

ήματα



Raúl Gutiérrez (editor)

# ECOS DE FILOSOFÍA ANTIGUA

## Capítulo 31

Con la colaboración de  
Alexandra Alván



FONDO  
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Μα

*Μαθήματα. Ecos de filosofía antigua*  
Raúl Gutiérrez (editor)

© Raúl Gutiérrez, 2013

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013  
Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú  
Teléfono: (51 1) 626-2650  
Fax: (51 1) 626-2913  
feditor@pucp.edu.pe  
www.pucp.edu.pe/publicaciones

Diseño, diagramación, corrección de estilo  
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: octubre de 2013  
Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente,  
sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2013-14555  
ISBN: 978-612-4146-50-3  
Registro del Proyecto Editorial: 31501361300780

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa  
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

## EL TEMOR TRÁGICO

Carmen Trueba Atienza  
Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

El tratamiento aristotélico de las emociones trágicas ha dado lugar a diversas interpretaciones y críticas. La mayoría de los intérpretes de la *Poética* toma la definición aristotélica de las emociones de compasión (ἔλεος) y temor (φόβος) de la *Retórica* como base para entender las emociones trágicas. Sin embargo, la comprensión adecuada de estas emociones obliga a revisar con cuidado la concepción aristotélica de las emociones en general y a considerar varios aspectos de ellas que Aristóteles considera en forma dispersa en otros tratados, ya que el peso atribuido por el filósofo a cada uno de los distintos componentes de las emociones, que él señala en los distintos lugares en que se ocupa del tema<sup>1</sup>, varía según el contexto de su análisis y el objeto específico de la indagación filosófica en curso (Trueba, 2009). De ahí que sea cuestionable la pretensión de conferir un papel constitutivo predominante o suficiente a alguno de los componentes de las emociones, como pudiera ser el cognitivo, en el caso de las vertientes cognitivistas, por ejemplo, la cognitivista extrema de Nussbaum, o algún otro factor psicofísico, como las sensaciones de placer o dolor, de acuerdo con la perspectiva sensualista de Dow (2011), por mencionar dos ejemplos representativos recientes.

El objetivo de este trabajo es examinar y discutir la concepción aristotélica del temor trágico, a partir de los resultados de varios trabajos anteriores escritos a la luz de fuentes aristotélicas relevantes (Trueba, 2004, 2009). Los trabajos que he dedicado al tema de las emociones trágicas

---

<sup>1</sup> A saber: las sensaciones de placer y/o dolor, las alteraciones fisiológicas, las operaciones cognitivas y los tipos de cognición que intervienen en las diferentes afecciones o pasiones (la sensación, la fantasía o las impresiones evaluativas, las creencias u opiniones, los juicios), las actitudes y las disposiciones (Trueba, 2009).

han estado enfocados de manera predominante en la compasión, de ahí que uno de los propósitos de este artículo sea proseguir y complementar los análisis previos de lo patético trágico ya publicados, a partir de la revisión y discusión de dos variantes de la interpretación correlativa y simétrica de las emociones trágicas de compasión y temor que gozan de prestigio y aceptación en nuestros días, a saber, las de Nussbaum y Nehamas, respectivamente.

El temor se ha convertido en la emoción dominante en nuestra cultura, aunque en los últimos tiempos otras pasiones como la ira, el odio o la indignación compitan por el primer sitio en sociedades tan polarizadas y divididas como la nuestra. El análisis aristotélico del temor asume un interés especial debido a la pluralidad de aspectos considerados por la teoría aristotélica de las emociones y por el enfoque y la tipología del temor que Aristóteles esboza, particularmente, en *Retórica*. El concepto y la tipología del temor esbozados en el libro segundo de este tratado; la perspectiva desde la cual se aproxima al fenómeno del temor; la enumeración y el análisis de las condiciones y disposiciones que lo propician, lo obstaculizan o tienden a inhibirlo; al igual que los diferentes tipos de temor que él distingue en el contexto de su tratamiento retórico de la cuestión resultan de gran utilidad heurística para aproximarnos no solo a su concepción del temor trágico, sino a varios aspectos relevantes del temor. Aspectos que son de sumo interés también desde el punto de vista de la filosofía moral y política.

## I

El examen comparativo riguroso del tratamiento retórico y poético de las emociones de compasión y temor permite detectar algunas diferencias sutiles sumamente útiles para comprender la noción aristotélica de las emociones trágicas y diferenciarlas de las emociones ordinarias de temor y compasión (Trueba, 2002a, 2002b, 2003 y 2004). Una de las diferencias más significativas es que en *Retórica* la compasión y el temor aparecen descritas como afecciones *dolorosas* (*Retórica* 1382a21, 1385b12)<sup>2</sup>,

<sup>2</sup> «Sea, pues, compasión (ἔλεος) cierto pesar (λύπη) por manifiesto (mal destructivo o penoso), de alguien no merecedor de alcanzarlo» (*Retórica* 1385b12). «Sea, pues, el temor (φόβος), cierto pesar o turbación (λύπη τις ἢ ταραχή) por la imaginación (φαντασίας) de algún mal venidero, destructivo o aflictivo [...]» (1382a21).

en tanto que en la *Poética* ambas emociones trágicas están acompañadas de un placer peculiar, el placer trágico (οἰκεία ἡδονή, *Poética* 1453b10-11), característico de la tragedia y distinto del placer que nos producen otros géneros de obras poéticas, como las comedias. La tesis defendida por Frede de que Aristóteles concibe a las emociones en general a la manera platónica, como afecciones «mixtas», es decir, afecciones acompañadas de placer y dolor (1996, pp. 274-275), es totalmente cuestionable a partir de la caracterización retórica de las emociones de compasión y temor, puesto que hace referencia únicamente al dolor.

Otro indicio de que Aristóteles no compartió en general la concepción mixta de las emociones nos lo aporta el pasaje de la *Ética Nicomáquea* que señala que las emociones están acompañadas de placer o dolor: «οἷς ἔπεται ἡδονή ἢ λύπη» (1105b23). La conjunción ἢ muestra con relativa claridad que Aristóteles no implica que las emociones en general involucren las sensaciones de placer y dolor en todos los casos, de manera que el hecho de que en la *Poética* se señale la relación estrecha entre las emociones trágicas de compasión y temor y el placer específico que nos producen las obras trágicas, resulta una diferencia importante, si atendemos al contraste con la caracterización retórica de ambas emociones como emociones dolorosas (*Retórica* 1382a21, 1385b12). El contraste apuntado resulta útil para entender la naturaleza específica de las emociones que nos provocan las obras poéticas, en particular, las trágicas.

Por otra parte, el placer y el dolor varían en intensidad y también en clase, como atinadamente Leighton ha señalado en referencia, por ejemplo, al dolor de la ira y la aflicción de la vergüenza (1996). Su observación ayuda a comprender la especificidad de las emociones y nos brinda elementos para entender la naturaleza peculiar de las emociones poéticas como una clase especial de emociones, al igual que la índole del placer y el dolor peculiares que estas nos producen. Un aspecto que muestra con bastante claridad que Aristóteles fue sensible a las diferencias entre las emociones ordinarias y las producidas por las obras miméticas, aunque diga tan poco acerca de este punto en su tratado (*Poética* 1453b11-13), ya que podemos, en cierto modo, completar e intentar aclarar la idea de las emociones trágicas esbozada en la *Poética* a partir, también, de nuestra propia experiencia como lectores y espectadores de tragedias y de su contraste con otros tipos de emociones.

La interpretación coordinada y correlativa de los términos ἔλεος y φόβος en la *Poética* parte de la presunción de que la compasión y el temor

son relativos entre sí y están mutuamente condicionados<sup>3</sup>. Dicha presunción se basa en varios lugares de la *Poética*, en especial en la línea 1453b5, en la que Aristóteles recomienda que «el mito [trágico] debe (δει) estar compuesto de tal modo que, aun sin verlos, el que oiga el desarrollo de los hechos se horrorice y se compadezca (καὶ φοίττειν καὶ ἐλεεῖν) por lo que acontece» (1453b2-6). En la *Poética*, las emociones de compasión y temor aparecen mencionadas de manera conjunta en 1449b27, 1452b1, 1453a4, 1453a6, 1453b1; no obstante, disponemos de una excepción: el lugar referente a la agnición y peripecia, en el cual Aristóteles utiliza la conjunción ἢ, en vez de καὶ: ἢ ἔλεον ἢ φόβον (1452b1), esto es, «ya sea compasión o temor». Esta sola línea de la *Poética* se presta a una lectura distinta y alternativa de la tesis aristotélica de las emociones trágicas, que tiene la virtud de resultar acorde con la heterogeneidad de las tragedias y la diversidad de las situaciones trágicas<sup>4</sup>. Quienes adscriben la interpretación correlativa y simétrica de las emociones trágicas de compasión y temor, sostenida por Else, Nehamas y Nussbaum, ignoran o conceden poco peso a la línea que sirve como contraejemplo.

Una razón adicional para cuestionar la interpretación correlativa y simétrica de las emociones de compasión y temor es que se apoya en las analogías y no toma en cuenta las diferencias sutiles entre el tratamiento de las emociones en la *Retórica* y la *Poética* (Trueba, 2002a). Diferencias que nos permiten comprender la índole peculiar de las emociones producidas por el arte mimética.

Otro elemento suplementario para cuestionar la interpretación correlativa y simétrica de las emociones es que en cuatro de los seis lugares donde Aristóteles menciona las emociones trágicas de compasión y temor de manera conjunta, su comentario se refiere a la tragedia «más perfecta» o a *lo que debe buscar el poeta*, es decir, corresponde al plano normativo

<sup>3</sup> «Aristotle makes it abundantly clear that he considers pity and fear a correlated, indeed a reciprocally conditioned, pair of emotions, and that he thinks they are brought into satisfactory operation only by the tragic action, not just by the display of character and thought» (Else, 1986, p. 141).

<sup>4</sup> Esto eximiría a Aristóteles de la objeción de confundir el terror trágico con el temor ordinario en aras de la reciprocidad para que pueda ir acompañado de la piedad (1986, pp. 142 y 147): «[...] ἔλεος καὶ φόβος is, if not a misrepresentation, at least a flattening of the real emotional situation in tragedy. Why has Aristotle performed this reduction on the facts? Undoubtedly for the sake of symmetry and system. The reciprocal interaction of pity and fear is such a tidy syndrome! In any case he has imported it directly from the rhetoric into poetics, and once again [...], we find him insufficiently sensitive to the difference between real and fictive situations» (p. 142).

y evaluativo de su análisis. Más específicamente, se trata de los pasajes en que Aristóteles señala que la tragedia *más perfecta* imita acontecimientos que inspiran compasión y temor (φοβερῶν καὶ ἐλεεινῶν, *Poética* 1452a2), en lugar de repugnancia moral; en que comenta que «es evidente que ni los hombres virtuosos *deben* (δεῖ) parecer pasando de la dicha al infortunio, pues esto no inspira temor ni compasión (οὐ γὰρ φοβερὸν οὐδὲ ἐλεεινόν), sino que repugnancia moral (μιαρόν)» (1452b34-36)<sup>5</sup>; en que recomienda que el malo *no debe* caer de la dicha en la desdicha (οὔτε ἔλεον οὔτε φόβον, 1453a3); y cuando comenta que *es mejor* que el temor y la compasión (φοβερῶν καὶ ἐλεεινῶν, 1452b32) nazcan de la estructura de los hechos que del espectáculo. Por tanto, cabe considerar que la correlación entre compasión y temor no es para él un factor «necesario» o «universal» de lo patético trágico, sino un elemento de lo patético trágico que él mismo considera preferible y propio de la tragedia más bella, si nos atenemos a su análisis de lo patético trágico en su conjunto.

En apoyo de la interpretación no correlativa ni simétrica de las emociones trágicas, estaría además el comentario aristotélico de «compasión por el inocente, temor por el semejante» (1453a5), ya que marca en principio una cierta distinción entre ambas emociones. Lo que el propio Nehamas reconoce (1994, p. 269), a pesar de que defiende enfáticamente la tesis de la naturaleza coordinada y simétrica de estas emociones, a partir de *Retórica* II y de su frecuente conjunción en la *Poética*<sup>6</sup>.

La interpretación coordinada y simétrica de las emociones trágicas de compasión y temor entraña la desventaja de convertir la visión aristotélica de lo patético trágico en una tesis reduccionista, puesto que hay ejemplos dramáticos que llevarían a considerar que no siempre las emociones de compasión y temor se dan hacia el mismo personaje o persona dramática, ni en todos los casos se producen ambas emociones de manera coordinada y conjunta. Un ejemplo claro lo encontramos en el *Agamenón* de Esquilo, en el fuerte contraste entre la oda coral que describe el sacrificio de Ifigenia e induce a sentir compasión-temor por Agamenón (*Agamenón* 205-240) y la descripción del asesinato de este por manos de Clitemnestra,

<sup>5</sup> Al respecto, conviene subrayar que Aristóteles no excluye de lo trágico lo *μιαρόν*, aunque prefiera la composición de la acción trágica como *ἄμαρτία* o error involuntario del personaje.

<sup>6</sup> Su argumento es que en ambos casos los objetos son daños serios, aunque en el caso del temor se trata de daños a nosotros mismos, prospectivos y cercanos, y en el caso de la compasión daños que amenazan a otros y que no los merecen, y que lo que nos causa temor cuando nos amenaza a nosotros, nos despierta compasión cuando amenaza a otros.

la cual tiende a provocar compasión por el rey y esposo, y temor por Clitemnestra (1100-1129, 1373-1408). Este ejemplo dramático me ha llevado a plantear que el teatro esquiliano ofrece dos variantes de composición o mimesis poética de la acción destructiva y terrible: una que propicia e induce una catarsis en la que confluyen las emociones de compasión y temor, y otra en la que estas emociones se separan o tienden a disociarse. El primer tipo de composición favorece claramente la identificación y empatía con el personaje, en tanto que el segundo la dificulta, pues el espectador o lector tiende a experimentar temor hacia el personaje al producirse una suerte de distanciamiento que obstaculiza, dificulta o disminuye la empatía con el carácter trágico y la situación dramática (Trueba, 1992).

La pertinente observación de que la piedad y el temor son prospectivos y que las emociones trágicas son provocadas por prospectivas trágicas y no solo por finales trágicos permite entender la valoración aristotélica de dramas como *Ifigenia entre los tauros* (Nehamas, 1994, p. 270), pero es discutible la tesis de que

la estructura que Aristóteles atribuye a las emociones en general y a la piedad y el temor en particular —que atañe tanto a los objetos hacia los cuales se dirigen como a las reacciones que ellos producen en quienes las experimentan— impide mantener que la *κάθαρσις* a la cual la definición refiere es un proceso que involucra a las emociones de alguna manera (1994, pp. 259-260).

Considero que esta opinión es sumamente debatible tanto a la luz de la *Poética* como de la teoría aristotélica de las emociones, como he defendido en otros trabajos previos (Trueba, 2003 y 2004). Sin embargo, no quisiera desviarme del punto que me interesa examinar y discutir aquí, a saber, la naturaleza de las emociones trágicas.

El argumento de que la naturaleza «coordinada» de la piedad y el temor plantea serios problemas a la caracterización prospectiva de estas emociones en la *Retórica*<sup>7</sup>, según la cual ambas emociones estarían causadas por la prospectiva del propio sufrimiento o del sufrimiento

---

<sup>7</sup> El temor y la compasión nos conciernen de algún modo, en efecto, pero es claro que el temor en la tragedia no parece concernir a uno mismo de la misma manera, puesto que parte de nuestro temor se dirige a los sufrimientos de caracteres dramáticos. A juicio de Nehamas, lo anterior lleva a cuestionar la pertinencia de la explicación retórica para el caso de la ficción, donde los sentimientos de *συμπάθεια* respecto al sufrimiento de otros parecen ser primarios.

de alguien cercano, pierde de vista que Aristóteles se ocupa en *Retórica* de una clase específica de emociones. Se ocupa de las emociones ordinarias, mientras que en *Poética* su atención está puesta en las emociones que nos producen las obras miméticas, aunque él mismo esté consciente de la semejanza entre ambos tipos de emociones (*Política* VIII, 5, 1340a19-25).

El análisis retórico se concentra en seis pares de emociones que cierta clase de personas tiende a experimentar en determinadas circunstancias o ante cierta clase de objetos, estando en determinadas disposiciones y que el ὄητωρ puede producir mediante el discurso. Por ello, no debería de extrañarnos la presencia de ciertas tensiones entre el enfoque retórico y el poético, puesto que este último apunta a las emociones producidas por el arte poética en virtud de la composición de la trama y el tipo de acciones, caracteres y pasiones representados por la mimesis dramática.

Aristóteles establece, en efecto, cierta correlación entre la compasión y el temor en la *Retórica*, pero ello no excluye, necesariamente, otras modalidades posibles de compasión y temor, de las cuales él no se ocupa allí, porque su tratamiento de las emociones no es ni pretende ser exhaustivo, aunque enumere distintos tipos de temor y de compasión. La brevedad del análisis retórico de las emociones debería aconsejar una mayor cautela a la hora de emitir opiniones acerca de su idea de las emociones, sobre todo considerando que él no desarrolló propiamente una teoría completa ni unificada de ellas y que su tratamiento del tema obedece a distintos intereses, de acuerdo con las cuestiones filosóficas de las que se ocupa en sus distintos tratados (Trueba, 2009). La supuesta «inadecuación» o falta de pertinencia de la explicación retórica para el caso de la ficción parte de una confusión, ya que en *Poética*, a diferencia de *Retórica*, Aristóteles no se ocupa del ἔλεος y φόβος ordinarios, sino de la compasión y el temor que él mismo considera trágicos por excelencia.

## II

El análisis del temor en *Retórica* II se enfoca de manera especial en el papel de las emociones en el juicio, así como en el influjo de las creencias y de los juicios en las emociones, las cuales desempeñan un papel relevante como fuentes motivadoras de la acción, de ahí en buena medida el interés que asume el análisis de las pasiones en este tratado aristotélico. Tratado que se relaciona con las teorías de la acción y de las pasiones, específicamente desde el punto de vista del arte retórica como ψυχαγωγία

o «conducción de las almas»<sup>8</sup>, puesto que el interés está puesto en *cómo producir* (ἐμποιεῖν) *las emociones* (1378a27). Aristóteles comienza por definir la emoción y su objeto y, a continuación, enumera una serie de situaciones o condiciones que tienden a producir dicha emoción. Considera los factores cognitivos que intervienen en su producción y las condiciones que la inhiben o que tienden a obstaculizarla; los tipos de personas que tienden a experimentar el temor y los tipos de personas que son menos proclives a verse afectadas por tal emoción. Su análisis del temor resulta de sumo interés para nosotros, no solo para entender el trágico, esto es, el que nos producen las tragedias, sino varios tipos y modalidades de temor.

### La definición del temor (φόβος) en *Retórica II*

«El temor (φόβος) es un cierto pesar o turbación (λύπη τις ἢ ταραχή), nacidos de la impresión (ἐκ φαντασίας) de que es inminente un mal destructivo (κακοῦ φθαρκτικοῦ) o penoso (λυπηροῦ)» (*Retórica* 1382a22). Es definido como una afección dolorosa y la preposición ἐκ indica que Aristóteles considera que dicha emoción *procede de la φαντασία o impresión evaluativa de algo como «malo», «destructivo» y «peligroso»*. La definición aristotélica del temor, en *Retórica*, hace referencia a la φαντασία y el aparecer (φαίνεσθαι). El énfasis está puesto en el modo en que las cosas son percibidas por el agente (1382a21-31)<sup>9</sup>. Así, unas líneas más adelante, describe el peligro como «inminencia o cercanía» y como algo «penoso», un aspecto cuya evaluación entraña necesariamente un cálculo subjetivo (1382a20-1382b5), que el ῥήτωρ puede utilizar para disponer al auditorio en cierta dirección, ya sea para incrementar el temor o la confianza, según los objetivos o intereses del ῥήτωρ, la circunstancia u ocasión.

### Componentes cognitivos del temor

Aristóteles hace referencia a distintos tipos de cognición, entre ellos, la sensación, la memoria, la imaginación, las creencias u opiniones, y el juicio.

<sup>8</sup> En la *Retórica* el análisis aristotélico está centrado en los aspectos cognitivos de las emociones y deja de lado otros componentes físicos de ellas que él considera en sus tratados biológicos, tales como las alteraciones corporales, por ejemplo, el enfriamiento de la sangre en el caso del temor (Trueba, 2009) y de algunos otros factores, de los cuales no me ocuparé aquí por razones de espacio, aunque he destacado su importancia para comprender la catarsis de las emociones (2004).

<sup>9</sup> «Sea, pues, el temor (φόβος), cierto pesar o turbación por la impresión (φαντασίας) de un mal venidero, destructivo o aflictivo [...]».

En *Retórica* menciona de manera preponderante a la fantasía (φαντασία) en su análisis de las emociones y de manera muy señalada en su análisis del temor. Si bien el término φαντασία significa a menudo la facultad de las representaciones o imágenes sensibles, no obstante, en el caso del libro II de la *Retórica* asume el significado de *impresiones evaluativas*, según la traducción del término griego utilizada por Striker (1996, pp. 293, 297). Esta traducción es cada vez más aceptada en nuestros días porque, como el propio Aristóteles pone de relieve, el temor entraña ciertas modalidades y cierto grado de discernimiento, respecto a algo que se tiene o que se percibe como *malo o dañino*, en el sentido de amenazador, destructivo y/o penoso.

La percepción de algo como *malo, penoso, doloroso y destructivo* entraña cierta apreciación o evaluación del objeto o de la situación que depende de criterios variables, algunos de ellos culturales —verbigracia, las injurias, la impiedad y los oráculos—, de ahí la pertinencia del uso aristotélico del término φαντασία o *impresión evaluativa* en referencia a las emociones en general, y en particular al temor, que es la emoción de que nos ocupamos. Es importante destacar, sin embargo, que Aristóteles en su análisis retórico de las emociones se refiere no solo a la φαντασία o las *impresiones sensibles* de ciertos objetos como causas o como condiciones del temor, ya que, además del término φαντασία, utiliza otros términos cognitivos que hacen referencia a operaciones tales como: pensar, creer, considerar (νομίζοντες, δοκεῖν, οἶσθαι, οἰομένων, οἶονται, οἰομένους, δοκεῖ). El uso de estos términos para describir un conjunto de condiciones que propician el temor, o que tienden a producir temor, indica con mucha claridad que para él las percepciones, las creencias y las opiniones evaluativas desempeñan un papel muy importante en la producción de esta emoción.

El temor se experimenta, se aprende y se adquiere no solo por sensaciones dolorosas, impresiones sensibles, memoria o experiencia directa, ya que los temores pueden ser fundados o infundados, racionales o irracionales, proporcionados o desproporcionados. En *Retórica* hace referencia a las amenazas y las señales o los indicios de peligro, o de la inminencia de un mal destructivo más o menos próximo. En *Poética*, alude a la actuación, la palabra, las voces, los movimientos y los gestos que ayudan a producir e intensificar las emociones de compasión y temor, aunque insiste en que lo patético se produzca en virtud de la composición de la trama, no del «espectáculo» ni de elementos externos al arte poética (ἀτεχνότατον).

## Objetos del temor

Los objetos del temor pueden ser muy variados. El énfasis aristotélico está puesto, en la *Retórica*, más que en algunos males específicos o males en sí mismos, en las cosas que suelen ser consideradas como temibles o que consideramos temibles. *Lo temible hace referencia, no a lo que las cosas son realmente, sino a lo que nos parece que son, es decir, a cómo las percibimos.* Así, en lugar de enumerar una lista de males, como podrían ser las enfermedades graves y dolorosas o una serie de situaciones y circunstancias penosas o destructivas, el análisis se centra en la percepción o impresión evaluativa de ciertos objetos, estados, experiencias, situaciones, condiciones, circunstancias o vicisitudes.

En general, podría decirse que los objetos temibles comparten la propiedad de *parecer* males penosos y destructivos, más que ser destructivos. Males tales como la muerte inminente, la enfermedad, la ceguera, los daños físicos, las injurias, los sufrimientos, las pérdidas, las injusticias, la violencia, los despojos, la esclavitud y todo aquello que entrañe vulnerabilidad o debilidad o que acarree penas y destrucción en general.

Entre la lista de males estarían, desde luego, aquellos que han sido materia de las tragedias, como la muerte causada por los miembros del οἶκος familiar (el parricidio, el matricidio, el fratricidio, el filicidio), el incesto, la enemistad y el odio, la esclavitud, el exilio, la ἀτιμία, la falta de amigos, la injusticia, la tortura, la tiranía, la insolencia, la vejez, la pobreza, la violencia, por mencionar algunos de los más temibles y penosos. No obstante, si lo temible depende de cierta impresión evaluativa de las cosas, entonces, los objetos del temor pueden ser: peligros reales, aparentes o ficticios, pequeños o grandes, sensatos o insensatos, moderados o intensos, específicos o vagos e imprecisos, distantes o próximos, prospectivos o inminentes.

La perspectiva de vernos enfrentados a infortunios extremos, como los que nos pintan las tragedias, es, ciertamente, probable. Nehamas considera que *la probabilidad de tales infortunios nos hace temer por nosotros mismos, aunque sea de una manera muy indirecta y mediada*, y le atribuye mucho peso a dicha perspectiva indirecta para encuadrar y explicar en términos correlativos y simétricos la compasión y el temor trágicos (1994). Lo cierto es que la conciencia de la propia vulnerabilidad, señalada en *Retórica* entre las condiciones para experimentar compasión y temor, en el caso de las obras trágicas no es mencionada ni figura de manera explícita; tampoco parecería ser una condición necesaria para experimentar las emociones de compasión o de temor.

El temor trágico que experimentamos como espectadores de las ficciones dramáticas no exige que los espectadores o lectores tengamos a la vista la posibilidad de sufrir nosotros mismos los males que los dramas trágicos nos presentan de manera tan vívida. Tampoco es necesario que las ficciones poéticas nos hagan temer que los hechos y males tan tremendos que ellas ponen ante nuestros ojos sean posibles para nosotros o para alguien cercano.

### Tipología del miedo y clases de cosas temibles

«Son temibles las cosas que cuando suceden a otros, inspiran compasión» (*Retórica* 1382b26, 1386a27-28). Esta caracterización de lo temible ha dado lugar a la interpretación simétrica o correlativa de las emociones de temor y compasión (φόβος y ἔλεος), defendida por Nehamas (1994) y por Nussbaum (2003, p. 122), entre otros. He discutido en algunos trabajos previos una de las versiones más fuertes de esta interpretación, la de Else, a partir, sobre todo, de la *Poética* y de la distinción entre los planos del análisis aristotélico de la tragedia y lo patético trágico, tomando como base también algunos ejemplos trágicos (Trueba, 2004). Asimismo, en la primera sección de este artículo he aducido varios argumentos contra la interpretación coordinada y simétrica de las emociones trágicas de compasión y temor, además de la objeción esgrimida un poco antes. En seguida, examinaré y discutiré la versión nussbaumiana de la interpretación coordinada y simétrica de las emociones.

Nussbaum, apoyándose precisamente en las líneas de la *Retórica* citadas (1382b26, 1386a27-28), sostiene que «la compasión y el miedo están estrechamente relacionados: *aquello que nos inspira compasión cuando ocurre a otro nos da miedo que pueda ocurrirnos a nosotros*» (2003, p. 122). La observación aristotélica, tomada por la autora como base para sostener lo anterior, apunta ciertamente a un hecho relativamente constatable y observable, y hace referencia a cierta clase de acontecimientos penosos y de situaciones que pueden producirnos ya sea temor o compasión, según nos afecten a nosotros o a alguien cercano a nosotros. Sin embargo, no resulta evidente que la correlación que el filósofo apunta en dicho contexto implique algo más que una *tendencia* empíricamente observable, más o menos constante, atendible para los fines del arte retórico, esto es, útil para producir, atenuar o inhibir mediante el discurso las emociones de compasión o temor, y mediante otra clase de recursos extradiscursivos suplementarios,

como los gestos, la voz, el vestido, los cuales refuerzan en general la representación y son útiles para incrementar la compasión o el temor, pues «hacen que el mal se muestre próximo poniéndolo ante los ojos, o como inminente o como acaecido» (*Retórica* 1385a31-34).

El hecho de que el temor y la compasión se relacionen estrechamente, debido a que lo temible y lo doloroso tiendan a producir temor o bien compasión, según afecten a uno mismo o a alguien cercano, no implica que este par de emociones se conecten siempre de manera coordinada o necesaria. En efecto, Aristóteles no deja de apuntar cierto contraste entre los objetos de la compasión y del temor, y menciona el ejemplo de Amasis. El temor puede obstaculizar la compasión y, en determinadas circunstancias, una compasión muy fuerte puede vencer el temor, de manera que no tenemos por qué presuponer que Aristóteles concibiera la «coordinación» o «correlación» entre compasión y temor en el sentido que le atribuyen Else, Nehamas y Nussbaum, esto es, como necesaria y simétrica. No tenemos por qué hacerlo, aun cuando Aristóteles enuncie la relación entre los objetos de la compasión y del temor en los términos generales en que lo hace, en el contexto de la enumeración de una serie de objetos temibles y de su análisis del temor y de la compasión, ya que en rigor, el enunciado en cuestión figura en una lista más amplia de situaciones y objetos que despiertan temor. Lista dirigida a brindar algunos elementos útiles para producir o atemperar la emoción del temor mediante el discurso.

Por otra parte, la relación entre la creencia y la emoción es enunciada en la definición del temor a través de la preposición ἐκ y apunta directamente a la estructura intencional de la emoción, esto es, a su referencia a un objeto, lo temible; el cual, como hemos visto, puede no ser real, sino irreal, aparente o inclusive ficticio. La caracterización retórica de lo temible se apoya en un análisis fenomenológico, sumamente perspicuo e interesante, pero un tanto incompleto y esquemático. Convendría, por tanto, evitar las extrapolaciones y atribuciones, y tener en cuenta la complejidad de la cuestión, el contexto específico y el interés del análisis aristotélico de las emociones, en particular del temor, en el libro segundo de su *Retórica*. El cariz fenomenológico del análisis retórico del temor resulta bastante claro, a juzgar por los términos utilizados por Aristóteles en su definición para describir al temor y sus objetos, como he tratado de poner de relieve a lo largo de mi exposición y análisis, y como veremos claramente a continuación.

## Las nociones de *mal* y *daño*

Es importante reconocer la falta de univocidad de los términos «mal» o «daño». Lo que para algunos sería un mal, para otros podría no serlo, de ahí en parte las dificultades para establecer las propiedades de lo temible y para medir su magnitud. Aristóteles acude al lenguaje compartido, que llama *males* y *daños* a ciertos objetos, estados o situaciones *penosos* y/o *destructivos*, y apunta que, en general, los males pueden clasificarse en males para uno mismo, para los nuestros (familiares o amigos), para la ciudad o comunidad, para los otros y para la humanidad. Agrega que los males difieren también en su magnitud e intensidad.

Un aspecto relevante que tanto Platón como Aristóteles observan y señalan es la naturaleza *prospectiva* del temor: «El temor es cierta expectativa (μετὰ προσδοκίας) de que se va a sufrir algún padecimiento destructivo (φθαρτικὸν πάθος)» (1382b29-30). El temor se anticipa al daño y puede servir como un mecanismo de defensa y protección que nos alerta ante posibles peligros o peligros reales, remotos o próximos.

La prospectividad del temor parece estar ligada, de algún modo, a la memoria (μνήμη), esto es, a cierto contacto previo con lo temible y refiere a una especie de sensación anterior, a cierta representación o impresión sensible de aquello que nos parece o nos resulta temible (φαντασία), o bien a la experiencia (ἐμπειρία), ya sea personal o del grupo, aunque estos aspectos no son abordados de manera directa por Aristóteles en *Retórica*. Pero en ocasiones la *prospectividad* del temor podría ser engañosa, como en el caso de los delirios, y una buena composición mimética de la acción es capaz de ponernos ante peligros enteramente ficticios y suscitar nos un temor muy intenso.

## Tipos de males que producen temor

Antes de enumerar los males, quisiera destacar que algunos de ellos parecieran ser males objetivos, dado que Aristóteles apunta entre los males temibles, las cosas capaces de destruir o que acarrear grandes penalidades y su inminencia o la percepción de que están próximos (*Retórica* 1382a24, 30). En realidad, ello no anula lo que se ha resaltado, es decir, el hecho de la falta de univocidad de los términos «mal» y «daño». Por otro lado, lo destructivo no siempre despierta temor y puede haber algo sumamente destructivo que no cause temor, por ejemplo, fumar. La causa del temor es más bien *la percepción evaluativa de que X es un mal destructivo*.

En general, se teme el peligro y la proximidad de lo temible (1382a33) («las cosas lejanas no se temen»), y puede decirse que es aquello que tiene o parece tener poder de dañar o destruir, por ejemplo: «La injusticia que tiene poder» (ἀδικία δύνανται ἔχουσα, 1382a34); la enemistad e ira de quienes pueden hacer gran daño (1382a34); la virtud ultrajada, con poder (1382b); los que pueden hacer daño (1382b2-4); estar a merced de otro (1382b8); los cómplices de quien ha hecho algo malo o tremendo o los cómplices en denunciar o en abandonar; los que pueden injuriar; los injuriados, cuando tienen poder; los rivales, los enemigos o adversarios; quienes sobresalen, a causa de aquello por lo que sobresalen (riqueza, vigor corporal, abundancia de amigos, de tierras, de equipo bélico, 1383b1-3); el peligro o la proximidad de un mal destructivo; son temibles cuantas cosas, sucediendo a otros o habiendo de suceder, suscitan compasión (1382b).

El último caso de la enumeración anterior se ajusta, aparentemente, al modelo de la simetría y mutua correspondencia entre el temor y la compasión, pero es importante observar que constituye uno entre otros tipos de lo temible, a pesar de su enunciación general. Quienes le atribuyen un sentido estricto y un alcance universal no reparan en el contexto específico de la enunciación: la enumeración de aquello que es capaz de suscitar o despertar temor. En rigor, se trata de una generalización que parte de una observación que puede resultar útil al ὀήτωρ.

El análisis de la *Retórica* se centra claramente, como hemos visto, en los componentes cognitivos de las emociones y en su contenido evaluativo y proposicional, pero conviene recordar que la teoría aristotélica de las emociones considera otra serie de componentes estructurales, además de los anteriores, como las alteraciones fisiológicas, y reconoce una diversidad de tipos de emociones. El análisis de su concepto del temor y su tipología en *Retórica* II dan cuenta de una diversidad de condiciones, tanto objetivas como subjetivas, que intervienen o pueden influir en la producción de las afecciones, al igual que ciertas disposiciones tanto físicas, como anímicas, algunas de las cuales Aristóteles considera bastante comunes y extendidas, como una cierta maldad, el interés por el lucro y la cobardía ante los peligros (1382b4-5). Condiciones que le parece razonable tener en cuenta si se quiere producir o inducir determinada emoción.

En *De memoria* 2, Aristóteles apela también a las impresiones sensibles en relación con las representaciones asociadas a pasiones o afecciones tales como la ira y el temor y discute el fenómeno del influjo de la rememoración y su peso en la producción del estado emocional, ya que cuando

uno rememora algo, le es difícil suspender el flujo de representaciones puesto en movimiento. Él tiende a explicar este fenómeno a partir de ciertos cambios corporales que una vez iniciados escapan al propio control. La idea de cambios o alteraciones en el propio aparato perceptivo que siguen su curso y que explican que uno esté o pueda quedar bajo esa clase de estados emocionales aparece descrita de este modo:

[...] es por esta razón, también, que la ira y el temor, una vez que ellos han iniciado algún «cambio», no son suspendidos, incluso a pesar de que la persona en cuestión efectúa cambios en contra, sino que más bien el estado emocional efectúa contra-cambios en la dirección original. Lo que pasa es más bien parecido a lo que ocurre con los nombres, los tonos, y lo que se dice, cuando uno ha repetido mucho algo. Pues después de que la gente ha parado, y sin desearlo, le viene la canción o lo que dice de nuevo (453a26-31).

El pasaje citado hace referencia a algunos otros aspectos relevantes de las emociones que irían en una dirección un tanto contraria a la intelectualista, en la medida que le concede peso a un tipo de alteraciones que puede resultar tanto de ideas y experiencias pasadas como de estados fisiológicos alterados. Todo ello muestra que el examen aristotélico de las emociones supo tener en cuenta la diversidad de ellas y sus distintos componentes estructurales, entre ellos, las alteraciones que intervienen en las afecciones o emociones, tanto las dolorosas como las placenteras y las mixtas, ya sea en el caso de las emociones ordinarias o de las que nos provocan las obras miméticas.

### Quiénes experimentan o inspiran temor

Temen e inspiran temor los antagonistas en cosas que no es posible que ambos consigan (1382b14). El competidor teme que el otro le impida alcanzar lo que se propone. También despiertan temor quienes inspiran miedo a aquellos que son más fuertes que nosotros (1382b15); los que atacan a los débiles, luego de haber crecido su orgullo (1382b18); los que han sido presas de injusticias y tienen un carácter calmo, irónico o astuto (1382b20).

En *Retórica* señala varias emociones contrarias al temor, entre ellas, principalmente, el valor o la confianza *θαρραλέα* (1383a12-14), la compasión (1386a20-24)<sup>10</sup> y la amistad o el amor (1381b31-32). Entre las disposiciones

<sup>10</sup> Al respecto, ver el contraste entre los objetos de la compasión y el temor, y el ejemplo de Amasis, pues el temor puede obstaculizar la compasión.

desfavorables al temor, Aristóteles menciona creerse a salvo de peligros o «pensar que nada se podrá sufrir» y agrega que no se teme: lo que se piensa remoto; si se goza de fortuna (en tal caso, se tiende a ser insolente y temerario); si se goza de riqueza, fuerza, muchos amigos, poder; si se cree haber sufrido todo; si se carece de toda esperanza.

Aristóteles comenta que el temor nos vuelve deliberantes; al mismo tiempo, no deja de observar que los extremadamente temerosos son incapaces de deliberar y afirma que «ciertamente ninguno delibera acerca de cosas desesperadas». El temor, cuando excede cierta medida, entorpece y dificulta la deliberación, de ahí que recomiende inducir temor para propiciar la deliberación en torno a los peligros y lo que conviene hacer, pero a la vez infundir confianza en la salvación, pues «es necesario que subsista alguna esperanza de salvación respecto a aquello por lo cual se angustian (ἀγωνιῶσιν)» (1383a3-5). Dirige, en suma, algunas recomendaciones a los rétores relativas a cómo es preciso disponer e inducir al auditorio a pensar, creer o considerar que X es un peligro inminente que habría que afrontar y que sería posible afrontar, si lo que se desea es persuadir al auditorio de seguir cierto curso de acción, en vez de otro:

[...] hay que disponerlos (παρασκευάζειν) así, cuando fuere necesario el que ellos temen; porque los tales, son capaces de padecer (ya que otros mejores padecieron); demostrar también que quienes son tales, padecen o han padecido, y que de parte de aquellos de quienes no pensaban, y aquellas cosas (que), y entonces, cuando no pensaban» (1383a7-11).

En efecto, φόβος βουλευτικὸς ποιεῖ (1383a6): «el temor hace reflexivo, deliberante», es disuasivo, invita a la cautela, impele a deliberar y buscar cómo enfrentar lo temible; dispone al ataque o la defensa. Pero también puede paralizarnos e inhibir el valor, enturbiar el razonamiento, propiciar la impulsividad, de ahí la importancia que asume el conocimiento de las emociones y el papel de la retórica como ψυχαγωγία o conducción de las almas.

En su análisis del temor y de las emociones en general, en el contexto de la *Retórica*, el énfasis está puesto de manera muy señalada en la percepción del agente o la persona que escucha al ῥήτωρ, no en cómo son en realidad las cosas, aunque aluda también a condiciones objetivas. Nussbaum comenta que el análisis aristotélico apunta a «condiciones necesarias del miedo». En mi opinión no se trata, en sentido estricto, de condiciones

«necesarias», sino de condiciones que tienden a producir miedo o temor y de tendencias observadas más o menos constantes, útiles al ῥήτωρ.

La interpretación nussbaumiana de las emociones como una subclase del deseo (ὄρεξις) constituye un punto que merecería, desde luego, una revisión y una crítica muy cuidadosas, teniendo en cuenta que el tratamiento aristotélico de las emociones varía de un contexto teórico a otro. En principio, y a reserva de ocuparme de esta cuestión en un futuro trabajo, quisiera plantear de manera un tanto tentativa que la interpretación general de las emociones como deseos requeriría de un más sólido soporte argumental y textual. Baste por el momento señalar que ellas desempeñan en efecto un papel importante en la teoría aristotélica de la acción como fuerzas motivadoras del movimiento animal; de ahí que Aristóteles apunte y destaque el nexo entre el deseo y las emociones en sus tratados éticos, lo mismo que en *De motu animalium* y en *Retórica*. Aristóteles fue sensible a las diferencias entre las emociones ordinarias y las provocadas por el arte, y si bien apunta y reconoce la semejanza entre las ordinarias y las que nos suscitan las obras poéticas (*Política* 1340a19-25), no deja de advertir y remarcar sus diferencias. Convendría, entonces, preguntarnos y aclarar en qué sentido las emociones producidas por las obras miméticas trágicas, la compasión y el temor trágicos, se parecen al temor y la compasión ordinarios o guardan cierto parentesco con las emociones ordinarias que nos suscitan hechos destructivos reales, semejantes. Por lo pronto, es patente que en el caso de las trágicas, la conexión con el deseo no parece tan clara ni tan directa, ni se encuentra formulada en la *Poética* de manera explícita.

Considero cuestionable que la falta de conexión con el deseo separe o aparte a la compasión y al temor trágicos de la clase de las emociones, aunque admito que este punto exigiría un análisis más cuidadoso. Por el momento quisiera proponer un ejemplo trágico para examinar de un modo tentativo la cuestión: la compasión intensa que experimenta Océano por Prometeo le produce el deseo de ayudarlo e interceder por él ante Zeus. Es claro que se trata de la mimesis poética de una emoción, la compasión, en un drama trágico, *Prometeo encadenado*, y si bien la mimesis trágica tiene, en efecto, el poder o la δύναμις de suscitar en nosotros, los espectadores o lectores del drama esquiliano, una afección similar —en este caso, una intensa compasión por Prometeo— comparable en fuerza e intensidad a la representada en el drama y a la que nos provocaría una situación real análoga, es dudoso que la compasión trágica experimentada por nosotros, espectadores o lectores de Esquilo, fluya acompañada del deseo de ayudar a Prometeo.

No solamente porque se trata de una persona dramática y de un drama —no de una persona ni de un hecho reales—, sino por la naturaleza misma de lo patético trágico y lo que tiene en sí de peculiar —sin que esto implique negar el influjo de la literatura y el arte en nuestras formas de sentir, pensar y vivir—. Pero este factor es muy variable y atañe al contexto y al proceso mismo de la recepción de las obras.

Entre las numerosas y brillantes observaciones de Nussbaum, me parece pertinente destacar la distinción aristotélica entre el temor o el miedo y el sobresalto (*De anima* 432b30-31; *De motu animalium* 11). Para ella, el aspecto decisivo que distingue una mera alteración pasajera del ánimo, como el sobresalto, de la emoción del temor, es que en caso del primero, el movimiento es una mera excitación o alteración que no va acompañado del deseo (lo anterior, a partir de *De motu animalium*). Sin embargo, la distinción entre el temor y el sobresalto podría consistir en una diferencia de grado, ya que es posible distinguir tipos de sobresaltos, algunos de ellos gratos o placenteros, otros desagradables o dolorosos, y me parece que estos últimos, o al menos algunos sobresaltos dolorosos, podrían caer en alguna subclase de los temores, aunque las alteraciones del ánimo propias del sobresalto tiendan a ser pasajeras, ya que también pueden haber distintos tipos de afecciones, pasiones y alteraciones, algunas más pasajeras, agudas y fugaces que otras, como el deseo, en tanto que otras emociones más duraderas, como el amor y el odio. La tipología de las emociones admite distinciones según la intensidad y la duración, y según estén aparejadas a sensaciones dolorosas o placenteras.

En relación con las condiciones que Aristóteles apunta para que se produzcan la compasión y el temor, es importante recalcar que una cosa es que la inocencia propicie la compasión y que la vulnerabilidad propicie que experimentemos temor, y otra muy distinta que la inocencia y la conciencia de nuestra propia vulnerabilidad sean condiciones necesarias para que experimentemos las emociones de compasión o temor. En realidad, la poesía nos conmueve y dispone de muy distintas maneras, a menudo contrarias a la forma en que solemos afligirnos o conmovernos. Entre las disposiciones favorables al temor, Aristóteles menciona, en *Retórica*, la anticipación o el cálculo anticipado de que se sentirá una afección destructiva, asimismo, apunta que quien no cree (μη οἶονται) que le ocurrirá un mal, no tendrá miedo (1382b30) y agrega también que es *necesario*, para que el temor se produzca, que se esté ante personas, cosas y circunstancias que puedan provocar el mal (1382b38). Es evidente que lo anterior

resulta válido en general en el caso del temor ordinario, pero no del temor que las obras poéticas son capaces de producirnos.

Conviene tener presente también que en la *Poética* Aristóteles no se limita a describir el género trágico, sino que propone un modelo de excelencia poética y dirige algunas recomendaciones específicas a los compositores de tragedias: específicamente, que el poeta «imite» caracteres intermedios (μεταξύ) o mejores, antes que peores (1452b32-1453a10, 1454b8-9) y que evite lo filantrópico (que el virtuoso caiga en desgracia) (1452b34-36) y lo μισρόν (lo repugnante moral) (1453b37-1454a2, 1452b38-1453a3). Estas recomendaciones obedecen a sus propias preferencias poéticas y no resultan explicables a partir de razones de orden puramente patético ni poético. De hecho, los requisitos de lo trágico estipulados en *Poética* difícilmente podrían ser tenidos como una condición *sine qua non* de lo trágico en general y Aristóteles mismo reconoce que hay otras maneras de estructurar la acción y califica en cierto momento a Eurípides como el más trágico de los poetas (1453a28-29). Es claro que su recomendación de que el poeta componga la acción con ἀμαρτία se ajusta a su propio criterio de excelencia trágica, el cual excluye lo μισρόν: lo abominable, es decir, la acción violenta y deliberada, extremadamente destructiva y terrible.

La preferencia de Aristóteles por un tipo específico de composición (a saber, la trama compuesta, con peripecia y ἀναγνώρισις) y la μίμησις de ciertos tipos de caracteres trágicos (ya sea intermedios o esforzados) obedece claramente a criterios que trascienden el plano de lo compositivo y lo formal. De hecho, varios de sus criterios de excelencia poética dejarían afuera algunos de los mejores dramas trágicos, como el *Agamenón* o *Medea*. Es evidente que sus preferencias poéticas responden al interés de que las obras trágicas conmuevan al público en un sentido particular, que él mismo juzga apropiado y excelente (1454a1-4), aunque ello no le impida reconocer que hay otros estilos de composición sumamente patéticos.

El temor trágico guarda cierta afinidad con el temor que solemos experimentar ante situaciones destructivas reales, sin embargo, por encima de su semejanza con el temor ordinario y a pesar de la magnitud e intensidad que puede alcanzar, entraña algunas variaciones respecto a los componentes estructurales de la emoción del temor —las sensaciones dolorosas que suelen ir asociadas a él, la impresión de que hay un peligro temible, excesivo e inminente, la agitación y las alteraciones del cuerpo, las actitudes y disposiciones comúnmente asociadas al temor—. Estos componentes,

ya sea por separado o en su conjunto, resultan modificados, en mayor o menor medida y de maneras variables, por el hecho de que las situaciones, los caracteres y las circunstancias que provocan el temor forman parte de una ficción artística, en virtud de la belleza y del influjo musical del canto poético, la composición de la trama, la danza y la representación en escena y el placer peculiar que nos despierta la mimesis trágica.

Las emociones ejercen un poderoso influjo, análogo al sueño y la ebriedad y alteran la percepción y el juicio, como apunta con mucho tino Aristóteles en sus tratados éticos<sup>11</sup>. Este hecho, de enorme utilidad para entender y explicar la ocurrencia de cierta clase de acciones, como la ἀκρασία impulsiva, serviría para detectar algunas diferencias entre las emociones ordinarias y las emociones tan peculiares que nos producen las obras miméticas, ya que el arte trágico es capaz de suscitarnos una especie de lúcida ebriedad.

Las obras trágicas, gracias a las afecciones que son capaces de producirnos, tienen la virtud de propiciar una percepción más aguda de ciertos tipos de conflictos y situaciones prácticas, sumamente complejos. Propician una aproximación múltiple a tipos de acciones, situaciones, caracteres y pasiones, desde perspectivas y ángulos muy diversos que nos permiten reconocer los límites de nuestro propio lenguaje moral y cuán difícil resulta clasificar cierta clase de acciones. Son capaces de incrementar nuestra capacidad de percibir, entender y evaluar una gama muy amplia de caracteres y situaciones, muchos de ellos extremos e inusitados, pues el arte es capaz de aproximarnos a ciertas realidades e inducirnos a comprender de modos diferentes ciertas acciones desmesuradas, violentas y terribles. La mimesis trágica a menudo favorece la comprensión empática de situaciones, conflictos, caracteres, pasiones y acciones que en la vida real podrían resultarnos intolerables, censurables, incomprensibles o absurdos. Esta amplificación, por decirlo así, de nuestra sensibilidad, de nuestro campo visual y de la manera en que solemos juzgar la realidad, se produce en virtud del arte y es proporcional a la fuerza mimético-poética de las obras, a su capacidad de producirnos una συμπάθεια o consonancia intelectual y sensible con los caracteres y las situaciones que el arte

---

<sup>11</sup> La dimensión psicológica del fenómeno de la ἀκρασία o incontinencia, poco analizada en la *Ética Nicomáquea* en comparación con el espacio y la atención que Aristóteles le dedica al análisis lógico del error del razonamiento práctico, ha llevado a desconocer en general la relevancia filosófica del análisis de las emociones y el hecho de que la psicología moral forma parte esencial de su filosofía práctica.

trágico nos presenta. El intenso efecto patético peculiar —sensible y a la vez intelectual— que nos producen las obras trágicas guarda cierta afinidad con la ψυχαγωγία retórica, aunque su fin propio y primordial sea producirnos una οικεία ήδονή anclada en el poder mimético de imaginar, crear, representar y de conmovernos, como si se tratara de algo real, a sabiendas de que se trata de una apariencia artística.

## **BIBLIOGRAFÍA**

- Aristóteles (1974). *La Poética*. Edición trilingüe y traducción de Valentín García Yebra. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1983). *Ética Nicomáquea*. Edición bilingüe. Segunda edición. Introducción y traducción de Antonio Gómez Robledo. México DF: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Aristóteles (1990). *Retórica*. Traducción, introducción y notas de Quintín Racionero. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1993). *Ética Nicomáquea/Ética Eudemia*. Introducción de Emilio Lledó Iñigo. Traducción de Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1994). *Ética Eudemia*. Introducción y traducción de Antonio Gómez Robledo. México DF: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Aristóteles (2000). *Política*. Edición bilingüe. Segunda edición. Introducción y traducción de Antonio Gómez Robledo. México DF: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Aristóteles (2002). *Retórica*. Edición bilingüe. Traducción de Arturo Ramírez Trejo. México DF: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Aristóteles (2005). *Política*. Traducción, introducción y notas de María Isabel Santa Cruz y María Inés Crespo. Buenos Aires: Losada.
- Dow, Jamie (2011). Aristotle's Theory of the Emotions: Emotions as Pleasures and Pains. En Michael Pakaluk & Giles Person (eds.), *Moral Psychology and Human Action in Aristotle* (pp. 47-74). Oxford: Oxford University Press.
- Else, Gerald Frank (1957). *Aristotle's «Poetics»: The Argument*. Cambridge: Harvard University Press.
- Else, Gerald Frank (1986). *Plato and Aristotle on Poetry*. Edición e introducción de Peter Burian. Chapel Hill-Londres: University of Carolina Press.
- Frede, Dorothea (1996). Mixed Feelings in Aristotle's Rhetoric. En Amélie Oksenberg Rorty (ed.), *Aristotle's Rhetoric* (pp. 258-285). Berkeley-Los Angeles: University of California Press.

- Leighton, Stephen R. (1996). Aristotle and the Emotions. En Amélie Oksenberg Rorty (ed.), *Aristotle's Rhetoric* (pp. 206-237). Berkeley-Los Angeles: University of California Press.
- Nehamas, Alexander (1994). Pity and Fear in the *Rhetoric* and *Poetics*. En David J. Furley & Alexander Nehamas (eds.), *Aristotle's Rhetoric. Philosophical Essays. Proceedings of the Twelfth Symposium Aristotelicum* (pp. 257-282). Princeton: Princeton University Press.
- Nussbaum, Martha C. (2003). *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*. Traducción de Miguel Candel. Buenos Aires: Paidós.
- Striker, Gisela (1996). Emotions in Context: Aristotle's Treatment of the Passions in the *Rhetoric* and his Moral Psychology. En Amélie Oksenberg Rorty (ed.), *Aristotle's Rhetoric* (pp. 286-302). Berkeley-Los Angeles: University of California Press.
- Trueba, Carmen (1992). *La tragedia de Clitemnestra*. México DF: Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer-El Colegio de México.
- Trueba, Carmen (2002a). A interpretação intelectualista da catarse. Uma discussão crítica [da la interpretação da Leon Golden]. En Rodrigo Duarte y otros (eds.), *Kátharsis. Reflexões de um conceito estético* (pp. 42-55). Belo Horizonte: C/Arte.
- Trueba, Carmen (2002b). Las emociones trágicas, en la *Poética*. Una discusión de la interpretación de G. F. Else. En Alberto Fonseca & Héctor Zagal (eds.), *Aristóteles y aristotélicos* (pp. 271-282). México DF: Universidad Panamericana-Cruz.
- Trueba, Carmen (2003). «The Concept of Tragedy in Aristotle's *Poetics*». Ponencia presentada en el XXI Congreso Mundial de Filosofía, Estambul.
- Trueba, Carmen (2004). *Ética y tragedia en Aristóteles*. Barcelona: Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- Trueba, Carmen (2009). La teoría aristotélica de las emociones. *Signos Filosóficos*, 22, 147-170.
- Trueba, Carmen (2010a). La teoría aristotélica de las emociones y la ética. *Revista Fromm, Humanismo y Psicoanálisis*, 3(1), 90-100.
- Trueba, Carmen (2010b). Las emociones trágicas. En Jaime Labastida & Violeta Aréchiga (coords.), *Identidad y diferencia*. Volumen II: *El pasado y el presente* (pp. 35-48). México DF: Asociación Filosófica de México-Siglo XXI.