



Verdad extrametódica y ontología de la *praxis*: la racionalidad mediadora de la *phrónesis*

Extramethodical truth and ontology of the praxis: The mediator rationality of the phronesis

Gaetano Chiurazzi *

Università degli Studi di Torino
gaetano.chiurazzi@unito.it

Traducción desde el italiano de Luis Uribe Miranda **

DOI: 10.5281/zenodo.53835

Recibido: 17/03/2016

Aceptado: 06/05/2016

Resumen: La defensa gadameriana del carácter extra-metódico de la verdad de las ciencias humanas, teorizada en Verdad y método, no es el simple rechazo del método; ella nace de la conciencia de que hay verdades que no pueden ser reducibles a las condiciones del método, porque se refieren a una dimensión ontológica que no se refiere a la repetitividad y a la commensurabilidad. Tales aspectos de lo real son los acontecimientos contingentes, accidentales, aquellos que definimos como propiamente históricos. En este texto me propongo poner a la luz esta dimensión ontológica, que en Aristóteles está en particular en aquella de la *praxis*, de la acción humana, buscando mostrar que la necesidad de su tematización está estrechamente ligada a las discusiones lógicas y ontológicas que atravesaron el pensamiento griego después del descubrimiento de las grandezas incommensurables. La ontología de la *praxis* es una ontología que toma en consideración aquella "irracionalidad" constituida a partir de lo contingente y lo accidental, a la que corresponde una forma de racionalidad que no es más commensuradora sino mediadora, representada por la *phrónesis*.

Palabras clave: Ontología de la *praxis*; *phrónesis*; incommensurabilidad; racionalidad.

Abstract: Gadamer's vindication of the extra-methodical feature of truth in the human sciences put forward in Truth and Method does not mean a mere refusal of method: rather, it arises from the awareness that there are truths which are not reducible to the conditions of repeatability and commensurability set up by methodical thinking. In fact, the truths of the human sciences refer to the ontological dimension of the contingent and the accidental, i.e. to the dimension of the historical. In this essay I aim at highlighting this ontological dimension, which for Aristotle is eminently that of the *praxis* and of human action. I will show that such an ontology is a consequence of the logical and ontological discussions which crisscrossed Greek thought after the discovery of the incommensurable magnitudes. The ontology of *praxis* is an ontology which takes into account the "irrationality" represented by the contingent, the accidental, to which a new form of rationality corresponds: that of *phrónesis*. *Phrónesis* is in fact not a commensurative but a mediative rationality.

Keywords: ontology of *praxis*, *phrónesis*, incommensurability, rationality.

* Italiano. Doctor en Filosofía por la Università degli Studi di Torino. Ha realizado investigaciones post-doctorales en Torino, Heidelberg y París. Es autor de los libros: *L'esperienza della verità* (2011), *Modalità ed esistenza* (2009), *Teorie del giudizio* (2005), *Il postmoderno* (2002), *Hegel, Heidegger e la grammatica dell'essere* (1996) y *Scrittura e tecnica. Derrida e la metafisica* (1992). Actualmente es Profesor del Departamento de Filosofía de la Università degli Studi di Torino y es Director, junto con Gianni Vattimo, de *Trópos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica*.

** Chileno. Doctor en Filosofía por la Università degli Studi di Torino. Post-doctorado en Filosofía por la Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Actualmente es Profesor, con dedicación exclusiva, del Departamento de Filosofía de la Universidade Federal do Maranhão (UFMA), Brasil y Director de Hybris. Revista de Filosofía. E-mail: luis.uribe@wanadoo.br

1. La verdad extrametódica como verdad de aquello que ocurre

Uno de los objetivos principales de este artículo es corregir lo que me parece ser el malentendido más grave respecto de la obra de Gadamer, *Verdad y Método*, que consiste, injustamente, en interpretar su título como una co-implicación (no verdad sin método) o como una contraposición (o verdad o método). Si esto fuese entendido como una co-implicación, la crítica de Gadamer a la verdad metódica llevaría a una toma de distancia tanto de la verdad como del método como consecuencia de su complicidad a partir de la revolución científica moderna, de modo que las razones para rechazar lo uno llevarían a rechazar también lo otro. En consecuencia, la hermenéutica que no es metódica, no tendría nada que ver con la verdad. Si la entendiésemos al revés, como una contraposición, la relación entre verdad y método tendría como consecuencia la completa separación y repugnancia entre ambos, de modo que si fuese posible defender un contenido de verdad por la hermenéutica, esta sería totalmente extraña a cada metodocidad, de tal modo que también la interpretación sería una suerte de *intuición*, de *genialidad*, sobre el modelo de la creación artística de cuño romántico y el método no sería, propiamente, verdad.

Contra el primer modo de entender el título del libro de Gadamer, se debe en primer lugar subrayar que, lejos de negar el carácter veritativo de las experiencias definibles como hermenéuticas (en particular el arte y la historia), Gadamer realiza en *Verdad y Método* un esfuerzo inmenso por defender su capacidad de verdad. Más aún, al retomar el intento diltheyano de una fundación de las ciencias del espíritu, Gadamer se proponía ciertamente defender la posibilidad de una verdad que fuese extrametódica, pero sin necesariamente negar la posibilidad de una verdad metódica. Contra el segundo modo de entender el título del libro, se debe precisar que el objetivo de su polémica es, sobre todo, la pretensión de exclusividad de una tal verdad y la consiguiente idea de que la misma racionalidad coincida con las instancias metódicas y ontológicas de la experimentación científica (repetitividad, y por ende posible idealización, del fenómeno). Hay una verdad extrametódica: esta es la tesis fundamental de *Verdad y Método* que, evidentemente, está mucho mejor ilustrada de lo que, según el testimonio del mismo Gadamer, debía ser el título original (cambiado después a petición del editor): *Geschehen und Verstehen*, esto es *ocurrir y comprender*. A diferencia del binomio verdad y método aquí no es posible ver una contraposición; se trata más bien de una correlación, aquella que asocia un

fenómeno ontológico bien preciso (el ocurrir) a una consiguiente modalidad cognitiva (el comprender). No es difícil ver en esta correlación la teorización clásica que había llevado a Dilthey a estructurar, según un eje al mismo tiempo ontológico y metódico, historia (*Geschichte*) y comprensión por una parte, naturaleza y explicación por la otra, o bien *Geisteswissenschaften* y *Naturwissenschaften*.

El sentido de la revaloración gadameriana de la dimensión extrametódica de la verdad está bien expresado por la poesía de Rilke puesta como epígrafe a *Verdad y método*. La estrofa que Gadamer extrapola desde la poesía de Rilke habla del lanzamiento de una pelota que se intenta atrapar: una pelota lanzada por otro, por una “eterna compañera de juego” (*eine ewige Mitspielerin*) y que, por tanto, llega a nosotros repentinamente. El lanzamiento de esta pelota es una metáfora de la ontología subyacente a la dimensión extrametódica de la verdad; expresa la idea de un ocurrir no controlable, en su pura eventualidad, una dimensión que Gadamer opone al subjetivismo de la filosofía moderna, el cual es –histórica y teóricamente- del todo solidario con la idea de la controlabilidad metódica de la experiencia. De hecho, el método consiente de restituir la experiencia disponible por la repetición por parte de un sujeto capaz de dominarla, controlarla e idealizarla; “prescindiendo de la totalidad de aquellos fenómenos del mundo que podían ser recogidos directamente de la experiencia y que nos eran familiares, la ciencia los transformó en un conocimiento logrado por medio de una indagación que aislaba aquellas estructuras sobre las cuales era posible ejercitar un control”¹. Lejos de ser la expresión extrema de la objetividad de la ciencia, la reducción de la experiencia a la experimentabilidad metódica aparece así como la subrepticia expresión de su subjetivación, de la posibilidad de volverla disponible para un sujeto capaz de dominarla. *Verdad y método* está totalmente atravesado por una polémica con el subjetivismo moderno; su polémica contra la reducción de la verdad a las condiciones del método, por lo mismo, no es una polémica anti-objetivista, por el contrario, es una polémica contra el subjetivismo que está a la base de la racionalidad metódica y de su conmensurabilismo.

La defensa del hecho que se da una experiencia extrametódica de la verdad puede, por eso, ser entendida como la defensa de una objetividad mucho más

¹ GADAMER, Hans-Georg. *La ragione nell'età della scienza*. Trad. A. Fabris, Il Melangolo, Génova, 1982. p. 52.

radical que aquella de la propia ciencia; la objetividad de aquello que ocurre, de aquello que nos sorprende y nos toma como el lanzamiento inesperado de una pelota, que se intenta atrapar y, quizás, de relanzar. Esta modalidad acogedora de aquello que ocurre es la modalidad que la hermenéutica filosófica contrapone al dominio metódico; es aquella que, en el fondo, Heidegger ha llamado apertura (*Entschlossenheit*), o bien la idea de que la verdad es sobre todo el que, *subjetivamente*, exprime nuestra capacidad de acoger y de corresponder a aquello que ocurre, y, *objetivamente*, el que abre la experiencia manifestando algo de nuevo, que antes no estaba, y que va más allá de nuestras expectativas.

La defensa de una verdad extrametódica es entonces, la defensa de su connotación experiencial; la verdad no es solamente la propiedad de una proposición o de una ley física, sino la calificación de aquello que efectivamente – realmente – ocurre en nuestra experiencia. Del hecho que toda experiencia de verdad es también la experiencia de una *accidentalidad* que, por cuanto pueda ser después rescatada o superada en una reflexión de segundo grado, que la reinscribe al interior de un orden de sentido, de una consecuencialidad racional o física (y en esto consiste la función de la comprensión), es y permanece tal – es decir accidental – al interior de la experiencia. La pregunta de fondo es, sin embargo, si esta accidentalidad experiencial no reenvíe, y en qué sentido, a una accidentalidad más profunda, ontológica. Mi respuesta personal es que la perspectiva filosófica que, en particular, Heidegger desarrolla, sobre todo en su reflexión sobre el ser como *Ereignis* y sobre la pregunta metafísica fundamental (¿por qué hay ser y no más bien nada?), vaya exactamente en esta dirección: pensar una *accidentalidad* fundamental de lo real, no tanto en el sentido que alguna cosa que ocurra sea accidental, sino en el sentido que la realidad en su totalidad es algo contingente, que existe pero que podría no existir. De esta manera, la realidad entera está, en Heidegger, como suspendida en lo accidental, invirtiendo el axioma aristotélico según el cual la substancia (aquello que permanece) precede al accidente (aquello que pasa, ocurre y desaparece)².

Frente a esta redefinición de la verdad, el problema es cuál será la modalidad, el comportamiento o planteamiento capaz de dar cuenta de esta verdad. No hay duda que una tal definición se presta para ser acusada de hacer de la verdad algo de irracional. Por lo demás, lo accidental es, por sí mismo, un irracional. La

² Ver CHIURAZZI, Gaetano. «La sospensione del reale. Dynamis e symbebekos nell'ontologia fisica del secondo Heidegger». En *Trópos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica*, N°. 2, Ed. Aracne, Roma, 2009. Pp. 113-129.

revaloración gadameriana del carácter extrametódico de algunas experiencias de verdad, así como la concepción heideggeriana de una historicidad del ser, de su temporalidad, y por ende de su contingencia (posibilidad de ser y no ser), conducen inevitablemente a preguntarse cuál pueda ser el tipo de racionalidad propia de la hermenéutica; una racionalidad que, evidentemente, debe ser capaz de no suprimir totalmente lo irracional de su ámbito sino, de alguna manera, tenerlo en cuenta.

2. La racionalidad de la *phrónesis*

La tesis que intento sostener es que la filosofía práctica de Aristóteles constituye la prefiguración de este tipo de racionalidad. Desde el punto de vista historiográfico, que tuvo una indudable influencia en la elaboración conceptual de la ontología heideggeriana, antes, y de la hermenéutica filosófica gadameriana, después, es un hecho probado desde los cursos que Heidegger impartió sobre Aristóteles alrededor de los años veinte del siglo pasado, dedicados sobre todo a la *Ética Nicomaquea* y, en particular al libro VI, aquél en el cual se expone la doctrina de las virtudes dianoéticas³. Como ha puesto de manifiesto Franco Volpi, muchos conceptos de la analítica existencial de *Ser y Tiempo* pueden ser considerados como una ontologización de conceptos análogos de la filosofía práctica de Aristóteles⁴. Por su parte, Gadamer claramente ha indicado en la filosofía práctica aristotélica el lugar en el cual individuar esa específica forma de racionalidad que es propia de la hermenéutica filosófica, remitiéndose explícitamente al concepto de *phrónesis*⁵. A diferencia de la ética platónica, la ética aristotélica es de hecho una ética que no considera el Bien como una esencia atemporal, sino en relación al actuar y a la situación concreta en la cual ella se desenvuelve. El Bien es algo que *se hace*, y esto comporta un cuidado particular a la contingencia, a la ocasión, al *kairós*. De este modo, Gadamer vuelve a poner en primer plano ese principio de la *applicatio*,

³ Por ejemplo en las lecciones del semestre de invierno de 1921-22 (*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, vol. 61 de la *Gesamtausgabe*), la primera parte de las lecciones del semestre de invierno de 1924-25 sobre el *Sofista* de Platón (vol. 19 de la *Gesamtausgabe*) y el *Natorp-Bericht*, redactado en el otoño de 1922 (*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles – Anzeige der hermeneutischen Situation*, vol. 62 de la *Gesamtausgabe*), publicado por primera vez en el *Dilthey-Jahrbuch*, 6 (1989), pp. 237-269.

⁴ Ver VOLPI, Franco. "L'esistenza come «praxis». Le radici aristoteliche della terminologia di «Essere e tempo»". En VATTIMO, Gianni (al cuidado). *Filosofia '91*. Ed. Laterza, Roma-Bari, 1992, pp. 215-252.

⁵ Ver GADAMER, Hans-Georg. *Verità e metodo*. Trad. Gianni Vattimo. Ed. Bompiani, Milán, 1986, Segunda Parte, II, 2b.

que era central en la hermenéutica teológica y jurídica, al punto hacerla el momento fundamental de su teoría de la interpretación, no ya subordinado a las otras dos *subtilitates* de la tradición hermenéutica, la *subtilitas intelligendi* y la *subtilitas explicandi*.

Se trata, por ende, de ver en qué consiste la particular razonabilidad de la *phrónesis*, un término que Gadamer, en su traducción del libro VI de la *Ética Nicomaquea*, prefiere traducir con la expresión “*praktische Vernunftigkeit*”⁶, razonabilidad práctica; haciendo esto Gadamer se distancia conscientemente de la traducción alemana habitual, *Klugheit*, que estaba más conforme al término latino *prudencia*, introducido por Cicerón, y no tanto al griego. *Phrónesis* deriva del verbo *phronéo*, que significa tener en la mente, pensar, dar consejos, pero que en Homero conservaba la acepción más amplia, implicando también el ámbito emocional y el deseo. La raíz del verbo se encuentra también en el término *phrén*, que indica el diafragma, un lugar que está cerca del corazón y que para los griegos era la sede del espíritu vital. Este carácter ambivalente de la *phrónesis* se encuentra en el modo en el que Aristóteles califica la elección, que es aquello que nos debe conducir; de hecho para Aristóteles la elección es pensamiento deseante (*orektikòs nóûs*) o deseo inteligente (*órexís dianoetiké*)⁷. Cuando se elige, por tanto, se elige con el corazón y la mente.

La ubicación corporal de la *phrónesis* subraya el carácter no mental, y esto es, no abstracto, de su proceder. El mismo Platón, por más que en muchos lugares parezca usar el término *phrónesis* como sinónimo de *sophía*, mantiene en muchos párrafos esta distinción⁸, atribuyendo a la *phrónesis* una función más física: los *phrénes* son la sede del hambre y de la sed, funciones del alma concupiscible, y se localizan entre el diafragma y el ombligo, es decir lejos de la cabeza, encargada del pensamiento y la deliberación. Aquello que finalmente se perfila en la concepción de la *phrónesis*, y que será evidente sobretudo en Aristóteles, el que en el fondo recupera y establece plenamente el sentido popular del término, respecto a la oscilación de Platón que tendía de todas maneras a intelectualizarlo⁹, es la idea de una inteligencia que podremos definir

⁶ Ver ARISTÓTELES. *Nikomachische Ethik* VI. Trad. H.G. Gadamer. Ed. Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1998.

⁷ Ver ARISTÓTELES. *Etica nicomachea*. Trad. Carlo Natali. Ed. Laterza, Roma-Bari, 2009, 1139b 4-5.

⁸ Por ejemplo en el *Teeteto*, donde Platón reprochará a Protágoras el hecho que, poseyendo la *sophía*, estaba privado de la *phrónesis*, cosa que no lo volvía superior a ningún otro hombre y ni siquiera a un “saltito de rana” (*Teet.* 161 c-d).

⁹ Ver PLATÓN. *La república*. Trad. Franco Sartori. Ed. Laterza, Roma-Bari, 2006, 427e, 433b e 461a.

física (y quisiera subrayar este adjetivo), una inteligencia que por su misma estructura es mutable, móvil, como lo es la respiración.

Es esta mutabilidad, de hecho, el fondo ontológico de la *phrónesis*, la virtud que Aristóteles elevó a virtud fundamental de las cosas humanas, es decir, de la *praxis*. Ella se presenta claramente distinta de la *sophía*: mientras esta se ocupa de los principios que son inmutables y necesarios, la *phrónesis* se ocupa de los principios que son mutables y contingentes, que pueden ser diferentes de aquello que son¹⁰. Es bueno subrayar este punto. La diferencia entre una y otra no se refiere al ente, sino al principio. De otro modo nunca se entendería como la física y la política (cuyos objetos, pero no los principios, son mutables) ingresan a título pleno en el ámbito de la *sophía* y la *phrónesis* no¹¹. La *phrónesis* tiene como objeto el actuar, pero el principio (*arkhé*) del actuar no está nunca fijo y estable. De hecho, el principio del actuar es la elección y esta no está nunca determinada unívocamente, sino que es siempre mutable y libre. También cuando se ha deliberado bien se puede siempre elegir de hacer o no hacer aquello que se ha deliberado (de aquí la polémica de Aristóteles contra el intelectualismo ético de Sócrates y de Platón. El conocimiento del bien es una condición necesaria, pero no suficiente para el actuar, lo que significa también que las virtudes no son formas de razonamiento sino que están unidas al razonamiento¹². Pero, con esta división de terreno, Aristóteles coloca de modo aún más urgente el problema de la relación entre *sophía* y *phrónesis*, o bien, entre *theoría* y *praxis*. Se trata de un problema fundamental porque en torno a la definición de esta relación se concentra la revaloración hermenéutica de la *praxis* y de su contenido de verdad. Gadamer lo puntualiza eficazmente en su escrito de 1974 *¿Qué es la praxis? Las condiciones de una razón social*. Aquí Gadamer describe la parábola que llevó a considerar la teoría como una suerte de abstracción de la experiencia y a la técnica como mero momento aplicativo de la teoría. El modelo de esta revolución es la ciencia moderna, o mejor aún, el modo en el cual Galileo ligó el momento teórico del *mente concipio*, con el cual un fenómeno físico es reducido mentalmente a su esencialidad, al momento empírico de la construcción del experimento en base a la abstracción teórica preliminar. El rol puramente sucedáneo, aplicativo, del experimento está confirmado por el hecho que la experiencia misma, por sí misma, está privada

¹⁰ Ver ARISTÓTELES. *Ética nicomachea*, 1139b 20 y ss.

¹¹ Ver BERTI, Enrico. «Il metodo della filosofia pratica secondo Aristotele». En ALBERTI, A. (Al cuidado). *Studi sull'etica di Aristotele*, Ed. Bibliopolis, Nápoles, 1990.

¹² Ver ARISTÓTELES. *Ética nicomachea*, 1144b 28-30.

de verdad. La verdad reside más bien en el momento teórico, el cual guía y dicta las condiciones de controlabilidad del experimento, que a su vez, es construido sobre la base de un modelo teórico determinado. Toda la experiencia, afirma Gadamer, se encamina así a ser pensada como una mera construcción (como ocurre en Kant) y se vuelve, también, tal racionalidad social; una mera aplicación de modelos teóricos donde los políticos son, de hecho, ingenieros sociales (configurando una concepción *técnica* del actuar político, que hace del *politikós* una especie de Demiurgo social, como ocurre en Platón¹³), los ciudadanos son funcionarios rendidos a la eficiencia del sistema y la misma razón social se reduce a técnica, potencialmente manipuladora, a instrumento de homologación y conformismo¹⁴.

Gadamer observa, sin embargo, que para los griegos no sólo la experiencia, pero tampoco la teoría podía ser objeto de una construcción. Para los griegos, el término “teoría” no indicaba una toma de distancia de la experiencia, en el sentido de un conocimiento abstracto propio de la autoconciencia que así se coloca por sobre lo real y lo domina sino, más bien, la proximidad y la pertenencia. Afirma Gadamer:

El sentido más auténtico de *theoría* es la participación en la delegación enviada a la fiesta en honor de un dios. Contemplar la epifanía del dios no quiere decir considerar de manera separada un estado de cosas, o bien, observar un espectáculo maravilloso; contemplar significa participar auténticamente en aquello que ocurre, propiamente significa un verdadero estar-presencia¹⁵.

La afirmación de la teoría en el sentido intelectual del término, coincide por ciertos versos con el nacimiento mismo de la filosofía o, al menos, de una cierta idea de filosofía que se afirma con Pitágoras. La famosa similitud con que Pitágoras parangona la vida a una asamblea de juegos, como las grandes fiestas de Olimpia, a la que algunos van para competir, otros para negociar, otros – los mejores – para asistirlos, consagra la idea del filósofo como un mero contemplador de la realidad, extraño a la verdadera actividad de la vida social¹⁶. La razón social, propia de la hermenéutica, por el contrario, es una razón

¹³ Ver HELD, Kurt. «Per la riabilitazione della doxa». En BERTI, Enrico (al cuidado). *Tradizione e attualità della filosofia pratica*, Ed. Marietti, Génova, 1988, pp. 47-80.

¹⁴ Ver GADAMER, Hans-Georg. *Che cos'è la prassi? Le condizioni di una ragione sociale*. En *La ragione nell'età della scienza*, pp. 54-55.

¹⁵ GADAMER, Hans-Georg. *Il carattere filosofico delle scienze e la scientificità della filosofia*. En *La ragione nell'età della scienza*, p. 33.

¹⁶ DIÓGENES LAERCIO. *Vite dei filosofi*, Ed. Bompiani, Milán, 2005, VIII, 8.

participativa, lo que significa que la verdad no se da en una condición ascética, contemplativa, idea que a nivel lógico se traduce en la presunta redundancia del predicado verdadero, casi a hacerse el índice de aquella asceticidad y transparencia, sino que, más bien, es la marca, diría, de una transformación interna a la experiencia. Contra las concepciones redundantistas de la verdad ocurriría, por el contrario, decir que verdadero es un concepto transformacional, el síntoma de una transformación en nuestra experiencia. Cuando reconocemos algo como verdadero, significa que en nuestra experiencia algo cambió, que nuestra convicción anterior (un prejuicio, en los términos de Gadamer) no fue confirmada sino negada. La verdadera experiencia, de hecho, es siempre una experiencia negativa que consiste, no en la verificación de una cierta hipótesis sino, más bien, en su falsación¹⁷.

La razón social de la hermenéutica es, por lo mismo, una razón participativa en el juego del mundo. No es casual entonces, que el concepto de juego desarrolle un rol ontológico tan central en la hermenéutica gadameriana. Esta sociabilidad es consecuencia del concepto mismo de bien que Aristóteles defiende, un bien que no puede ser contemplado sino realizado y que, no puede ser realizado sino con los otros; “quien busca el bien particular propio es sabio (*phrónimos*), sin embargo, evidentemente, que no se puede conseguir el bien propio sin vivir en la familia y en la comunidad política”¹⁸. Los capítulos VIII y IX de la *Ética Nicomaquea* tratan por lo mismo, y no es casual, de la amistad, la cual “es una cierta virtud o está unida a la virtud y, además, es un aspecto extremadamente necesario de nuestra vida, puesto que ninguno elegiría vivir sin amigos, aunque tuviese todos los bienes”¹⁹.

El problema de la relación entre teoría y *praxis* no se agota en esta dimensión social del bien; es un problema que reviste la misma connotación de la teoría, que para Aristóteles es también una *praxis* que, por una parte, manifiesta el carácter necesariamente práctico del saber, por la otra, eleva la *praxis* a una forma de saber. Es así como para Aristóteles, en la *Política*, los hombres más activos son aquellos que ejercitan una actividad con el pensamiento²⁰ y siendo este una actividad (*enérgeia*) en el sentido pleno del término, o bien un actuar que tiene el fin en sí mismo, como la visión. Este ejercicio de una actividad, por

¹⁷ Ver CHIURAZZI, Gaetano. *L'esperienza della verità*, Ed. Mimesis, Milán-Udine, 2009, cap. IV.

¹⁸ ARISTÓTELES. *Ética nicomachea*, 1142a 9-10.

¹⁹ Ver ARISTÓTELES. *Ética nicomachea*, 1155a 2-5.

²⁰ Ver ARISTÓTELES. *Política*, Trad. Laurenti Renato, Ed. Laterza, Roma-Bari, 1997, 1325b 21.

sí misma, es la función más alta del ser viviente, que coincide con su modo particular de vivir. También los animales, por tanto, tienen su propia *praxis* y esta es su específico *modus vivendi*.

3. La ontología de la *praxis*

Al acercar la teoría a la *praxis*, Gadamer busca en el fondo salvaguardar, entre ellas, a la técnica, acentuando la diferencia entre *praxis* y *téchne*. La diferencia de la técnica se debe a la exigencia de distinguir la racionalidad de la *phrónesis* de toda forma de dominio y de control de la experiencia. De modo diverso, Heidegger es, tal vez, más fiel al texto aristotélico por cuanto está más interesado en distinguir la *praxis* de la teoría, poniendo de relieve justamente – como ocurre en Aristóteles – aquello que la une a la técnica²¹. En las lecciones que ha dedicado al libro VI de la *Ética Nicomaquea*, Heidegger, de hecho, asocia el conocimiento teórico – representado por la *sophía* – al modo de la relación con el objeto que en *Ser y Tiempo* califica la *Vorhandenheit*, es decir, el planteamiento contemplativo, mientras que la racionalidad técnica es asociada a la *Zuhandenheit*, es decir, al planteamiento calculador, en el que los entes son, sobre todo, útiles. El fondo existencial que Heidegger delinea con su ontología fundamental otorga una importancia seguramente mayor a la *praxis* y a la *poiesis* y no tanto a la teoría, cosa que Franco Volpi ha puesto muy bien de manifiesto, mostrando la correlación entre *theoria* y *Vorhandenheit*, *poiesis* y *Zuhandenheit*, *prâxis* y *Dasein*²². Esta última correlación se debe al hecho que para Heidegger el objeto de la *phrónesis* es como la existencia misma (ser-ahí); “El *télos* en la *phrónesis* es el *anthropos* mismo”²³.

No hay ninguna duda que para Aristóteles la *phrónesis* es mucho más similar a la *téchne* que a la *sophía*. De hecho, ambas pertenecen a la misma parte del alma racional, el *logistikón*, mientras que la *sophía* pertenece al *epistemonikón*. Esta

²¹ La diferencia entre la interpretación heideggeriana y la gadameriana acerca de la *phrónesis* ha sido puesta de manifiesto muy bien por P. Ch. Smith in “*Phronêsis, the Individual, and the Community*”, in: *Gadamer verstehen / Gadamer Understanding*, al cuidado de M. Wischke y M. Hofer, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003, pp. 169-185. La diferencia consiste, según Smith, sobre todo en la acepción, claramente más intimista y fonológica, que Heidegger da a la *phrónesis* respecto de aquella, más social y participativa, de Gadamer.

²² Ver VOLPI, Franco. *L'esistenza come «praxis». Le radici aristoteliche della terminologia di «Essere e tempo»*. En VATTIMO, Gianni (al cuidado). *Filosofía '91*, p. 226 ss.

²³ HEIDEGGER, Martin. *Platón: Sophistes*, (Al cuidado de I. Schüßler), Ed. Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1992, p. 55-56.

clasificación debe hacer reflexionar, porque es claramente indicativa de una distinción que es, no sólo ontológica, sino también metodológica. Desde el punto de vista ontológico, ella refiere, respectivamente, a los entes contingentes, que pueden ser diferentes de cómo son, y los entes necesarios, que no pueden ser diferentes de cómo son. Desde el punto de vista metodológico, refiere al hecho que el *epistemonikón* se vale de un método que es, al mismo tiempo, intuitivo (*nóesis*) y deductivo (*epistème*); pero ¿qué podemos decir del *logistikón*? ¿Cuál es su método específico? ¿Por qué Aristóteles clasifica la *phrónesis* bajo esta parte del alma racional? ¿Qué relación hay entre el método del *logistikón* y la ontología de la *praxis*?

La clasificación aristotélica sugiere, paradójicamente, acercamiento de la *phrónesis* con la logística, es decir, con aquella forma de cálculo lógico-matemático que se afirmó con Frege y al que Heidegger se opone tenazmente desde sus primeros escritos²⁴. Tal clasificación resulta aún más sorprendente si se considera que Aristóteles polemizó continuamente contra la matematización de la *praxis*. Entonces, ¿no se deberá deducir de otro modo – pena una terrible contradicción por parte de Aristóteles – que el cálculo, de lo que se trata, es algo que no refiere ni a la lógica, ni a la matemática? O, mejor, que ¿la matemática, tal como la concibe Aristóteles, *no es cuestión de cálculo*? De hecho, ella es una ciencia teórica y, como tal, se ocupa de esencias; el geómetra, en cuanto científico, no calcula las áreas de los triángulos, estudia, sobre todo, su esencia, es decir, su definición. El cálculo envía, por el contrario, a una dimensión *operativa* que está excluida de la idea griega de ciencia; quien calcula (esto es, quien delibera) es el constructor que no mira la esencia de la figura geométrica sino, la construcción, necesariamente aproximativa, de formas concretas (“también un constructor y un matemático indagan de manera distinta el ángulo recto, es decir, uno estudia el ángulo sólo porque es útil para su obra, mientras que el otro indaga qué es eso y cuáles sean sus determinaciones, dado que es un contemplador de lo verdadero”²⁵). En virtud de esta operatividad, la racionalidad de la *phrónesis* y de la *téchne* está a medio camino entre la parte científica (*epistemonikón*), a la que pertenecen las virtudes teóricas, y el *álogon* absoluto, o también la parte irracional del alma. El cálculo del cual habla aquí Aristóteles, a mi parecer, debe ser entendido no tanto como un procedimiento deductivo (cálculo lógico-

²⁴ Ver HEIDEGGER, Martin. «Neuere Forschungen über Logik». En *Frühe Schriften*, (Al cuidado de F.-W. Von Hermann), Ed. Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1978, p. 42.

²⁵ ARISTÓTELES. *Ética nicomachea*, 1098a 29-32.

matemático) sino como una operación que tiene, como veremos, un carácter sobre todo *analógico*, es decir, *comparativo*²⁶; lo que es un hecho estrechamente unido, como se decía, a los presupuestos ontológicos de la *praxis*.

Para entender cómo opera la *phrónesis* podemos, antes que todo, ver qué la distingue de aquellas virtudes menores (como las llamó Jean Tricot) de las que habla Aristóteles en el capítulo 10 del libro VI de la *Ética Nicomaquea*, las cuales pueden ser confundidas con ella, en particular la *eustochía* (la prontitud de espíritu) y la *agchínoia* (la agudeza). Estas dos virtudes operan sin *lógos* y sin tiempo²⁷, esto es sin relación, de manera inmediata. La *phrónesis*, por el contrario, que es la facultad de la deliberación “no se pone en marcha sin razonamiento (*lógos*)”²⁸ y requiere tiempo. Esta se acrecienta con la experiencia que es producto del tiempo²⁹. Estas características – el *lógos* (que aquí entiendo como *ratio*, o como relación) y el tiempo – indican un modo de proceder que no puede ser ni a-lógico, ni inmediato. La deliberación consiste, de hecho, en poner en la justa relación (así traduciría aquél *orthòs lógos* que, según Aristóteles, debe acompañar la buena deliberación: por tanto, no como un razonamiento justo) y requiere tiempo. Sin embargo, deliberar es calcular (*bouléuesthai kai logíesthai*)³⁰.

En griego *logízomai* significa suponer, contar, confiar en y, por ende, también calcular, sopesar, meditar sobre algo; significados que remiten, por un lado, al carácter siempre hipotético del razonamiento práctico (la *Ética a Eudemo* dice, en efecto, que este se basa en un fin que es presupuesto *ex hypothéseos*, es decir, asumido como hipotético³¹) y, por otro lado, al tipo de cálculo que ello implica, que no es deductivo, más bien diría, *comparativo*, o mejor aún analógico, proporcional. Tarea de la deliberación es, en efecto, el cálculo del

²⁶ Heidegger, tal vez con el fin de limitar este aspecto un tanto desconcertante de la *phrónesis*, plateó una facultad “estética” que consiste en la comprensión intuitiva de un dato en la presentación directa de la cosa misma (Ibidem, §23, b). Ver también *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, in «Ausgewählten Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik» (Frankfurt a.M., Klostermann, 2005), p. 383. La *phrónesis* expresa un tipo particular de racionalidad que Aristóteles define como *diánoia praktiké* (*Ética Nicomachea*, VI 2, 1139a 26): donde el término *diánoia* indica claramente que no se trata de una comprensión intuitiva e inmediata (*nóesis*), sino de un proceso mediado (*dià*).

²⁷ Ver ARISTÓTELES. *Ética nicomachea*, 1142b 2. También en *Analitici posteriori*, I 34, 89b 10-15.

²⁸ ARISTÓTELES. *Ética nicomachea*, 1142b 14.

²⁹ Ver ARISTÓTELES. *Ética nicomachea*, 1142a 12-17.

³⁰ Ver ARISTÓTELES. *Ética nicomachea*, 1139a 12.

³¹ Ver ARISTÓTELES. *Ética eudemia*. Trad. Pierluigi Donini. Ed. Laterza, Roma-Bari, 1999, 1227a 9-10, 1127b 20-30.

medio proporcional como punto de equilibrio entre dos extremos, el exceso (*hyperbolé*) y el defecto (*éllipsis*), pero también entre el inicio y el fin de una acción. El lenguaje geométrico que recorre toda la *Ética Nicomaquea* es índice de esta dimensión analógica – no aritmética – de la *praxis*. Toda la conceptualización de las virtudes es analógica. De hecho, la virtud es definida como un término medio, determinado racionalmente (*horisméne lógo*), como lo determinaría el hombre sabio³², esto es aquél que es capaz de calcular según la justa relación.

Esta consideración metodológica nos consiente, a este punto, de pasar al presupuesto ontológico de la *praxis*. En el punto en el cual se clarifica en qué sentido la virtud es término medio entre el exceso y el defecto, entre la hipérbola y la elipse, Aristóteles escribe: “en todo aquello que es continuo y divisible (*synechei kai diairetô*) es posible recoger el más, el menos y lo igual, sea sobre la base de la cosa misma, sea en relación a nosotros (igual es aquello que es una suerte de intermedio – *mésôn* – entre exceso y defecto)”³³.

En este párrafo resulta claro que Aristóteles coloca como fondo ontológico de la *praxis*, y esto es del actuar ético orientado a la búsqueda de la virtud en cuanto término medio entre exceso y defecto, ese continuo, es decir lo divisible, siendo estos dos conceptos correlativos³⁴; en la *Ética a Eudemo*, Aristóteles afirma explícitamente que “el movimiento es continuo y la *praxis* es movimiento”³⁵. Por tanto, la ontología de la *praxis* es aquella del continuo porque es la ontología del movimiento y del tiempo³⁶.

Se trata, a mi parecer, de una consideración relevante porque de ella depende toda la preparación metodológica de la *praxis* y de la particular forma de racionalidad que ella viene a configurar; que no es la razón metafísica, vuelta hacia consideraciones de esencias atemporales, sino una razón que está intrínsecamente implicada en las problemáticas que tienen que ver con el movimiento y el tiempo, aquella racionalidad que Aristóteles busca desarrollar,

³² Ver ARISTÓTELES. *Ética nicomachea*, 1107a 1-2.

³³ ARISTÓTELES. *Ética nicomachea*, 1106a 26-28.

³⁴ Ver ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ed. Bompiani, Milán, 2000, 1053a 24.

³⁵ Ver ARISTÓTELES. *Ética eudemia*, 1220b 26.

³⁶ Ver ARISTÓTELES. *Física*. Ed. Bompiani, Milán, 2011, VI 2, 232b 24-27. Sobre la discusión entre discontinuo (aritmética) y continuo (geometría) en el mundo griego hasta Aristotele, Ver BORZACCHINI, L. *Il computer di Platone. Alle origini del pensiero logico e matematico*, Ed. Dedalo, Bari, 2005, cap. X.

no sólo en la *Ética Nicomaquea*, sino también en la *Física*, sobre todo ahí donde, en contra de la razón parmenidea que llevaba a la negación del movimiento, defiende su realidad y, por ende, la posibilidad del continuo. Esta idea es, sin lugar a dudas, una consecuencia del descubrimiento de las grandezas inconmensurables; el continuo no expresa la idea metafísica de una permanencia substancial, es decir, la idea de una esencia atemporal que se transmite fuera y más allá del tiempo, sino que expresa la idea física que el movimiento es un flujo divisible hasta el infinito, tal como ocurre en el caso de la relación entre grandezas inconmensurables como la diagonal y el lado del cuadrado. En el continuo, entre un punto y otro hay siempre otro aún, hasta el infinito (idea que está a la base de la concepción del tiempo que Aristóteles expone en el libro VI de la *Física* y con el cual contesta definitivamente las paradojas de Zenón³⁷). Aquello que, en resumidas cuentas, quisiera finalmente sugerir, es que sea la física como la ética aristotélica, las cuales, si bien de distinta manera, se ocupan de entes en movimiento, variables, contingentes, constituyen el ámbito en el cual Aristóteles hace confluir la nueva racionalidad que se afirma en Grecia entre los siglos V y IV a.C. Esta sería una consecuencia de las reflexiones sobre las más grande *Grundlagenkrisis* del pensamiento antiguo, aquella en torno al descubrimiento de las grandezas inconmensurables, que hoy nosotros llamamos números irracionales.

El lugar de este debate no era la aritmética sino la geometría. Las grandezas inconmensurables eran, de hecho, denominadas grandezas porque eran realidades geométricas (como podría ser la diagonal de un cuadrado), y no números, o bien realidades aritméticas. Aritmética y geometría eran para los griegos dos ciencias completamente diferentes, así como para ellos estaban los números naturales y las grandezas irracionales, las cuales no eran y no podían ser, en base a la concepción pitagórica, “números”. Por esto eran entendidas, respectivamente, como ciencia del discontinuo y ciencia del continuo. En efecto, los pitagóricos definían el número como una entidad “digital”, numerable, o como relación (*lógos*) entre tales entidades. Las grandezas inconmensurables, no pudiendo ser reconducidas a este paradigma eran, por lo mismo, consideradas como *áloga*, es decir, irracionales. La reflexión que sobre estos temas que se desarrolla entre los siglos V y IV a.C. a través de las obras, sobre todo, de Teodoro, Teeteto y Eudocio, conducen, por el contrario, a una

³⁷ Ver ARISTOTELES. *Física*, VI 2, 232a 28 ss.

radical inversión de este paradigma aritmético expresable en los siguientes términos: en lugar de definir el *lógos* en base a los números, se pensó en definir los números en base al *lógos*. También se pudo así definir lo inconmensurable como una relación, un tipo de relación que pasa por ejemplo entre la diagonal y el lado del cuadrado. De esta manera, también las grandezas inconmensurables, si bien propiamente no son todavía consideradas números en sentido estricto, pudieron ser consideradas una forma de *lógos*, esto es, una forma de relación³⁸. Teeteto, a quien se debe la teoría de los inconmensurables, expuesta después por Euclides en el libro X de sus *Elementos*, no considerar más como propiamente irracional, por ejemplo, la raíz de 2, sino la raíz de una raíz³⁹.

4. Método e inconmensurabilidad

La *Rehabilitierung* de lo irracional en la ontología física y práctica de Aristóteles es, quizás, el aspecto más interesante de toda su ontología que se caracteriza – cosa que Heidegger no ha dejado tomar y enfatizar con fuerza – por el rol que ella atribuye al concepto de *dynamis*⁴⁰. No es malo subrayar que las grandezas irracionales eran propiamente definidas como *dynameis*, sobre todo, por parte de uno de los mayores teóricos matemáticos de ese tiempo, Teeteto, protagonista del homónimo diálogo⁴¹ platónico⁴². La *phrónesis* representa, a mi modo de ver, el éxito de esta nueva racionalidad, de este nuevo *lógos* que se enfrenta con una realidad dinámica, mutable, sujeta al cambio, temporal, una racionalidad ya no más monolítica –o monádica– geométrica y no aritmética (entendiendo estas ciencias en el sentido griego). Esto registra la transformación del concepto de

³⁸ Para una reconstrucción del debate acerca de las grandezas incommensurables en la Grecia antigua Ver VON FRITZ, Kurt. «Die Entdeckung der Inkommensurabilität durch Hipposos von Metapont». En *Zur Geschichte der griechischen Mathematik*. (Al cuidado de O. Becker). Ed. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1965.

³⁹ Aristóteles parece estar bien consciente de tales conquistas conceptuales de la matemática de su tiempo cuando en los *Tópicos* define el *lógos* como relación en base al método de la *antiphrátesis*, que él denomina *antanaíresis* (*Tóp.* 158b 31-35). Este método consiste en sustraer recíprocamente dos grandezas dadas hasta anular sus excesos y defectos, encontrando así su término medio. Se trata de un método empleado en geometría para calcular, por ejemplo, la diagonal del cuadrado o del pentágono regular, demostrando consiguientemente – visto que en tal caso la *antanaíresis* no se interrumpe nunca – su inconmensurabilidad respecto del lado.

⁴⁰ He intentado explicar la relación entre el problema de las grandezas inconmensurables y la ontología heideggeriana en CHIURAZZI, Gaetano. «Being as Diagonal and the Possibility of Truth: a Reading of Plato's Theaetetus». En JØRGENSEN, D.; CHIURAZZI, G y TINNING, S. (Al cuidado). *Truth and Experience*. Ed. Cambridge Scholar, Cambridge, 2015, pp. 31-43.

⁴¹ Ver PLATÓN. *Teeteto*. Trad. Manara Valgimigli. Ed. Laterza, Roma-Bari, 2006, 148b.

⁴² Ver CHIURAZZI, Gaetano. «Incommensurability and Definition in Plato's Theaetetus». En «Epoché. The Journal for the History of Philosophy», Vol. 18, N° 1, Virginia, Estados Unidos, 2013, pp. 1-15.

lógos realizada en la matemática griega, esto es, el paso de su definición como relación entre números naturales (enteros) a su definición pura y simple como relación (que se refiere no sólo a los números sino, también, a las grandezas).

Por tanto, en la *praxis* hay algo de irracional. Se trata aquí de una irracionalidad relativa y no absoluta, que se refiere al carácter dinámico de la acción, a su tener que ver con entidades contingentes, accidentales, cercanas al no ser, sin por ello ser una pura nada. Propiamente, por lo demás, en estos términos estaba caracterizado lo inconmensurable, como una *dynamis*, algo de indefinido, porque al estar privado de una esencia definible (los números inconmensurables desafían el principio del tercero excluido, porque no son ni pares, ni impares) se vuelven algo cercano al no ser⁴³. El hecho que Aristóteles califique el ámbito de la *praxis* como parte del *lógos*, nada menos que como *logistikón*, un *lógos* calculador, no es, entonces, incongruente. A mi juicio cabe subrayar, *negativamente*, el hecho que la racionalidad de la *praxis* no es aquella de la aritmética *metafísica* y casi mística de los pitagóricos (contra los que Aristóteles se rebela en los libros XIII y XIV de la *Metafísica*), pero, *positivamente*, indica el afirmarse de una forma distinta de racionalidad, no metafísica, precisamente, sino *operativa* y *comparativa*. El cálculo es, de hecho, una operación. Los números inconmensurables no pueden ser concebidos como entidades al mismo nivel que los números naturales; estos existen sólo como resultado de una operación y, en particular, de una operación de medición, es decir, una comparación. El símbolo $\sqrt{2}$, por ejemplo, no indica un número, que permanece inefable, sino la *operación* que se debe realizar para encontrarlo. La irracionalidad de la *praxis*, por tanto, significa su irreductibilidad a la *ratio* metafísica, a la conmensurabilidad según el parámetro del andamiaje conceptual de la metafísica (substancia, esencia, número, etc.). La *praxis* excede la mera teoría y esto se muestra exactamente en el cálculo, es decir, en la deliberación que a veces se dirige a la realización de un fin.

Dicho esto, se trata de reformular, como conclusión, algunos aspectos de las cuestiones planteadas al inicio. La defensa de una dimensión extrametódica de la verdad es, en el fondo, la defensa del hecho que la verdad no puede ser reducida a la exigencia metódica de medición, que presupone un dominio

⁴³ Sobre este carácter (*eggús*) de lo inconmensurable Ver TOTH, Imre. *Lo schiavo di Menone*. Trad. E. Cattanei. Ed. Vita e pensiero, Milán, 1998, p. 85.

completo de lo real. Por el contrario, el ámbito de lo real (también en el sentido matemático del término) contiene más que aquello que es mensurable. La verdad extrametódica (la verdad de la *praxis*) es la verdad de aquello que se escapa a la medición *absoluta*; sin embargo, es necesario medir para que esta aparezca como inconmensurable. No se trata, por lo mismo, de hacer un llamado a una suerte de intuición totalmente irracional. Lo irracional, más bien, existe sólo como concepto relativo y esto porque hay una *ratio*, entendida como exigencia o intento de poner en relación, en razón.

Lo inconmensurable expresa en el fondo sólo la exigencia de un límite, el límite puesto a la medición absoluta y es, de hecho, como límite que los números inconmensurables están concebidos en la matemática moderna (un concepto que, no por casualidad, recuerda la definición kantiana de la cosa en sí, un *Grenzbegriff*, en cuanto esta no puede ser medida con las categorías del intelecto). Aristóteles, en efecto, parece concebir la posibilidad del término medio a partir del límite; en todos los estados habituales (*héxeis*) “hay un criterio (límite, *hóros*) que determina las mediaciones, las cuales – lo hemos dicho – están en posición intermedia entre el exceso y el defecto (*hyperbolé* y *éleipsis*) y son determinadas según el razonamiento correcto (la justa relación, *ortòn lógon*)”⁴⁴.

Este tipo de racionalidad fue heredado no de la tradición metafísica sino, de la física y de la ética, que desde siempre se han confrontado con el movimiento, cuyo correlato matemático y ontológico es el continuo. Que la hermenéutica filosófica tome parte de esta forma de racionalidad es un hecho absolutamente positivo; pero estos presupuestos ontológicos también deberían, a mi parecer, acercarse a la física e incluso diría, a la matemática, cuya racionalidad se ha emancipado definitivamente de la racionalidad metafísica porque es propiamente *operativa* y no *substancial*. La defensa gadameriana y hermenéutica de una verdad extra-metódica, consecuentemente, no es una mera apología de lo irracional; es, simplemente, la comprensión de que hay algo que no se puede expresar a través de relaciones idénticas, de equivalencia, porque conlleva una diferencia y un resto inextinguible: el resto del tiempo y de la historia, como límites de la racionalidad absoluta, esto es, de la pretensión de una absoluta conmensurabilidad y reducción de toda verdad al método. Sin embargo, no

⁴⁴ ARISTÓTELES. *Ética nicomachea*, 1138b 23-24.

deberíamos sorprendernos si esta defensa de una dimensión irracional de lo real suscita, aún, las mismas escandalosas reacciones que suscitó en los pitagóricos el descubrimiento de las grandezas inconmensurables; cuya revelación, por parte de Hipposos de Metaponto, fue vista como una suerte de *hybris* que no tardó en atraer la ira de los dioses. Así la describe, dramáticamente, Proclo en su comentario a los *Elementos* de Euclides:

Los pitagóricos narran que el primer divulgador de esta teoría [de los irracionales] fue víctima de un naufragio. Aparentemente se referían a la creencia según la cual todo aquello que es irracional, completamente inexpresable e informe, ama permanecer escondido y, si algún alma se dirige hacia un aspecto tal de la vida, volviéndolo accesible y manifiesto, es llevada al mar de los orígenes y, en ese lugar, flagelada por las olas sin paz⁴⁵.

⁴⁵ KNOCHE, J. H. *Scholien des Proklus Diadochus zu Euclids Elementen*, 1985, pp. 17-28. También se puede Ver PAPPUS. *Commentary on Book X of Euclid's Elements*. Ed. Harvard University Press, (Al cuidado de G. Junge y W. Thomson), Cambridge (Mass.), 1930, pp. 63-64.

Bibliografía

1. ARISTÓTELES. *Ética nicomachea*. Trad. C. Natali. Ed. Laterza. Roma-Bari. 2009.
2. ARISTÓTELES. *Nikomachische Ethik* VI. Trad. H. G. Gadamer. Ed. Vittorio Klostermann. Frankfurt. 1998.
3. BERTI, Enrico. «Il metodo della filosofia pratica secondo Aristotele». En ALBERTI, A. (al cuidado). *Studi sull'etica di Aristotele*. Ed. Bibliopolis. Nápoles. 1990.
4. BORZACCHINI, Luigi. *Il computer di Platone. Alle origini del pensiero logico e matematico*. Ed. Dedalo. Bari. 2005.
5. CHIURAZZI, Gaetano. «La suspensión del real. *Dynamis* e *symbebekos* nell'ontología física del segundo Heidegger». En *Trópos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica*. N° 2. Ed. Aracne. Roma. 2009. Pp. 113-129.
6. CHIURAZZI, Gaetano. *L'esperienza della verità*. Ed. Mimesis. Milán-Udine. 2009.
7. CHIURAZZI, Gaetano. «Incommensurability and Definition in Plato's Theaetetus». En *Epoché. The Journal for the History of Philosophy*. Vol. 18, N° 1. Virginia. EE.UU. 2013. Pp. 1-15.
8. CHIURAZZI, Gaetano. «Being as Diagonal and the Possibility of Truth: a Reading of Plato's Theaetetus». En JØRGENSEN, D. CHIURAZZI, G. TINNING, S. (Al cuidado). *Truth and Experience*. Ed. Cambridge Scholar. Cambridge. 2015.
9. DIÓGENES LAERCIO. *Vite dei filosofi*. Ed. Bompiani. Milán. 2005.
10. VON FRITZ, Kurt. «Die Entdeckung der Inkommensurabilität durch Hippasos von Metapont». En BECKER, O. (Al cuidado). *Zur Geschichte der griechischen Mathematik*. Ed. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt. 1965.
11. GADAMER, Hans-Georg. *Verità e metodo*. Trad. Gianni Vattimo. Ed. Bompiani. Milán. 1986.
12. GADAMER, Hans-Georg. *La ragione nell'età della scienza*. Trad. A. Fabris. Ed. Il melangolo. Génova. 1982.
13. HEIDEGGER, Martin. «Neuere Forschungen über Logik». En *Frühe Schriften*. (Al cuidado de F.-W. Von Hermann). Ed. Vittorio Klostermann. Frankfurt, 1978.
14. HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. (Al cuidado de W. Bröcker y Käte Bröcker). Oltmans. 1985.
15. HEIDEGGER, Martin. *Platón: Sophistes*. (Al cuidado de I. Schüßler). Ed. Vittorio Klostermann. Frankfurt. 1992.

16. HEIDEGGER, Martin. «Ausgewählten Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik». (Al cuidado de G. Neumann). Ed. Vittorio Klostermann. Frankfurt. 2005.
17. HELD, Klaus. «Per la riabilitazione della doxa». En BERTI, E. Tradizione e attualità della filosofia pratica. Ed. Marietti. Génova, Marietti. 1988. Pp. 47-80.
18. KNOCHE, J. H. *Scholien des Proklus Diadochus zu Euclids Elementen*. Alemania, 1985.
19. PAPPUS. *Commentary on Book X of Euclid's Elements*. (Al cuidado de G. Junge y W. Thomson). Ed. Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1930.
20. SMITH P., Christopher. «Phronêsis, the Individual, and the Community». En M. Wischke y M. Hofer (Al cuidado). *Gadamer verstehen / Gadamer Understanding*. Ed. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt. 2003. Pp. 169-185.
21. TOTH, Imre. *Lo schiavo di Menone*. Trad. E. Cattanei. Ed. Vita e pensiero. Milán. 1998.
22. VOLPI, Franco. «L'esistenza come "praxis". Le radici aristoteliche della terminologia di "Essere e tempo"». En VATTIMO, Gianni (al cuidado). *Filosofia '91*. Ed. Laterza. Roma-Bari. 1992. Pp. 215-252.