin de completar, en la medida de lo posible, la filosofía de las cosas humanas.<sup>14</sup>*

Con esto queda claro que ya Aristóteles ha previsto que el estudio empírico (histórico) de las constituciones es una herramienta fundamental para tener una prospectiva más acertada para replantear un mejor modo de gobierno para la polis, que para Aristóteles *no es sólo la forma más elevada de la vida política, sino la forma más elevada posible<sup>15</sup>*, es decir, donde las cosas humanas adquieren toda su profundidad y dimensión, y esto sería precisamente el complemento de la filosofía en tanto que tal; por ello no está demás introducir – aunque sea una sutileza de lenguaje – una corrección en el texto traducido, pues en el original se lee: *hópos eis dýnamin he perì tà anthrópeia philosophía teleiothêi*. Esto quiere decir, *para que de acuerdo a su facultad la filosofía se complete [se perfeccione] con respecto a las cosas humanas*.

Esto lo señala expresamente en oposición a la imagen que se tiene del sabio (tal como leemos en la *Metafísica*, in stricto sensu, del filósofo) como aquel que se ocupa de las cosas admirables, difíciles y divinas, un tanto alejado de las cosas humanas. Por consiguiente no puede la filosofía estar ausente de la investigación, *episképsasthai*, de la vida política, pues en ella se amalgaman no sólo la vida particular, como ya destacamos, sino también la comunidad, y la filosofía en tanto que práctica debe contribuir no sólo a saber qué es el bien, teóricamente, sino a “hacer el bien”. Esta sería la senda que queda insinuada en la revisión crítica que Volpi, desde la rehabilitación de la filosofía práctica por parte del nearistolismo, ha sugerido al mundo moderno<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> Id. 1181 b 14 ss.

<sup>15</sup> Cfr., ROSS, W. D., *Aristóteles*. Bs. Aires. Editorial Charcas, 1981. Pág. 338.

<sup>16</sup> Cfr., op. cit., págs. 340 ss.

El estudio relativo a la institucionalidad (legislativa), al que termina haciendo referencia en las líneas finales de la *Ética*, dice relación precisamente a las *perì tà anthrópeia*, las cosas humanas y en esta línea de sentido se inscribirían los restantes tratados de *Ética* como la *Política*, *Retórica* y la *Athenaíon Politeía*. Sabemos, además, que por el período en que Aristóteles fue maestro de Alejandro desde el 343, escribió algunos libros eminentemente de carácter empírico, como por ejemplo, el tratado *De Monarquía*, cuatro libros *De la Justicia*, al que hace referencia Cicerón<sup>17</sup>, *Alejandro o De la Colonización*, memoria en forma de diálogo, *Las Costumbres de los Bárbaros*, que trataría tanto de las costumbres como de las constituciones de los pueblos bárbaros, *Las Reclamaciones de Justicia de las Ciudades*, donde trataría de los pleitos territoriales y de las diferencias entre las ciudades griegas, trabajo realizado expresamente para el rey Filipo, quien gracias a estas informaciones pudo poner fin a las disputas entre las ciudades helenas, imponiéndose como árbitro, apoyándose en un derecho consuetudinario que Aristóteles había investigado, además de haber compuesto un tratado en cinco libros *Sobre la Leyes de Solón*. Todas estas obras se encuentran perdidas. Sin embargo, nos permiten, a lo menos, observar la otra parte de la actividad intelectual de Aristóteles, en la que se dedica a *las cosas humanas*, a saber, al aspecto práctico, que podríamos considerar como base empírica de su filosofía política.

No es que las cosas del pasado hayan quedado incompletas, - como leemos en la traducción de María Araujo y Julián Marías - aunque ello pudiera tener sentido, el afán de acercarse a ellas radica en que la propia filosofía se completa con ellas, porque son experiencia histórica, es decir, memoria acumulada. Aristóteles en este particular sentido es el eslabón articulador que recupera para la propia historia de la Hélade aquella memoria acumulada que carece de toda sistematización. Por primera vez la cultura humanista (en sentido estrictamente heleno) tiene en Aristóteles una vez más una fuente referencial práctica y metodológica acerca de la recuperación de un patrimonio cultural, social y político. Más allá de que su filosofía práctica no haya sobrevivido a él en su globalidad, sino restringida a la política, según señala Gadamer<sup>18</sup>. Pero esta misma restricción al ámbito de la política nos pone en el camino de las *tà legómena*, es decir, sobre la memoria y la experiencia. En la *Metafísica* ya nos ha señalado esta mutua interacción: la experiencia proviene de la *mnéme*, de

<sup>17</sup> *De Rep.*, III, 8,12.

<sup>18</sup> *La hermenéutica como tarea teórica y práctica* (1978), pág. 299.

la memoria, *pues muchos recuerdos de la misma cosa llegan a constituir una experiencia* y la experiencia la encontramos a la base no sólo del arte, sino también de la ciencia<sup>19</sup>. En un mundo del logos como el helénico esa experiencia acumulada encuentra su forma y sentido en la lengua: la experiencia, entonces, es lenguaje. De esta interacción Emilio Lledó ha hablado bellamente:

*Es, efectivamente, la memoria la que permite esa “ampliación” de lo vivido, y es el lenguaje el que descubre esa honda resonancia de la intimidad, que alcanza, en nuestra propia historia, la historia de los otros hombres. El lenguaje hace consciente, en lo colectivo, las experiencias de cada individualidad. Una filosofía práctica, una ética, tendrá, pues, que partir de esa experiencia, que el lenguaje transmite cuando los hombres expresan, en sus acciones, en su “praxis”, determinados principios que los determinan, orientan y justifican. Inmerso en la memoria de su propia experiencia, inmerso en el lenguaje de la historia, de aquellos que hablaron también sobre el bien o la justicia, Aristóteles plantea una buena parte de los problemas que constituyen su mensaje, en diálogo con los que le precedieron. No basta sólo con mirar lo que los hombres hacen; para construir una supuesta teoría ética, hay que analizar también el lenguaje en el que se expresa ese “hacer”, y contrastarlo con lo que hicieron, de ese lenguaje, los que pensaron antes*<sup>20</sup>.

En el caso de la recopilación de las 158 constituciones, lo que importa en ellas es examinar en la forma el contenido de aquel lenguaje del pasado para distinguir lo que está bien y lo que está mal, dialogar con los que pensaron antes; la pregunta que surge, entonces, es ¿desde dónde se mira lo bueno o lo malo? Desde la propia experiencia histórica, la de la segunda mitad del siglo

<sup>19</sup> Cfr., *Met.*, A 980 b 28 ss.

<sup>20</sup> Cfr., artículo, “Aristóteles y la Ética de la “Polis”, en CAMPS, Victoria, Ed., *Historia de la Ética*. 1. De los Griegos al Renacimiento. Barcelona. Editorial Crítica, 1988. Págs. 137-8.

IV a. C., y como toda la filosofía del estagirita es teleológica el examen de la constitucionalidad precedente no tiene otro fin, sino el que permita su mejor aplicación en una nueva realidad histórica. En el propio examen se descubre el método preconcebido de Aristóteles, el que se fundamenta en preguntas claves para obtener la respuesta apropiada y objetiva, en tal sentido se trata de un método fundamentalmente dialéctico, que da prueba de su simplicidad y eficiencia, pues, -diríamos- permite la elección orientada hacia el fin que se propone, pues en las preguntas radica el movimiento y la fuerza del pensar:

*La reflexión de por sí no pone nada en movimiento, sino la reflexión orientada a un fin y práctica; ésta, en efecto, gobierna incluso al entendimiento creador, porque todo el que hace una cosa, la hace con vistas a algo, y la cosa hecha no es fin absolutamente hablando (si bien es un fin relativo y de algo), sino la acción misma, porque es el hacer bien las cosas lo que es fin, y eso es el objeto del deseo. Por eso la elección es o inteligencia deseosa o deseo inteligente, y esta clase de principio es el hombre<sup>21</sup>.*

Este “hacer bien las cosas” como fin podríamos decir que es lo propio de una filosofía práctica, en tanto que orientadora de la acción, cuyo fundamento lo halla el hombre *frónimos* en su encuentro con la experiencia. ¿Cuál ha sido la aplicación concreta de esta filosofía práctica aristotélica en el terreno de lo histórico? Es posible rastrear en las obras de carácter empírico la metodología de esta filosofía?

A continuación, nos proponemos examinar estas cuestiones, correlacionando tanto *La Athenaion Politeia* como *La Política*. La idea sería trabajar con un cierto cuidado la reconstrucción de la imagen de Solón, según ambas obras. Por ahora presentaremos sólo un aspecto, la magistratura o el arcontado de Solón. Considerado el padre de la *democracia ateniense*, pero además poeta, con quien se inaugura el surgimiento de la poesía lírica ática, en un marco plenamente desarrollado por la poesía y la filosofía jónicas. *La Constitución de Atenas* es un documento de un valor histórico notable, salido de las manos y escuela de Aristóteles. En la primera parte, refiere a Solón en su

---

<sup>21</sup> E. N. Z 2, 1139<sup>a</sup> 35 – 1139 b 1-6.



relación con la propiedad de la tierra y la democracia. Por ahora me limitaré a presentar dos textos fundamentales para ser contextualizados y analizados en relación a sus implicancias *perì tà anthròpina*. El primero de estos textos viene de *La Constitución de Atenas*:

*Más tarde sobrevino discordia entre los nobles y la multitud durante mucho tiempo. Pues su constitución era en todo oligárquica, y además eran esclavos de los ricos los pobres, ellos mismos y sus hijos y mujeres. Y eran llamados clientes y “sextarios”, pues por esta renta de la sexta parte cultivaban las tierras de los ricos. Toda la tierra estaba repartida entre pocos. Y si no pagaban su renta, eran embargables ellos y sus hijos. Y los préstamos, todos los tomaban respondiendo con sus personas hasta el tiempo de Solón, pues éste se convirtió el primero en jefe del pueblo. Era ciertamente el más duro y el más amargo para el pueblo, entre los muchos males del régimen, la esclavitud; es más, como consecuencia de ésta, sufrían también por los restantes, pues, podemos decir, estaban desposeídos de todo<sup>22</sup>.*

El segundo texto proviene de la *Política*:

*Por eso influye indudablemente en la comunidad política la igualdad de la hacienda, y algunos de los antiguos parecen haberse dado cuenta de ello. Por ejemplo, Solón estableció una ley que prohibía adquirir toda la tierra que se quisiera; análogamente, hay leyes que prohíben vender la hacienda. [...] <sup>23</sup>.*

En este último caso, el fragmento se enmarca en un contexto de suyo interesante, dentro del libro segundo, que podríamos caracterizar como el que concentra la crítica contra Platón respecto de la concepción de la unitariedad de la polis y donde el filósofo hace, precisamente, una revisión histórica de algunas constituciones en las que se puede apreciar el modo como han abordado

<sup>22</sup> *Ath. Pol.* 2, 1-3.

<sup>23</sup> B 7, 1266 b 14 ss.

el problema central que le ocupa: el de la *ousía* o como también lo llama el de la *ktésis*.

La pregunta es ¿de dónde arranca en Aristóteles esta ocupación de la *hacienda* o dicho de otro modo *la distribución de la propiedad*? En nuestra opinión, arrancaría de la investigación que Aristóteles lleva a cabo acerca del origen que han tenido en el mundo griego las *stáseis*, es decir, guerras civiles o revoluciones. Las causas las examina detalladamente en el libro VII (V) 1301<sup>a</sup> 19 y siguientes; sin embargo, discutiendo contra Platón en el libro segundo plantea que una de las principales causas de las guerras civiles es la desigual distribución de la propiedad. De ahí va a desprender Aristóteles un principio general, cuando señala que siempre la causa de la *stásis* es la *desigualdad*, lo que él llama lo *tò ánison*<sup>24</sup>.

La investigación empírica ha permitido a Aristóteles leer la experiencia de la propia historia ateniense, y griega en general, y entrega una visión bastante detallada de esta desigual distribución de la propiedad en *La Constitución de Atenas*. Por ésta sabemos acerca del estado de la sociedad en época aún arcaica, cuando los regímenes políticos evolucionaban de reinos a estados oligárquicos en los que se van a producir las revoluciones sociales con una fuerza salvaje en las *peleis* durante un larguísimo período.

El texto citado de *La Constitución de Atenas* nos informa de las características que presentaban estos primeros sistemas institucionales oligárquicos: los pobres reducidos a esclavitud (esto es, toda la familia, incluye a los hijos y a la mujer). La economía basada en los *pélatas* (el sistema de clientelismo en Roma), es decir, clientes, trabajadores a sueldo y en los llamados *hektémoroi*, cuyo sentido hasta hoy permanece ambiguo, pues no se sabe ciertamente si éstos recibían una 1/6 parte de la producción (cosecha) o si pagaban ellos como renta esta sexta parte, trabajando siempre las tierras de los *plousioi*, la cual estaba distribuida (repartida) entre pocos: *he de pása gē di' oligon ên* – comenta Aristóteles-, también se daba el sistema del arrendamiento de las mismas por las cuales el mediero cancelaba el *místhosis*, el *arriendo*. Quienes no podían pagar, cualesquiera fueran las razones, eran tratados como *agógimoi*, es decir, que podían *ser hechos esclavos* (embargables) tanto ellos como los propios hijos.

Sabemos, además, por el análisis del filósofo, que había un sistema de préstamos del todo inhumano, pues los préstamos, *daneismoí*, que consistía en

---

<sup>24</sup> H' (E') 1, 1301 b 26: *pantachou gár dià tò ánison he stásis*.

el préstamo a interés, se hacían bajo la lógica del compromiso de los *propios cuerpos*, es decir, aquel que no podía cancelar lo convenido podía también ser reducido a mercancía y vendido como esclavo. Comenta el propio Aristóteles que este sistema de esclavitud era el más duro y el más amargo para la mayoría que vivía bajo esa concepción de constitución *chalepótaton mèn oùn kai pikrótaton ên toîs polloîs tôn katà tèn politeían tò douleúein*.<sup>25</sup> También nos informa que esto duró hasta los tiempos de Solón que, según la fecha tradicional, es cuando Solón asume el arcontado en 594, a comienzos del siglo VI a. C, pero el sistema se mantuvo durante la mayor parte del siglo VII, y es lo que nos permite deducir el por qué las guerras civiles se sucedieron indefinidamente durante este tiempo (que coincide exactamente con las colonizaciones y otros fenómenos socioculturales importantes), generando el período de mayor inestabilidad del mundo antiguo y, sin embargo, bajo este clima de incertidumbre en aquellas mismas islas del mundo jónico floreció la más hermosa espiritualidad y sobre cuyas creaciones se fundó toda la cultura griega posterior.

El texto de la *Política* también nos instala en el momento en que Aristóteles pone como un ejemplo a Solón, quien tomó medidas reales contra el monopolio de la posesión de la tierra, es decir, una ley que prohibía que una persona comprara toda la tierra que se le antojase. Solón tomó una serie de medidas que modificaron aquel cuadro arcaico de desigualdades profundas y a juzgar por los comentarios que hace Aristóteles, respecto de la gestión de Solón, lo tiene en la más alta estima. Al comentar estos textos (hay varios que se podrían considerar) queríamos mostrar simplemente la vinculación profunda existente entre las investigaciones empíricas de Aristóteles y sus propuestas de carácter filosófico, en el terreno de la filosofía práctica, si se quiere.

Solón, considerado entre los Siete Sabios, según los principios de la *frónesis* aristotélica, sería un *frónimos*, pues en él confluirían la capacidad de orientar los principios de la acción hacia un más elevado fin, distinguiendo con claridad lo bueno y lo malo y, por consiguiente, tomando las mejores decisiones a partir de una elección deliberadamente hacia un fin práctico para los *polítes*, y conviniendo a la ciudad, conviene también al hombre particular. Solón tendría por excelencia lo que Aristóteles atribuye a la *frónesis*, es decir, su carácter ordenador o normativo, lo que le permitió ser nominado como un arconte en su calidad de *prostátes* y *diallaktés*, es decir, el que se pone a la cabeza como defensor y protector y al mismo tiempo como un hombre capaz de poner de

---

<sup>25</sup> *Ath. Pol.* 2, 3.

acuerdo espíritus discordantes, condiciones propias de una sabiduría práctica, puestas al servicio de la *politiké*.

## BIBLIOGRAFÍA

### A) Textos – Fuentes

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*. Edición bilingüe y traducción por María Araujo y Julián Marías. Madrid. Instituto de Estudios Políticos. 1970.

- *Política*. Edición bilingüe y traducción por Julián Marías y María Araujo. Madrid. Centro de Estudios Constitucionales. 1983.

- *La Constitución de Atenas*. Edición bilingüe por Antonio Tovar. Madrid. Instituto de Estudios Políticos. 1948.

- *Metafísica de Aristóteles*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. Madrid. Editorial Gredos. 1970.

### B) Complementaria

AUBENQUE, P, *Théorie et pratique politiques chez Aristote*. En Vol. Col. XI de Entretiens sur l' Antiquité Classique, *La "Politique" d'Aristote*. New York. Fondation Hardt. 1965.

CAMPS, V., Ed., *Historia de la Ética*. 1. De los Griegos al Renacimiento. Barcelona. Editorial Crítica. 1988.

GADAMER, H. G., *La actualidad hermenéutica de Aristóteles*. En *Verdad y Método*. Salamanca. Ediciones Sígueme. 1972.

- *El Giro Hermenéutico*. Madrid. Editorial Cátedra. 1998.

- *La hermenéutica como tarea teórica y práctica*. (Artículo, 1978).

OYANEDER, P., *Ética y Política en Aristóteles*. En *Philosophica 2 – 3*. Rev. del Inst. de Filosofía UCV. Valparaíso, 1979 – 1980.

ROSS, W. D., *Aristóteles*. Bs. Aires. Editorial Charcas. 1981.

ROWE, CH., *Introducción a la Ética Griega*. México. Fondo de Cultura Económica. Breviarios. 1993.

SABINE, G., *Historia de la Teoría Política*. Colombia. Fondo de Cultura Económica. Segunda reimpresión. 1992.

SCHIAVETTI, M., *Interpretación de un pasaje de la Ética Nicomaquea*. En *Philosophica 2 – 3*. Rev. del Inst. de Filosofía UCV. Valparaíso, 1979 – 1980.

VOLPI, F., *Rehabilitación de la Filosofía Práctica y Neo-Aristotelismo*. Anuario Filosófico XXXII/I, 1999.