

APROXIMACIONES AL CONCEPTO ARISTOTÉLICO DE RACIONALIDAD PRÁCTICA

Ariadne Cristina Suárez Hopkins*

ABSTRACT:

The following considerations briefly analyze some ideas related to Aristotle's Moral Philosophy and its differences in his master Plato's ethical thought. In this paper we would like to emphasize Aristotle's truthful reflection in contrast with some similar contemporary reasoning.

KEY WORDS:

Aristotle, Plato, Practical reason, Phrónesis, Boulesis

Podríamos preguntarnos (y ese es uno de los temas más recurrentes de la exégesis filosófica contemporánea), por la pertinencia de volver a estudiar los filósofos antiguos o de cualquier otra época, ya que entre las innumerables pretensiones de la Modernidad -por demás vanas y orgullosas-, la más conocida de ellas consiste precisamente en prescindir de toda tradición en nombre de una supuesta y exclusiva novedad. Muchas son las respuestas que se han dado a tal interrogante, pero quizá la más acertada sea aquella que nos dice que, en la vuelta a los grandes pensadores del pasado podemos ver en ellos los espejos en los cuales se nos aclara nuestra propia fisonomía¹. Semejante reflexión la

* Ariadne Cristina Suárez Hopkins es Licenciada en Filosofía, egresada de la Universidad Central de Venezuela (2000) y Magister Scientiarum en Filosofía, egresada de la Universidad Simón Bolívar (2006). Es Profesora de Filosofía de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Andrés Bello (ITER). Actualmente cursa el Doctorado en Ciencias, mención Ciencias Políticas en la Universidad Central de Venezuela. Algunos de sus trabajos relacionados con la Historia de la Filosofía y con la Filosofía Hermenéutica han sido publicados en Apuntes Filosóficos e ITER Humanitas. Su tesis de Maestría titulada La Hermenéutica de Gadamer y el concepto aristotélico de razón práctica han sido publicada por esta misma revista. hopkinsaria@gmail.com

¹ Claro está que también puede defenderse semejante pertinencia desde el punto de vista temporal. Por ejemplo, Kenny escribe: "A mi juicio, la teoría del conocimiento, la epistemología, la ética y la metafísica seguirán siempre siendo materias filosóficas. Cualesquiera que fueran los problemas no filosóficos engendrados por el estudio de estas disciplinas y pese al carácter no filosófico de los métodos para resolverlos, continuará existiendo un núcleo irreductible de carácter exclusivamente filosófico. Por eso es

comprendemos en este sentido: a medida que reflexionamos una y otra vez sobre los antiguos, proyectamos en ellos nuestras inquietudes y esa misma proyección nos ayuda a comprendernos a nosotros mismos. Los antiguos son como unos espejos: ellos nos reflejan y así nos ayudan a responder las preguntas que nos acosan e inquietan. No es, por supuesto, objeto de este breve ensayo adentrarnos en la compleja problemática hermenéutica que semejante postura interpretativa lleva implícita. Simplemente la proponemos como premisa fundamental por cuanto que, como bien observa Aristóteles, hay que detenerse en alguna parte.

De acuerdo con lo dicho anteriormente, el desarrollo de estas reflexiones tendrá como hilo conductor el análisis del concepto aristotélico de racionalidad práctica con el objeto de ver si esta concepción fundamental del pensamiento del Estagirita justifica, en nuestros días, una verdadera y resuelta aproximación a los grandes filósofos de otros tiempos.

En el contexto de la exegética aristotélica contemporánea, la obra de Jaeger dedicada al estudio de la evolución del pensamiento de Aristóteles² representa uno de los pilares más importantes a la hora de iniciar cualquier reflexión en torno a la filosofía del Estagirita. Como es sabido, la lectura de este intérprete subraya la evolución intelectual del filósofo griego para indicar el progresivo distanciamiento que se llevó a cabo respecto de la doctrina de su maestro, Platón. En efecto, y desde el punto de vista de la filosofía práctica, por ejemplo, mientras el joven Aristóteles (hasta la *Ética Eudemia*) se mantiene fielmente apegado al pensamiento platónico que se expresa en una concepción teonómica de la ética, a partir de la *Ética Nicómaca* se produce la separación definitiva del discípulo respecto de su preceptor y el Estagirita, dejando de lado toda concepción onto-teológica de la ética, elabora su concepción madura de la razón práctica centrada no tanto en el concepto de *sophia* sino en el de la *phronesis*. Las palabras del filósofo griego son las siguientes:

“si hay sólo un bien perfecto, ése será el que buscamos, y si hay varios, el más perfecto de ellos. [...] Resta, pues, cierta actividad propia del ente que tiene razón. [...] Si, entonces, la función propia del hombre es una actividad del alma según la razón, o que implica la razón, y si, por otra parte, decimos que esa función es específicamente propia del hombre y del hombre bueno [...] decimos que la función del

todavía válida la investigación de la antigüedad clásica, y no parece que disminuya el interés de los filósofos en los textos éticos y metafísicos de autores como Platón y Aristóteles”. Anthony Kenny: *Tomás de Aquino y la mente*. Barcelona, Editorial Herder, 2000, p. 17.

² Werner Jaeger: *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*. México. Fondo de Cultura Económica, 1983.

hombre es una cierta vida, y ésta es una actividad del alma y unas acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y hermosamente, y cada uno se realiza bien según su propia virtud; y si esto es así, resulta que el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud, y si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y más perfecta, y además en una vida entera.”³.

Así las cosas, la virtud no es la del sabio, es decir, de aquel que se considera dueño del conocimiento de lo necesario, sino del prudente, esto es, de quien reconoce el carácter contingente de la moralidad humana. En este sentido, Guthrie subraya continuamente el choque entre el hecho y el ideal como rasgo distintivo de la *Ética Nicomáquea*, al señalar las restricciones de una vida dedicada exclusivamente a las ocupaciones filosóficas y científicas. Dice así:

“nadie puede dedicarse a estas actividades de una forma exclusiva y continuada y algunos no son aptos para ellas en absoluto”⁴.

La naturaleza humana requiere no solamente de la actividad intelectual sino también de la participación en la vida social y política. De allí se deduce que es imposible aspirar a la coherencia cuando se trata de la conducta moral porque la vida misma está llena de incoherencias.

Si, pues, proyectamos esta lectura en el trasfondo que se desprende de propuestas como la de Dodds⁵, el valor real de la transformación cultural operada por Aristóteles aparece en toda su magnitud y alcance. Como es sabido, la tradición de la cultura griega arcaica hundía sus raíces en una cosmovisión y en una interpretación de la moral de marcada naturaleza religiosa. Escuchemos, a este respecto, las palabras de Cornford:

“El primer poeta religioso de Grecia, Hesíodo, expone de manera sencilla su convicción de que el curso de la naturaleza es todo lo que se quiera menos una mezcla burda de bien y mal. Nos dice que cuando los humanos obran de acuerdo con la justicia y no se apartan del recto sendero del bien, su ciudad prospera y se ven libres de la guerra y el hambre. [...] De igual manera, cuando, en caso contrario, se ha cometido una transgresión –cual el inconsciente incesto

³ Aristóteles: *Ética Nicomáquea*, Libro I, 7, 1097 a 30; 1098 a 5; 13-17. Madrid, Editorial Gredos, 1995.

⁴ W.K.C. Guthrie: *Historia de la Filosofía Griega*. Vol. VI. Madrid. Editorial Gredos, 1999, p. 344.

⁵ E. R. Dodds: *Los griegos y lo irracional*. Madrid. Alianza Editorial, 1980.

*de Edipo-, toda la naturaleza queda contaminada por el crimen del hombre*⁶.

Ahora bien, la crisis de este modelo se produce a partir de la «Ilustración griega», circunstancia que desplaza la fuente de la obligación moral de su contexto tradicional de corte religioso a un egoísmo racional individualista. Como señala atinadamente Dodds:

*“La transición del siglo V al IV fue marcada (como ha sido marcada en nuestro tiempo) por acontecimientos que bien podían inducir a cualquier racionalista a reconsiderar su fe. La ruina moral y material que puede acarrear a una sociedad el principio del egoísmo racionalista, se puso de manifiesto en la Atenas imperial; la suerte que puede estar reservada al individuo la vemos en los casos de Critias y Cármides y sus compañeros de tiranía. Y, por el otro, el proceso de Sócrates constituyó el extraño espectáculo del hombre más sabio de Grecia, en la crisis suprema de su vida, mofándose deliberadamente y gratuitamente de ese principio, al menos tal como el mundo lo entendía. Fueron esos acontecimientos, a mi juicio, los que forzaron a Platón no a abandonar el racionalismo, sino a transformar su significado dotándole de una extensión metafísica.”*⁷.

Los responsables del nuevo giro intelectual, lo sabemos ya, fueron los sofistas, quienes con su crítica ideológica y su inquietud cultural un tanto revolucionaria desarrollaron su actividad como atractivos profesores de una cultura superior y de *areté*.

En contraposición con el individualismo sofista, la propuesta filosófica de Platón consistió en un intento por mantener las conquistas de la razón sin que ello significase el abandono de la tradición religiosa⁸. Platón, con el tino del gran pensador, se percató de que no era posible ni aconsejable renunciar a las victorias de la razón. Por otro lado, prescindir de toda referencia al ámbito religioso era algo todavía más perjudicial. Había, pues, que mantener y armonizar de alguna manera las tendencias de la razón y la fe religiosa. Fue así como, en opinión de Dodds, Platón se vio obligado a reconocer la existencia de un elemento irracional como una dimensión constitutiva de la misma

⁶ Francis M. Cornford: *De la religión a la filosofía*. Barcelona. Ediciones Ariel, 1984, p. 17-18.

⁷ E.R. Dodds: *Los griegos y lo irracional... op. cit.*, p. 196 y sigs..

⁸ Las reflexiones de Cornford, a este respecto, son muy esclarecedoras: “...en un sentido, la totalidad del platonismo es una expansión y cumplimiento de la doctrina socrática que identifica la Bondad con el conocimiento”. Francis M. Cornford: *Principium Sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego*. Madrid. Ediciones Visor, 1988, p. 65.

racionalidad, y a someter dicha irracionalidad al férreo control de la razón. Los avatares de la *Tyché* no podían quedar sin el control de la razón y ese control debía expresarse en un saber inteligible, objeto de una instrucción formal. Lo que cabría esperar, luego de todo esto, sería, en efecto, una reflexión y profundización de la propia enseñanza de su maestro Sócrates y su método dialéctico. No obstante, con lo que nos vamos a encontrar será un inesperado giro hermenéutico que encontrará su fuente de inspiración en la filosofía matemática y religiosa de los pitagóricos⁹.

De allí que, y como bien ha mostrado Gadamer, la diferencia fundamental entre la filosofía de Platón y la de Aristóteles descansa principalmente en los distintos modelos epistemológicos que orientan sus reflexiones. Es así que mientras el Estagirita construye su filosofía a partir de un paradigma epistémico de corte biologicista, Platón, en cambio, privilegia el estudio de las matemáticas. En efecto, mientras vemos cómo la filosofía aristotélica se inclina hacia un saber más cercano a los avatares de la contingencia, el método matemático adoptado por Platón impone una noción muy rígida de racionalidad cuyas consecuencias éticas terminarán por colocar el bien más allá de todo contacto y vinculación con lo mundano. Por ello, lo mismo en la dimensión epistemológica que en la dimensión normativa, la filosofía platónica conduce a un saber especialísimo cuyo ejercicio se convierte en el paradigma de una vida dedicada a la búsqueda del bien trascendente¹⁰. A este respecto, volvemos a encontrar las oportunas explicaciones de Cornford:

“Aristóteles describe la teoría platónica de las Ideas como una variedad del pitagorismo, cuyos rasgos peculiares se deben a la reflexión sobre lo que suponía el intento socrático de definir los términos morales. A sus ojos, el platonismo era más un pitagorismo modificado por la influencia de Sócrates que un socratismo modificado por la influencia pitagórica”.

Distinto será el modo de concebir la filosofía práctica para el Estagirita. De acuerdo con su propia concepción de lo real, un estudio acerca de lo que los hombres hacen y dicen sobre el bien o la justicia debe necesariamente articularse desde la misma experiencia humana, es decir, desde aquel lugar común donde estos mismos hombres expresan y manifiestan su propia vida. No existe, para Aristóteles, un saber necesario que, tomado como modelo, pueda contrastarse con la *praxis* humana tal como pensaba Platón. En la dimensión ético-política, prosigue el filósofo griego, el método no puede ser apodíctico

⁹ *Ibidem.*

¹⁰ *Ibid.*

sino prudencial y deliberativo. Con otras palabras, la deliberación es precisamente aquello que caracteriza a la filosofía práctica de Aristóteles. En una ética de la fragilidad, la *bouleusis* representa el procedimiento fundamental en el marco de la toma de decisiones y, como es bien sabido, el filósofo griego analiza dicho concepto con extrema sutileza en el capítulo tercero del tercer libro de la *Ética Nicomáquea*. La perspectiva desde la que el autor se coloca para dilucidar semejante problemática es claramente objetiva. Dice así:

“¿Deliberamos sobre todas las cosas y todo es objeto de deliberación, o sobre algunas no es posible la deliberación?” (EN, I, 3, 1112 a 19 y ss.)

Pues bien, el objeto de la deliberación no puede ser lo necesario. En efecto, nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera distinta a como es. No obstante, tampoco es objeto de deliberación cualquier asunto humano ya que,

“Deliberamos [...] sobre lo que está en nuestro poder y es realizable” (EN, 1112 a 31).

Por consiguiente, si la dimensión en la que se realiza la deliberación es lo que está a nuestro alcance, es decir, aquello sobre lo cual tenemos cierto control, parece sensato afirmar que deliberamos sobre lo contingente. Y por contingencia no se comprende aquí cualquier cosa sujeta al azar acerca de la cual ninguna previsión sería posible; no obstante, evidentemente, tampoco pertenece a la esfera de lo necesario y que, repetimos, no puede ser de manera distinta de como es. En efecto,

“La deliberación tiene lugar, pues, acerca de cosas que suceden la mayoría de las veces de cierta manera, pero cuyo desenlace no es claro y de aquellas en que es indeterminado.” (EN, 1112 a 7 y ss.)

Ahora bien, otro aspecto fundamental de la deliberación es el que Aristóteles subraya con las siguientes palabras:

“no deliberamos sobre los fines, sino sobre los medios que conducen a los fines. Pues, ni el médico delibera sobre si curará, ni el orador sobre si persuadirá.” (EN, 1112 b 13 y ss.)

Y, además, deliberamos sobre unos medios que bien pueden ser reemplazados por otros diferentes. Para decirlo con otras palabras, lo que el filósofo griego quiere señalar aquí es, siguiendo a Guthrie, la autonomía de los fines en el sentido que “la objetividad del fin limita la cantidad posible de duda

y deliberación respecto de los medios”¹¹. En conclusión, la deliberación versa sobre medios, esto es, sobre aquellas cosas que dependen de nosotros y, por ende, no son necesarias. Luego, y tomando en cuenta todo lo señalado, la definición de la deliberación que brinda el Estagirita, es como sigue:

“si el deliberar rectamente es propio de los prudentes, la buena deliberación será una rectitud conforme a lo conveniente, con relación a un fin, cuya prudencia es recto juicio.” (EN, VI, 9, 1142 b, 32).

En estas breves líneas, el filósofo griego enumera las tres dimensiones fundamentales de la razón práctica aristotélica. Ellas son, en efecto: la deliberación, la prudencia y la virtud. En este sentido, la razón prudencial es una razón que reconoce la imposibilidad de alcanzar en la esfera de las acciones humanas un saber absoluto que pretenda sustituir todo diálogo entre los hombres. Decimos, pues, que existe una cierta incompatibilidad entre la ciencia –en el sentido aristotélico– de las cosas y la iniciativa humana. Más allá, empero, de nuestra propia deliberación sobre lo contingente, este acto alcanza una dimensión antropológica donde se aprecia una nueva forma de existencia, una razón operante e interviniente en la naturaleza¹². Así las cosas, y como bien dice Aubenque, “deliberamos tanto más cuanto más ignoramos”¹³ y, aunque Aristóteles recurre al método matemático del análisis en el mismo capítulo donde trata la deliberación (EN, 1112 b 20 y ss.), sabemos que semejante metáfora no es más que un ejemplo, desafortunado por cierto, porque no aclara mucho sino que, más bien, confunde al lector de la *Ética*. En efecto, *por más semejanzas estructurales que queramos reconocer, el análisis matemático y la deliberación nunca podrán coincidir debido a que, en última instancia, en el caso de las cosas humanas, la misma posibilidad de acudir a otros medios para alcanzar cierto fin nos dice claramente que, en el contexto ético-político, resulta imposible encontrar aquella necesidad que es propia de la sophía*. Hemos utilizado la expresión ‘ético-político’ de manera consciente y deliberada. A este respecto, es oportuno volver a recordar unas palabras de Aubenque:

“La palabra boulesis, que Aristóteles es el primero en emplear en un sentido técnico, remite a la institución de la boulé, que designa en Homero al Consejo de Ancianos, y en la democracia ateniense al consejo de los quinientos, encargado de preparar mediante una deliberación previa las decisiones de la Asamblea del pueblo: el Consejo

¹¹ W.K.C. Guthrie: *Historia de la Filosofía Griega*. VI... *op. cit.*, p. 127.

¹² José Montoya y Jesús Conill: *Aristóteles: sabiduría y felicidad*. Madrid. Editorial Cincel, 1988, p. 136.

¹³ Pierre Aubenque: *La prudencia en Aristóteles*. Barcelona. Editorial Crítica, 1999, p. 125.

delibera [...], el pueblo escoge o al menos ratifica. Evocando la práctica homérica, Aristóteles quería simplemente recordar que no hay decisión sin deliberación previa."¹⁴

Podemos señalar pues, sin temor a equivocarnos, cuál es el modelo de deliberación que Aristóteles tiene en mente cuando describe su noción de razón prudencial o razón práctica. Para él, la *boulesis* era la forma interiorizada de la deliberación en común, tal y como se practicaba en el consejo de los expertos cuyo fundamento brotaba de la misma experiencia y del contraste entre ésta y aquélla¹⁵. Los hombres, no podemos decidir y, de hecho, tampoco podríamos elegir si no deliberamos. Todavía más. Aun si pudiéramos hacer de la deliberación un ejercicio absolutamente introspectivo, el modelo que sigue dicha reflexión es colectivo. Permítasenos citar nuevamente a Aubenque:

*"el análisis de Aristóteles manifiesta un vínculo profundo entre una filosofía de la contingencia y la práctica del sistema democrático, es decir, deliberativo. Una filosofía que contaba con la ciencia para conocer la realidad en sus menores determinaciones no podía tener más que desprecio por un régimen de asamblea, donde la palabra no es sino el disfraz de la incompetencia o, todo lo más, el sustituto abusivo de la competencia."*¹⁶

En esta observación podemos advertir la importancia de la reflexión aristotélica para nuestra misma época tan orgullosa de su *modernidad*. En un ensayo que bien vale la pena meditar con atención, Muguerza subraya lo siguiente:

*"la comunidad apeliiana de comunicación podría entenderse [...] como una «comunidad de argumentación», es decir, como una comunidad en la que el diálogo será llevado a cabo por medio de «razones». Ello supone, por lo tanto, la posibilidad de un ejercicio dialógico, más bien que monológico, de la racionalidad. Y de ello se seguirá, a continuación, la necesidad de que el consenso resultante pueda acceder al calificativo de racional."*¹⁷

¹⁴ P. Aubenque: *La prudencia en Aristóteles... op. cit.*, p. 128.

¹⁵ J. Montoya y J. Conill: *Aristóteles: sabiduría y felicidad... op. cit.*, p. 137.

¹⁶ P. Aubenque: *La prudencia en Aristóteles... op. cit.*, p. 130.

¹⁷ J. Muguerza: «¿Una nueva aventura del barón de Münchhausen? (Visita a la «comunidad de comunicación de Karl-Otto Apel)», en Varios, *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, Editorial Crítica, 1991, pp. 132-163. El pasaje citado se encuentra en la p. 142.

Hasta en el mismo contexto de una reflexión que se propone renovar el intento de fundamentación trascendental de la razón (Apel), *recurrir al consenso y a la discusión, esto es, a la deliberación, se ha convertido en una necesidad*. Y es precisamente aquí donde volvemos a encontrar a Aristóteles. La perentoriedad de tomar en consideración la dimensión dialógica de la razón que se manifiesta en la filosofía contemporánea mediante el «giro lingüístico» (el cual, a decir verdad, resulta más bien un «giro pragmático», esto es, orientado hacia la dimensión pragmática del discurso), pone de manifiesto el fracaso del intento moderno de abandonar de una vez por toda la racionalidad que se evidencia en el discurso persuasivo, para atrincherarse en la necesidad de la convicción apodíctica. Podríamos definir, luego, la teoría de la argumentación, siguiendo a Reale, como la doctrina de las pruebas racionales no demostrativas, es decir, como la lógica de las ciencias no demostrativas¹⁸. Así, pues, el ámbito donde se procede a persuadir o probar determinada tesis es sumamente extenso, ya que en él coexisten todas las formas de razonamiento persuasivo, siempre y cuando sea la razón misma el instrumento que lleve a cabo tal procedimiento.

Semejante revalorización de la argumentación centrada en la deliberación, no sólo muestra la actualidad del pensamiento aristotélico, sino que además, denuncia una de las confusiones más nefastas de la modernidad y que no es otra que aquella que, habiendo acentuado el rol de la demostración tal y como la concibe el «espíritu geométrico», pasa por alto el argumentar deliberativo, distorsionando en un sentido marcadamente sistemático la naturaleza misma del intelecto humano. A este respecto y a manera de conclusión, quisiéramos recordar un pasaje de *Cabe Aristóteles*, de Carlos Thiebaut que dice así:

*“Si era el mundo de las ideas el que se ponía en el centro de la crítica aristotélica, ahora lo será la imposibilidad, la irrealidad o, en todo caso, la ineficacia de un punto de vista moral que se pretende por encima de los avatares de la pluralidad y la heteronomía. Si entonces se criticaba la ontología de lo necesario, ahora se rechaza la metodología de lo procedimental [...] el lugar desde donde Aristóteles critica la moral teonómica es el mismo lugar desde el que el neoaristotelismo o nosotros constatamos los límites de las éticas heredadas de la modernidad.”*¹⁹

¹⁸ Giovanni Reale y Darío Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*. III. Barcelona. Editorial Herder, 1995, p. 801.

¹⁹ Carlos Thiebaut: *Cabe Aristóteles*. Madrid, Ed. Visor, 1988, p. 76.

Estas palabras no hacen más que subrayar que el fin del estudio de la filosofía humana, para Aristóteles, está dedicado a todas las actividades humanas donde prevalece la imprecisión, la variedad, la incoherencia, esto es, el ámbito de la experiencia humana que ha cultivado una cierta aptitud natural para practicar la prudencia y la deliberación o, lo que es lo mismo, el diálogo y la discusión razonable en cuyo contexto referencial vuelve a mostrarse el rostro prudencial de la razón.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles, *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, Madrid, Gredos, 1995.
- K.O. Apel, A. Cortina, J. De Zan y D. Michelini, Eds., *Ética Comunicativa y Democracia*, Barcelona, Crítica, 1991.
- Pierre Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona, Crítica, 1999.
- Francisco Bravo, *Estudios de filosofía griega*, Caracas, FHE-UCV, 2001.
- Victoria Camps, Ed., *Historia de la Ética*, Tomo I, Barcelona, 1987.
- Francis M. Cornford, *De la religión a la filosofía*, Barcelona, Ariel, 1984.
- Francis M. Cornford, *Principium Sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego*, Madrid, Visor, 1987.
- E.R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza, 1980.
- W.K.C. Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega*, Tomo VI, Madrid, Gredos, 1999.
- Werner Jaeger, *Aristóteles*, México, FCE, 1983.
- Anthony Kenny, *Tomás de Aquino y la mente*, Barcelona, Herder, 2000.
- José Montoya, Jesús Conill, *Aristóteles: sabiduría y felicidad*, Madrid, Cincel, 1988.
- Ch. Perelman, Lucie Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell'argomentazione*, Turín, Einaudi, 1989.
- Giovanni Reale, Darío Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Tomo III, Barcelona, Herder, 1995.
- Carlos Thiebaut, *Cabe Aristóteles*, Madrid, Visor, 1988.