

## **La teoría aristotélica de las pasiones en la *Retórica*: el caso de *phóbos*.**

### ***The Aristotelian Passions Theory in Rhetoric: The Case of Phóbo.***

**Luciano Garófalo**  
(Universidad Central de Venezuela)

Artículo recibido el 15 de septiembre de 2017.

Arbitrado el 31 de octubre de 2017.

**Resumen:** En este artículo pretendemos ofrecer una visión general de las reflexiones de Aristóteles sobre los *páthē* en el contexto de la *Retórica*, tomando como punto de partida la interpretación cognitivista desarrollada por W. Fortenbaugh. En vista de ello, analizaremos el tipo de definición que concierne a las emociones y el método empleado en su dilucidación. Finalmente, nuestra atención se dirige a mostrar la definición particular de *phóbos* y sus implicaciones para la teoría aristotélica de las pasiones.

*Palabras clave:* pasiones, emociones, miedo.

**Abstract:** The aim of the present paper is provide an overview of Aristotle's thoughts about the *páthē* such as they are exposed in the context of his *Rhetoric*, taking the Fortenbaugh's cognitivist interpretation as a basic assumption. For this purpose, we analyze the type of definition that concerns to emotions and the employed method. Finally, we focus our attention in show the particular definition of *phóbos* and its consequences for the aristotelian theory of passions.

*Keywords:* Passions, Emotions, Fear.

## 1. Introducción

Es a partir de 1975, con la primera edición del importante libro de W. Fortenbaugh<sup>1</sup>, que la teoría de las pasiones, emociones o estados afectivos alcanzó un renovado interés dentro del debate aristotélico contemporáneo. Sin embargo, la cuestión no fue ajena al pensamiento filosófico y psicológico precedentes, remontándose, quizás, a la publicación de *La expresión de las emociones en los hombres y en los animales*, obra escrita por Darwin en 1872. Estrechamente vinculado con esta última se encuentra el famoso artículo de W. James, *¿Qué es una emoción?*, publicado en la prestigiosa revista *Mind* alrededor de 1884. En general, desde fines del s. XIX hasta hoy día es un tema que se ha mantenido en discusión.

Como ha mostrado Í. Vendrell<sup>2</sup>, el estudio de las emociones puede dividirse, a grandes rasgos, en dos posturas: por un lado, las «teorías cognitivistas», centradas en la primacía de los actos psíquicos o eventos mentales envueltos en aquellas; por otro, las «teorías del sentir», que privilegian su modo fenoménico de darse y, por tanto, resaltan el aspecto fisiológico de la afectación corporal. Dependiendo del énfasis puesto sobre cada uno de estos elementos, observamos variantes moderadas o extremas de estas interpretaciones. Calhoun y R. Solomon<sup>3</sup>, salvando las diferencias entre cada autor, reconducen toda la querrela a los modelos rivales de Aristóteles y W. James. El primero, considerado como paradigma del cognitivismo, mientras que el segundo lo es de las teorías del sentir.

Ahora bien, la reflexión de Aristóteles acerca de las pasiones tiene lugar, principalmente, en el libro II de la *Retórica*<sup>4</sup>, donde se identifican al menos 14 de ellas (*orgḗ, práünsis, phileîn, échthra, mîsos, phóbos, thársos, aischýnē, anaischyntía, cháris, éleos, némesis, phthónos, zēlos*), o 17, si incluimos aquellas cuya designación no está libre de ambigüedades, como, por ejemplo, el «desdén» (*kataphrónēsis*) que es contrario a la

<sup>1</sup> William W. Fortenbaugh, *Aristotle on Emotion: A Contribution to Philosophical Psychology, Rhetoric, Poetics, Politics and Ethics*, 2. ed. (London: Duckworth, 2008)

<sup>2</sup> Cf. Ingrid Vendrell, «Teorías analíticas de las emociones: el debate actual y sus precedentes históricos», *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía XIV* (2009): 219 y ss.

<sup>3</sup> Cf. Cheshire Calhoun y Robert Solomon, eds., *¿Qué es una emoción?: Lecturas clásicas de psicología filosófica* (México: Fondo de Cultura Económica, 1996), 9-11

<sup>4</sup> Aristóteles. *Retórica*. Traducido por Quintín Racionero. España: Gredos, 2005.

«emulación», pero, al mismo tiempo, una de las especies de desprecio causante de la ira; la «alegría del envidioso al ver el sufrimiento inmerecido de quien envidia» o «malignidad» (*epichairekakía*)<sup>5</sup>, que los comentaristas<sup>6</sup> suelen asociar a la palabra alemana *Schadenfreude*; y la «ingratitude» (*acharisteîn*) que se opone al favor. En las *Éticas*<sup>7</sup>, sin embargo, algunas de las emociones distinguidas aparecen como excesos o defectos en relación a un término medio, otras veces, como virtudes. Así, en el caso de la «confianza» (*thársos*), ausente en la tabla<sup>8</sup> ofrecida en la *Ética Eudemia* (*EE*), oscila en la *Ética Nicomáquea* (*EN*) entre ser un exceso de «valor» que recibe el nombre de «temeridad»<sup>9</sup> e identificarse con el «valiente» mismo como personificación del término medio<sup>10</sup>. Algo análogo sucede con la «indignación» (*némesis*), de la que se afirma ser el término medio entre la «envidia» (exceso) y la «malignidad» (defecto)<sup>11</sup>, mientras que estas últimas resultan, en *Retórica*, pasiones por separado. Las enumeraciones presentes en el *Corpus* tampoco son del todo exhaustivas: en la *Ética Eudemia* se mencionan la indignación, el temor, la vergüenza y se incluye al apetito (*epithymían*) dentro de ellas<sup>12</sup>. Al igual que en la *Ética Nicomáquea*, donde se añaden a la lista la ira, el temor, la confianza, la envidia, la alegría, el amor, el odio, el deseo (*póthon*), la emulación y la compasión; pero no figuran allí ni la vergüenza ni la indignación<sup>13</sup>. Así pues, la tematización de Aristóteles no es del todo precisa.

A pesar de estas dificultades, en el presente trabajo pretendemos analizar lo que, en un sentido «débil», podríamos denominar la «teoría» aristotélica de las pasiones en el contexto de la *Retórica*. Por lo que, en primera instancia, evaluaremos la definición general de las mismas que encontramos en el libro II, capítulo 1. Luego, describiremos el «método»

<sup>5</sup> Cf. *EN* II 7, 1108 b1

<sup>6</sup> Cf. David Konstan, *The emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and classical literature*, Robson classical lectures (Canada: University of Toronto Press, 2006), 115-16; Jamie Dow, *Passions and persuasion in Aristotle's Rhetoric*, First edition, Oxford Aristotle studies (Oxford, United Kingdom: Oxford University Press, 2015), 150, 157

<sup>7</sup> Aquí utilizaremos: *Ética a Nicómaco*. Ed. Bilingüe. Traducido por María Araujo y Julián Marías. España: Colección Clásicos Políticos, 1970 y *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Traducido por Julio Pallí Bonet. España: Gredos, 1985.

<sup>8</sup> Cf. *EE* II 3, 1220 b35-1221 a15

<sup>9</sup> Cf. *EN* II 7, 1107 a32; III 7, 1115 b27-28

<sup>10</sup> Cf. *EN* III 7, 1116 a3-4

<sup>11</sup> Cf. *EN* II 7, 1108 b1-2; *EE* II 3, 1220 b35-1221 a15

<sup>12</sup> Cf. *EE* II 2, 1220 b10-15

<sup>13</sup> Cf. *EN* II 5, 1105 b21-23

empleado por Aristóteles en su examen de las emociones, para, finalmente, dirigir nuestra atención a la definición particular del «temor». La razón por la cual elegimos esta emoción en específico se debe a que, a nuestro juicio, ilustra bien la problemática y multiplicidad de aspectos entremezclados en la concepción de Aristóteles.

## 2. Breves consideraciones semánticas.

Aristóteles empleó varias expresiones que apuntan –diríamos en términos modernos– tanto a la dimensión cognitivo-perceptiva y psico-fisiológica del sujeto que es afectado por determinados estados de cosas, como a su *reacción* ante estos. Bien sea en la forma de un cambio o reforzamiento de ciertas actitudes (i. e. creencias, deseos), o bien, por la manifestación somática de ciertos síntomas (i. e. rubor, sudoración, palidez, etc.); o ambas.

Entre los términos más frecuentes para designar el ámbito de la afectividad, se encuentran los sustantivos: «*páthos*», «*páthē*» –y a veces «*páthēma*», especialmente, en genitivo plural<sup>14</sup>–, todos ellos emparentados con el verbo «*páschō*». Una ojeada a los diferentes usos de «*páschō*» puede vislumbrar, al menos, dos implicaciones asociadas a él: 1) la pasividad del agente en cuanto víctima de un conjunto de circunstancias –por lo general adversas– que escapan de su dominio o que ha ignorado hasta el momento. Decimos, entonces, que *sufre*, experimenta algo, en oposición a lo que *hace*. Y, 2) la posibilidad de adquisición de conocimiento –no temático, similar al saber desprovisto de principios propio de la experiencia– que traen consigo tales afecciones.

Ahora bien, en el caso del sustantivo «*páthos*», no encontramos en el *Corpus* una acuñación estricta, sino un conjunto de fenómenos comprendidos bajo una misma palabra y cuyo único rasgo compartido es, quizá, su accidentalidad. Así, en el libro V de *Metafísica*, que, como es sabido, constituye una especie de sumario del léxico propio del estagirita, se distinguen los siguientes sentidos: *a*) las cualidades contrarias que una cosa puede tomar –aunque no al mismo tiempo– por alteración (*v.gr.*: lo blanco y lo negro, o lo dulce y lo amargo, etc.), *b*) las actividades y alteraciones mismas vinculadas a estas cualidades, *c*) entre las alteraciones y movimientos, particularmente, aquellos que producen sufrimiento. Y, finalmente, *d*) se denominan de este modo a las grandes desgracias y a los grandes

<sup>14</sup> Cf. Hermann Bonitz, *Index Aristotelicus* (Berlin: Typis et impensis G. Reimeri, 1870), 554

sufrimientos (*Met.*, V 21, 1022 b15-21)<sup>15</sup>.

En el caso de «*páthē*» y «*páthēma*», casi todas las remisiones coinciden en indicar alguna «afección», por lo general, descrita en términos de placer o dolor, perturbación, alteración, apetencia o deseo. Las referencias son abundantes, sin embargo, *loci classici* siguen siendo los capítulos de *Retórica* II 2-11, así como las diferentes enumeraciones presentes en las *Éticas*, donde habitualmente aparecen opuestas tanto a las facultades (*dynámeis*) como a las disposiciones virtuosas<sup>16</sup>.

### 3. La teoría aristotélica de las pasiones en el contexto de *Retórica*

Sin lugar a duda, la *Retórica* constituye el texto dentro del *Corpus* donde encontramos una tematización sistemática –y, hasta cierto punto, unitaria– de lo que la tradición posterior ha coincidido en llamar «pasiones» o «emociones»; en particular, dicho tratamiento se encuentra en los capítulos 2 a 11 de su segundo libro. No obstante, para atisbar la impronta de las reflexiones de Aristóteles allí acerca de un fenómeno tan complejo como la «afectividad» humana, conviene no perder de vista algunos motivos y propósitos que originan su inserción en medio de una obra ya de por sí polémica.

El carácter controversial de la *Retórica* viene dado por diversos factores, entre ellos, se ha puesto en tela de juicio la unidad y autenticidad de algunas de sus partes, lo que ha llevado a suponer su elaboración a través de diferentes redacciones superpuestas que obedecen a distintos períodos –una hipótesis que, para un enfoque genético, explicaría las inconsistencias existentes entre varias de las afirmaciones contenidas–, así como la pertinencia y relevancia de algunos temas en relación con los objetivos perseguidos por Aristóteles. Por citar un ejemplo, ha sido una cuestión debatida durante largo tiempo si el

<sup>15</sup> En su comentario al pasaje en cuestión, Kirwan señala que este breve capítulo de *Met. V* no nos ofrece una inspección satisfactoria del modo en que, realmente, Aristóteles maneja la noción de «*páthos*»; además de estar plagado de «descuidos semánticos» por parte del autor, cf. Christopher Kirwan, trad., *Metaphysics: Books Gamma, Delta, and Epsilon*, 2. ed. (Oxford: Clarendon Press, 1993), 172. Por su parte, Ross llama la atención sobre el hecho de que «*páthos*» puede referir en algunas ocasiones a los «atributos», en otras, a las «propiedades» de una cosa (como p. ej.: en *Met. I*, 985 b29; *III*, 997 a7; *IV*, 1004 b6; *V*, 1019 a1), cf. William D. Ross, trad., *Aristotle's Metaphysics*, vol. II (London: Oxford University Press, 1924), 336. Sin dudar del mérito de ambos intérpretes, es notoria la parquedad y reducida extensión que uno y otro dedican al pasaje en cuestión, lo cual bien puede explicarse por la complejidad de la materia.

<sup>16</sup> Cf. *EE* II 2, 1220 b10-15; *EN* II 5, 1105 b21-23

libro III, dedicado al estudio de la *léxis*, pertenece o no a los dos restantes; ya que, a simple vista, no pareciera guardar conexión con las materias abordadas anteriormente<sup>17</sup>.

No es este el lugar para emprender una discusión sobre la transmisión y disposición del texto que, por demás, no está en nuestras manos poder llevar a término. Nos interesa, más bien, destacar otros aspectos vinculados con la preocupación que aquí nos embarga, a saber, las consideraciones de Aristóteles acerca de las emociones.

Como se dijo previamente, en *Retórica* II 2-11 se sitúan una serie de definiciones correspondientes a varias de las pasiones distinguidas por el Estagirita. No obstante, cabe preguntarse, ¿qué se ha dicho previamente al respecto? Pues bien, si leemos las líneas que dan inicio al libro I, la respuesta a esta interrogante puede ser desconcertante. Luego de definir la retórica como un saber técnico que guarda una estrecha relación «*antistrófica*» con la dialéctica (*Hē rhētorikē estin antistrophos tēi dialektikēi*, *Ret.* I 1, 1354 a1-12)<sup>18</sup>, cuyo objeto son los «modos o pruebas por persuasión» (*písteis*) y los *entimemas* que incorporan a estos (*Ret.* I 1, 1354 a13-15), Aristóteles asevera que las pasiones quedan excluidas en su examen de estas formas de *písteis* por ser ajenas a la cosa misma en litigio (*tà toiaûta páthē tēs psychēsou perì prágmátos estin*, *Ret.* I 1, 1354 a17-18)<sup>19</sup>. Por lo que, si acaso tienen ocurrencia dentro del discurso, es solo *per accidens* y marginalmente (*éxō tou*

<sup>17</sup> No es este el caso de nuestra opinión. Por el contrario, compartimos la postura de Grimaldi, quien se ha esforzado en mostrar la necesidad de un análisis de los elementos sintácticos discursivos comprendidos por la *léxis* y *táxis* para una técnica retórica como la pensada por Aristóteles, cf. William M. A. Grimaldi, *Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric* (Weisbaden: Franz Steiner Verlag, 1972), 49-51

<sup>18</sup> Para una explicación del significado de esta curiosa aplicación metafórica de la estructura lírica coral propia de la tragedia, en la que la antistrofa representa un movimiento de réplica o contestación idéntico métricamente, pero en sentido contrario a la estrofa, cf. Robert Price, «Some Antistrophes to the Rhetoric», *Philosophy & Rhetoric* 1, No. 3 (1968): 145-64

<sup>19</sup> En su comentario al pasaje en cuestión, Cope ve aquí una distinción entre lo que serían pruebas *directas* de persuasión, exclusivas del razonamiento lógico asociado a los entimemas, y pruebas *indirectas*, tales como la apelación a las emociones, cuya intencionalidad no va dirigida a la cuestión que se quiere probar –en este caso, como el contexto lo sugiere, se trata de una querrela legal– sino a los sentimientos del juez. De este modo, los elementos afectivos resultan accesorios y solo secundariamente pueden ser considerados como *písteis*, lo que explicaría, según él, su exclusión por estar *éxōtou prágmátos*, cf. Edward Meredith Cope y John Edwin Sandys, *Aristotle: Rhetoric*, vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 7. Sin embargo, creemos que Grimaldi está en lo cierto al llamar la atención sobre dos aspectos que suelen pasar por alto: *a*) en primer lugar, no debe olvidarse que, aun cuando Aristóteles parece descartar desde el comienzo una tematización sobre el rol de los *páthē* en el tipo de «demostración» que conviene a la retórica, más adelante (cf. *Ret.* I 2, 1356 a1-16; II 1, 1377 b21-24) son reintroducidos con igual peso que la «razón» y el carácter como modos de persuasión; y *b*) la objeción esgrimida aquí es contra un *mal uso* de las emociones en el discurso retórico, a saber, cuando su apelación no tiene ninguna relación con la materia discutida y cuya finalidad es únicamente condicionar al oyente, cf. William M. A. Grimaldi, *Aristotle Rhetoric: A Commentary*, vol. I (New York: Fordham University Press, 1980), 9-10

*lógon*), dada la «incapacidad intelectual» o «poca valía» (*phaûlos*) que caracterizan a los hombres dentro del auditorio, quienes suelen escuchar o prestar atención más bien a lo que está fuera del tema (*éxōtoû prágmatos akouíonta*) (*Ret.* III 14, 1415 b4-6).

Sin embargo, en el capítulo siguiente encontramos que, dentro de la tripartición establecida de las clases de *písteis* pertenecientes al arte retórico, junto al talante del orador (*ēthos*) y lo relativo al discurso sobre el asunto mismo (*en autōi tōi lógōi*)<sup>20</sup>, aparece el recurso a los *páthē* en cuanto permiten predisponer al oyente de cierta forma a través de lo que es dicho (*Ret.* I 2, 1356 a1-4). Pues, resulta evidente que no juzgamos (*kríseis*) igual cuando estamos tristes que cuando estamos alegres, o cuando amamos en vez de cuando odiamos (*Ret.* I 2, 1356 a14-16). De esta manera quedan «reinsertadas» las pasiones dentro del ámbito de la técnica retórica, prometiendo llevar a cabo su estudio en otra parte (*Ret.* I 2, 1356 a18-19), a saber, en el libro II. Ahora bien, dos puntualizaciones importantes merecen ser hechas: 1) al vincular las afecciones o emociones con el *lógos*, Aristóteles está reconociendo, implícitamente, que estos elementos de la persuasión no son del todo irracionales; pero, al mismo tiempo, 2) son capaces de alterar de algún modo nuestras creencias sobre las situaciones en que estamos inmersos, y, por tanto, de cambiar nuestro juicio sobre ellas. Lo cual parece corresponder, parcialmente, con las ideas de «alteración» y «movimiento» aludidas por el sentido *c*) de *páthos* que, como vimos anteriormente, Aristóteles expone en *Metafísica*, V 21, 1022 b15-21.

Así pues, la incongruencia entre las afirmaciones presentes en *Ret.* I, 1 y *Ret.* I, 2 pudiera suscitar la sospecha de que hablar de una «teoría» aristotélica de las pasiones en un tratado en cuya apertura estas son descartadas como pertinentes al arte retórico y, más adelante, se integran nuevamente, es por lo menos contradictorio. A pesar de ello creemos que la extensión dedicada en la *Retórica* al análisis de las mismas es muestra suficiente – más allá de si esto se debe a una posterior «evolución» en el pensamiento de Aristóteles o

---

<sup>20</sup> Varios comentaristas modernos –entre ellos, Cope– al interpretar esta referencia al *lógos* como una de las tres clases de *písteis*, lo identifican, sin más, con el entimema; haciendo de este último un tipo de *pístis* autónoma. Ahora bien, como acertadamente señala Grimaldi, lo importante acá es no olvidar que el entimema –así como cualquier otra «prueba racional» o «argumento retórico»– es una forma de *pístis* únicamente en cuanto ofrece una explicación «lógica» del *prâgma* o contenido objetivo del discurso, y no, por sí solo. Bajo esta perspectiva, en última instancia las *písteis* serían: *ēthos*, *páthos* y *prâgma*, cf. Grimaldi, *Aristotle Rhetoric: A Commentary*, vol. I, 39; cf. Edward Meredith Cope y John Edwin Sandys, *Aristotle: Rhetoric*, vol. 1, 5-6

no— de su relevancia para un saber atenido a los asuntos humanos como el pretendido. A esto podrían añadirse las cuantiosas referencias a las emociones presentes en las *Éticas* y *De Anima* que, junto a otros componentes no menos significativos (p. ej.: las virtudes éticas, las disposiciones habituales, la distinción de los fenómenos que acaecen en alma —sc. pasiones, facultades y modos de ser—, su división en partes, etc.) constituyen el entramado de lo que podríamos considerar modernamente como una psicología moral de la agencia racional.

Otro tanto cabe decir acerca del término mismo «teoría»: si por ello entendemos la posesión de un conjunto de principios universales a partir de los cuales, una vez asentados discursivamente como proposiciones, se siguen necesariamente cosas de la misma índole, conformando así un plexo de enunciados unificado por relaciones deductivas, como es el caso de las ciencias apodícticas<sup>21</sup>, nos sentiremos decepcionados ante el abordaje que realiza Aristóteles de las pasiones. Después de todo, como se advierte en la *Ética Nicomáquea*, sería un absurdo pedir demostraciones (*apodeíxeis*) a un retórico o aceptar de un matemático argumentos basados en la persuasión<sup>22</sup>. En cambio, si nos conformamos con una acepción «débil» del término, según la cual «teoría» también designa una reflexión general articulada rigurosamente, tal vez, sin la exactitud característica de un saber epistémico —lo cual, pensamos, no le resta valor filosófico—; entonces podríamos sostener que este es el caso de la concepción aristotélica de las pasiones, aun cuando explícitamente no sea anunciada como tal en ninguna parte del *Corpus*.

Por demás, es un indicio digno de tomar en cuenta el modo en que Aristóteles procede —la mayoría de las veces— en el establecimiento de las definiciones particulares de los distintos *páthē*, partiendo de «premisas» presentadas como hipótesis (*hypokeísthō*<sup>23</sup>, *éstō*<sup>24</sup>), en lugar de aseverar (*apóphansis*) un contenido específico como *definiens*. Lo cual sugiere que, al igual que sucede en otros tratados, se recurre en la *Retórica* al empleo de definiciones dialécticas en el abordaje del fenómeno de la afectividad. Como ha señalado

---

<sup>21</sup> Cf. *An. Post.* I 2, 72 a1-10.

<sup>22</sup> Cf. *EN* I 3, 1094 b26-27.

<sup>23</sup> Cf. *Ret.* I 11, 1369 b33-1370 a3.

<sup>24</sup> Cf. *Ret.* I 5, 1360 b14-18.

Giuliani<sup>25</sup>, el modelo de razonamiento dialéctico –inspirado en la práctica judicial griega– es desplegado allí donde los problemas son controversiales y no parecen admitir una respuesta concluyente, esto es, cuando se está en presencia de una aporía. La definición dialéctica surge, pues, como un esfuerzo por delimitar el ámbito de investigación, pero no en términos impositivos. Dicha delimitación comprende un examen de opiniones previas o plausibles contrapuestas a partir de las cuales se *supone* algo de algo. Y, por tanto, la definición resultante no es del todo clara pero tampoco oscura (*Ret.* I 10, 1369 b32), ni necesariamente verdadera ni necesariamente falsa, sino probable. Basta con que permita reconocer el objeto de discusión y avanzar en la materia (*Tóp.* I 1, 101 a23-24).

En suma, retórica y dialéctica –sin confundirse una con la otra– operan al tándem al momento de dar cuenta de aquellas cosas sobre las que no hay ciencia demostrativa, pues, sus respectivos dominios argumentativos<sup>26</sup> no refieren a las entidades necesarias exigidas por esta última forma de saber, sino que se mueven en medio de lo contingente o probable: la política, el talante, las virtudes, las pasiones y demás aspectos relativos a la vida humana<sup>27</sup>.

#### 4. La definición general de las pasiones en *Retórica*

El libro II de *Retórica* comienza reiterando la relevancia del *ēthos* del orador y de los *páthē* como formas de *písteis* propias del saber retórico, ya que no es suficiente para que el discurso persuada con que sea demostrativo (*apodeiktikós*), también debe ser creíble (*pistós*); razón por la cual es preciso que quien hable cuide cómo se presente ante el auditorio y cómo dispondrá la actitud de los oyentes hacia él para lograr influir favorablemente en el juicio (*krísis*) de estos últimos (*Ret.* II 1, 1377 b22-25). De esta manera, se nos dice, la retórica tiene como finalidad la producción de un juicio en el otro (*Ret.* II 1, 1377 b21).

<sup>25</sup> Cf. Alessandro Giuliani, «The Aristotelian Theory of the Dialectical Definition», *Philosophy & Rhetoric* 5, No. 3 (1972): 129-142.

<sup>26</sup> Tal como afirma Aristóteles, retórica y dialéctica no tienen un objeto determinado, sino que constituyen «facultades» de proporcionar razones y «teorizar» sobre cualquier materia del discurso, cf. *Ret.* I 2, 1356 a25-27; I 2, 1356 a33-34.

<sup>27</sup> Cf. *Ret.* I 2, 1356 a20-34; I 2, 1357 a22-1357 b1.

Luego de señalar las causas por las que un orador es digno de crédito, a saber, la «sensatez» (*phrónēsis*), la «virtud» (*aretē*) y la «benevolencia» (*eúnoia*); Aristóteles pasa a considerar qué conduce a los hombres a cambiar de parecer:

“Porque las pasiones son, ciertamente, las causantes de que los hombres se hagan volubles y cambien (*metabállontes*) en lo relativo a sus juicios, en cuanto que de ellas se siguen pesar y placer. Así son, por ejemplo, la ira, la compasión, el temor y otras más de naturaleza semejante y sus contrarias.” (*Ret. II 1*, 1378 a21-23)<sup>28</sup>

Tenemos, pues, que la peculiaridad de las pasiones reside en: (i) ser causas de la inconstancia y modificación del discernimiento, dado que (ii) se dan juntamente (*hépetai*) con dolor o placer<sup>29</sup>. Ambas afirmaciones merecen que nos detengamos en ellas por separado, para así intentar mostrar sus implicaciones.

(i) En primer lugar, es necesario señalar que esta definición general de las emociones, en contraste con las que más adelante se enuncian acerca de cada una en particular, no tiene –a primera vista– el aspecto hipotético definicional que caracterizábamos como propio del tipo dialéctico. Aristóteles *declara*, sin titubeos, que en eso consisten (*ésti tà...páthē*) las afecciones (*Ret. II 1*, 1378 a21). Esto ha llevado a Fortenbaugh a negar que las definiciones ofrecidas en *Retórica* surjan del acervo de las opiniones plausibles<sup>30</sup>. Por el contrario, sostiene que ellas son elaboradas a partir del modelo demostrativo provisto en los *Analíticos* –especialmente, en los *Segundos*–, donde se puede apreciar una conexión entre causa y esencia que permitiría explicar qué es una emoción y su dimensión cognitiva. La cuestión no es una trivialidad, puesto que constituye el cimiento de su interpretación. Para Fortenbaugh<sup>31</sup>, el ejemplo del eclipse lunar dado por Aristóteles (*An. Post.* 90 a15-18)<sup>32</sup> es revelador al respecto, porque en él la causa eficiente (la interposición de la tierra) está incluida en la definición esencial (la privación de la luz de la luna por la interposición de la tierra). Y, preguntar por la esencia es lo mismo que preguntar por la causa (*An. Post.* 90

<sup>28</sup> Quintín Racionero, trad., *Aristóteles. Retórica* (Madrid: Gredos, 2005), 310 p.

<sup>29</sup> En *EN II 3*, 1104 b14-16 se asevera lo mismo: «[...] *panti dè páthei kai pásēi práxeihépetaihēdonē kai lýpē* [...]».

<sup>30</sup> Cf. William Fortenbaugh, «Aristotle's Rhetoric on Emotions», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 52, No. 1 (1970): 59-60

<sup>31</sup> Cf. William Fortenbaugh, «Aristotle's Rhetoric on Emotions», 58-59; *Aristotle on Emotion*, 13

<sup>32</sup> «–¿Qué es un eclipse? –Una privación de la luz de luna por la interposición de la tierra. –¿Por qué es el eclipse, o por qué se eclipsa la luna? –Porque falta la luz al interponerse la tierra.»; cf. Miguel Candel, trad., *Tratados de lógica (Organon)*, vol. II (España: Gredos, 2000), 394-395

a14-15). Por tanto, conocer la esencia es conocer la causa (*An. Post.* 98 b21-24). Entonces, desde el punto de vista de Fortenbaugh, algo similar ocurre con la definición de las emociones: un elemento cognitivo (creencia, pensamiento, imaginación, deseo, expectación, etc.) mencionado en aquella es tanto la causa eficiente de, como esencial a, estas. Ahora bien, más allá de si se trata, en efecto, de una formulación dialéctica o «analítica», creemos que la conjetura de Fortenbaugh explica adecuadamente el caso de las definiciones individuales (*v.gr.*: «la ira es un deseo doloroso de venganza *a causa* del pensamiento de que uno, o los allegados a uno, han sido despreciados u ofendidos inmerecidamente») que Aristóteles dará posteriormente, pero parece pasar por alto que en esta definición general que estamos examinando, no es el ámbito de la cognición la causa eficiente del surgimiento de una emoción, sino al contrario: son los *páthē* los que de algún modo alteran o cambian el juicio, esto es, una operación cognitiva. Dejando a un lado esta cuestión –la cual, vale acotar, es la médula de la querrela entre interpretaciones cognitivistas y no-cognitivistas, y, por ende, irresoluble en este trabajo–, es meritorio de este enfoque haber puesto de relieve el componente racional de la respuesta emocional. Lo que ha llevado a distinguir aquí entre sensaciones y emociones<sup>33</sup>: no toda sensación es una emoción (ya que reaccionamos con agrado o desagrado ante ciertos estímulos que no parecen estar determinados por algún evento mental), aunque toda emoción es una sensación (en cuanto involucra la experiencia de percepciones agradables o displacenteras).

(ii) Dolor y placer acompañan a las pasiones. El modo de entender dicha «conjunción» es determinante. No quiere decir que, necesariamente, toda pasión vaya seguida de placer y dolor al mismo tiempo. Tampoco que placer y dolor sean una especie de «valencias» –positiva y negativa– que cualifiquen aquellas como «buenas» o «malas» correspondientemente. De hecho, la mayoría de las definiciones explícitas –i.e. aquellas que no son inferidas a partir de la relación de contrariedad respecto del otro miembro de un par– de las emociones propuestas en *Ret.* II 2-11 tienen al dolor como nota distintiva<sup>34</sup>. Parece, más bien, que se trata de una disyunción inclusiva: junto a cada emoción se dan

<sup>33</sup> Cf. Edward Meredith Cope y John Edwin Sandys, *Aristotle: Rhetoric*, vol. 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 7; William M. A. Grimaldi, *Aristotle Rhetoric: A Commentary*, vol. II (New York: Fordham University Press, 1980), 15.

<sup>34</sup> Nos referimos a «la ira», «el temor», «la vergüenza», «la compasión», «la indignación», «la envidia» y «la emulación».

dolor o placer, o ambos (pero no simultáneamente). Como ha señalado J. Dow<sup>35</sup>, la presencia de uno y otro en la definición permite especificar, dentro del rango de elementos cognitivo-perceptivos posibles (pensamientos, sensaciones, deseos, expectativas, etc.), aquellos que conducen a una modificación del enjuiciamiento. Así, por ejemplo, no son el deseo de venganza ni el pensamiento de haber sido ofendido o despreciado por sí solos los que producen que los hombres encolerizados juzguen de manera diferente, sino en cuanto sobreviene el dolor conjuntamente a ellos.

Ahora bien, ¿son las pasiones entonces equiparables a las sensaciones placenteras (o de dolor) experimentadas por la satisfacción (o insatisfacción) de un apetito o necesidad corporal como el «hambre», la «sed» o el «deseo sexual»? Esta interrogante plantea algunos problemas ya discutidos por Platón en el *Filebo*, un diálogo que, como la crítica especializada ha insistido<sup>36</sup>, influyó notablemente en el pensamiento de Aristóteles en diversos aspectos. Allí apreciamos el esfuerzo de Sócrates por distinguir el tipo de placer o dolor que conviene a las sensaciones del cuerpo (cosquilleo, prurito)<sup>37</sup>, de aquel relativo a la repleción de ciertas necesidades cuya depleción es perjudicial para el organismo (sed, hambre) u otras consideradas como «indecorosas» pero que no parecen comprometer las funciones vitales si permanecen insatisfechas (sc. las pulsiones sexuales, *tàphrodísia*)<sup>38</sup>. El primer caso representa una mezcla exclusiva del cuerpo, el segundo, por su parte, es un ejemplo de mixtura concerniente tanto al alma como al cuerpo<sup>39</sup>. Frente a estas se opone una combinación de placer y dolor distinta proveniente de estados anticipativos o de expectativa que pertenecen únicamente al alma: «ira, miedo, añoranza, duelo, amor, celos

<sup>35</sup> Cf. Jamie Dow, *Passions and persuasion in Aristotle's Rhetoric*, 136

<sup>36</sup> Cf. Christopher C. W. Taylor, *Pleasure, Mind, and Soul: Selected Papers in Ancient Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 2008), 240-264; William Fortenbaugh, *Aristotle on Emotion*, 11, 25, 34. Sobre las citas usadas de Platón referiremos: *Dialogos IV, República*. Introducción, traducción y notas de Conrado Eggers y *Dialogos VI, Filebo*, introducción, traducción y notas de Ma. Ángeles Durán y Francisco Lisi.

<sup>37</sup> Cf. *Fil.* 46d-46e

<sup>38</sup> Cf. *Fil.* 47a-47b, 65c, 66a. Respecto de la vacilación de Platón en considerar al sexo como una necesidad vital al organismo, véanse los interesantes comentarios de Christopher C. W. Taylor, *Pleasure, Mind, and Soul*, 244 y ss. Quien considera que el impulso sexual parece estar más bien alineado junto a las cosquillas y picazón, como se insinúa en 47a-47b.

<sup>39</sup> Esta división platónica de los placeres mixtos no es tan estricta como parece, dado que memoria y sensación intervienen en ambos casos, como puede observarse en 33d-35d; a menos que se conceda la posibilidad de que el alma recuerde sin recurrir a la sensación, según se infiere de 34b-d; cf. Reginald Hackforth, *Plato's Examination of Pleasure* (Cambridge: University Press, 1945), 61p.

y envidia»<sup>40</sup> son agrupados dentro de esta clase. Con ello Platón ha situado dentro del alma un conjunto de respuestas emocionales *no* racionales y, al mismo tiempo, las ha diferenciado de las meras reacciones corporales.

Esto no quiere decir, claro está, que Aristóteles haya suscrito la postura de Sócrates acerca del placer como mezcla (del cuerpo, del alma o de ambos) expuesta en el *Filebo*, la cual, por el contrario, somete a crítica en otro lugar<sup>41</sup>. El punto a destacar reside, más bien, en la importancia para un enfoque cognitivo de la distinción entre impulsos o sensaciones estrictamente corporales, por un lado, y los fenómenos afectivos propios del alma, por otro. Sobre todo, si recordamos que en *República*<sup>42</sup> ambos eran agrupados dentro de la parte apetitiva (*epithymía*) del alma, en contraste con la parte «irascible» y aquella otra «racional», según el conocido modelo tripartito concebido por Platón.

La relevancia de la distinción entre respuestas emotivas y reacciones corporales que veíamos en el *Filebo* constituye así, pues, un cambio sutil de perspectiva en relación con el planteamiento de *República*. Si las emociones son algo más que la comezón u hormigueo del cuerpo ante ciertos estímulos, esto se debe a su poder ser «dirigidas» o «contenidas» por la razón. Aristóteles insistirá en mayor medida sobre esta posibilidad cuando, reflexionado acerca de la constitución del alma, divide a esta de acuerdo con un principio «irracional» (*álogon*) y otro «racional» (*lógon échon*)<sup>43</sup>. No obstante, lo irracional dentro del alma puede «participar» de la razón en cierto modo (*EN* I 13, 1102 b13-18) en cuanto «escucha» o «es obediente» al *lógos*, como quien presta oídos a la reprimenda del padre o al consejo de un amigo (*EN* I 13, 1102 b30-1103 a3). Entonces, lo irracional puede ser *persuadido* (*peíthetai*) por la palabra que mora en la parte del alma que decimos, en sentido propio (*kyriōs*), que tiene razón (*EN* I 13, 1103 a1-3). De modo que, entre los deseos (*epithymiōn*), unos son irracionales y otros son racionales (*Ret.* I 11, 1370 a19-22). Aristóteles ofrece como ejemplos de los primeros aquellos que se dan por obra del cuerpo: a saber, el hambre, la sed, el apetito sexual y, en general, todos los referidos a cada uno de los cinco sentidos

---

<sup>40</sup> Cf. *Fil.* 47e

<sup>41</sup> Cf. *EN* X 3, 1173 a22-24

<sup>42</sup> Cf. *Rep.* IV, 437b-437d, 439d

<sup>43</sup> Cf. *EN* I 13, 1102 a26-29

(*Ret.* I 11, 1370 a22-25). Son racionales (*metà lógou*), en cambio, todos los que son objeto de persuasión (*peisthēnai*) (*Ret.* I 11, 1370 a25-26).

Así, en contraposición al esquema tripartito, tal parece que Aristóteles maneja en sus tratados ético-políticos una concepción bipartita del alma<sup>44</sup> donde lo irracional, a su vez, exhibe un doble aspecto: por un lado, envuelve potencialidades o facultades como las relativas al crecimiento o nutrición, que en ningún caso obedecen a la razón (*EN* I 13, 1102 b29-30), ya que sería absurdo intentar convencernos (*peisthēnai*) de no sentir hambre o calor (*EN* III 5, 1113 b26-29). Por otro, también encierra fenómenos psíquicos afectivos o desiderativos que no están del todo desvinculados de la parte racional (*EN* II 5, 1105 b20-23). De esta manera las pasiones pasan a ser un elemento determinante del carácter del agente y su disposición conforme (o no) hacia la virtud (*EN* II 3, 1104 b9-11). Pues, los hombres se hacen buenos o malos a causa de los dolores y placeres, por perseguirlos o evitarlos; y estos acompañan (*hépetai*) a toda pasión (*EN* II 3, 1104 b14-22). Por tanto, en lo que respecta a las emociones –al igual que al placer y dolor–, cabe hablar de exceso, defecto y término medio<sup>45</sup> (*EN* II 6, 1106 b15-17). Yerran y son censurados ambos extremos, mientras que el medio es lo elogiado, y en esto radica la virtud (*EN* II 6, 1106 b18-23). Por ello es necesario «encauzar» las acciones y los deseos según la razón (*katà lógos*) en vez de vivir de acuerdo con la pasión (*katà páthos zēn*) (*EN* I 3, 1095 a7-12). Lo cual no quiere decir que la virtud consista en un extirpar la afectividad o en la búsqueda de la impassibilidad (*apatheías*) y serenidad (*ēremías*) (*EN* II 3, 1104 b23-26), sino en emocionarse «cuando es debido», «como es debido» y «por el motivo que se debe» (*EN* II 6, 1106 b20-22). Es decir, mediante la recta alineación del deseo deliberado y del intelecto práctico (*EN* VI 2, 1139 a22-25) que caracteriza a quien ha logrado, a través del ejercicio –i.e. *por* y *en* la acción–, alcanzar un estado disposicional del alma en el que tiene la capacidad de dominio sobre sus pasiones, placeres y dolores, así como de elegir atinadamente el justo medio (*EN* II 6, 1106 b35-1107 a1-8). Dicha concepción bipartita sería, entonces, el fundamento de una «psicología moral» como la que señalábamos con anterioridad.

<sup>44</sup> Cf. William Fortenbaugh, *Aristotle on Emotion*, 23-44

<sup>45</sup> Excepto aquellas cuyo solo nombre es suficiente para evocar «la idea de perversidad» (*sc.* malignidad, desvergüenza y envidia), consideradas por Aristóteles como «malas en sí mismas», cf. *EN* II 6, 1107 a8-13

Inmediatamente después de definir lo que son, en general, las pasiones, Aristóteles distingue tres modos de acceso al fenómeno de la afectividad que configuran, por decirlo así, el «método» de análisis de cada pasión en particular. Importante aquí es no pasar por alto la indicación hecha, según la cual, cada uno de estos modos deben darse necesariamente en toda respuesta emocional. De lo contrario, no podemos decir, como tal, que esta ha tenido lugar (*Ret.* II 1, 1378 a24-25). Por tanto, la triple división efectuada no es un medio artificioso de abordaje, sino que surge a partir del objeto mismo de reflexión. El ejemplo usado para ilustrar los aspectos comprometidos en la aparición de una emoción es el de la ira: *a)* en *qué* estado o disposición se encuentran los iracundos, *b)* con *quiénes* suelen irritarse y, *c)* por *cuáles* motivos (*Ret.* II 1, 1378 a25-26).

*a)* La disposición (*diakéimenoí*) evidencia un hallarse de cierta manera *ante* alguien y *por* algo. Lo cual supone que el estado –(ii) placentero o doloroso– experimentado *a causa* de alguna circunstancia que implica de algún modo (imaginado, pensado, creído, esperado, etc.) *a alguien*, es propio de un *quien*.

*b)* Quien reacciona así, lo hace ante un individuo y sus acciones (como en el caso de la ira) o contra el género humano (como en el del odio). Aristóteles concibe, pues, como característico del fenómeno de la afectividad, su esencial *publicidad*. Es decir, no se trata de un estado privado aislado y sin expresión, sino que remite a un «otro» (concreto o abstracto) que es inseparable de su «darse». Además, la respuesta emocional se manifiesta de diversas formas, desde síntomas fisiológicos perceptibles (*v. gr.*: rubor, palidez) hasta actitudes más complejas (p. ej.: el deseo de venganza del iracundo, la esperanza de salvación del miedoso, el desinterés al realizar un favor, etc.) Podría añadirse a esto también, la innegable dimensión *política* que se desprende de la interacción entre sujetos que, precisamente por estar situados al interior de una *pólis*, conservan determinadas relaciones «preestablecidas» en función de su «posición» dentro de una organización social donde la *isonomía* constituía casi una excepción, más bien que la norma<sup>46</sup>. Esto puede

---

<sup>46</sup> No debe olvidarse que, para la convulsionada sociedad ateniense del s. IV a. C. que conoció Aristóteles desde su ingreso en la Academia –a diferencia de las modernas–, la *igualdad* del hombre *a través de* la ley, i.e. como un derecho universal, no formaba parte de sus instituciones ni de su legislación; aun en democracia. En consecuencia, los derechos políticos estaban reservados solo para unos pocos, sobre todo considerando que únicamente los ciudadanos atenienses –y, por ello, «libres» en sentido propio– disfrutaban de estos. En cambio, los extranjeros (metecos) y esclavos quedaban excluidos de los «privilegios» de aquellos, incluso,

apreciarse claramente en las continuas alusiones presentes en *Retórica* acerca de situaciones en las que, dado el estatus de uno de los miembros de la relación afectiva, cabe (o no) esperar del otro un determinado comportamiento o proceder. Por ejemplo, entre las clases de desprecio que pueden conducir a la ira, Aristóteles distingue el desdén, la vejación y el ultraje. Es común a cada una de estas formas «ofensivas» la creencia en la minusvalía o carencia de valor de la situación o persona en cuestión (*Ret.* II 2, 1378 b10-16). Desdeña, entonces, quien desestima algo o a alguien; veja quien siente placer por el acto mismo de humillar a otro produciéndole vergüenza, sin obtener otro beneficio para sí por ello; ultraja el que se siente superior por su insolencia (*hybristaí*) como los ricos y los jóvenes (*Ret.* II 2, 1378 b18-29). Finalmente, se considera un menosprecio el *no* ser cuidadosamente reconocido (*polyōreísthai*) –por los que son inferiores en linaje (*génos*), capacidad y virtud– como es debido conforme a la condición superior del que «sobresale» mucho (*hyperéchē polý*) en algo: como el rico sobre el pobre, el retórico sobre el que no sabe hablar o el que se «cree digno» (*áxios oiómenos*) de mandar sobre los que «son dignos» de ser mandados (*Ret.* II 2, 1378 b34-1379 a4).

c) Aquello por lo cual alguien experimenta una determinada emoción ante otro, refiere a su causa. Esta aparece, en el caso de la ira, indicada en la definición misma: «sea la ira un deseo doloroso de venganza por causa de un desprecio inmerecido contra uno mismo o los cercanos a uno» (*Ret.* II 2, 1378 a31-33). A primera vista puede notarse que el pensamiento acerca de la «ofensa a uno mismo o los suyos» junto a la creencia de que «no hay motivos para ello» representan la causa del surgimiento de la cólera. No obstante, como ya advirtiera Aristóteles, el fenómeno de la afectividad exhibe una multiplicidad de factores concurrentes que son inseparables «realmente» –tan solo pueden serlo «formalmente» a nivel del análisis– de su ocurrencia. Por tanto, pensamiento y creencia –entre otras cogniciones posibles– aun cuando son condiciones necesarias, no son suficientes. Es preciso alguien más ante el cual se sienta una emoción en particular y, al mismo tiempo,

---

hasta en el ámbito económico (ya que no podían tener propiedades ni terrenos en Atenas –razón por la cual el Liceo tuvo que fundarse en un gimnasio público–) y familiar (puesto que el matrimonio legítimo tenía lugar solamente entre ciudadanos). Tampoco la igualdad *ante* la ley parece haber sido algo consumado en el sistema judicial ateniense, como puede inferirse de los discursos forenses –p. ej., aquel sobre el famoso altercado entre Demóstenes y Mídias en torno a la preparación de una *chorēgía* (Esquines III, 52 y ss.)– que relatan las injusticias y vicios legales que impregnaban las *dikē* o acusaciones privadas, cf. Moses. I Finley, *La Grecia Antigua: Economía y sociedad* (Barcelona: Crítica, 1984), 103-23

que quien se vea así afectado se encuentre en cierta posición respecto del otro la cual lo lleva a tener una expectativa acerca de su actuar; que resultará placentera (si hay cumplimiento de ella) o displacentera (si es decepcionante).

### 5. *Phóbos* como *pístis* en *Retórica*

Una vez que hemos considerado el «método» señalado por Aristóteles, a través del cual examina la naturaleza de los diferentes *páthē* que encontramos en *Retórica*, nos detendremos a delinear los aspectos centrales de la caracterización del «miedo» tal como son desarrollados en el capítulo 5 del libro II. A nuestro juicio, esta emoción en particular permite apreciar diáfananamente la problemática involucrada por la teoría aristotélica de las pasiones, por varias razones. En primer lugar, como advierte Konstan<sup>47</sup>, puesto que parece ser la más universal de todas, traspasando incluso las barreras culturales entre los hombres, lo que podría llevar a suponer –p. ej., desde un enfoque no cognitivista– que se trata, más bien, de un *instinto*<sup>48</sup>. Es decir, una reacción no mediada por ninguna reflexión o juicio y, en consecuencia, completamente irracional. Segundo, porque a pesar de interpretaciones extremas en sentido inverso como la anterior, es innegable en la tematización aristotélica sobre *phóbos* la presencia de elementos que sugieren la intervención de facultades asociadas a diversas actividades que implican algún tipo de cognición (p. ej.: imaginación, esperanza, cálculo racional, etc.); y, por tanto, puede ser visto como un lugar común de discusión. Por último, creemos que el caso del «temor» es un buen ejemplo de la dimensión práctica derivada de algunas de las emociones distinguidas en dicha obra.

La definición de *phóbos* que Aristóteles nos ofrece en *Retórica* es la siguiente: “Admitamos (*éstō*), en efecto, que el miedo es un cierto pesar (*lýpē*) o turbación (*tarachē*), nacidos de la imagen de que es inminente un mal destructivo o penoso.” (*Ret.* II 5, 1382 a21-22)<sup>49</sup>. Esta emoción en particular es definida en términos hipotéticos, lo cual podría tomarse como un indicio de su carácter dialéctico. Sin embargo, en contraste con la formulación general de los *páthē* que vimos anteriormente, es llamativo el hecho de que no se afirme aquí la concomitancia (*hépetai*) del dolor –según vimos en (ii)–, sino que se parta

<sup>47</sup> Cf. David Konstan, *The emotions of the Ancient Greeks*, 129

<sup>48</sup> Cf. William James, «What is an emotion?», *Mind* 9, No. 34 (1884): 189-191

<sup>49</sup> Quintín Racionero, trad., *Aristóteles. Retórica* (Madrid: Gredos, 2005), 334

del supuesto (*éstōdēphóbos*) de que el «temor» es *directamente* algo doloroso (*lýpē tis*) o perturbador (*ètarchè*); lo cual excluye de antemano la alternativa placentera. Esto no quiere decir que ambas definiciones sean inconsistentes, ni tampoco es negar la presencia coincidente de placer o dolor en torno a las afecciones en general. En palabras de Heidegger<sup>50</sup>, esto evidencia, más bien, la *disposición* en la que se encuentra quien teme, a saber, una pesadumbre que le lleva a la huida (*phygè*) ante lo que teme.

Ahora bien, la «turbación» que se origina por medio de la actividad de la *phantasia*, en cuanto facultad de traer a la presencia aquello ausente a la sensación (*sc.* lo que es tenido por inminentemente destructivo o penoso) pero que alguna vez pudo estar presente en acto (*De Anima* III 3, 429 a1-2), hace patente la relación entre *phóbos* y sensibilidad: lo temido no es, en sentido propio, algo imposible, sino que tiene algún asidero en la experiencia; por ello Aristóteles designa a la imaginación como una «especie de sensación débil» seguida (*akolouthoî*) de una imagen que causa dolor o placer (*Ret.* I 11, 1370 a 28-29). Si esto es así, entonces todo el que anticipa un mal cuya sensación dolorosa está referida al futuro, se dice que «lo espera»; así como el que recuerda lo hace a través de algo «sentido» en el pasado (*Ret.* I 11, 1370 a30-1370b1). De este modo, lo imaginado, el daño previsiblemente cercano, en cuanto «perturbador», no es una posibilidad que esté separada del dolor – lo que sería una interpretación exclusiva de la disyunción (*lýpē tisètarchè*) –, sino que el temor es en sí mismo un «trastorno doloroso». Esto último resulta significativo si pensamos, por ejemplo, en las repercusiones somáticas del miedo y de las pasiones en general. Tanto en el caso de la vergüenza (*aischýnēlýpē tisètarchè*, *Ret.* II 6, 1383 b12-14) y de la envidia (*lýpē mèn gár tarachódēs kai ho phthónos estìn*, *Ret.* II 9, 1386 b18-21), Aristóteles las describe en términos similares, destacando la estrecha vinculación entre afección y dolor. Por su parte, algunas de las reacciones fisiológicas comprendidas por el temor son: la agitación del corazón al concebir algo terrible (*De Anima* III 9, 432 b30-433 a1) o sentir frío ante la idea de lo temible (*De Motu* VII, 701 b16-23). Quienes están dominados por las emociones corren el riesgo, entonces, de sufrir trastornos hasta en el cuerpo (*EN* VII 3, 1147 a13-16). Desde esta perspectiva, «*tarachè*» parece corresponder con el tipo de «alteración» mencionada en el sentido *c*) de *Metafísica*, V 21, 1022 b15-21;

<sup>50</sup> Cf. Martin Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Gesamtausgabe. II. Abteilung, Vorlesungen 1919-1944 / Martin Heidegger, Bd. 18 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002), 250

lo que además concuerda con (i) el influjo atribuido a las emociones, en cuanto modifican (*metabàllontes*) el juicio.

Luego de ofrecer la definición de *phóbos* Aristóteles añade una precisión interesante respecto de aquellas cosas por las cuales se tiene miedo o se huye: son amenazantes porque *pueden* traer consigo grandes sufrimientos y ruina (*Ret. II 5, 1382 a23-24*). Todavía más, si no aparecen lejanas, sino en la proximidad, casi a punto de acontecer: “Los males demasiado lejanos no dan miedo, ciertamente: todo el mundo sabe que morirá, pero, como no es cosa próxima, nadie se preocupa” (*Ret. II 5, 1382 a25-27*)<sup>51</sup>. Ser torpe, no es un mal que produzca temor, pues no es destructivo ni acarrea dolor (*Ret. II 5, 1382 a22-23*). La muerte, en cambio, aun cuando representa la aniquilación del individuo, no es considerada por los hombres como algo temible porque se cree distante en el tiempo, es decir, no inminente. Lo temible es, de esta manera, aquello que podría (o no) ocurrir a corto plazo, y, por ello, los signos (*sēmeîa*) de tales cosas son considerados igualmente atemorizantes, pues indican que el objeto de temor está cerca; y a esto denominamos peligro (*kíndynos*): la aproximación de lo temido (*Ret. II 5, 1382 a30-32; EE III 1, 1229 b9-11*).

Para Aristóteles, entre aquellas cosas que son «signos» de una amenaza están: la hostilidad (*échthra*) o ira (*orgḗ*) de quienes tienen el *poder* de causar algún daño, la injusticia (*adikía*) cometida contra alguien igualmente poderoso –ya que esto convierte al agresor en objeto de venganza del que ha sido injuriado– e, incluso, se considera temible el miedo propio de los que tienen capacidad para producir algún mal, puesto que deben estar preparados también para la acción (*Ret. II 5, 1382 a33-1382 b4*). Este último ejemplo de lo temible es curioso porque pareciera implicar una especie de temor «del temor que pueda inspirar uno mismo», es decir, cierta conciencia de ser alguien «amenazante» y, por ello, se teme a sí mismo. Esta «conciencia», además, va acompañada de la apercepción de las propias potencialidades para ocasionar males destructivos. No obstante, este «saberse una amenaza» no consiste en un «sentimiento» vicario o altruista, sino que tiene una finalidad práctica: se teme ser objeto de la ira (y, por tanto, de la subsiguiente venganza) de aquel que pudiera verse afectado por nuestra capacidad de hacerle daño (*Ret. II 5, 1382 b11-12*). Se teme, en el fondo, por sí mismo.

<sup>51</sup> Quintín Racionero, trad., *Aristóteles. Retórica* (Madrid: Gredos, 2005), 335

Con cierto tono «pesimista», antropológicamente hablando, Aristóteles describe otras situaciones que son dignas de ser temidas: dado que la mayoría de los hombres son malos e inferiores (*cheírouskai hēttous*) y persiguen el lucro, pero son cobardes en los peligros, es digno de temer estar en relación con o depender de otro, como es el caso de los cómplices en alguna fechoría, que temen ser delatados o abandonados por el otro (*Ret. II 5, 1382 b4-7*). Del mismo modo, provoca miedo el que tiene la posibilidad de cometer una injusticia a quien podría ser objeto de ella, ya que los hombres perpetran injusticias en cuanto pueden (*Ret. II 5, 1382 b7-9*). Por ello, los que han sido víctimas de una injusticia, o creen serlo, son asimismo temibles; puesto que están siempre a la espera de que se dé el momento adecuado para llevarla a cabo también (*Ret. II 5, 1382 b9-10*). Además, en aquellas circunstancias donde dos antagonistas contienden por algo que no pueden obtener ambos simultáneamente, son objeto de temor el uno para el otro (*Ret. II 5, 1382 b13-15*). Los que suscitan miedo a los que son más fuertes que uno, tanto más nos asustan, pues con mayor razón podrán hacernos daño, si su fuerza excede a la de aquellos que creemos superiores a nosotros en ella (*Ret. II 5, 1382 b15-17*). Igualmente, los que han destruido a los que son más fuertes y atacan a los más débiles que uno, son temibles *per se* o lo serán después de incrementar su poder todavía más (*Ret. II 5, 1382 b18-19*). Entre aquellos a los cuales hemos injuriado o hecho víctimas de injusticia o quienes son enemigos o rivales nuestros, causan temor los que parecen calmados, irónicos o astutos (*panoûrgoi*), ya que no se sabe con claridad si están próximos a actuar o si su acción será posterior (*Ret. II 5, 1382 b19-22*). Por lo que su intención es oscura para nosotros, indeterminada. En general, un factor exponencial del miedo, en lo que a ofensas o ultrajes se refiere, es el carácter irreparable de la falta, bien sea porque subsanarla es imposible, o porque su enmienda no depende de nosotros sino de nuestros adversarios (*Ret. II 5, 1382 b23-25*). Finalmente, resume Aristóteles, son temibles todas las cosas que, cuando ocurren o están a punto de ocurrirle a otro, inspiran compasión (*Ret. II 5, 1382 b26-27*). Así pues, lo que diferencia al miedo de la compasión, a pesar de la similitud de sus definiciones<sup>52</sup>, es *quién* se encuentra en peligro: uno mismo, cuando se teme; alguien más, si nos compadecemos.

Hasta el momento hemos visto cómo en el examen de *phóbos* que lleva a cabo Aristóteles se entremezclan dos de los «modos de acceso» al fenómeno de la afectividad

<sup>52</sup> Cf. *Ret. II 8, 1385 b13-19*

que constituyen el «método» de abordaje desarrollado en el análisis de las emociones en *Retórica*, a saber, *b) ante quiénes* se tiene miedo y *c) por qué* motivos. En el caso específico del temor, pareciera que *b) y c)* son indisolubles, lo cual explicaría el hecho de que Aristóteles no trate ambas cuestiones por separado. En efecto, por decirlo abreviadamente, el miedo supone una relación *asimétrica* de poder en la que quien teme se ve a sí mismo como vulnerable dada la inferioridad de su fuerza frente a la del adversario, el cual puede ser alguien al que ha ultrajado, ofendido o tratado injustamente. Y, es precisamente la superioridad de este último, lo que causa temor. Los hombres, en consecuencia, no son únicamente ante quienes se teme, también son fuente de miedo, *phoberoí*.

Por otra parte, como acertadamente señaló Heidegger<sup>53</sup>, conviene llamar la atención sobre la trasposición o desplazamiento que tiene lugar en el caso del «signo» a través de la intervención de la imaginación. En principio, el objeto de temor es aquello que representa un mal doloroso o un posible daño cercano, adquiriendo así el carácter de amenazante. Pero, aun cuando próximo, no está efectivamente presente. El signo remite entonces a ese estado de cosas futuro que resulta peligroso, y, en cuanto lo hace, se convierte en lo temible mismo. Lo que era «signo *de*» es tomado ahora, en la *phantasia* –no en la *aísthēsis*–, como la presencia de aquello que anunciaba y, de esta manera, sustituye a la cosa misma temida que antes solo indicaba. Así pues, la hostilidad, la ira y la injusticia pasan a ser dignas de temer por sí mismas; ya no son *sēmeîai* sino *phóbera*.

Por último, Aristóteles asevera que *a)* la disposición en la que se encuentran los que tienen miedo está determinada por la *creencia (oíomai)* o «expectación» (*prosdokías*) de que se va a sufrir algún mal ante quienes –y en el momento en que– pueden provocarlo (*Ret. II 5, 1382 b34-35*). Entonces, aquellos que creen que no pueda ocurrirles ningún mal (porque están en una situación aventajada, bien sea en riqueza, fuerza, cantidad de amistades –*polyphilía*– o poder), o que ya los han sufrido todos, no pueden sentir temor (*Ret. II 5, 1382 b35-1383 a5*). Pero, además de esto, es necesario que se tenga alguna esperanza de salvación por la cual luchar (*Ret. II 5, 1383 a5-6*). Es decir, la creencia en que podemos librarnos de dicho mal. Un signo de ello es, dice Aristóteles, que el temor hace

<sup>53</sup> Cf. Martin Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, 255

que deliberemos (*bouleúetai*), y nadie delibera sobre lo que no cabe tener esperanza (*Ret.* II 5, 1383 a6-8).

Esta última afirmación, si bien ausente en las *Éticas*, conforma, sin embargo, el punto de convergencia entre la apreciación retórica de las emociones, centrada en su *uso* como elementos persuasivos dentro del discurso, y la dimensión práctica que se desprende de algunas de ellas; como es el caso de *phóbos*. El temor, al igual que la deliberación, se da en medio de la contingencia, esto es, en el ámbito de lo posible (*Ret.* I 4, 1359 a31). De hecho, lo temible es tal, porque se considera como una posibilidad adyacente. Del mismo modo, solo deliberamos sobre aquello que está a nuestro alcance y es realizable a futuro (*EN* III 3, 1112 a30-31), ya que nadie delibera sobre el pasado (*EN* VI 2, 1139 b7-8) ni sobre cosas necesarias, como los objetos matemáticos, los solsticios o la aparición de los astros. Tampoco se delibera acerca de cosas que suceden por azar, como encontrar un tesoro (*EN* III 3, 1112 a21-27). Quien teme, entonces, debe *actuar* prestamente ante un peligro inminente con la *finalidad* de salvarse. Lo que teme no es de poca importancia, pues, amenaza con aniquilarle o infligirle un dolor de grandes proporciones; y, entre ambas posibilidades, la más temible es la muerte, ya que después de esta no hay nada posible (*EN* III 6, 1115 b26-27). Por tanto, el asunto le concierne apremiantemente, no puede serle indiferente ni estar impasible (*apopsýchō*)<sup>54</sup> ante ello, sino perturbado (*tarachē*). Debe así deliberar sobre los *medios* más idóneos para la consecución de dicho fin (*EN* III 3, 1112 b32-34): ponerse en fuga (*phygē*) o la persecución (*díōxis*) de la lucha. Tanto una como otra de estas alternativas se dirigen a la salvación, la cual es tenida por y deseada como una posibilidad esperanzadora. Porque, de lo contrario, no cabría deliberar. El temor conduce, pues, a la búsqueda<sup>55</sup> y cálculo<sup>56</sup> de probabilidades sobre *cómo* salir librados favorablemente de lo amenazante. Y, en cuanto tal, implica una relación medio-fin en la que interviene la parte racional del alma en vista de la rectitud de la deliberación, es decir, de su conformidad con lo útil y conveniente de acuerdo a la ocasión (*EN* VI 9, 1142 b26-28; *Ret.* I 6, 1362 a18-22). Sin embargo, no se delibera sobre el fin, que es dado de antemano –i.e. «salvarse»–, sino sobre el modo de alcanzarlo (*EN* III 3, 1112 b11-16).

<sup>54</sup> Cf. *Ret.* II 5, 1383 a4

<sup>55</sup> Cf. *EN* VI 9, 1142 a32.

<sup>56</sup> Cf. *EN* VI 9, 1142 b1-2.

Pero, al mismo tiempo, el miedo es la condición de posibilidad de una disposición virtuosa como la valentía<sup>57</sup>, puesto que no solamente basta con deliberar acerca de aquello que nos mantendría a salvo del peligro, sino que es preciso saber elegir cuándo resulta apropiado huir de él o resistir en la lucha (EN II 5, 1105 b30-1106 a6; III 8, 1117 a16-17). Para ello, el valiente temerá como es debido y cuando es debido, así como sufrirá (*páschei*) y obrará (*prátei*) como la razón lo ordena, pues ese es el fin de la virtud (EN III 7, 1115 b10-12). El valor, de esta manera, en cuanto *mesótēs* entre la confianza y el temor, está determinado por una *héxis* referida a lo temible y a los dolores que acarrea (EN III 9, 1117 a29-30). Por eso, afirma Aristóteles, el más valiente es quien se mantiene firme ante los peligros que aparecen súbitamente, sin que haya tiempo para calcular y razonar, por lo que su acción procede del hábito y carácter (EN III 8, 1117 a17-22).

Así pues, como ha insistido Fortenbaugh<sup>58</sup>, *phóbos* pertenece a la clase de emociones que pueden ser consideradas como «prácticas» en cuanto envuelven un tipo particular de finalidad y se manifiestan en la forma de un comportamiento o respuesta direccionada hacia la consecución de la misma. Por otra parte, a estas alturas ya se habrá hecho evidente la impronta política de las reflexiones de Aristóteles en torno al temor, donde la posición social del individuo dentro de la *pólis* –y las potencialidades que de ella se derivan– representa un factor decisivo en la medición de fuerzas que tiene lugar en el cálculo racional deliberativo. Esta observación podría extenderse, incluso, a nivel de las relaciones de las diferentes *póleis* entre sí, donde los «signos» de una amenaza inminente (*sc.* hostilidad, injusticia, vejación o desprecio) ostentan cierto paralelismo<sup>59</sup>. Muestra de ello es que, dentro de los tres géneros de discursos que Aristóteles identifica como propios del arte retórico, la oratoria deliberativa en torno a temas de economía o administración de recursos, legislación, defensa del territorio, guerra y paz, ocupa un papel prominente<sup>60</sup>: pues, lo conveniente es salvar (*sōzon*) a la ciudad<sup>61</sup>. Por lo que, podría decirse, la deliberación (*bouleusis*) no es más que la interiorización individual –en el diálogo consigo mismo– del proceso decisorio de una institución social: la *boulé*, el Consejo de Ancianos en la época de

<sup>57</sup> Cf. Martin Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, 261.

<sup>58</sup> Cf. William Fortenbaugh, *Aristotle On Emotions*, 76, 80 y 116 p.

<sup>59</sup> Cf. *Pol.* V 3, 1302 b21-29; V 8, 1308 a24-27; V 10, 1311 a24-28.

<sup>60</sup> Cf. *Ret.* I 3, 1358 b2-8; I 4, 1359 b19-23.

<sup>61</sup> Cf. *Ret.* I 8, 1365 b26-27.

Homero, o de los Quinientos en la democracia ateniense<sup>62</sup>. A su vez, cabría afirmar, el temor ante el otro es la introyección de una actitud política general: el temor a los otros en cuanto enemigos, manifiestos o aún no declarados.

Finalmente, Aristóteles concluye su indagación sobre *phóbos* con una recomendación al orador que desee hacer uso de esta emoción para persuadir al auditorio: debe, en efecto, mostrarle a los oyentes que otras personas de su misma condición, iguales a ellos, sufren o han sufrido males similares a los que se vaticinan por parte de quienes no hubiera imaginado, por razones y en momentos que ni habría esperado (*Ret.* II 5, 1383 a8-12). La utilización del temor como instrumento persuasivo tiene por finalidad, entonces, convencer a quienes no entienden de argumentos, incitándolos a ver su vulnerabilidad. En este sentido es un recordatorio de que aquello que parece una posibilidad futura, a saber, la muerte, en realidad no está tan distante en el tiempo y muy bien puede hacerse presente.

## 6. A modo de conclusion.

Como se habrá podido apreciar, el análisis desplegado aquí sobre *phóbos* estuvo orientado bajo las directrices de la interpretación ya tradicional sobre los *páthē* en *Retórica*, según la cual, representan respuestas afectivas cuya causa es una cognición, lo que permite diferenciarlas de otras reacciones más bien estrictamente corporales o impulsivas, caracterizadas por su completa irracionalidad. Las pasiones, en cambio, pertenecerían a esa parte del alma que, aun siendo irracional, no está exenta del influjo de la razón, precisamente, porque pueden ser persuadidas por esta. La relación entre racionalidad y afectividad es, pues, la de obediencia y conducción por medio de la palabra, lo que se ajusta bien a los fines del arte retórico. El temor, como uno de los «modos de persuasión» o *písteis* distinguidos por Aristóteles resulta, desde este punto de vista, una afección derivada de la creencia en un daño o mal destructivo inminente y, al mismo tiempo, la esperanza de salvación. Como tales, ambos elementos cognitivos manifestarían la naturaleza de esta emoción. Por otra parte, en cuanto recurso retórico, el miedo es concebido como un instrumento efectivo de convencimiento a través del discurso dirigido a un auditorio no especializado en técnicas argumentativas, ya que remite a la dimensión fáctica del *cuidado de sí* y conservación de la vida que implican una forma de razonamiento más bien práctica,

<sup>62</sup> Cf. Pierre Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*, trad. María José Torres (Barcelona: Crítica, 1999), 128

como el cálculo deliberativo. Incluso, en escenarios extremos donde no hay tiempo para deliberaciones, el temor es revelador de la conducta virtuosa del agente que posee un carácter propio de quien ha logrado moderar placeres y dolores en relación con el peligro que envuelve la situación.

Para concluir, es preciso reconocer que una tematización exhaustiva de *phóbos* excede el ámbito de consideraciones presentes en la *Retórica* y que han sido objeto exclusivo de nuestra atención. Es importante resaltar este aspecto a menudo pasado por alto, pues, en otros lugares del *Corpus* podemos encontrar afirmaciones que parecen desafiar el modelo explicativo causal cognitivista como el propuesto por Fortenbaugh. Anteriormente vimos que este intérprete, basándose en el ejemplo definicional del eclipse lunar de *Analíticos*, concibe que los elementos cognitivos son, simultáneamente, causas eficientes y esenciales de la respuesta emocional. Desde esta perspectiva, el pensamiento, la creencia, la expectativa, entre otras tantas cogniciones posibles, son condiciones necesarias y suficientes para que aquella ocurra. No obstante, un pasaje *De Partibus Animalium*<sup>63</sup> (*PA*) encaja bien dentro de este marco y, sin embargo, no comprende nada que tenga que ver con la cognición. Aristóteles define allí al temor como «un enfriamiento debido a la escasez de sangre y la falta de calor»<sup>64</sup>, pues «el miedo enfría» (*PA* II 4, 650 b28) y «los animales no sanguíneos son más miedosos» (*PA* II 4, 650 b29-34). La sangre, entonces, es «la causa de muchas consecuencias en lo relativo al temperamento y la sensibilidad» (*PA* II 4, 651 a12-15). De ser así, esto llevaría a cuestionar en qué medida se ajusta una psicología bipartita como la expuesta en la *Ética Nicomáquea* a la reflexión sobre las emociones. Al respecto es significativo que el mismo Aristóteles introduzca aquí una subdivisión en la parte irracional del alma para dar cabida a las funciones vegetativas y nutritivas que no tienen vinculación alguna con la razón (*EN* I 13, 1102 a32-1102 b3).

Por demás, la dificultad señalada entre ambas posibilidades de interpretación se hace patente desde el comienzo del tratado *Acerca del alma* (*DA*) donde se plantea la cuestión de si las afecciones del alma son comunes al cuerpo o, en cambio, exclusivas del alma (*DA* I 1,

<sup>63</sup> Cf. *PA*, IV 11, 692 a23-25

<sup>64</sup> Este punto de vista no es ajeno a la *Retórica*, pues allí Aristóteles asevera que la causa del carácter miedoso o cobarde de quienes han alcanzado la vejez es su «frialidad», «dado que el miedo es una especie de enfriamiento», cf. *Ret.* II 13, 1389 b31-34

403 a3-5); y de si corresponde al físico o, más bien, al dialéctico, ocuparse del estudio de esta última entidad (DA I 1, 403 a27-403 b10). Cada uno de estos representa un modo epistémico distinto de aproximación al objeto, como lo evidencian el tipo de definiciones que ofrecen: a primera vista, dice Aristóteles, pareciera que el físico toma solo en cuenta la materia dentro de su formulación, mientras que el dialéctico habla únicamente de la forma específica. Pero resulta que las afecciones son formas inherentes a la materia (DA I 1, 403 a25). Una definición apropiada de las afecciones del alma deberá contener, de esta manera, tanto la forma específica en función de ciertos fines, como la materia en la que necesariamente se da (DA I 1, 403 b1-7). Por lo que incluirá, al menos, la causa formal, material y final de dicho fenómeno. Ahora bien, si evaluamos el paradigma definicional de *Analíticos* en que se funda la perspectiva cognitivista, no encontramos en él ninguna referencia explícita a la causación final exigida en el *De Anima*. Por su parte, una definición como la presente en *De Partibus Animalium* sobre *phóbos*, tampoco lograría cumplir con este requerimiento, ya que se limita a indicar su causa eficiente y material, a saber, la (escasez de) sangre. En cualquier caso, es notoria la ambigüedad con la que es empleado el término *páthē* al inicio del tratado *Acerca del alma*, pues también abarca afecciones que no son propiamente del alma y que, en una escala ascendente paralela al grado de conocimiento correspondiente –desde el arte hasta la filosofía primera, pasando por el saber matemático–, involucran cierta separabilidad respecto del cuerpo o materia (DA I 1, 403 b12-16). No parece, entonces, que la definición dialéctica esté en condiciones de satisfacer los requisitos demandados, si, como ha afirmado previamente Aristóteles, «son vacías» porque prescinden de las propiedades (*symbebēkóta*) que acompañan a la esencia (DA I 1, 402 b25-403 a2). Tampoco que el físico recurra exclusivamente a la materia en su definición, ya que «se ocupa de las afecciones y acciones (*érge*) de los cuerpos» que, precisamente en cuanto cuerpos, están compuestos de materia y forma (DA I 1, 403 b10-12).

Así pues, una consideración de los *páthē* más allá de la *Retórica* podría ampliar el horizonte de mirada desplazándose desde la perspectiva centrada en su instrumentalidad como formas de *písteis*, hacia una comprensión de su «patología», tal como puede apreciarse en otros lugares del *Corpus*. Algo que permitiría ver con moderación algunas interpretaciones cognitivistas extremas.