

ADRIÁN PEZZOLA

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino

Buenos Aires – Argentina

adrian.pezzola@unsta.edu.ar

Algunas notas sobre el método *in utramque partem disputare* en los estudios ciceronianos de Laura Corso

Introducción

La lectura del *corpus* ciceroniano por parte de Laura Corso ha sido de gran valía para aquilatar la comprensión que, al menos en lengua española, se tenía del pensamiento del jurista romano y de su poderoso influjo en la configuración de la filosofía latina. En este sentido, cabe destacar dos aportes en relación con el legado de dicho autor: la reivindicación de Cicerón como auténtico filósofo –y no un mero repetidor de ideas ajenas– y la explicación de su método de investigación filosófica, conocido como *in utramque partem disputare*, es decir, debatir en un sentido y en otro.¹

¹ Estos dos temas fueron atentamente analizados por Laura Corso en el primer capítulo de su tesis doctoral, devenida en libro bajo el título: *Naturaleza y vida moral. Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino* (Pamplona: EUNSA, 2008). El referido capítulo se nomina “Rasgos de la fisonomía filosófica de Cicerón”, donde se dedica a rastrear, precisamente, la figura de Cicerón como autor filosófico (27- 40) y el

Ambas cuestiones tienen un carácter propedéutico respecto de la obra del Arpinate, por lo que su abordaje resulta necesario para justipreciar el lugar que ocupan su pensamiento y su doctrina en el campo de la filosofía. Ahora bien, en este artículo se pondrá el foco en la cuestión metodológica, bajo la convicción de que, para Laura, el perfil intelectual de Cicerón y su acervo filosófico serían ininteligibles —o apenas vislumbrados— si no se comprendiera el modo en que dicho autor buscaba dar respuesta a los problemas o interrogantes que atraían su atención.

En efecto, una de las contribuciones fundamentales de Laura Corso en su intención de dilucidar los alcances de la disputa *in utramque partem* es la tesis de que, para Cicerón, dicho modo de proceder intelectual no era un mero artificio literario o retórico, sino un potente método de investigación para aproximarse a la verdad, puesto que —en el marco de su postura probabilista sobre los límites del conocimiento humano—, el hombre jamás puede aseverar con plena certeza una verdad: solo es capaz de conocer aquello que es similar a la verdad, es decir, lo probable.

A fin de mostrar lo dicho, se decidió proceder de la siguiente manera: en primer lugar, se citarán distintos pasajes en los que Cicerón alude a su método de investigación filosófica, ya sea para señalar su origen, ya para describirlo. Con el objeto de probar la persistencia de esta práctica a lo largo de su itinerario intelectual, se escogieron escritos que pertenecen a diferentes etapas de su producción filosófica.

método de investigación de la verdad (40-50). Para profundizar en este segundo tópico puede consultarse también la Introducción de su traducción al *De Legibus* ciceroniano: *Sobre las leyes* (Buenos Aires: Colihue, 2019), XLIII-LI.

En segundo lugar, se analizará la explicación de la Dra. Corso sobre el significado y el alcance de la disputa *in utramque partem*, a partir de una lectura transversal de los escritos ciceronianos. Este modo de abordar los textos fue el que le permitió reconstruir el pensamiento del filósofo romano en torno a su método de investigación, mediante un proceso de acopio y comparación crítica de pasajes paralelos, aunque sin desatender la cronología de cada escrito ni el contexto de su redacción.

***Disputare in utramque partem*, una herencia socrática**

En múltiples ocasiones Cicerón expone y justifica la importancia de la disputa *in utramque partem* como el método más conveniente para sus investigaciones filosóficas. Este consiste en convertir el análisis de un problema –teórico o práctico– en un diálogo más o menos estructurado, a través del cual se enuncian y discuten tesis contrapuestas, en un sentido y en otro, con el propósito de conocer la verdad en la medida en que esto sea humanamente posible.

En *Disputaciones Tusculanas* II, 3, 9 Cicerón confiesa que le ha complacido siempre “la costumbre de los peripatéticos y de la Academia de disputar acerca de todas las cosas en un sentido y en otro”. Lo realmente decisivo aquí es que Cicerón reconoce haber asumido como propio un método de investigación aporético, idéntico al que empleaban Aristóteles y los platónicos:

Si alguna vez surge alguien que, a la manera de Aristóteles, acerca de todas las cosas pueda decir contra una y otra parte y, conocidos los preceptos de aquél, desarrollar en toda causa dos discursos contrarios; o que,

con este modo de Arcesilao o de Carnéades, diserte contra todo lo que esté propuesto [...]: ése será el verdadero, ése el perfecto, ése el único orador (*Acerca del orador* III, 80).

De forma análoga, en *Cuestiones Académicas* 1, 46 asevera que existe una única Academia —oponiéndose a la idea, ya presente en su tiempo, de rupturas en la escuela fundada por Platón—, cuyo método consiste en discutir “muchas cosas en un sentido y en el otro; se investiga acerca de todas las cosas, nada se dice como cierto”. Un poco más adelante, Cicerón afirma que este procedimiento permite acercarse a la verdad, más allá de que nunca se logre poseerla con certeza:

Aunque todo conocimiento está obstruido por muchas dificultades, y es tal la oscuridad en las cosas mismas y la debilidad en nuestros juicios, que, no sin causa, los más antiguos y doctos desconfiaron de poder encontrar lo que deseaban; sin embargo, ni desmayaron aquéllos, ni abandonaremos nosotros, porque estemos fatigados, la dedicación a investigar; y nuestras discusiones no hacen otra cosa que, hablando en pro y en contra, hacer brotar y, por así decir, extraer algo que o sea la verdad, o se aproxime a ella lo más cerca posible (*Cuestiones Académicas* II, 3, 7).

La existencia de respuestas opuestas o divergentes sobre un mismo problema revela la complejidad del asunto bajo consideración, al tiempo que conlleva el reconocimiento de la finitud del intelecto humano para conocer la verdad, que se expresa en la imposibilidad de alcanzar la certeza cuanto emite cualquier tipo de juicio:

Pues se dicen muchas razones en pro y en contra. Alguna de estas afirmaciones le parece cierta a vuestro sabio; al nuestro, ni siquiera se le ocurre cuál sea la más probable: ¡a tal grado es igual, en la mayoría de los casos, el peso

de las razones contrarias! (Cuestiones Académicas II, 40, 124).

En este marco debe encuadrarse, por cierto, la célebre *epokhé* de Arcesilao, a quien el peso igual de razones en favor y en contra sobre un problema le conducía a suspender el juicio, es decir, a no afirmar ni negar nada sobre el asunto en discusión.² Sin embargo, Cicerón no asumió esta actitud, pues para él la confrontación de razones contrarias tenía por finalidad hacer brotar algo que fuera verdadero o se aproximara a la verdad lo más posible. De allí que, frente a un problema teórico o práctico, la evaluación de las razones en pugna le llevaba a inclinarse por alguna de ellas y, de esta forma, emitir un juicio que eliminaba cualquier atisbo de escepticismo.

Conforme lo establecido por Aristóteles en los *Tópicos*, tratado de dialéctica que Cicerón conoció e reinterpretó en su escrito homónimo, el método aporético permite enfrentar la dificultad que surge cuando, ante una cuestión determinada, se ofrecen respuestas y razonamientos opuestos. De ahí que las aporías se asocian a un estado mental caracterizado por la imposibilidad de avanzar, debido a “la igualdad de los razonamientos contrarios [...] pues cuando, razonando en ambos sentidos, nos parece que todo resulta de manera semejante en uno y otro caso, dudamos sobre qué haremos (*Tópicos*, 145b16-20)”.

Para superar ese estado de incertidumbre y hallar una salida (*euporía*) la dialéctica prescribe recurrir a *éndoxa* u opiniones autorizadas, que son aquellas “que parecen bien

² Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos* I, 232–234; Cicerón, *Acerca del orador* III, 67; *Cuestiones Académicas* I, 45–46.

a todos, o a la mayoría, o a los sabios, y, entre estos últimos, a todos, o a la mayoría, o a los más conocidos o reputados” (*Tópicos*, 100b22-24). En el contexto de una disputa el triunfo de una tesis sobre su contraria dependerá de la capacidad que tengan los litigantes para elegir correctamente el *éndoxon* con el que se formula el razonamiento dialéctico, pues cada uno debe buscar que dicha opinión sea lo suficientemente autorizada y creíble como para forzar su aceptación por el contrincante, so pena de caer en el ridículo o en manifiesta irracionalidad.

En cuanto a la génesis del método *in utramque partem*, Cicerón expresa en varios lugares su filiación socrática. Por ejemplo, en *Disputaciones Tusculanas* explica sucintamente el modo de filosofar en el que él se ejercitaba siguiendo el modelo griego:

Yo invitaba a proponer un tema sobre el que se deseara oírme hablar y trataba sobre él sentado o paseando [...]. El procedimiento que utilizaba era el siguiente: cuando quien deseaba oírme había expresado su parecer, yo lo rebatía. Éste, como tú sabes, es el antiguo método socrático de rebatir la opinión del interlocutor. Es indudable que Sócrates pensaba que éste era el camino más fácil de descubrir lo que más se asemeja a la verdad (I, 4, 8).

De manera similar, en *Sobre la Adivinación* II, 72, 150 afirma: “mantendremos esta costumbre, transmitida por Sócrates”. Así, el filósofo romano inserta su praxis intelectual en la línea de continuidad de la metodología socrática y sus variantes platónicas y aristotélicas, según el pasaje ya citado de *Disputaciones Tusculanas* II, 3, 9. Ahora bien, quizá fue el interés por demostrar que su filosofía era fruto de la aplicación del método dialógico-socrático, y el énfasis en que se trataba del mismo método que practicaban los peripatéticos y académicos, lo que le

llevó a omitir las diferencias entre ambas escuelas respecto de su implementación y del poder heurístico que cada una de ellas le concedía.

Para acreditar lo anterior basta con cotejar la estructura de los diálogos platónicos con la reglamentación de la disputa dialéctica planteada por Aristóteles en el libro VIII de los *Tópicos*. Más aún, el valor epistémico que el Estagirita atribuía al arte dialéctico no es exactamente igual al que le asignaba Platón.³ Por ello, la idea que sugiere Tulio sobre cierta unidad y convergencia de los discípulos de Aristóteles y de Platón en la práctica del método aporético como vía de desarrollo del discurso filosófico es discutible y exige ser matizada.

Así, por ejemplo, si bien Aristóteles y Cicerón consideran que la dialéctica es un medio de aproximación a la verdad, para el filósofo romano esta difícilmente puede ser alcanzada por la razón, que queda recluida al ámbito de lo probable. En cambio, para el Estagirita la verdad es el punto de partida de los razonamientos científicos o demostrativos (*Tópicos*, 100b27-29; *Analíticos Primeros*, 24b10) y a ella se orienta como a su fin la práctica de la dialéctica, que es apta “para los conocimientos en filosofía, porque, pudiendo desarrollar una dificultad en ambos

³ Sobre este punto, resulta elocuente la siguiente afirmación de José Miguel López Molina: “El trasfondo teórico que subyace en la concepción de la dialéctica [aristotélica] como instrumento (organon) de la filosofía con valor cognoscitivo es la dialéctica platónica. Aunque, como es sabido, con una diferencia esencial, para Platón la dialéctica constituye la ciencia misma y no un instrumento de ella”. Cfr. José Miguel López Molina, “Recepción y significado del uso científico de la dialéctica aristotélica”, *Pensamiento. Revista De Investigación E Información Filosófica*, 71, 269 S.Esp, (2016):1274.

sentidos, discerniremos más fácilmente lo verdadero y lo falso en cada cosa” (*Tópicos*, 101a35–36).⁴

Además, el método aporético enseñado por Aristóteles resulta útil “para las cuestiones primordiales de cada conocimiento [ya que] al ser adecuada para examinar cualquier cosa, abre camino a los principios de todos los métodos” (*Tópicos*, 101a36-101b4). En otras palabras, el horizonte de la aporética aristotélica es la verdad, aun cuando ella misma, por las limitaciones del razonamiento dialéctico, no lo consiga.⁵

Tales limitaciones obedecen a la probabilidad de las premisas y conclusiones de la argumentación dialéctica. En este punto, aun cuando las definiciones del término “probabilidad” sean disímiles entre ambos autores, esencialmente coinciden en que lo probable se opone a lo necesario y, por lo tanto, no puede ser objeto de un juicio cierto. En otras palabras, lo probable puede entenderse como opuesto a lo necesario con una oposición por contrariedad, en tanto se trata de contrarios que pertenecen al género de la certeza: mientras lo necesario excluye toda posibilidad de ser de otro modo, lo probable nunca alcanza dicha necesidad y permanece en el ámbito de lo opinable.

⁴ Este poder del método aporético también es brevemente descripto al comienzo del libro B de la *Metafísica* (995a24–995b4), y explicado con mayor detalle en la *Ética Nicomáquea* (1145b2–7). En ambos pasajes se postula el provecho que se obtiene de examinar críticamente las opiniones reputadas o más autorizadas sobre un tema determinado en vistas a resolver las dificultades (*aporíai*) que dichas opiniones suscitan.

⁵ En Aristóteles la verdad se conquista a través del razonamiento demostrativo, propio del saber científico. Este tipo de argumentos, precisamente, parte de premisas verdaderas, de las que se deriva necesariamente una conclusión verdadera.

Para el filósofo romano lo probable es aquello “semejante a lo verdadero” (*Cuestiones Académicas*, II, 20, 66), por cuanto no le es posible al hombre adquirir un conocimiento infalible o sin riesgo de falsedad. Esta posición fue asumida por Cicerón desde la juventud, cuando señalaba: “Hablairemos con vacilación sobre cada tema, sin ninguna determinación categórica” (*La invención retórica* II, 3,9). En escritos de madurez también puede leerse:

Nada se puede saber con certeza [...]. Así como otros afirman que unas cosas son ciertas y otras inciertas, yo afirmo con criterio diverso al suyo que unas cosas son plausibles y otras no. Ciertamente, ¿qué me impide atenerme a aquello que me parece plausible y desaprobare lo contrario y, evitando la arrogancia de aseverar, rehuir la inconsciencia, que es lo más apartado de la sabiduría? Y a la inversa, yo lo someto todo a debate, porque lo plausible mismo no podría salir a la luz si desde una y otra parte no se hiciera una confrontación de sus argumentos (Los deberes II, 2, 7-8).

Él mismo se encargó de aclarar que no negaba la existencia de la verdad, sino que “junto a todo lo verdadero, se halla algo falso, y de tan gran semejanza que no existe ninguna señal segura que permita emitir un juicio y asentir” (*Sobre la naturaleza de los dioses* I, 5, 12). En el caso de Aristóteles lo probable (*eikós*) se identifica con “lo que sucede la mayoría de las veces, pero no absolutamente”, pues se trata “de cosas que pueden ser de otra manera” (*Retórica* 1357a35), y que coincide, a su vez, con una opinión generalmente admitida o plausible, de acuerdo con la afirmación dada en *Analíticos Primeros*, 70a3-4, donde lo probable aparece como “una proposición plausible: en efecto, lo que se sabe que la mayoría de las veces ocurre así o no ocurre así, o es o no es, eso es [lo probable]”.

Existe, por tanto, una convergencia entre lo probable y el ámbito de los *éndoxa* u opiniones reputadas que se usan en la argumentación dialéctica⁶, lo que hace que esta no sea demostrativa, a diferencia de lo que ocurre con los silogismos científicos o apodícticos. Dicho de otra manera, la probabilidad que caracteriza a las conclusiones de los razonamientos dialécticos se relaciona con el tipo de premisas usadas en su construcción –opiniones reputadas o *éndoxa*–, que difieren de las premisas de la demostración científica por el hecho de que estas últimas son proposiciones necesarias y aquellas no.

Por esta causa es admisible que la conclusión de un razonamiento dialéctico, fundado en proposiciones opinables, puede darse de manera diversa: “la opinión es insegura” (*Analíticos Segundos*, 89a5) y “cuando se cree que algo es así, pero que nada impide que sea también de otra manera, entonces se cree estar opinando, como que de una cosa de este tipo hay opinión, de lo necesario, en cambio, hay ciencia” (*Analíticos Segundos*, 89a8-10).

El método ciceroniano *in utramque partem disputare* según Laura Corso

Un argumento a favor de la condición de filósofo que Laura Corso reivindicaba para Cicerón es la conciencia de la problematicidad del saber humano, cuyas limitaciones le impulsaron a fundamentar repetidas veces en sus escritos un método de investigación que hiciera posible algún tipo de conocimiento. Tal procedimiento era de matriz socrática,

⁶ Wenceslao Castañares, “La prueba y la probabilidad retórica”. *Cuadernos de Información y Comunicación*, n°4 (1999): 38.

no solo por la utilización del diálogo como medio para conducir y desarrollar la especulación filosófica, sino por el componente aporético desde el cual partía: “La modalidad dialógica de los escritos filosóficos de Cicerón no constituye una opción meramente literaria, sino una vía apropiada para la expresión deliberativa que cabe a la *disputatio in utramque partem*”.⁷

En la sección introductoria de su traducción al tratado ciceroniano *Sobre las leyes* Laura Corso se expresa con detalle acerca del rol metodológico de la disputa *in utramque partem* para encauzar una investigación y buscar la respuesta a todo problema filosófico. Allí subraya el rasgo distintivo de este procedimiento, consistente en sopesar las razones a favor y en contra de una cuestión con el fin de deliberar cuáles son las más sólidas y verosímiles:

Pero es relevante subrayar que la elección ciceroniana de una modalidad dialógica para la expresión de ideas filosóficas no constituye una opción de naturaleza solo literaria, aun cuando se encuentre motivada por el propósito de dar continuidad en Roma al modelo platónico a este respecto, dado que –sin negar, por cierto, tales componentes– la forma literaria de diálogo constituye para Cicerón, desde un plano metódico-teórico, la vía expresiva para abordar la reflexión filosófica sobre un problema determinado en el contexto de una deliberación. Esto es [...] sopesando las razones en torno a una cuestión a la manera socrática, es decir, en uno y otro sentido (*in utramque partem*), atendiendo a la disputación de una y de otra de las partes que debaten (*disputatio in utramque partem*).⁸

⁷ Corso, *Naturaleza y vida moral*..., 50.

⁸ Corso, “Introducción a *Sobre las leyes*”, XLIV.

Tal como puede apreciarse en el pasaje citado, Corso acentúa el contexto deliberativo del discurso *in utramque partem*, pues se trata de oír y valorar las posiciones en disputa para luego tomar partido por la más convincente, en virtud de la carga probatoria que hayan aportado las partes. Lo dicho supone un nexo insoslayable con la labor judicial, toda vez que la idea de plantear una dificultad y debatir en torno a ella, ofreciendo argumentos en un sentido y en otro, se asemeja a la actividad propia del juez, que en un pleito debe escuchar a los litigantes y decidir sobre el asunto contencioso, fallando a favor o en contra de quien ha entablado la demanda.

Esta metáfora, de hecho, cobra vida en el libro B de la *Metafísica*, allí donde Aristóteles esgrime los diversos motivos por los cuales se ha de disputar *in utramque partem*, pues estima que “detenerse en una aporía es útil para el que quiere encontrarle una salida adecuada [la cual es] la solución de lo previamente aporético” (995a25-29). Entre los motivos aducidos para justificar la necesidad de plantear aporías por parte de quien investiga un asunto el Estagirita señala: “quien ha oído todas las razones contrapuestas, como en un litigio, estará en mejores condiciones para juzgar” (995b1-4).

En Cicerón este juicio se apoya en las razones más probables, a falta de un conocimiento plenamente demostrativo, fundado en una certeza absoluta. Ello no lo hace menos válido o insuficiente para desatar el nudo de la controversia, tanto en el plano teórico como en el práctico-

moral, lo cual es importante para enervar cualquier intento de escepticismo y de indiferencia ética:

Los escritos ciceronianos [...] revelan ciertamente el ejercicio continuado de una modalidad dialógica y aporética [...]. Esto es: la reflexión ciceroniana acerca de la falibilidad del saber humano y su actitud de reserva ante lo cognoscible no vuelve estéril la indagación de una verdad libre de controversia, ni pospone la consecución del objeto de la vida intelectual.⁹

Fiel a su convicción de que “es una exigencia de la investigación científica la indagación histórica-genética del pensamiento de un autor”¹⁰, Corso sometió a compulsa sistemática los escritos del *corpus* ciceroniano con el propósito de identificar el proceso de formación *in tempore* de las principales tesis filosóficas del Arpinate. En este marco, procuró determinar las fuentes de las que abrevaba su doctrina, siguiendo el principio adoptado de Grabmann, según el cual un autor “no ha sacado de sí *a priori* su sistema, sino que más bien ha recogido los elementos científicos anteriores y ha tejido con ellos un sistema coherente”.¹¹

En relación con el tema bajo estudio, dicho principio le permitió probar que Cicerón “fue conducido [por Filón de Larisa] a sostener, ante la problemática del alcance del conocimiento humano, el límite de la

⁹ Corso, *Naturaleza y vida moral*..., 49-50.

¹⁰ Laura Corso, “Recepción tomista de la doctrina aristotélica de la virtud como *hexis*”, en Héctor Padrón (ed.), *Aristóteles* (Mendoza: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la U N Cuyo, 1998), 190.

¹¹ Martin Grabmann, Santo Tomás de Aquino (Barcelona: Labor, 1930), 158; citado en Corso, “Recepción...”, 190.

probabilidad (*probabilia*), y adhirió a ella con continuidad a lo largo de su derrotero intelectual”.¹²

Más aún, el análisis comparativo de numerosos pasajes paralelos en los que Cicerón aludía a la disputa *in utramque partem* le hizo advertir la importancia que tenía este asunto para el filósofo romano, quien tenía necesidad de anclar los resultados de su actividad especulativa en un método robusto. Para Laura, entonces, el modelo de la disputa “en un sentido y en otro” como esquema rector de las investigaciones filosóficas de Cicerón es una consecuencia de la doctrina del probabilismo, piedra angular de su pensamiento: “La comprensión de la índole del probabilismo de Cicerón –al que él mismo se ha referido con frecuencia– constituye una pieza decisiva en la interpretación de su obra filosófica”.¹³

Conclusión

La disputa *in utramque partem* constituye para Cicerón un procedimiento que se inscribe en la línea de sucesión del método aporético de origen socrático, practicado también por los filósofos de la Academia y del Liceo. El carácter dialógico de dicho método favorece el contraste de las opiniones divergentes que suscita cualquier problema. Es el examen crítico de las razones a favor y en contra de una tesis lo que conduce a alcanzar –en el contexto de una deliberación– una respuesta a la pregunta planteada, siempre dentro de los límites de la probabilidad.

En efecto, disputar en ambos sentidos, en una dirección y en otra, no desemboca –según la interpretación

¹² Corso, “Introducción a *Sobre las leyes*”, XLIV- XLV.

¹³ Corso, “Introducción a *Sobre las leyes*”, XLVI.

ciceroniana– en una actitud escéptica, como ocurre con la *epokhé* o suspensión del juicio enseñada por Arcesilao. Por el contrario, dicho método representa una búsqueda aporética de lo probable, de aquello que es próximo o similar a lo verdadero.

Esta actitud de reserva que ostentaba frecuentemente el filósofo romano respecto de la capacidad del intelecto humano para conocer la verdad ha sido documentada profusamente por Laura Corso en sus estudios ciceronianos sobre el probabilismo, y en este contexto ubicó la discusión *in utramque partem* como el método privilegiado de Cicerón para desarrollar sus indagaciones filosóficas y afrontar los interrogantes inherentes al conocimiento de sí y del cosmos.

Tal procedimiento, según Laura, suponía una labor exegético-crítica de las fuentes de la tradición filosófica disponibles en la Roma de su tiempo, lo que impide considerar a Cicerón un transmisor pasivo de opiniones ajenas o un mero emulador de los grandes expositores del pensamiento griego. Al recopilar y examinar las soluciones contrapuestas que otros habían esgrimido frente a una aporía, Cicerón preparaba el terreno para su propio discernimiento intelectual y, de este modo, arribar a una solución personal del problema en cuestión, en virtud de lo que le parecía la respuesta más verosímil.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles. *Ética Nicomáquea* [Traducción y notas de Julio Pallí Bonet]. Madrid: Gredos, 2011.
- *Metafísica*. [Estudio introductorio por Miguel Candel Sanmartín]. Madrid: Gredos, 2011.
 - *Retórica*. [Introducción, traducción y notas de Quintín Racionero]. Madrid: Gredos, 1990.

- *Tratados de Lógica. Categorías- Tópicos- Sobre las Refutaciones Sofísticas- Sobre la Interpretación-Analíticos Primeros – Analíticos Segundos.* [Introducciones, traducciones y notas de Miguel Candel Sanmartín]. Madrid: Gredos, 1982.
- Castañares, W. “La prueba y la probabilidad retórica”. *Cuadernos de Información y Comunicación*, nº4 (1999): 33-52.
- Cicerón. *Acerca del orador*. Tomo I y II. [Introducción, versión y notas de Amparo Gaos Schmidt]. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1995.
- *Cuestiones Académicas* [Introducción, traducción y notas de Julio Pimentel Álvarez]. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.
 - *Disputaciones Tusculanas* [Introducción, traducción y notas de Alberto Medina González]. Madrid: Gredos, 1982.
 - *La invención retórica* [Introducción, traducción y notas de Salvador Núñez]. Madrid: Gredos, 1997.
 - *Los deberes* [Introducción, versión y notas de Ignacio Javier García Pinilla]. Madrid: Gredos, 2014.
 - *Sobre la adivinación. Sobre el destino. Timeo* [Introducciones, Traducción y notas de Ángel Escobar]. Madrid: Gredos, 1999.
 - *Sobre la naturaleza de los dioses.* [Introducción, traducción y notas de Víctor-José Herrero Llorente y Ángel Escobar]. Madrid: Gredos, 1982.
- Corso, Laura. *Naturaleza y vida moral. Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino*. Pamplona: EUNSA, 2008.

- “Recepción tomista de la doctrina aristotélica de la virtud como *hexis*”, en Héctor Padrón (ed.), *Aristóteles* (Mendoza: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la U N Cuyo, 1998), 188-195.
- *Sobre las leyes*. Buenos Aires: Colihue, 2019.

López Molina, José Miguel. “Recepción y significado del uso científico de la dialéctica aristotélica”. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 71, 269 S. Esp. (2016): 1261–1276.

Sexto Empírico. *Esbozos Pirrónicos*. [Introducción, traducción y notas de Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego]. Madrid: Gredos, 2008.