

# EL USO DE LOS ÉNDOXA EN SOBRE LA NOBLEZA DE ARISTÓTELES

## THE USE OF *ENDOXA* IN ARISTOTLE'S *ON NOBILITY*

CLAUDIA MARISA SEGGIARO\*

**Resumen:** El uso aristotélico de las opiniones preexistentes o los *éndoxa* es un *modus operandi* recurrente a lo largo de todo el *corpus*. Se puede observar que, en general, Aristóteles recurre a las opiniones ya establecidas en ocasión de comenzar la indagación sobre un tema determinado, especialmente cuando dicho tema ha sido objeto de reflexión de los filósofos que le precedieron. En el presente trabajo, nos proponemos estudiar el uso que hace Aristóteles de las opiniones en *Sobre la nobleza*. La tesis que queremos defender es que Aristóteles no tiene en esta obra una metodología radicalmente diferente respecto de la utilizada en las obras esotéricas; por tal motivo, al igual que en estas últimas, las opiniones constituyen el punto de partida y la base epistemológica sobre la cual se sustenta su investigación.

**Palabras clave:** Aristóteles, *éndoxa*, definiciones, “nobleza”.

**Abstract:** Aristotle's use of pre-existing opinions or *éndoxa* is a recurring *modus operandi* throughout his *corpus*. It can be seen that, in general, Aristotle draws on the views already established when he starts his inquiry into a certain topic, especially when the topic has been the subject of reflection by philosophers who preceded him. In this paper, we propose to study Aristotle's use of opinions in *On Nobility*. The thesis that we defend is that Aristotle does not have in this work a radically different methodology from that used in his esoteric works; therefore, as in the case of the latter, the opinions are the starting point and the epistemological basis on which his investigation is based.

**Keywords:** Aristotle, *endoxa*, definitions, “nobility”.

El uso aristotélico de las opiniones es un *modus operandi* recurrente a lo largo de todo el *corpus*. Se puede observar que, en general, Aristóteles recurre a las opiniones ya establecidas en ocasión de comenzar la indagación sobre un tema determinado, especialmente cuando dicho tema ha sido, desde su propia perspectiva, objeto de reflexión de los filósofos que le precedieron.

---

\* Claudia Marisa Seggiaro é professora da Univ. Buenos Aires – Conice, Argentina. E-mail: claudiasegg@gmail.com

Una de las perspectivas desde las cuales se ha estudiado el uso aristotélico de las opiniones es mediante el examen de la dialéctica y su valor epistemológico.<sup>1</sup> Con todo, debemos decir que estos estudios se han hecho en relación con la obra esotérica. Quizá por su carácter fragmentario, el tratamiento de las opiniones de los predecesores no ha sido abordado con profundidad en las obras exotéricas. En su traducción de los fragmentos, Zanatta<sup>2</sup> hace algunas referencias a la intención que Aristóteles habría tenido al discutir las opiniones de quienes le precedieron en su labor, pero sin realizar una mayor profundización. Quien realiza un aporte relativamente significativo al respecto es Laurenti,<sup>3</sup> pues, al analizar la estructura de los diálogos, habla del uso de opiniones contrapuestas como un rasgo distintivo de este tipo de obras del estagirita. Desde la perspectiva de este autor, este es un ejemplo de la metodología de trabajo propuesta por Aristóteles en obras como *Tópicos*.

En relación con esto, podemos decir que tanto en las obras exotéricas como en las esotéricas Aristóteles recurre a las opiniones de la mayoría o las de sus predecesores. Estas opiniones aparecen de manera directa en algunas obras, como por ejemplo *Sobre la filosofía* (fragmentos 8b, 9 y 10- 13c)<sup>4</sup> y *Sobre la nobleza* (fragmentos 1, 2 y 4),<sup>5</sup> o de manera indirecta en otras obras, entre las que podemos mencionar el *Protréptico* (fragmentos 33-35)<sup>6</sup>. Sobre la base de esta evidencia, en el presente trabajo, nos proponemos estudiar el uso que hace Aristóteles en una de estas obras en particular: *Sobre la nobleza*. El motivo por el cual centraremos nuestro análisis en esta obra radica en que, si bien conservamos escasísimos fragmentos, la mayoría de ellos tienen una particularidad: el pensador que los transmite, Estobeo, no solo trae a colación la concepción aristotélica sobre la nobleza sino también las opiniones a partir de las cuales Aristóteles habría elaborado dicha concepción, siendo por esto una obra en cierto sentido fructífera para el estudio de esta cuestión. Al analizar los fragmentos conservados de esta obra, nos interesa examinar el uso que hace Aristóteles de esas opiniones. La tesis que

<sup>1</sup> Para un estado de la cuestión, véase Berti.(2004, p. 235-315) ; Bolton (1990, p. 185-236); Brunschwig (1990, p. 237-262), Di Camillo (2012, p. 43-56); Rositto, (2000, p. 13-33).

<sup>2</sup> Zanatta (2008, p. 364-366).

<sup>3</sup> Laurenti (1987, p. 67).

<sup>4</sup> Para la numeración de los fragmentos de *Sobre la filosofía* seguimos la edición de Ross (1964).

<sup>5</sup> Para la numeración de los fragmentos de *Sobre la nobleza* seguimos la edición de Ross (1964).

<sup>6</sup> Para la numeración de los fragmentos del *Protréptico* seguimos la edición de Düring (1961).

queremos defender es que Aristóteles no tiene en esta obra una metodología radicalmente diferente respecto de la utilizada en las obras esotéricas; por tal motivo, al igual que en estas últimas, las opiniones constituyen el punto de partida y la base epistemológica sobre la cual se sustenta su investigación. Para probar nuestra tesis, dividiremos el trabajo en tres secciones. En la primera, nos detendremos a examinar brevemente la estructura y naturaleza de la obra. En la segunda parte, indagaremos sobre el *status* de las opiniones presentadas por Aristóteles en *Sobre la nobleza*, pues creemos que no escoge cualquier tipo de opiniones sino *éndoxxa*. Finalmente en la tercera parte analizaremos qué función cumplen estas opiniones en el texto. Nuestro objetivo es mostrar que las opiniones presentadas en *Sobre la nobleza* representan las opiniones de la mayoría o de los sabios y, por lo tanto, son lo más conocido para nosotros y aquello por lo cual debe comenzar la indagación sobre qué es la nobleza. En este sentido, creemos que en *Sobre la nobleza* Aristóteles pretende presentar el problema e intenta buscar una solución analizando en primer lugar las nociones que resultan conflictivas, tales como la de linaje y excelencia. Este modo de proceder es consistente con el método utilizado por el estagirita en sus obras más canónicas.

#### ESTRUCTURA Y FINALIDAD DE *SOBRE LA NOBLEZA*

*Sobre la nobleza* es una obra muy poco trabajada y estudiada. De ella nos han llegado escasísimos fragmentos: tres por Estobeo, uno por Diógenes Laercio y otro por Plutarco. De ellos, los conceptualmente más ricos a los efectos del análisis de las opiniones son los transmitidos por Estobeo (siglo V d.C.), quien habría realizado una especie de compilación de autores antiguos, compuesta por un prólogo y cuatro libros. El cuarto libro, que es donde aparece citado *Sobre la nobleza*, estaba dedicado al pensamiento político. Dicha obra se conserva en forma fragmentaria; sin embargo, es de suma importancia, ya que por medio de ella hemos recuperado numerosos pasajes de obras perdidas. Se presume que las fuentes de Estobeo fueron Aecio, Plutarco y sobre todo Crisipo. A través de los pasajes transmitidos por Estobeo de *Sobre la nobleza*, nos han llegado no solo un esbozo de la concepción aristotélica de la nobleza sino también las opiniones que el estagirita estaría retomando. Los otros dos fragmentos, en cambio, son más escuetos al respecto. El de Plutarco está en *Vidas Paralelas* II, más específicamente en la sección que se ocupa de Arístides. En él, Plutarco recurre a Aristóteles como fuente para afirmar que Sócrates fue esposo de la nieta de Arístides. En el contexto en

el cual se hace esta mención no se establece la naturaleza del escrito ni su objetivo, como tampoco se discute el tema relacionado con el diálogo. Algo parecido sucede con el fragmento transmitido por Diógenes Laercio. Este último, sin mencionar siquiera la obra, usa lo afirmado por Aristóteles para hablar de la biografía de Sócrates y sostener, con cierto respaldo, que habría tenido dos esposas. En ningún momento discute qué habría dicho Aristóteles en la obra donde se afirma tal cosa ni presenta las tesis allí propuestas.

No tenemos noticias acerca de cómo era el comienzo de la obra. Solo poseemos un conjunto de extractos de lo que habría sido la discusión sobre a quiénes llamar nobles. Por la estructura de los fragmentos que hemos conservado, se estima que habría sido un diálogo entre al menos dos interlocutores.

Desde la perspectiva de Laurenti,<sup>7</sup> la cuestión sobre la nobleza era un tema de gran importancia entre las escuelas filosóficas y, por lo tanto, su tratamiento era común. La cuestión habría sido tratada por Demócrito (DK 68B 57), Gorgias (DK 82 B 11), Critias (DK 88B 15) y Platón (*Menéxeno*, *Cármides*, *Alcibiades I*), entre otros. Como señala Laurenti, los filósofos eran portavoces de posiciones ampliamente difundidas en Grecia.<sup>8</sup> El escrito de Aristóteles es el intento de hacer su indagación sobre el tema. Para Zanatta,<sup>9</sup> si bien no se puede reconstruir el interés de Aristóteles por definir la nobleza, es posible que el motivo por el cual haya sistematizado esta cuestión esté relacionado con la problemática acerca de cuál era la mejor forma de gobierno. En los fragmentos 2 y 4, aparecen algunos esbozos de lo que habría sido la concepción aristotélica en torno al tema. Algunos autores<sup>10</sup> sostienen que este fragmento presenta algunas reminiscencias de los libros III, IV y V de la *Política*, libros en los cuales se caracteriza la nobleza como una excelencia determinada por la riqueza y las virtudes hereditarias. Si bien la riqueza no sería condición suficiente para ser noble, sería determinante para que alguien pueda ser llamado de este modo.

Para entender la controversia que Aristóteles plantea y su modo de solucionarla se debe tener en cuenta que el término *eugéneia* servía para designar tanto la nobleza del linaje como también la nobleza del pensamiento. En algunos tratados, como por ejemplo *Retórica II 15*, Aristóteles retoma la primera acepción del término. Según Laurenti, en esta obra, el término *eugéneia*

<sup>7</sup> Laurenti (1987, p. 762).

<sup>8</sup> Laurenti (1987, p.769).

<sup>9</sup> *I Dialoghi*, p. 359.

<sup>10</sup> Véase Laurenti (1987, p. 770 y ss.).

hace referencia a un grupo de personas conectadas tanto entre sí como con el fundador del cual descienden. Como consecuencia de esto, para Aristóteles el problema sobre la nobleza está estrechamente fundado en la relación entre descendientes y fundador, pues para Aristóteles “se es noble por la virtud de la estirpe” (*Retórica* II 15 1390b 21-22).<sup>11</sup> Como resalta Laurenti, en este pasaje, al igual que en *Sobre la nobleza*, Aristóteles presupone una relación de imbricación entre los términos *eugéneia*, *génos* y *aretè génous*. En el pasaje citado de la *Retórica* resulta clave el uso de *eugenés*, pues el referente de este término, el animal de buena casta o “*gennaïos*, es “el que cumple las funciones que le corresponden por naturaleza”.<sup>12</sup> En el fragmento 2 de *Sobre la nobleza*, los interlocutores realizan la vinculación de *eugéneia* y *génos*, por medio del análisis de *eû*, bien. Los interlocutores acuerdan que algo es *eû*, bueno, cuando en él se cumple la excelencia que le es propia, por lo tanto, un *génos* será bueno cuando cumpla este requisito.<sup>13</sup> Podemos ver entonces que la conexión que Aristóteles establece entre *eû*, *eugenés* y *génos* le permite relacionar conceptualmente la nobleza con la excelencia de la estirpe de modo tal de vincular su concepción con aquellas de origen más aristocrático.

<sup>11</sup> Laurenti (1987, p. 771).

<sup>12</sup> Racionero (2007, p. 226). Racionero resalta que no se puede pasar por alto la relación entre *gennaïos* y la definición de felicidad-bienestar. “Aristóteles está aquí analizando, en efecto, los *étbe* como ‘disposiciones físicas naturales’ entre las cuales la nobleza constituye un producto de la fortuna. Ahora bien, mientras que la ‘nobleza de estirpe’ significa un bien que nada dice acerca del talante (y que incluso tiende a la degeneración), la ‘nobleza natural’ comporta un auténtico *étbos*, que además produce felicidad” (2007, p. 226). Remitiendo a Racionero, Vallejo Campos (2005, p. 218) sostiene que Aristóteles “distingue del noble (*eugenés*) al *gennaïos*, que es “el que no se ha apartado de su propia naturaleza” (*Invest. sobre los anim.* 1 1, 488b19; *Retórica* II 15, 1390b22). Hay, pues, una nobleza de estirpe e, independiente de ella, un talante noble, que consiste en una excelencia a la que llega el individuo en virtud de su propio esfuerzo”.

En *Política* III 13, 1283a 37, Aristóteles caracteriza la nobleza en los mismos términos: “la nobleza es virtud del linaje” (*εὐγένεια γὰρ ἔστιν ἀρετὴ γένους*). En esta obra, al igual que en *Retórica* y *Sobre la nobleza*, Aristóteles realiza un juego de palabras entre *eugéneia* y *génos*, mediada por la noción de excelencia (*aretè*).

<sup>13</sup> Hacia el final del fragmento 2, los interlocutores dicen: “Pero hay linajes que son buenos y otros que son inferiores y no son buenos”. “Desde luego”, dijo. “Decimos que algo es bueno de acuerdo con la excelencia que le es propia, de manera que un linaje es bueno de forma similar”. “Así es”, dijo. “Por tanto, dije, es evidente que la nobleza reside en la excelencia del linaje” (Trad. Vallejo Campos).

En cuanto al modo de presentar su concepción sobre la nobleza, basándose en el testimonio de Cicerón,<sup>14</sup> Laurenti<sup>15</sup> sostiene que *Sobre la nobleza*, al igual que el resto de los diálogos aristotélicos, se caracterizaba por: 1) presentar discusiones en pro y en contra del tema discutido;<sup>16</sup> 2) tener un proemio que anticipaba el tema a discutir y 3) personificar al autor, Aristóteles, en alguno de los personajes de la obra.

Particularmente, creemos que, dados los pocos fragmentos que han llegado, no podemos decir que *Sobre la nobleza* presentaba estas tres características, no obstante tenemos algunas evidencias para afirmar que respondía a la primera: presentar opiniones contrapuestas. De hecho, para ejemplificar el *modus operandi* de los diálogos aristotélicos, Laurenti se basa fundamentalmente en *Sobre la nobleza*, ya que los pocos fragmentos conservados son básicamente confrontaciones entre diferentes concepciones.<sup>17</sup> La estructura

<sup>14</sup> Laurenti (1987, p. 66 y ss.) reconstruye la naturaleza de los diálogos aristotélicos, entre los cuales se encuentra *Sobre la nobleza*, en base a los testimonios de Cicerón. Este autor no analiza la recepción de Aristóteles por parte de Cicerón. Su análisis supone que Cicerón habría tenido conocimiento de la obra del estagirita y, por lo tanto, que se puede tomar como una base sólida para su reconstrucción. Sin embargo, esta no es una cuestión exenta de dificultades. La primera cuestión problemática es que, al citar a Aristóteles o traer a colación sus concepciones, Cicerón en general no menciona a qué obras se está refiriendo. Pese a esto, quizá a favor de la tesis de Laurenti, Chiaradonna (2003, p. 37) declara que lo realmente conflictivo en relación con la recepción de los textos aristotélicos por parte de Cicerón no está tan asociado con los trabajos exotéricos del estagirita como con los tratados u obras esotéricas. Es muy problemático establecer a cuáles de estas obras accedió Cicerón y qué tipo de acceso tuvo. Retomando la interpretación de Reinhardt, este autor considera que la idea que Cicerón tenía de Aristóteles estaba basada en los trabajos exotéricos y prácticos. Para Chiaradonna, la lectura que Cicerón realizó de Aristóteles estaba mediada por Cratipo de Pérgamo, con quien tenía una relación de amistad y a quien consideraba el maestro peripatético de sus días. Si bien se puede establecer que Cratipo conocía los trabajos exotéricos de Aristóteles, especialmente *Sobre la filosofía*, no se puede decir lo mismo en relación con los tratados: afirmar que los conocía o negarlo categóricamente es igualmente problemático. Dada la extensión de nuestro trabajo, no podremos entrar en esta discusión. Sin embargo, si esto fuera correcto y lo que estuviera en cuestión fuera el conocimiento por parte de Cicerón de los tratados, pero no de los escritos exotéricos, podemos decir que las descripciones que Cicerón realiza de las obras aristotélicas son aplicables a las obras perdidas y, por lo tanto, pueden ser de ayuda para reconstruir la obra aquí estudiada: *Sobre la nobleza*.

<sup>15</sup> Laurenti (1987, p. 66 y ss.).

<sup>16</sup> *Sobre el orador* III, 21, p. 78-80.

<sup>17</sup> Este es para Cicerón el *modus operandi* aristotélico: "Los mismos filósofos <Aristóteles y Teofrasto> nos dieron también preceptos no solo para la dialéctica, sino también para la oratoria, y fue Aristóteles el primero que nos enseñó la práctica de argumentar en pro y en contra sobre cada cuestión, no para hablar siempre contra todo, como Arcesilao, sino exponiendo

dialéctica y el clima de discusión pueden notarse desde el comienzo del fragmento 1. Laurenti piensa incluso que la obra habría tenido la impronta de los últimos diálogos platónicos, ya que, al igual que en estos últimos, lo distintivo era que uno de los personajes interrogaba y el otro respondía. Si bien no podemos afirmar esto último categóricamente, es evidente que el escrito habría consistido en diferentes interpelaciones entre los personajes con el objeto de ir trazando la concepción de su autor, Aristóteles, quien, según Laurenti, era uno de los personajes. Otra de las cuestiones que resulta evidente es que los interlocutores comienzan una indagación conjunta en la que se enfatiza el estado de incertidumbre (fragmento 1 y 2). La intervención del primer personaje revela el estado aporético en el cual se encuentran por no poder determinar a quién llamar noble. La causa de esto la da el segundo interlocutor: desde la perspectiva de este último es natural la perplejidad en torno a qué es la nobleza, pues no hay acuerdo entre la mayoría y los sabios sobre a quién llamar noble. Esto se vuelve a enfatizar hacia el final del fragmento 2: “Por consiguiente, como estamos viendo que la nobleza no consiste en ninguna de estas cosas, ¿no deberíamos investigar de otro modo para ver de qué otra cosa depende?” (trad. Vallejo Campos).<sup>18</sup>

El hecho de que en este pasaje se haga hincapié nuevamente en el estado de incertidumbre de los interlocutores es una muestra de que el objetivo del diálogo no era realizar una exposición sobre la nobleza o hacer una síntesis de opiniones sino llevar a cabo una indagación sobre la base de la contraposición de esas opiniones. Algo parecido sucede en el fragmento 4. Pese a que en este último fragmento Aristóteles intenta dar una caracterización sobre la nobleza, para hacerlo, recurre a las opiniones vigentes previas o contemporáneas a su propia indagación. Su propia concepción de la nobleza surge de la contraposición de las opiniones existentes sobre el tema. Si bien no podemos establecer si Aristóteles realiza un relevamiento profundo de las acepciones del término o se limita a las más aceptadas, es evidente que la necesidad de buscar una definición está dada por el hecho de que entre las opiniones analizadas no se ha encontrado ninguna caracterización que pueda ser tomada como tal. En general estas opiniones asocian el rango de noble con el linaje, la honradez, las virtudes o la riqueza. Aunque no

---

todo lo que puede decirse de una y otra parte en todas las cuestiones. En cuanto a la tercera parte, que concierne a los preceptos del bien vivir, también fue tratada por ellos no solo en lo relativo a la vida privada, sino también en cuanto al gobierno de los Estados” (*Sobre el supremo bien y el supremo mal* V 4, 10. trad. Víctor Herrero Llorente).

<sup>18</sup> ἄρ' οὖν οὐκ ἐπει ἐν μηδετέρῳ τούτων ὀρθῶμεν τὴν εὐγένειαν, σκεπτέον ἄλλον τρόπον τίνι τοῦτο ἐνι ποτέ.

analizaremos en detalle su procedencia, es importante destacar que en el fragmento 2 la contraposición entre las opiniones propuestas forma parte de lo que parece ser la confrontación de dos modelos culturales diferentes. Al menos dos de las concepciones propuestas por Aristóteles – la que hace depender la nobleza de la excelencia del linaje y la que relaciona “noble” con la riqueza de antiguos antepasados – revelan los valores culturales que dominaban en Grecia durante el período arcaico.

Téngase en cuenta que con el surgimiento de las *póleis* y la emergencia de una clase burguesa que comenzó a ostentar el poder político y económico los antiguos significados de *areté* y nobleza fueron desplazados. Como consecuencia, el sujeto pasible de ser llamado noble también varió, pues la excelencia pasó a estar relacionada con la riqueza y el poder de estos nuevos ricos y no con la estipe. La *areté* dejó de identificarse con el honor y pasó a estar asociada con el desempeño político y el dominio de la palabra, ambas cosas relacionadas con el poder de quien tenía los medios económicos para conseguirlas.

El hecho de que reflejen dos modos antagónicos de concebir el hombre y el poder hace que las opiniones sobre la nobleza analizadas por los interlocutores del diálogo se contrapongan entre sí en aspectos mucho más profundos. Su contraposición prueba que *Sobre la nobleza* era un texto con connotaciones ético-políticas que estaba atravesado por la problematización y la búsqueda de la solución, rasgo que también encontramos en los escritos esotéricos, aunque ya no en forma de diálogos.<sup>19</sup> El peso que tienen las opiniones en la economía del texto<sup>20</sup> vuelve a poner el acento sobre su naturaleza

<sup>19</sup> Es interesante notar que este *modus operandi* tan emparentado con el método dialéctico aristotélico es sumamente trabajado en las obras esotéricas, pero poco estudiado en las obras exotéricas. Si bien no entraremos en el análisis del método dialéctico en Aristóteles, pues esto excedería los límites de nuestro trabajo, es llamativo que, pese a que algunos autores, como por ejemplo Pelletier (1991, p.101ss.), reconocen que el método dialéctico supone una estructura esencialmente dialógica, no reparan en que, además de los tratados, conservamos obras del estagirita que tienen la particularidad de ser diálogos y que en ellos hay fuertes indicios de la implementación del método dialéctico. En este sentido, no se percatan de que estas obras son ejemplos explícitos de la tesis que están intentando demostrar. Para Pelletier: se puede reconocer en Aristóteles los siguientes elementos de la dialéctica: “un problema, los *éndoxa* inmediatos, un diálogo construido sobre la base de preguntas y respuestas, los argumentos en pro y contra, una discusión y los artífices de la discusión”. Pese a que nos ha llegado de forma muy fragmentaria, el análisis de los fragmentos transmitidos por Estobeo de *Sobre la nobleza* nos permiten encontrar estos elementos también en esta obra.

<sup>20</sup> De un total de cinco fragmentos que nos han llegado, tres de ellos giran en torno a estas opiniones. Es importante notar que Estobeo, quien transmite esos fragmentos, podría haber



y uso, cuestión que abordaremos en el siguiente apartado con el objeto de establecer si en esta obra Aristóteles guarda una continuidad metodológica con respecto al resto de los escritos que integran el *corpus*.

#### EL STATUS DE LAS OPINIONES EN *SOBRE LA NOBLEZA*.

Algunos estudiosos de *Sobre la nobleza*, entre ellos Zanatta<sup>21</sup> y Lugarini,<sup>22</sup> consideran que en el fragmento 1 Aristóteles usa las opiniones sobre la nobleza de manera análoga a como lo hace con los *éndoxxa* en las obras esotéricas, como por ejemplo la *Ética Nicomáquea* o el primer libro de la *Metafísica*.<sup>23</sup> Según Zanatta,<sup>24</sup> las primeras proposiciones del fragmento 1<sup>25</sup> tienen ciertas reminiscencias con uno de los pasajes iniciales de *Tópicos*, más específicamente, 100b 30b 21-24, en donde Aristóteles hace una escueta caracterización de los *éndoxxa*.

Sin embargo, es importante destacar que, al mencionar las diferentes maneras en que se ha concebido a la nobleza, salvo en el fragmento 1 que citaremos a continuación, Aristóteles, no dice que sean *dóxxai*, ni *éndoxxa*, términos que usualmente usa para referirse a las opiniones. De hecho, no califica a las diferentes creencias sobre la nobleza de ningún modo, sino que simplemente las introduce marcando la discrepancia existente entre ellas. No obstante, tal como lo señalamos en el primer apartado, Aristóteles no parece estar retomando cualquier tipo de opiniones, sino aquellas ampliamente difundidas y defendidas por un grupo de individuos, esto es, *éndoxxa*.

Un texto que resulta clave para sostener esta interpretación es el que propone Zanatta: *Tópicos* 100b 30b 21-24. Allí, Aristóteles señala que *éndoxxon* es

---

citado solo la postura aristotélica. Sin embargo, no solo no hace esto, sino que reproduce la contraposición de opiniones que Aristóteles habría realizado, con lo cual se podría pensar que el espíritu de la obra aristotélica era la problematización y que el interés de Estobeo era transmitir el problema y la manera en que Aristóteles finalmente lo soluciona.

<sup>21</sup> Zanatta (2008, p. 372-373).

<sup>22</sup> Lugarini (1987, p. 56-57).

<sup>23</sup> Según Bell (2004, p. 80), solo en *Ética Nicomáquea* VII 1, 1145b2-7 y *Sobre el cielo* 3.4 303a

<sup>20</sup> Aristóteles usa *éndoxxon* en relación con la indagación científica o filosófica.

<sup>24</sup> Zanatta (2008, p. 372-373).

<sup>25</sup> “Es natural, dijo, que albergues dudas (*diaporón*) sobre esto mismo, pues, en relación con algunas cosas, todos, la mayoría y, especialmente, los sabios no se ponen de acuerdo, y, en relación con otras cosas, no se expresan con claridad, como precisamente acerca de los significados <del término nobleza>”

lo que le parece bien o plausible<sup>26</sup> a todos, a la mayoría o a los sabios y, entre estos últimos, a todos, a la mayoría o a los que poseen mayor reputación.<sup>27</sup> De esta descripción parece desprenderse que la característica distintiva de un *éndoxon* es la de ser una opinión que posee cierto consenso. Sobre la base de esta descripción, se podría decir que una creencia que es sostenida por un solo hombre no puede ser calificarse de *éndoxon*, sino de mera opinión. Del análisis del pasaje de *Tópicos*, se podría concluir que para Aristóteles un *éndoxon* puede ser:

- 1) la premisa de un silogismo dialéctico;
- 2) una opinión que puede ser estimada según criterios de consenso y aprobación. Dentro de esta caracterización, *éndoxon* es lo que le parece a un conjunto de personas;
- 3) un término que puede tener referencia empírica ya sea a través de lo posible o probable. Como lo señala Renon,<sup>28</sup> dentro de este ítem, en algunos casos, *éndoxon* tiene el significado de señal. Pero a diferencia del indicio, que implica una relación de necesidad, el *éndoxon* hace referencia a una asociación circunstancial entre el signo y la cosa revelada.<sup>29</sup>

El principal motivo por el cual traemos a colación el pasaje comentado de *Tópicos* es que en el primer fragmento de *Sobre la nobleza* Aristóteles califica las creencias sobre la nobleza de manera muy semejante a como lo hace con los *éndoxa* en *Tópicos*. Allí expresamente dice:

<sup>26</sup> Renon (1998, p. 100), “*éndoxa* son el tipo proposiciones que solemos llamar ‘plausibles’ en un contexto de argumentación informal”. Para este autor, el uso del término ‘plausible’ está en estrecha conexión con “la idea de lo que sería razonable conceder a un interlocutor en un determinado contexto social de la discusión”. Por tal motivo considera que las proposiciones plausibles son aquellas que están conectadas con razonamientos presuntivos y, por lo tanto, basados en la presunción, en aquello que es admitido provisionalmente y sometido a las cualificaciones y refutaciones (1998, p.100).

<sup>27</sup> Para Renon (1998, p. 96), en Aristóteles esta relación entre *endoxabilidad* proposicional y reputación personal no era casual. Su asociación puede ser significativa en el contexto del proceso de convivencia y la transición entre los usos tradicionales orales de declaración personal, los nuevos usos de la escritura y la prueba documental, un proceso que fue particularmente interesante en Atenas durante el siglo V a. C. Renon argumenta que durante la primera mitad de ese siglo la fiabilidad del testigo era central para determinar la fuerza y el peso de un testimonio o denuncia.

<sup>28</sup> Renon (1998, p. 96). Para un análisis más detallado de la noción de *éndoxa* en Aristóteles, véase Renon (1998) y Chichi (1997)

<sup>29</sup> Renon (1998, p. 96).

Acerca de la nobleza estoy completamente en duda (*aporô*) a quiénes llamar nobles. Es natural, dijo, que albergues dudas (*diaporôn*) sobre esto mismo, pues en relación con algunas cosas, todos, la mayoría y, especialmente, los sabios no están de acuerdo, y, en relación con otras cosas, no se expresan con claridad, como precisamente acerca de los significados <del término nobleza>. Digo esto: ¿pertenece al orden de las cosas valiosas y excelentes o se trata de algo completamente vano, como escribió el sofista Licofrón? este efectivamente, comparándola con otros bienes, afirma que el valor de la nobleza es oscuro y que su dignidad es obra de la palabra, ya que es un bien deseable debido a la opinión,<sup>30</sup> pero en verdad, no difieren en nada los innobles de los nobles (trad. Vallejo Campos modificada).<sup>31</sup>

Si bien en este pasaje del fragmento 1 Aristóteles no usa el término *éndoxxa* sino *dóxxa*, nos interesa resaltar la mención que hace de la mayoría y de los sabios. Esto nos da la pauta de que lo que están retomando los interlocutores del diálogo no son simplemente opiniones que discrepan entre sí, sino un tipo especial de estas opiniones: aquel que sostiene un amplio número de personas o los hombres más reputados y, por lo tanto, que tiene un consenso entre un número significativo de personas o un grupo selecto de ellas. Esto se mantiene en el segundo fragmento:

De igual forma que se discute qué dimensión es buena, también es objeto de discusión a quiénes hay que llamar nobles. Algunos, como ocurría en el caso de Sócrates, consideran que son nobles los que descienden de buenos padres; y, efectivamente, él pensaba que la hija de Aristides era noble por la virtud de su padre. Según dicen, cuando se le preguntó a Simónides quiénes son los nobles, afirmó que son nobles los que descienden de antiguos ricos. Ciertamente, de acuerdo con este razonamiento, no llevaba razón Teognis en sus censuras ni el poeta que escribió: “los

<sup>30</sup> Siguiendo a Ross, Brunschwig y Laurenti, Zanatta interpreta *dóxxa* en el sentido de opinión. De este modo este estudioso del texto se aparta de aquellas interpretaciones, entre ellas la de Hitz 1869, p. 154, que consideran que por medio del término *dóxxa* Aristóteles está queriendo decir “gloria”.

<sup>31</sup> ὅλως περὶ εὐγενείας ἐγὼ ἀπορῶ τίνας χρῆ καλεῖν τοὺς εὐγενεῖς. Εἰκότως γε, ἔφην, τοῦτο σὺ διαπορῶν. καὶ γὰρ παρὰ τῶν πολλῶν καὶ μᾶλλον παρὰ τῶν σοφῶν τὰ μὲν ἀμφισβητεῖται τὰ δ' οὐ λέγεται σαφῶς, <οἶον> εὐθὺς τὰ περὶ τῆς δυνάμεως. λέγω δὲ τοῦτο, πότερον τῶν τιμίων ἐστὶ καὶ σπουδαίων ἢ, καθάπερ Λυκόφρων ὁ σοφιστῆς ἔγραψε, κενόν τι πάμπαν. ἐκεῖνος γὰρ, ἀντιπαραβάλλων ἑτέροις ἀγαθοῖς αὐτῆν, εὐγενείας μὲν οὖν φεσὶν ἀφανῆς τὸ κάλλος, ἐν λόγῳ δὲ τὸ σεμνόν. ὡς πρὸς δόξαν οὐσαν τὴν αἴρεσιν αὐτῆς, κατὰ δ' ἀλήθειαν οὐθὲν διαφέροντας τοὺς ἀγενεῖς τῶν εὐγενῶν.

mortales alaban la nobleza, pero prefieren casarse con los ricos”. Por Zeus, zacaso no es preferible quien es rico por sí mismo a aquel cuyo bisabuelo o cuyos antepasados eran ricos, siendo él mismo pobre?” “¿Cómo no?”, dijo. “Y habría que casarse preferiblemente con los ricos mejor que con los nobles, porque los nobles son los ricos de antaño, mientras que los ricos actuales son más poderosos. ¿No estaríamos en una situación semejante si alguien sostuviera que los nobles no son quienes descienden de antiguos ricos sino los que descienden de antiguos antepasados excelentes? Pues en ese caso parecería que es mejor la virtud presente que la virtud del pasado y que cada cual tiene más en común con su padre que con su bisabuelo, y que es preferible que él sea bueno y no su bisabuelo o algunos de sus antepasados (trad. Vallejo Campos).<sup>32</sup>

En este fragmento, Aristóteles va presentando diferentes caracterizaciones sobre la nobleza. Las dos primeras caracterizaciones de nobleza propuestas, la que vincula la nobleza con la honestidad del linaje y la que la relaciona con la riqueza del linaje, tienen como fuente a Sócrates y Simónides, respectivamente, esto es, a dos figuras del pensamiento griego reputadas como sabios. A continuación de estas dos, Aristóteles da una tercera caracterización de nobleza, según la cual se sostiene que no es noble quien tiene antepasados ricos o virtuosos, sino quien es rico o excelente por sí mismo. La mención de la crítica de Teognis y el hecho de que Teognis haya sido un defensor de valores aristocráticos, esto es, de la concepción de nobleza basada en el linaje, nos da un indicio de que esta caracterización es un esbozo de la concepción de nobleza de la clase de ricos plebeyos que había adquirido en su época poder político y consideración social gracias a la riqueza. La mención a los mortales que aparece en la cita atribuida a Eurípides (frag. 395, Nauck), usada para introducir esta creencia, nos lleva a pensar que mediante esta expresión Aristóteles está aludiendo a hombres comunes. Pese a que deja indefinido el número – si son todos, la mayoría o un grupo reducido – este

<sup>32</sup> ἀμφισβητεῖται δὲ καθάπερ καὶ περὶ τοῦ πηλίκου ἀγαθὸν ἔστι, οὕτω καὶ τίνας δεῖ καλεῖς εὐγενεῖς. Οἱ μὲν γὰρ τοὺς ἐξ ἀγαθῶν γονέων εὐγενεῖς εἶναι νομίζουσι, καθάπερ καὶ Σωκράτης· διὰ γὰρ τὴν Ἀριστείδου ἀρετὴν καὶ τὴν θνητέρα αὐτοῦ γενναίαν εἶναι. Σιμωνίδην δὲ φασὶ διερωτώμενον τίνας εὐγενεῖς, τοὺς ἐκ πάλαι πλουσίων φάναι. καίτοι κατὰ τοῦτον τὸν λόγον οὐκ ὀρθῶς ἐπιτιμῶσιν ὁ Θεόγνης οὐδὲ ὁ ποιητὴς ὁ ποιήσας ὡς ὅτι τὴν μὲν εὐγένειαν αἰνοῦσιν βροτοί, μᾶλλον δὲ κηδεύουσι τοῖσι πλουσίοις· ἢ πρὸς Διὸς οὐχ αἰρετώτερος ὁ πλουτῶν αὐτὸς ἢ οὐδὲ ὁ πρόπαππος ἢ τῶν προγόνων τις πλούσιος ἦν, αὐτὸν δὲ πένης; Πῶς γὰρ οὐκ, εἶπε. Καὶ δεοὶ δ' ἂν κηδεύειν τοῖς πλουσίοις μᾶλλον ἢ τοῖς εὐγενέσιν. εὐγενεῖς γὰρ οἱ πάλαι, κρείττους δὲ οἱ νῦν. οὐκ οὖν ὁμοίως κἂν τις ὑπολαμβάνῃ οὐ τοὺς εὐγενεῖς εἶναι τοὺς ἐκ πάλαι πλουσίων ἀλλὰ τοὺς ἐξ ἀγαθῶν παλαι; κρείττων γὰρ ἂν δόξειεν ἀρχαίας ἀρετῆς πρόσφατος καὶ μετέχειν μᾶλλον ἕκαστος πατὴρ ἢ προπάππου, αἰρετώτερον δ' αὐτὸν εἶναι σπουδαῖον ἄλλ' οὐ τὸν πρόπαππον ἢ τίνα τῶν ἄλλων προγόνων.

modo genérico de mencionarlos da cuenta de que es una opinión corriente, pero ampliamente difundida. No obstante y pese a que no se lo nombre, no parece ocioso que se use la cita de Eurípides, a quien en el fragmento 4 se le adjudica que “la nobleza no consiste en tener antiguos antepasados excelentes sino que radica en cualquiera que sea un hombre bueno sin más”, para citar esta última caracterización de noble. Al citar en el fragmento 2 la obra de un trágico como Eurípides, Aristóteles apoya su afirmación en una figura considerada sabia. Por esta razón, si bien inmediatamente reproduce una opinión de un grupo de individuos no prestigiosos, en forma mediata también expresa la creencia de ciertos sabios.

Si se admite esto, podemos concluir que las definiciones o valorizaciones dadas por Aristóteles abarcan el espectro de lo que se califica de *éndoxxa* ya que representan las opiniones de la mayoría o de los hombres más reputados. Por tal motivo, podemos concluir que en el fragmento 2 Aristóteles está ampliando el espectro de opiniones mencionadas en el fragmento 1, opiniones que tienen un consenso relativo y, por lo tanto, se ajustan a la descripción de *éndoxxa* presentada en *Tópicos*.

No obstante, ya desde el fragmento 1 se nos advierte que lo problemático no es simplemente la existencia de múltiples opiniones sobre la nobleza, sino que estas discrepen entre sí, y, por lo tanto, que entren en conflicto. Esto constituye un problema, sobre todo a la luz de ciertas interpretaciones que sostienen que por definición los *éndoxxa* no pueden entrar en conflicto entre sí.

Según Reeve,<sup>33</sup> los *éndoxxa* se clasifican en dos grupos. El primero está conformado por aquellas opiniones que son sostenidas por pensadores o poetas que gozan de reputación. El segundo está compuesto por aquellas otras opiniones que son sostenidas por la mayoría, pero que previamente fueron formuladas por sabios u hombres reputados. Para este autor, el conflicto entre ambos grupos de *éndoxxa* “existe simplemente porque nosotros no sabemos en qué creer”.<sup>34</sup> Por tal motivo, si bien Reeve afirma que los *éndoxxa* no son creencias problemáticas,<sup>35</sup> al sostener la tesis arriba

<sup>33</sup> Reeve (1996, p. 241- 242).

<sup>34</sup> Reeve (1996, p. 241).

<sup>35</sup> Reeve (1996, p. 242). Para este autor, es un error tratar los *éndoxxa* como creencias comunes, opuestas a la de los filósofos y los expertos. Spranzi (2011, p. 15) sostiene que *éndoxxa* no son solo opiniones, sino las opiniones fundadas en creencia (*pístis*) en virtud de que son sostenidas por la mayoría o por determinados grupos de personas autorizadas. Es la autoridad

mencionada, indirectamente reconoce que puede existir conflicto entre ellos, cada vez que tenemos una dificultad con respecto a nuestras decisiones.

En esta misma línea pero con una posición mucho más radical, tanto Berti<sup>36</sup> como Brunschwig<sup>37</sup> niegan que los *éndoxa* puedan entrar en conflicto. Según Brunschwig<sup>38</sup> hay dos motivos fundamentales para sostener esto último: 1) la definición de *éndoxon* dada en las primeras líneas de *Tópicos* (190: 249) y 2) la admisión de que las premisas de los razonamientos dialécticos son *éndoxa*<sup>39</sup> y no opiniones paradójales. Esta última clase de opiniones, sostiene este autor, si responden a ciertas condiciones (ser sostenidas por un filósofo célebre o apoyarse en argumentos razonables) tienen incidencia en la dialéctica, pero a título de problema dialéctico, y no como *éndoxa*. Brunschwig no discute el hecho de que pueda haber opiniones o tesis contrapuestas. Tampoco niega que estas carezcan de un rol en el proceso dialéctico, lo que niega es que sean *éndoxa*.

En relación con esto, lo que Aristóteles afirma expresamente en el pasaje citado de *Tópicos* (I 1,100b 30b 21-24) es que un *éndoxon* es una proposición admitida por todos, la mayoría o los sabios, y que es un punto de partida, ya sea para una demostración dialéctica, como también para la indagación de los primeros principios de la ciencia. En ninguno de los pasajes en los cuales se describe los *éndoxa* Aristóteles menciona la ausencia de conflicto entre ellos. Por tal motivo, no creemos que haya evidencia textual concluyente que nos permita decir que estos *éndoxa* no puedan entrar en conflicto. En este sentido, resulta clave el capítulo 11 del primer libro de *Tópicos*, capítulo en el cual Aristóteles recalca que las opiniones de la mayoría o de los sabios pueden ser contrarias entre sí, razón por la cual es un problema dialéctico con cuál de esas opiniones deberíamos quedarnos.<sup>40</sup> Si bien allí Aristóteles

---

de aquellos que sostienen estas opiniones lo que hace que los *éndoxa* sean “adecuados para el razonamiento dialéctico”.

<sup>36</sup> Berti (2004, p. 319) sostiene que “otra importante precisión hecha por Aristóteles en los *Tópicos* es que sí puede haber conflicto entre opiniones, pero no conflicto de *éndoxa*. Desde su perspectiva si alguna de las opiniones que entra en conflicto es un *éndoxon*, su contraria no puede serlo. Para sostener esta afirmación, se basa en *Tópicos* I 14, 105a 34-b3. De este pasaje, Berti concluye que el “contradictorio de un *éndoxon* no es otro *éndoxon*, sino un *ádoxon*” (2004, p. 320).

<sup>37</sup> Brunschwig (1990, p. 245 y ss).

<sup>38</sup> Brunschwig, (1990, p. 250).

<sup>39</sup> Brunschwig (1990, p. 246).

<sup>40</sup> *Tópicos* I 11, 104b1- 7: “Un problema dialéctico es la consideración de una cuestión, tendente, bien al deseo y al rechazo, bien a la verdad y el conocimiento, ya sea por sí misma, ya

no utiliza el término *éndoxa*, tampoco realiza, hasta donde hayamos podido verificar, la contraposición *dóxa-éndoxa*. Lo que explícitamente manifiesta Aristóteles es que las opiniones pueden ser discrepantes entre sí y, por ende, que una de las funciones de la dialéctica<sup>41</sup> es resolver este conflicto.<sup>42</sup> Desde la perspectiva aristotélica, entre los *éndoxa* se pueden distinguir aquellos que son errados y aquellos otros que son realmente próximos a la verdad, en tanto dan cuenta de los *phainómena* de manera más adecuada.<sup>43</sup> El correlato entre los *phainómena* y los *éndoxa* permite establecer que habrá *éndoxa* que pueden ser verdaderos y otros que pueden ser falsos; por lo tanto, nos permite afirmar que los *éndoxa* pueden ser discrepantes entre sí.<sup>44</sup>

---

como instrumento para alguna otra cuestión de este tipo, acerca de la cual, o no se opina ni de una manera ni de otra, o la mayoría opina de manera contraria a los sabios, o los sabios de manera contraria a la mayoría, o bien cada uno de estos grupos tienen discrepancia en su seno” (trad. Candel Sanmartín).

<sup>41</sup> Para el tratamiento de la función de la dialéctica en Aristóteles véase Aubenque (2008, p.213-254), Berti (2004), Rossitto (1996), Bolton (1991), Irwin (1988), Ward (2008, p.43-48), entre otros.

<sup>42</sup> En *Retórica* II 25, 1402a 32-34, Aristóteles afirma en relación con la refutación: “por una parte, es desde luego obvio que cabe proponer un contrasilogismo a partir de los mismos lugares comunes, porque el silogismo proceden de las opiniones plausibles, pero muchas de estas opiniones son contrarias entre sí” (Trad. Racionero). Lo importante de este pasaje es que en él Aristóteles utiliza el término *éndoxa*, razón por la cual lo que entra en contradicción no parecer ser otra cosa que este tipo de opiniones.

<sup>43</sup> VII 1, 1145b2-7: “como en los demás casos, deberemos, después de establecer los hechos observados y resolver las dificultades que se presenten, probar, si es posible, la verdad de las opiniones admitidas sobre esas pasiones, y si no, la mayoría de ellas y las más importantes; pues si se resuelven las dificultades y las opiniones aceptadas quedan firmes, resultará suficientemente establecido el asunto” (trad. de Pallí Bonet).

δει δ', ὡσπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων, τιθέντας τὰ φαινόμενα καὶ πρῶτον διαπορήσαντας οὕτω δεικνύναι μάλιστα μὲν πάντα τὰ ἔνδοξα περὶ ταῦτα τὰ πάθη, εἰ δὲ μή, τὰ πλείστα καὶ κυριώτατα: ἐὰν γὰρ λύηται τε τὰ δυσχερῆ καὶ καταλείπηται τὰ ἔνδοξα, δεδειγμένον ἂν εἴη ἰκανῶς.

En una línea argumentativa muy parecida, en *Tópicos* I 14, 105a 35 –105b1, Aristóteles afirma: “Así pues, las proposiciones se han de escoger de tantas maneras se ha precisado <al tratar> acerca de la proposición, asumiendo, bien las opiniones de todo el mundo, bien las de la mayoría, bien las de los sabios, y, de estos, bien las de todos, bien las de la mayoría, bien las de los más conocidos <con tal que> no sean contrarias a las apariencias, y todas las opiniones que corresponden a una técnica” (trad. Candel Sanmartín).

<sup>44</sup> En *Tópicos*, claramente Aristóteles habla de ciertas opiniones que serían más *éndoxa* que otras. En el libro VIII, más específicamente en 5, 159b 13-15 Aristóteles afirma: “en efecto, si la tesis no es plausible, la conclusión <del que interroga> será plausible, de modo que es preciso que las cosas tomadas <como proposiciones> sean todas plausibles y más plausibles que lo previamente establecido, si es que se pretende probar lo menos conocido mediante lo más conocido” (trad. Candel Sanmartín).

En *Sobre la nobleza*, no hay ninguna duda de que las opiniones presentadas por Aristóteles son discrepantes entre sí. De hecho, este es el motivo por el cual el estagirita las presenta, pues genera un estado aporético en quienes las escuchan. Pero, no son opiniones aisladas o tomadas al azar, sino aquellas que son aceptadas o poseen cierto consenso, esto es, *éndoxa*. El recorrido a lo largo de los fragmentos en los cuales se presentan estas opiniones pone al descubierto que Aristóteles considera que en algunos aspectos estas opiniones eran erradas y en otros eran correctas, por lo tanto, que podían ser retomadas para llegar a definir la nobleza. Las causas de por qué retoma estas concepciones son difíciles de establecer. Sin embargo, pueden estar relacionadas con el hecho de que, tal como lo anticipamos en la primera parte, dichas opiniones presuponen la adhesión a dos modelos culturales que claramente estaban en puja. Por esta razón, no se caracterizaban solo por ser ampliamente difundidas sino también por ser opiniones cuyos fundamentos eran las concepciones antropológicas y ético-políticas de los modelos histórico-culturales que representaban, aquellos imperantes en el período arcaico y clásico, respectivamente. Como consecuencia de esto, su confrontación generaba un verdadero estado aporético en los interlocutores del diálogo, pues además de ser opiniones que tenían un fuerte consenso, estaban fundadas en concepciones arraigadas. Discutir sobre la nobleza basándose en estas opiniones podría haber sido un modo de posicionarse en un debate más amplio con claras connotaciones ético-políticas.

#### USO DE LAS OPINIONES EN *SOBRE LA NOBLEZA*

Tal como lo indicamos en el apartado anterior, solo nos quedan escasos fragmentos de *Sobre la nobleza*. En la mayor parte de ellos, nos ha llegado una enumeración de opiniones sobre a quién llamar noble, seguida de alguna reflexión sobre la naturaleza de la cuestión. La pregunta que se podría hacer es por qué Aristóteles habría escrito un diálogo cuyo eje era la discusión de opiniones sobre la nobleza en lugar de investigar directamente qué es la

---

Este pasaje es clave en muchos sentidos. En primer lugar, porque en él Aristóteles establece que, para ir de lo más conocido para nosotros a lo más conocido en sí, se pueden tomar como punto de partida los *éndoxa*. Paralelamente, en este pasaje Aristóteles establece que hay enunciados que no son plausibles y otros que son plausibles. Ahora bien, entre estos últimos considera que algunos son más *éndoxa* que otros. Como consecuencia de esto, deja abierta la posibilidad de la existencia de una jerarquía entre los *éndoxa*.

Véase también I 19, 81b 18- 22.



nobleza. Los tres fragmentos clave para analizar esta cuestión son los fragmentos 1, 2 y 4. En el fragmento 1, los interlocutores del diálogo polemizan (cf. cita anterior nota 31).

En este fragmento, Aristóteles menciona expresamente las opiniones existentes en relación con el significado de “nobleza”. El objetivo de esta mención no parece ser otro que formular los interrogantes que se pueden generar sobre su verdadera definición.<sup>45</sup> Por tal motivo, podemos decir que lo que parece entrar en juego en este fragmento es el valor epistemológico de la definición. Por *Tópicos*,<sup>46</sup> sabemos que para Aristóteles una definición genuina supone el conocimiento de lo que las cosas son, pues la definición en sentido propio da la esencia de las cosas.<sup>47</sup> Si pretendemos tener algún conocimiento sobre qué es la nobleza, deberíamos poder dar su definición, la cual se identifica con la enunciación de lo que la cosa es.<sup>48</sup>

Para Aristóteles, no hay definición si no hay un punto de partida, y este punto de partida se identifica también con lo anterior y lo más conocido.<sup>49</sup> Si se suprime o no se empieza a definir por esto último, entonces no tenemos definición alguna.<sup>50</sup> Ahora bien, al establecer qué entiende por “lo que es

<sup>45</sup> La importancia de la búsqueda de la definición la encontramos también en el tercer libro de la *Política*. Allí, a los fines de establecer qué es la *pólis*, Aristóteles cree conveniente buscar la definición de “ciudadano”. En relación con esto, tras eliminar algunas definiciones (aquellas que califican de ciudadanos a los hombres naturalizados, a los que habitan la ciudad o participan de ciertos derechos) dirá: “Buscamos, pues, al ciudadano sin más y que por no tener ningún apelativo tal no necesita corrección alguna” (III, 1275a 5).

<sup>46</sup> *Tópicos* VI 4, 141b 20 y ss.

<sup>47</sup> En *Metafísica* VII 6, 1031b, 6-7, Aristóteles sostiene: “en efecto, hay conocimiento de cada cosa cuando se conoce su esencia”.

<sup>48</sup> *Tópicos* VI 4, 141a 35- 141b 3. En *Ética Nicomáquea* I 9, 1095b 7-8, Aristóteles dice: “pues el punto de partida es el qué y, si esto está suficientemente claro, no habrá ninguna necesidad del por qué”. En *Tópicos* VII 3, 152b 15- 20, afirma: “En efecto si la definición es un enunciado que indica *qué es ser* para el objeto, y es preciso que las cosas predicadas en la definición sean las únicas que se predicen en el *qué es* del objeto, y si se predicen en el *qué es* los géneros y las diferencias específicas, es manifiesto que, si uno toma aquello que es lo único en predicarse del *qué es* del objeto, el enunciado que contenga esto será necesariamente una definición: en efecto, no es posible que la definición sea otra cosa, puesto que ninguna otra cosa se predica en el *qué es* del objeto” (trad. Candel Sanmartín).

<sup>49</sup> *Analíticos segundos* II 18, 99b 9-10.

<sup>50</sup> En *Metafísica* II 2, 994b 18-21, Aristóteles señala: “<La definición> primera lo es en mayor grado y la más alejada no lo es: y si la primera no es definición de la esencia, tampoco lo es la siguiente. Además, los que así hablan suprimen la ciencia, pues no es posible saber antes de alcanzar lo que no es divisible” *αἰ τε γὰρ ἔστιν ὁ ἔμπροσθεν μᾶλλον, ὁ δ' ὕστερος οὐκ ἔστιν, οὗ δὲ τὸ πρῶτον μὴ ἔστιν, οὐδὲ τὸ ἐχόμενον ἔτι τὸ ἐπίστασθαι ἀναρροῦσιν οἱ οὕτως λέγοντες, οὐ γὰρ οἷόν τε εἰδέναι*

anterior” o “lo que es más cognoscible”, Aristóteles realiza una distinción entre “lo anterior en sí” y “lo anterior para nosotros” y entre “lo más cognoscible en sí” y “lo más cognoscible para nosotros”. Mientras “lo anterior y más cognoscible en sí” se identifica con el conocimiento de lo que la cosa es o con la definición mediante el género y la diferencia específica (*Tópicos* I 6,141b 15 y ss.), “lo anterior y más cognoscible para nosotros” es equiparable con aquello que es objeto de percepción o con aquellas cosas que son habituales por el grado de frecuentación que tenemos con ellas (*Tópicos* I 6,141b 10- 14).

En el fragmento citado de *Sobre la nobleza*, en lugar de proponer una definición de noble, Aristóteles comienza haciendo un recuento de opiniones sobre el tema. Al citar las distintas opiniones existentes, no parece estar haciendo un mero estado de la cuestión, sino mostrar el proceso de investigación, esto es, la manera por la cual discutiendo esas opiniones se puede llegar a la definición en sentido estricto (fragmento 4).<sup>51</sup> En este sentido, podemos decir que el intento de Aristóteles es ir de lo más conocido para nosotros a lo más conocido en sí.

En *Sobre la nobleza* lo más conocido para nosotros no puede ser simplemente los datos que se obtienen por medio de los sentidos,<sup>52</sup> pues lo que se intenta buscar no es de naturaleza sensible, sino que se está indagando en torno a una cualidad cuya atribución es conflictiva. En este sentido, lo más próximo son las opiniones existentes. No obstante, esto constituye para los interlocutores lo más conflictivo pues si bien estas están en el acervo cultural, es decir, son aquellas con las cuales se manejan cotidianamente, pues incluso son las sostenidas por la mayoría o los sabios, dicen cosas diferentes o contrarias: unas dicen que la nobleza es una de las cosas más valiosas y excelentes, mientras que otras sostienen que es una banalidad (fragmento 1).

Dado que estas opiniones no dan el género y la diferencia específica (lo más conocido en sí) de aquello que se quiere definir, sino que son

---

πρὶν εἰς τὰ ἄτομα ἐλθεῖν. (Para la traducción de este pasaje, nos apartamos de la traducción de Calvo Martínez, que adoptamos anteriormente).

<sup>51</sup> *Ética Nicomáquea* I 9, 1095b 2-4: “No hay duda de que se ha de empezar por las cosas más fáciles de conocer; pero estas lo son en dos sentidos: unas, para nosotros; las otras, en absoluto. Debemos, pues, quizá, empezar por las más fáciles de conocer para nosotros” (trad. Pallí Bonet).

<sup>52</sup> En este punto, coincidimos con Bolton (1990, p. 207) en que “lo anterior para nosotros” es aquello que es común a todos en el proceso de conocimiento. Esta definición amplia de “anterior para nosotros” no sólo abarca lo que se obtiene a partir de los sentidos sino también las creencias y concepciones transmitidas por la tradición filosófica o que están en el acervo cultural de un individuo.

caracterizaciones múltiples e incluso discrepantes entre sí, no pueden ser consideradas como auténticas definiciones<sup>53</sup> y, por lo tanto, como verdadero conocimiento sobre la nobleza. No obstante, la contraposición entre las diferentes opiniones pone en evidencia el problema en el cual se encuentran los interlocutores del diálogo y permite comenzar la indagación, razón por la cual su papel es ser el punto de partida de la investigación, aquello por cuyo análisis se intentará arribar a una definición en sentido propio.<sup>54</sup>

En las primeras líneas del ya citado fragmento 2 nos encontramos con una situación análoga: “De igual forma que se discute qué dimensión es buena, también es necesario <discutir> de a quiénes hay que llamar nobles” (trad. Vallejo Campos modificada).<sup>55</sup>

El lenguaje que Aristóteles usa en los fragmentos 1 y 2 para hablar de la situación de los interlocutores en relación con las opiniones propuestas es clave. En el fragmento 1, para referirse a la imposibilidad de distinguir al noble de quien no lo es utiliza términos tales como *aporô* y *diaporôn*. El uso de este tipo de palabras nos indica que no sólo hay un desconocimiento de qué es realmente la nobleza, sino que en relación con este tema quienes se enfrentan al cúmulo de opiniones propuestas se encuentran en un aparente camino sin salida. Por tal motivo, en el fragmento 2 la nobleza se presenta como un objeto de discusión, pues no hay un acuerdo (*amphisbeteitai*) entre quienes han dicho algo en torno al tema. Para poder saber qué es la nobleza, los interlocutores del diálogo deben recorrer esta aporía inicial. En el fragmento 4, podemos encontrar una situación parecida:

Está claro, dije yo, en torno a estas cuestiones que hemos discutido tiempo atrás, por qué los que proceden de antiguos ricos o de antiguos antepasados excelentes parecen ser más nobles que quienes han alcanzado estos bienes en fecha reciente (trad. Vallejo Campos).<sup>56</sup>

<sup>53</sup> Lo problemática de dar caracterizaciones que recogen lo más conocido para nosotros aparece expuesta por Aristóteles en *Tópicos*, “las cosas más conocidas para unos suelen ser distintas de las más conocidas para otros, y no las mismas para todos, de modo que habría que dar una definición distinta para cada individuo, si realmente conviene que la definición se construya a partir de las cosas más conocidas para cada uno” (*Tópicos* IV, 4 141b 37- 142a 3. trad. Candel Sanmartín).

<sup>54</sup> Como bien lo recalca Renon (1998, p. 99) Aristóteles pone en marcha esta metodología en diversas obras, por ejemplo, en *Sobre el cielo*, 279b4-14, 308a4-7, *Acerca del alma*, 403b20-24 y *Metafísica* 995b20-24).

<sup>55</sup> ἀμφισβητεῖται δὲ καθάπερ καὶ περὶ τοῦ πηλίκου ἀγαθόν ἐστι, οὗτω καὶ τίνας δεῖ καλεῖς εὐγενεῖς.

<sup>56</sup> Φανερόν τοίνυν, ἔφην ἐγώ, περὶ ὧν πάλαι διηπορήσαμεν, διὰ τί ποτε οἱ ἐκ πάλαι πλουσίων ἢ οἱ ἐκ πάλαι σπουδαίων εὐγενέστεροι δοκοῦσιν εἶναι τῶν σύνεργος ἀγαθὰ κεκτημένων.

De este pasaje, nos interesa resaltar la expresión “en torno a estas cuestiones que hemos discutido tiempo atrás”. Según Zanatta,<sup>57</sup> mediante estas palabras, Aristóteles se refiere a las dificultades planteadas por los interlocutores en el fragmento 2. Tal como lo hemos dicho más arriba, en este último fragmento los interlocutores habrían planteado las dificultades en torno a tres posibles opiniones<sup>58</sup> de “nobleza”, a las cuales calificamos de *éndoxa*. Zanatta fundamenta esta lectura en una tesis implícita y en otra explícita. La implícita es que ambos fragmentos son citados por la misma fuente, Estobeo. Ambos fragmentos pertenecen al libro cuarto de su antología: el fragmento 4 es extraído de 4 29c 52, mientras que el fragmento 2 es tomado de 4 29a 25. Relacionado con esto, la segunda tesis se apoya en el uso de “por lo tanto”, *toímun*, con el que se inicia el fragmento 4.<sup>59</sup> Desde la perspectiva de Zanatta, este “por lo tanto” estaría introduciendo la conclusión del razonamiento abierto en el fragmento 2. Esta interpretación del texto hace que este autor reponga en la expresión que abre el fragmento, *περὶ ὧν πάλαι διεπορήσαμεν*, el término “argumentos”, razón por la cual el referente de “lo que se ha discutido antes” y aquello sobre lo que se debe volver en esta nueva indagación son las opiniones sobre la nobleza desarrolladas en el fragmento 2.

No obstante, lo que resulta clave en este mismo pasaje del fragmento 4 es el uso de “*dieporésamen*”. Si bien siguiendo a de Vallejo Campos, hemos traducido “*dieporésamen*” como “hemos discutido”, su uso enfatiza el estado aporético en el cual se encuentran los interlocutores. La discusión que se viene realizando hace tiempo atrás es el intento por resolver la aporía formulada en el inicio del diálogo. Ya sea que leamos el circunstancial reponiendo el término “argumentos” o que traduzcamos “las cosas que hemos discutido antiguamente” es evidente que hay un mismo punto de partida, la existencia de múltiples opiniones sobre a quién llamar noble. Dicho punto de partida es visto como el nudo de un problema, que hay que desatar para poder llegar a un resultado satisfactorio en relación con la concepción de la nobleza. Esto nos retrotrae nuevamente al tema del método en Aristóteles y su uso en las obras esotéricas. Tanto en el fragmento 2 como en el fragmento 4<sup>60</sup>

<sup>57</sup> Zanatta (2008, p. 382).

<sup>58</sup> Estas tres opiniones eran: 1) ser noble consiste en descender de antepasados honestos; 2) noble es aquel que descende de antepasados ricos; 3) la nobleza producto de la riqueza obtenida por uno mismo o de la vida virtuosa (excelente) propia.

<sup>59</sup> Zanatta (2008: 382-383).

<sup>60</sup> El fragmento 4 prosigue del siguiente modo: “El que es excelente (*σπουδαῖον*) por sí mismo, desde luego, está más cercano < a la excelencia > que aquel a quien le ha tocado tener un

de *Sobre la nobleza* Aristóteles tiene un modo de proceder muy semejante al detallado en sus obras metodológicas, como por ejemplo *Tópicos*.<sup>61</sup> En ambos fragmentos, se parte de un problema: no hay un acuerdo acerca de qué es ser noble. Por tal motivo, se toman las opiniones existentes, aun siendo contradictorias, como base para la investigación. El análisis de estas opiniones abre el camino para poder arribar a una definición en sentido estricto sobre la nobleza. Para Aristóteles, “detenerse minuciosamente en una aporía es útil para quien quiere encontrarle una salida adecuada (*euporeîn*). En efecto, la salida adecuada ulterior no es sino la solución de lo previamente aporético. Por lo demás, quien no conoce el nudo no es posible que lo desate, pero la situación aporética de la mente pone de manifiesto lo problemático de la cosa”.<sup>62</sup>

Este último pasaje de la *Metafísica* refleja el estado de confusión de los interlocutores de *Sobre la nobleza* y su *modus operandi* frente a esta situación. En este sentido es importante analizar cómo Aristóteles arriba a su propia concepción sobre nobleza. Tal como lo vimos en el primer apartado, basándose en la noción de excelencia, en el fragmento 2 Aristóteles infiere

---

abuelo excelente, de manera que el hombre bueno podría ser noble (ὡστ' εἴη ἂν εὐγενής ὁ ἀγαθός ἄνθρωπος). Así se han expresado algunos con la pretensión de refutar la nobleza, basándose en este argumento. Tal es el caso de Eurípides, cuando afirma que la nobleza no es descender de <hombres> excelentes de antigua data (τῶν ἐκ πάλαι σπουδαίων εὐγένειαν φάμενος εἶναι) sino que radica en cualquiera que sea un hombre bueno absolutamente (ἄνθρωπος ἀγαθός ἀπλῶς). Pero no es así sino que examinan correctamente la cuestión quienes defienden el carácter antiguo de la virtud (ἀρετήν). Digamos las causas de ello: la nobleza es la virtud del linaje (ἀρετὴ γένους) y la excelencia es propia de los <hombres> excelentes (ἢ ἀρετὴ σπουδαίων). Pero un linaje excelente es aquel en el que nacen, en virtud de su propia naturaleza, muchos hombres excelentes (σπουδαῖον δ' ἐστὶ γένος ἐν ᾧ πολλοὶ σπουδαῖοι περύκασιν ἐγγίνεσθαι). Un hecho así se produce cuando el principio en el que <se funda> el linaje llega a ser excelente (ὅταν ἐγγένηται ἀρχὴ σπουδαία ἐν τῷ γένει), ya que el principio tiene la potencialidad (δύναμις) de producir muchos ejemplares semejantes a sí mismo (παρασκευάζειν οἵαπερ αὐτῆ). En esto consiste, efectivamente, la función del principio (ἀρχῆς ἔργον): en producir otras muchas cosas semejantes a sí mismo. Así pues, cuando en el linaje nace un individuo de esta condición y es tan excelente (σπουδαῖος) que muchas generaciones heredan el bien (ἀγαθόν) que procede de él, este linaje necesariamente es excelente (σπουδαῖος). Se darán muchos hombres excelentes, si se trata de un linaje de hombres, o muchos caballos si es de caballos, y de manera semejante también en el caso de los demás seres vivos. En consecuencia, es razonable que los nobles no sean simplemente los ricos o los virtuosos sino aquellos que proceden de antiguos antepasados ricos o de antiguos antepasados buenos” (trad. Vallejo Campos modificada).

<sup>61</sup> *Tópicos* VIII 14, 163b 1-15.

<sup>62</sup> *Metafísica* III 1, 995a 24-31 (trad. Calvo Martínez).

que la nobleza radica en el linaje.<sup>63</sup> En este fragmento, en su búsqueda de la definición, Aristóteles parece llegar a una primera caracterización de nobleza partiendo del análisis de las nociones que habrían sido problemáticas en las opiniones propuestas en los fragmentos precedentes. El conflicto entre estas opiniones radicaba en que, mientras algunos establecían que para ser noble se debía tener un linaje en el cual los antepasados tuviesen la propiedad de ser honrados, virtuosos o ricos, otros sostenían que para ser verdaderamente noble cada individuo debía poseer estas cualidades independientemente de que sus antepasados las hubiesen tenido.

En el fragmento 4, Aristóteles expresamente argumenta contra quienes opinan que la nobleza no depende de antiguos linajes. Es importante notar que, si bien Aristóteles formula la tesis a criticar y el argumento por el cual algunos, como por ejemplo Eurípides, la sostienen, no analiza los motivos por los cuales debe ser desecheda, sino que examina la tesis opuesta. La clave del argumento está en la asociación entre linaje y principio.<sup>64</sup> El principio, dice Aristóteles, es aquello que “tiene la potencialidad de producir muchos ejemplares semejantes a sí mismo” (fragmento 4). De esto se desprende que, si el principio del linaje es excelente, entonces quienes formen parte de ese linaje tendrán esa propiedad.

Sin embargo, el argumento no está exento de dificultades. Para Aristóteles, un linaje es excelente cuando en él nace un individuo que por su nobleza y excelencia logra que muchas generaciones hereden estos rasgos. De esta tesis se desprende que, para que el linaje sea noble, debe haber algún individuo que tenga esta propiedad. Sin embargo, Aristóteles no dice cómo este individuo llega a poseerla. Si es por el linaje, debería haber linajes que ya fueran nobles, con lo cual claramente el argumento se torna inconsistente. Nada cambia si sostenemos que el individuo posee la virtud de ser noble por sí mismo, pues, en este caso, deberíamos admitir que el argumento no es concluyente respecto de lo que pretende demostrar, esto es, que la nobleza depende del linaje; ya que, aun en este caso, debe de haber un individuo que

<sup>63</sup> Hacia el final del fragmento 2, los interlocutores de *Sobre la nobleza* dicen: “- Decimos que algo es de acuerdo con la virtud que le es propia (κατὰ αὐτοῦ ἀρετὴν), de manera que un linaje es excelente (σπουδαῖον) de forma similar”. Así es - dijo-. Por lo tanto, dije es evidente que la nobleza reside en la virtud del linaje (ἀρετὴ γένους)”

<sup>64</sup> Tal como lo adelantamos en la primera sección de esta parte del trabajo, para Laurenti, Aristóteles asocia su concepción de la nobleza con la de noción de *génos* y, por medio de esta asociación vincula la nobleza con la *phýsis*. Para esta asociación véase Laurenti (1987, p.770 y ss.)

sea noble independientemente de él. Se puede salvar la dificultad diciendo que Aristóteles no adopta sin más la opinión que hace depender la nobleza del linaje, sino que considera que, si el principio está en el linaje, quienes formen parte de él serán nobles. Así lo determinante no es ni el individuo ni el linaje sino el principio por el cual el individuo y el linaje llegan a ser nobles.<sup>65</sup> De este modo, Aristóteles no adhiere sin más a la opinión, según la cual la nobleza radica en la herencia del linaje, pues el linaje es noble solo si posee el principio que lo determina como tal. Queda desdibujado qué se entiende por principio en este fragmento, pero queda claro que, partiendo de una concepción heredada, Aristóteles va construyendo su propia concepción sobre la nobleza, valiéndose para ello de conceptos aparentemente propios.

Del análisis del pasaje se desprende que Aristóteles va retomando y problematizando las nociones centrales de las opiniones sobre la nobleza. Su examen cuidadoso permite concluir que no adopta ni rechaza ninguna, sino que critica y retoma elementos de ambas. De esto se puede concluir que, al citar estos *éndoxa*, la intención no es realizar una mera síntesis, sino usarlos como la base de la indagación. Presentar la discrepancia entre ellos le permite exhibir el problema, el nudo aporético que intentará ir desatando en la búsqueda de la definición. Esto implica que Aristóteles está empleando en este texto el mismo método que el implementado en muchas de sus obras, dentro de las cuales podemos citar el libro primero de la *Física* y el libro primero de la *Metafísica*. Al igual que en estas obras, en *Sobre la nobleza* Aristóteles parte de opiniones, más específicamente de aquellas opiniones que sostienen la mayoría o los sabios, esto es, *éndoxa*. No obstante, el modo de proceder no parece ser ni el de deducir conclusiones sobre la base de lo afirmado en esas opiniones, ni el de refutarlas de plano, extrayendo las contradicciones inherentes. Es evidente que su *modus operandi* es crítico, pues, al desandar el camino para buscar la definición de nobleza, trae constantemente a colación estas opiniones pero no para adoptarlas sino para establecer sus aciertos y

<sup>65</sup> De hecho, el fragmento 4 termina del siguiente modo: “Este razonamiento apunta, efectivamente, a la verdad, pues el principio está por encima de todas las cosas (ἀρχὴ γὰρ ἀνωθεν πάντων). Sin embargo, los que proceden de buenos antepasados no son nobles en todos los casos, sino aquellos a quienes les ha correspondido entre sus antepasados unos buenos fundadores. Cuando alguien es bueno (ἀγαθός) en sí mismo, pero no tiene tal capacidad en su naturaleza de engendrar a muchos semejantes a sí mismo (δύναμιν τῆς φύσεως ὡς τίκτειν πολλοὺς ὁμοίους), el principio no tiene en ellos esa capacidad. Excelencia (ἀρετὴ) del linaje y nobles (εὐγενεῖς) son los que descienden de ese linaje, pero no lo son porque su padre sea noble, sino por serlo el fundador del linaje, ya que el padre no ha engendrado a un hijo bueno por sí mismo sino por pertenecer a un linaje de esa naturaleza” (trad. Vallejo Campos).

desaciertos. En este sentido, lo que es innegable es que en *Sobre la nobleza*, al igual que en *Tópicos* I 2, Aristóteles utiliza las opiniones para “desarrollar una dificultad en ambos sentidos”, con el objetivo de discernir lo verdadero de lo falso. Esta manera de encarar la investigación se explicita en el hecho de que Aristóteles vuelve una y otra vez sobre las opiniones heredadas de “nobleza”. Lejos de sintetizarlas en un solo fragmento, las presenta en el fragmento 1, las problematiza en el fragmento 2 y vuelve sobre ellas en el fragmento 4. La razón de operar de este modo aparece claramente sintetizada en el tercer libro de la *Metafísica*: “quien ha oído las razones contrapuestas, como en un litigio, estará en mejores condiciones para juzgar”.<sup>66</sup>

## CONCLUSIONES

Tal como lo afirmamos a lo largo del presente trabajo, *Sobre la nobleza* es una obra de la que solo poseemos 5 fragmentos. Tres de ellos se caracterizan por ser extractos de un diálogo entre dos personajes que problematizan la noción de nobleza. No sabemos cómo se inicia el diálogo, pero los fragmentos que se han conservado comienzan presentando la perplejidad de los interlocutores frente al hecho de no poder definir qué es la nobleza. La causa de esto es el desacuerdo entre la mayoría y los sabios respecto a quién llamar noble (fragmento 1). Mientras algunos, como por ejemplo Sócrates y Simónides, consideran que la nobleza depende del linaje, otros, los hombres comunes y algunos sabios como Eurípides, piensan que la nobleza depende de la excelencia de cada individuo (fragmento 3 y 4). Como consecuencia de esto, con el objetivo de exponer el problema y encontrar una salida, los personajes realizan una presentación muy esquemática de las opiniones existentes, que recuerda el *modus operandi* de otras obras que integran el *corpus* tales como *Metafísica* I, *Física* y *Sobre el alma*.

Tanto en el fragmento 2 como en el fragmento 4 encontramos algunos esbozos de la respuesta aristotélica en torno al tema. En el fragmento 2, lo hace mediante una asociación entre *eû*, *génos* y *areté*: si el bien de algo se encuentra en poseer la excelencia que le es propia, un linaje será noble en la medida en que cumpla con este requisito. De esta afirmación, uno de los interlocutores infiere que la nobleza radicará en la excelencia del linaje. En el fragmento 4, Aristóteles habría comenzado su análisis de qué es la nobleza presentado la opinión opuesta a la defendida en el fragmento 2,

<sup>66</sup> *Metafísica* III 1, 995b3-4.



aquella que sostiene que la nobleza depende de la excelencia del individuo. Es evidente que Aristóteles no acuerda con quienes sostienen esta opinión. No obstante, no da las causas por las cuales esta es inaceptable, sino que analizar las razones para defender “el carácter antiguo de la virtud” (fragmento 4). Para esto, tal como argumentamos en el tercer apartado, relaciona las siguientes nociones: la de individuo bueno o excelente, la de estirpe y la de principio. De esta asociación, concluye que si el principio que funda el linaje es bueno, ese linaje será noble. Es decir, si el individuo que funda el linaje tiene una naturaleza buena, la estirpe que ese individuo funde, será noble. Al leer el fragmento se puede notar que Aristóteles no se queda con una de las opiniones existente sin más, sino que va retomando y criticando todas las opiniones presentadas a lo largo de la obra.

Teniendo esto como telón de fondo, en el presente trabajo hemos intentado demostrar que en *Sobre la nobleza* Aristóteles utiliza las opiniones corrientes o de la tradición filosófica como un punto de partida de su propia investigación. En ese sentido, argumentamos que, al igual que en las obras que integran el *corpus*, en esta obra, al enumerar las opiniones o concepciones existentes acerca de qué es la nobleza, Aristóteles no pretende realizar una mera síntesis sino discutir las y, sobre la base de esa discusión, lograr un resultado positivo para su propia investigación.

Para demostrar esto, nos valimos de dos argumentos diferentes, pero conectados. El primero está relacionado con el *status* de los *éndoxxa* y el papel que estos tienen en la concepción aristotélica del conocimiento. A propósito, sostuvimos que en *Sobre la nobleza* las opiniones sobre “noble” reflejan las opiniones de los sabios y de la mayoría, razón por la cual son los *éndoxxa* que Aristóteles considera relevantes en relación con la búsqueda de la definición en sentido estricto del término: aquella que da cuenta de “lo que la cosa es”, es decir, que da la esencia.

En relación con esto, el segundo argumento reposa en la distinción entre “lo anterior para nosotros” y “lo anterior en sí”. De modo similar a como procede en las obras que integran el *corpus*, en estas obras, Aristóteles parte de lo que es anterior para nosotros para poder alcanzar lo anterior en sí. Para demostrarlo, nos basamos en la conexión que se puede establecer entre la caracterización de qué es “definición” realizada por Aristóteles en *Tópicos* VI 4 y los diferentes opiniones sobre “noble” en *Sobre la nobleza*. Debido a su multiplicidad y discrepancia, Aristóteles descarta que las opiniones sobre “noble” presentadas en esta última obra sean definiciones en sentido estricto pues ninguna de ellas da el género y la diferencia específica, esto es, no

revelan la esencia de aquello que se pretende definir. Por este motivo, son lo anterior y lo más cognoscible para nosotros, pero no lo anterior y más cognoscible en sí. No obstante, considera que reflejan aquellas opiniones que están en el acervo cultural; por lo tanto, si bien no permiten decir qué es la nobleza, constituyen nuestra primera aproximación para averiguarlo y, por ende, nos permiten arribar a su verdadera definición.

Simultáneamente, argumentamos que, al valerse de las opiniones establecidas, Aristóteles subraya el conflicto al cual se ven sujetos quienes inician la investigación sobre un tema determinado y la necesidad de comenzar la indagación recorriendo la aporía generada. En este sentido, es clave el lenguaje propio del método diaporemático del cual se vale Aristóteles para introducir las opiniones. Esto último es también una prueba de que el *modus operandi* del estagirita no es diferente al usado en algunas obras del *corpus*, tales como la *Metafísica*, la *Física* y *Acerca del alma*. Si bien recorrer la aporía no permite por sí mismo obtener una definición, el análisis de las nociones que resultan conflictivas posibilita lograr el objetivo propuesto al comienzo del escrito. Si se acepta lo argumentado hasta aquí, podemos concluir que en *Sobre la nobleza*, Aristóteles incorpora en su investigación las opiniones o *éndoxa* como una parte constitutiva del proceso de indagación y no simplemente como una indagación preliminar.

[Recibido em setembro 2015; Aceito em dezembro 2015]

## BIBLIOGRAFÍA

### Ediciones y traducciones

- BARNES, J.-LAWRENCE, G. Fragments. In: *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*. Princeton: Princeton University Press, 1985.
- CANDEL SANMARTÍN, M., ARISTÓTELES. *Analíticos Segundos*. In: CANDEL SANMARTÍN, M. (Ed.) *Tratados de Lógica (Órganon)*. Tomo II. Madrid: Gredos, 1988.
- CALVO MARTÍNEZ, T., ARISTÓTELES. *Metafísica*. Introducción, traducción y notas de CALVO MARTÍNEZ, T. Madrid: Gredos, 2007.
- LAURENTI, R. (a cura di). *I Frammenti dei Dialoghi*. Napoli: Loffredo, 1987.
- PALLÍ BONET, J., ARISTÓTELES. *Ética Nicomáquea - Ética Eudemia*, introducción, traducción y notas de PALLÍ BONET, J. Madrid: Gredos, 1988.
- ROSS, W. D. *Aristotelis Dialogorum Fragmenta*. Oxford: Oxford University Press, 1964.

- RACIONERO, Q., ARISTÓTELES. *Retórica*. Introducción, traducción y notas de RACIONERO, Q. Madrid, Gredos, 1994.
- VALLEJO CAMPOS, A., ARISTÓTELES. *Fragmentos*. Introducción, traducción y notas de VALLEJO CAMPOS, A., Madrid: Gredos, 2005.
- ZANATTA, M., ARISTOTELE. *I Dialoghi*, introduzione, traduzione e commento di ZANATTA, M. Milano: Biblioteca Universitaria Rizzoli, 2008.

#### Bibliografía secundaria

- AUBENQUE, P. *El problema del ser en Aristóteles*. Trad. cast. de V. Peña. Madrid: Escolar y Mayor Editores, 2008.
- BERTI, E. *Nuovi studi aristotelici*. Brescia: Morcelliana, 2004.
- BELL, I. *Metaphysics as an Aristotelian Science*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2004.
- BOLTON, R. The Epistemological Basis of Aristotelian Dialectic. In: DEVEREUX, D. & PELLEGRIN, P. (ed.). *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*. Paris: Editions Centre National de la Recherche Scientifique, 1990, p. 185-236.
- BRUNSCHWIG, J. Remarques sur la communication de Robert Bolton. In: DEVEREUX, D. & PELLEGRIN, P. (ed.). *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*. Paris: Editions Centre National de la Recherche Scientifique, 1990, p. 237-262.
- CASERTANO, G. Sociedad democrática y cultura sofística. In: CORDERO, L. (ed.) *El filósofo griego frente a la sociedad de su tiempo*. Buenos Aires: Rthesis, 2013, p.35-53.
- CHIARADONNA, R. Platonist approaches to Aristotle: from Antiochus of Ascalon to Eudorus of Alexandria (and beyond). In: SCHOFIELD, M. (ed.). *Plato and Pythagoreanism in the First Century BC*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- CHICHI, G. Opinión mayoritaria 'éndoxon' y verdad en el diálogo aristotélico. *Revista de Filosofía y Teoría Política*, n. 31-32, 1997, p. 64-75.
- DI CAMILLO, S. *Aristóteles historiador. El examen crítico de la teoría platónica de las Ideas*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras (UBA), 2012.
- EVANS, J. D. G. *Aristotle's Concept of Dialectic*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- HERNÁNDEZ MUÑOZ, F. Tipología de las faltas en las citas euripideas de los manuscritos de Estobeo. In: *Cuadernos de Filología Clásica*, n. 23, 1989, p. 131-155.
- HERRERO LLORENTE, V. J. CICERÓN. *Del supremo bien y del supremo mal*. Introducción, traducción y notas de HERRERO LLORENTE, V. J. Madrid: Gredos, 1987.
- IRWIN, T. *Aristotle's First Principles*. Oxford: Clarendon Press, 1988.

- LIVOV, G., SPANGENBERG, P. (eds). Introducción. In: *La palabra y la ciudad*. Buenos Aires: La bestia equilátera, 2012.
- MIÉ, F. Fenómenos y creencias en Aristóteles. Una interpretación sobre el rol metodológico de los *éndoxa* en la ciencia natural. In: *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*, v. 46, 2013, p. 211-234.
- OWEN, G. E. L. Tithénai tà phainómena. In: MANSION, S. (ed.). *Aristote et les problèmes de méthode*. Paris: Éditeur Béatrice Nauwelaerts, 1961, p. 83-103.
- RENON, L. V. Aristotle's *Endoxa* and Plausible Argumentation. In: *Argumentation* 1, 1988, p. 95–113.
- PELLETIER, Y. *La dialectique aristotélicienne*. Montréal: Bellarmin, 1991.
- REEVE C. D. C. Dialectic and philosophy in Aristotle. In: GENTZLER J. (ed.). *Method in Ancient Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1996, p. 227-252.
- ROSSITTO, C. *Studi sulla diallettica in Aristotele*. Napoli: Bibliopolis, 2000.
- SPRANZI, M. *The art of Dialectic between Dialogue and Rhetoric*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2011.
- WARD, J. *Aristotle on Homonymy: Dialectic and Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.