



LA DIVERSIDAD DEL CONTENIDO COGNITIVO EN LAS PASIONES ARISTOTÉLICAS

The diversity of cognitive content in the aristotelian passions

*Felipe Zegers Quiroga*¹

Universidad de Chile, Santiago, Chile

felipe.zegers@ug.uchile.cl

Resumen

Proponemos analizar detalladamente la discusión de si acaso las pasiones aristotélicas, tal como se presentan en la *Retórica*, requieren necesariamente de creencia, apariencia u algún otro contenido cognitivo para su constitución. Esto nos permitiría comprender más claramente la teoría de las emociones del filósofo, buscando con ello algún criterio unificado que permita explicar la base común de las pasiones; o, en caso contrario, desechar tal proyecto interpretativo. Mostraremos cómo surge el problema respecto del contenido cognitivo a raíz de la relación que establece Aristóteles entre las pasiones y la formación de un juicio en el contexto general de la *Retórica*, luego revisaremos con detalle las lecturas que defienden cada posición al respecto. Nuestro objetivo es mostrar que este debate se disuelve a sí mismo, en tanto las supuestas diferencias técnicas se eliminan o las perspectivas convergen al aclarar los contenidos conceptuales y las distinciones que son introducidas exógenamente por los intérpretes. De esta forma, el desarrollo muestra que, al menos en lo concerniente a la *Retórica* y su función filosófica, Aristóteles no instala una estructura monolítica y unificada de las emociones.

Palabras clave: pasiones, emociones, Aristóteles, juicio, creencia.

Abstract

We propose to analyze in detail the discussion of whether the aristotelian passions, as presented in the Rhetoric, necessarily require belief, appearance, or some other cognitive content for their constitution. This would allow us to understand more clearly the philosopher's theory of the emotions, thereby seeking some unified criterion to explain the common basis of the passions; or, if not, to discard such an interpretative project. We will show how the problem regarding cognitive content arises from the relationship Aristotle establishes between the

¹ Licenciado en Filosofía por la Universidad de Chile y estudiante del Magíster en Filosofía por la misma casa de estudios. Becario ANID-PFCHA/Magíster Nacional/Año 2022 — 22220444.



passions and the formation of a judgment in the general context of the Rhetoric, then we will review in detail the readings that defend each position in this regard. Our goal is to show that this debate dissolves itself, as the alleged technical differences are eliminated, or the perspectives converge by clarifying the conceptual contents and distinctions that are exogenously introduced by the interpreters. Thus, the development shows that, at least as far as Rhetoric and its philosophical function are concerned, Aristotle does not install a monolithic and unified structure of emotions.

Keywords: passions, emotions, Aristotle, judgement, belief.

Fecha de Recepción: 28/09/2023 — *Fecha de Aceptación:* 24/11/2023

En la presente investigación pretendemos discutir y hacer una revisión acotada de literatura respecto a cierta caracterización de las pasiones [*pathai*] aristotélicas, con el objetivo de mostrar que esta disputa se disuelve a sí misma. En particular, el debate de si acaso las pasiones requerirían necesariamente de creencia, apariencia [*phantasia*], y/o alguna otra alternativa. Puesto que, además de los rasgos comunes presentados por Aristóteles en la definición general de las pasiones en la *Retórica*, existe un consenso generalizado entre los intérpretes de que estas tienen contenido cognitivo; donde surge la discrepancia es acerca de cuál es este tipo de contenido cognitivo, o incluso si es que Aristóteles considera un criterio unificado o no. Mostraremos que la falta de un criterio unificado –la posición que consideramos correcta– ya está incoada en los términos que emplean los intérpretes, y en las limitaciones que varios de ellos mismos notan a lo largo de la discusión, y, por tanto, se debe concluir que no es posible sostener una interpretación basada necesariamente en creencia o apariencia. Revisaremos entonces las diferentes posturas y puntos bajo los cuales se expone el asunto, escogiendo a aquellos intérpretes que representen los principales argumentos de cada perspectiva, sin por ello aspirar a tener exhaustividad respecto de toda la literatura existente.

Cabe señalar que la importancia de la investigación no reside en realizar una aclaración filológica respecto a las intenciones de Aristóteles, asunto difícilmente abordable, sino que la perspectiva que aceptemos podrá iluminar u oscurecer el rol de las pasiones en su uso retórico, así como la comprensión de la obra en sus propias pretensiones y limitaciones.



Una primera limitación asumida es que nos enfocaremos principalmente en la *Retórica* y no en el *corpus* general, dado que es allí donde Aristóteles realiza el tratamiento más detallado sobre las pasiones (Vigo 323), otra limitación será que no revisaremos con detalle la construcción gramatical del texto griego original –lo cual ciertamente sería útil–, pero que en este caso podría distraernos de reflexionar sobre la fortaleza explicativa de cada postura en el contexto global de la obra.

Al inicio del libro II de la *Retórica*, Aristóteles afirma que “la retórica tiene por objeto ⟨formar⟩ un juicio (*krisis*)” [1377b-20] para esto no solo se debe procurar que el discurso sea de por sí convincente, sino que el orador debe mostrarse a sí mismo como digno de confianza, y a su vez debe saber cómo lograr una cierta disposición favorable de parte de la audiencia. Si la audiencia se encuentra en determinada disposición anímica, entonces podrá sentirse más receptiva en aceptar ciertas afirmaciones o, por el contrario, más reacia hacia lo que el retórico intente decirle. Conocer estas disposiciones es importante para el orador en dos sentidos, primero porque si logra reconocer cuál es la disposición dominante en el público podrá adaptar su discurso y hacerlo encajar con esta, tal que implique aprovechar el impulso o cuidar las palabras. En un segundo sentido, es importante conocerlas porque esto habilitaría la posibilidad de hacer surgir o apaciguar determinados ánimos dependiendo de lo que se intente conseguir.

Podemos llamar pasiones [*pathai*] a estas disposiciones anímicas. Aristóteles nos entrega una suerte de definición o caracterización general de ellas antes de pasar a su tratamiento pormenorizado. “Las pasiones son, ciertamente, las causantes de que los hombres se hagan volubles y cambien en lo relativo a sus juicios [*krisis*], en cuanto que de ellas se siguen pesar [*lúpe*] y placer [*hedoné*]” [1378a20]. Como vemos, la caracterización tiene dos elementos centrales, las pasiones en tanto influyen en los juicios de las personas, lo que las conecta directamente con el objeto de la retórica antes expuesto y, en segundo lugar, que estas se ven acompañadas de pesar y/o dolor.

Puesto así, es dudoso que tengamos una determinación completa de lo que Aristóteles entiende por pasiones, más bien parece ser una aproximación bastante general con aquellos elementos que considera relevantes para la exposición de la retórica. De hecho, es bastante



enfático en que la retórica, como arte, no está basada en el conocimiento de los primeros principios [1358a10-26; 1359b12-18], y tampoco hay razones para creer que las emociones sean una excepción. Incluso podría parecer que carece de toda idea sistemática de lo que sean las pasiones, más allá de instancias paradigmáticas (las emociones específicas), llamando pasiones a lo que sea que sean ellas. De todas formas, es claro que entrega, al menos, una caracterización general, y varios intérpretes han logrado con mayor o menor éxito identificar aspectos comunes. En cualquier caso, se hace necesario analizar más detalladamente las pasiones particulares para formarnos una idea más acabada de su concepción. Para cada una de las pasiones, Aristóteles nos señala justo después de la caracterización anterior que tendrá tres aspectos a considerar: a) el estado [mental/anímico] de las personas bajo alguna pasión, b) ante quién suelen estarlo, y c) sobre qué asuntos. No es del todo claro hasta qué punto Aristóteles respeta la presentación de estos tres aspectos en cada sección, pero al menos nos indica que tenía cierta estructura expositiva en mente, lo que señala a su vez la posibilidad de una unificación mayor a la definida.

Una de las preguntas que surge al leer la definición es ¿cómo consideraba Aristóteles que ocurría la alteración de los juicios? Esto es exactamente lo que se propone discutir Stephen Leighton (1996), quien afirma que producto de las emociones podríamos hacer ciertos juicios en público que discrepan de lo que realmente creemos. Uno piensa X, pero dadas ciertas emociones dice Y. Esta es una primera explicación de las emociones alterando los juicios, que para Leighton tiene un funcionamiento claro. Sin embargo, hay un segundo tipo de caso, en el cual ser movido a la emoción A implica hacer juicios de A, ser movido a la emoción B implica hacer juicios de B, etc. (Leighton 208). Lo que además implica en varios casos la exclusión de ciertos juicios que van acompañados de otras emociones, como la envidia es excluyente de la compasión [1388a25]. Una diferencia importante entre la primera situación descrita –de insinceridad– y la recién expuesta, es que la primera es un ejemplo de una emoción alterando los juicios, mientras que la segunda trata de una emoción siendo una alteración del juicio; una es expresión o efecto de las emociones, y la otra es causa de aquellas. Entonces, por ejemplo, en el segundo caso no es que la envidia conlleve un conjunto de juicios tal que no sentimos compasión, sino más bien que ser movido a la envidia



involucra ser movido a un conjunto particular de juicios que excluyen aquellos de la compasión o, de manera similar, no es que estar enojados nos haga ver el objeto de la emoción como insultante, sino que estar enojado involucra ver el objeto como insultante (Leighton 210).

Lo curioso de todo esto es que Leighton enfoca su texto en analizar la primera situación, la alteración de los juicios producto de las emociones, ya que el otro caso –de las emociones siendo una alteración del juicio– funcionaría de manera transparente; no necesitaría mayor explicación. Sin embargo, esto dista de ser obvio, lo que él caracteriza como una alteración del juicio siendo constitutiva de las emociones es lo que tradicionalmente se ha interpretado como la lectura basada-en-creencia (*belief based*) de las pasiones aristotélicas, en donde quizás la comentarista más famosa sea Martha Nussbaum. Bajo la interpretación de Martha Nussbaum, las pasiones aristotélicas son formas de conciencia intencional –dirigidas a un objeto– tal que responden a una recepción cognitiva de quien las experimenta. De esta forma, las pasiones están estrechamente ligadas a las creencias, y pueden ser modificadas por una modificación de estas últimas. Incluso así señala que las posiciones divergen en este asunto –refiriéndose a los pensadores griegos– algunos dicen que la creencia en cuestión es condición necesaria de la emoción, y otros dicen que es una parte constitutiva de la emoción, otros que es tanto necesaria como suficiente para la emoción. Así, todas las pasiones son en algún grado *racionales*, al menos en su sentido descriptivo, y, en cuanto racionales, también pueden ser evaluadas como verdaderas o falsas, observando sus creencias de base.

Siguiendo a la filósofa norteamericana, para Aristóteles el retórico no tiene que saber necesariamente qué es lo que la audiencia cree que son las pasiones y las particularidades de cada una, sino que debe saber lo que son realmente, más allá de esta visión popular, para así producirlas efectivamente (Nussbaum 305). Para que esto último ocurra es necesario suponer que de hecho las pasiones pueden ser creadas y quitadas de forma fiable a través del discurso y del argumento. Nussbaum se enfoca en los casos del miedo y de la compasión para fundamentar esto. En el caso del miedo, es importante distinguir entre lo que significa tener miedo del estar asustado (*fear - fright or being startled*). Por ejemplo, en el caso de un



soldado en plena batalla, perfectamente podría asustarse por un grito inesperado del enemigo, pero esto no implica que tenga un miedo real al combate. Entonces debemos preguntarnos concretamente qué es lo que distingue ambos estados; en la interpretación de Nussbaum el elemento definitorio sería sostener una creencia de cierto tipo, por ejemplo, la creencia de que algo terrible puede caer fuera de nuestro control:

Admitamos, en efecto, que el miedo es un cierto pesar o turbación (*taraché*), nacidos de la imagen (*phantasia*) de que es inminente un mal destructivo o penoso [1382a21-23].

Si esto es el miedo, necesariamente serán terribles cuantas cosas manifiestan tener un gran poder de destruir o de provocar daños que lleven a un estado de gran penalidad [1382a28-30].

Si bien a primera vista es posible pensar que el miedo depende de un simple aparecer (*phantasia*), y no con una creencia o juicio, para Nussbaum “no está en juego una distinción técnica entre *phantasia* y creencia en ninguno de estos análisis de emoción: *phantasia* es usado, en los pocos casos donde es usado, simplemente como el sustantivo verbal de *phainesthai*, ‘aparecer’. El pasaje no contiene ninguna sugerencia de que *phantasia* esté siendo distinguido de *doxa*, creencia” (Nussbaum 307; traducción propia). Si no hay distinción técnica, entonces el punto relevante es cómo las cosas son vistas por el agente, no como aparecen en abstracto, sino cómo él cree que son al aparecérselos de cierta forma.

En el caso del objeto del miedo, dada la conciencia intencional del agente, el mal que se le manifiesta debe a) ser capaz de causar gran dolor y destrucción, b) parecer inminente, c) hacerle creer que es incapaz de prevenirlo (Nussbaum 307). En esto último creemos que Nussbaum comete un error, ya que Aristóteles dice claramente que “(Para sentir miedo) es, más bien, preciso que aún se tenga alguna esperanza de salvación por la que luchar. Y un signo de ello es que el temor hace que deliberemos, mientras que nadie delibera sobre cosas desesperadas” [1383a5]. Considerando además que, como menciona anteriormente Aristóteles, solo se delibera sobre lo que es posible que suceda. De todas formas, este error no invalida el argumento general; la persona temerosa tendría una compleja serie de reflexiones, representándose juicios sobre algún evento en el mundo. En el siguiente pasaje queda más claro: “si el miedo se produce acompañado de un cierto presentimiento de que se



va a sufrir una afección destructiva (*phthartikon pathos*), es claro entonces que, entre los que creen (*oiomenoi*) que no puede ocurrirles ningún mal, ninguno tiene miedo” [1382b30-32].

Podemos ver la creencia de forma más explícita, hecha una condición necesaria para la pasión:

Frases como *ellos no temen si... y el que teme debe...* indica que estas creencias, o algunas de ellas, son condiciones necesarias del miedo [...] esta sugerencia también parece estar contenida en la definición original, que usa la preposición *ek*, desde: la aflicción y el dolor no son independientes del juicio, sino que resultan de él. Así, si el juicio cambia, podemos esperar que la emoción misma cambie (Nussbaum 308; traducción propia).

Para la autora, queda claro en el caso del miedo el rol necesario que cumple la creencia. Luego, Nussbaum analiza la Compasión, que es otra pasión dolorosa: “Sea, pues, la compasión un cierto pesar por (*epi*) la aparición de un mal destructivo y penoso en quien no lo merece, que también cabría esperar que lo padeciera uno mismo o alguno de nuestros allegados” [1385b13-15]. Encontramos aquí tres condiciones cognitivas para la compasión a) la persona compadecida debe ser pensada como teniendo un mal inmerecido (*anaxios*), b) la persona que compadece debe creer que él es vulnerable de maneras similares, c) quién compadece debe creer que los sufrimientos del compadecido son significativos o importantes en algún sentido.

Nussbaum escoge este par de emociones porque piensa que ilustran especialmente bien la estructura normativa de las pasiones. Sin embargo, es relevante notar que el miedo y la compasión están bastante conectadas por otro motivo; aquello que tememos en nosotros mismos lo compadecemos en el otro y viceversa, lo que incluye una percepción de nuestra propia vulnerabilidad. Ambas tienen así una rica estructura cognitiva (Nussbaum 309). Lejos de ser la expresión de una oleada de afecto sin sentido, tienen como condiciones necesarias tanto una cierta manera de discernir objetos como creencias de diversos tipos. Lo anterior – extendiéndolo al resto de las pasiones– nos habilita además para diferenciar a las distintas pasiones entre sí.



Por todo lo dicho, es claro que para Nussbaum las creencias no sólo son una parte de la definición de pasión, sino que son constituyentes de esta. La sensación de pesar o placer depende en sí misma del componente de creencia, tanto así que las primeras serán eliminadas si se retira esta última. Otro elemento que incluye en su análisis la autora es el uso aristotélico de las preposiciones griegas *ek* y *epi*, que indicarían tanto una relación causal como de intencionalidad entre creencia y pasión (Nussbaum 310), sin embargo, no me detendré en esto por las razones expuestas en un comienzo.

Cabe destacar, por último, que después Nussbaum afirma que las creencias centrales en las pasiones tienen una característica en común: todos involucran la adscripción de un valor significativo a elementos del mundo externos al agente, elementos que además no controla por completo. Para el Aristóteles de Nussbaum, como dijimos, las creencias son necesarias en toda pasión, y su característica transversal es otorgarle valor a algún elemento exterior al sujeto que experimenta la pasión. Sin embargo, en términos normativos, no toda valoración –y, por tanto, no toda creencia– es apropiada, sino que hay un conjunto de asuntos sobre los cuales es correcto preocuparse. Solo en caso de que la pasión correspondiente involucre una creencia basada en un juicio adecuado sobre lo que es verdaderamente valioso es que podemos hablar de que la pasión es correcta. Por ejemplo, sería correcto tener miedo si es que este se basa en la consideración de que es inminente el asesinato de un amigo, y ya que la apreciación de un amigo es apropiada, asumiendo que efectivamente el asesinato aparece como inminente, entonces la pasión es correcta. Aún más, es correcta y necesaria porque muchas veces nos motiva a la acción luego de una deliberación, como puede ser la ira para un movimiento defensivo de la ciudad, lo que implicaría nada menos que arriesgar la vida. De allí también que la corrección que realizamos al tercer elemento del miedo presentado por la autora se torne importante. Las emociones aristotélicas no son siempre correctas, al menos no más que como las creencias o acciones son siempre correctas. Deben ser educadas, y traídas a la armonía, acorde a una visión correcta de lo que implica una buena vida humana. Pero, como sugiere Nussbaum, en tanto educadas no solo son esenciales como fuerzas motivacionales para la acción virtuosa, sino también implican un reconocimiento de



verdad y valor. Evitar toda pasión implica evitar parte de la verdad, verdad que es crucial para la sabiduría práctica, y para la eficacia de la retórica.

Dejemos hasta aquí la propuesta perseguida por la norteamericana. Es claro para nosotros que esta interpretación es sugerente y, sobre todo en sus consideraciones finales, altamente atractiva por el rendimiento retórico y los posibles usos en la filosofía de las emociones que desarrolla. Sin embargo, parece frágil basar una interpretación casi exclusivamente en dos emociones. Y no es la única en hacer esto, William Fortenbaugh –empleando otros ejemplos– tiene incluso una posición más tajante.

En la misma línea que la filósofa, para Fortenbaugh la cognición, y en particular la creencia, juega un rol totalmente central en la construcción aristotélica de las pasiones. Colocando como ejemplos paradigmáticos la ira y el miedo, el intérprete sostiene que estas son definidas según sus causas eficientes, siendo en cada caso la indignación (*outrage*) y el peligro inminente. Estas creencias serían estrictamente necesarias para su caracterización, la cognición *es* causa eficiente (Fortenbaugh 12-13). Para fundamentar esto, Fortenbaugh también recurre a una interpretación de los *Analíticos Posteriores* en donde supuestamente Aristóteles definiría la esencia de un eclipse respecto de su causa eficiente, lo que resultaría análogo en el caso de las pasiones. Llegando a afirmar incluso que “La respuesta emocional es explicada silogísticamente y la causa eficiente es tratada como término medio” (Fortenbaugh 14; traducción propia). Todo esto tendría además la ventaja obvia de que las respuestas emocionales estarían sumamente abiertas a la persuasión racional para el uso del retórico. Si bien esta postura no deja de ser atractiva, parece demasiado rígida –casi geométrica en su construcción– y no suficientemente fundada en el conjunto de pasiones expuestas en el texto.

Otra perspectiva bastante diferente es la de Juha Sihvola, quien establece como eje de su artículo llamado “Emotional Animals: Do Aristolian Emotions Require Beliefs?” el problema en torno a las pasiones en los animales. Como indica el nombre del texto, para preguntarnos si acaso las pasiones en Aristóteles requieren necesariamente de creencia, es interesante analizar la obvia limitación que tendría esta perspectiva si es que el filósofo griego le atribuye pasiones también a los animales. Para Sihvola hay dos vías de interpretación



posible de la perspectiva aristotélica de las emociones, una basada en la creencia (*doxa*), en que las creencias y juicios son condiciones necesarias de estas, y otra basada en la apariencia (*phantasia*), lo cual sería el contenido cognitivo necesario de las pasiones. El intérprete sugiere que las ventajas que otorga la segunda visión son mayores, principalmente por ser explicativa de los pasajes en que Aristóteles les atribuye emociones a los animales, pero no creencias, en particular les concede ira y miedo, es decir, los mismos casos que Fortenbaugh veía como paradigmas de la tesis opuesta. Uno podría notar rápidamente que, en el contexto de la *Retórica*, los animales no son relevantes para la consideración y se encuentran prácticamente ausentes. Sin embargo, hay un ejemplo claro en donde Aristóteles presenta el caso de un animal que se calma frente a determinada conducta: “Por lo demás, que ante los que se humillan cesa la ira, es algo que hasta los perros muestran claramente, no mordiendo a quienes se sientan” [1380a25]. Es altamente discutible la importancia del ejemplo en esta obra, pero muestra que, al igual que en otras obras documentadas ampliamente por Sihvola, para Aristóteles es algo suficientemente notorio como para ser mencionado.

Continuando, hay tres aspectos de la estructura psicológica de las emociones que son recalcados por Sihvola, a) Todas se conectan con el dolor y/o placer, b) la mayoría involucra ciertos tipos de deseos, y c) están ligadas a ciertos estados cognitivos del agente (Sihvola 113). A pesar de que ninguno de estos aspectos sea sistemáticamente analizado, predomina el tercero. Sihvola concuerda que efectivamente Aristóteles discute las emociones en términos cognitivos, pero rechaza que esa cognición signifique sostener creencias de algún tipo, rechazando entonces la interpretación de Nussbaum y Fortenbaugh; al no poder explicar por qué a veces el estagirita dice que las pasiones son irracionales e incluso se las atribuye a animales no humanos. Centrándonos en lo que aquí nos interesa, Sihvola hace énfasis que en la *Retórica* de las doce pasiones tratadas claramente –aquellas que comienzan con una definición– dos son definidas solo en referencia a su opuesto (*proates* y *misein*), mientras otras dos no contienen ningún término explícitamente cognitivo (*kharis* y *to nemesan*) y solo una contiene un término cognitivo que claramente refiere a un estado más complejo que la mera apariencia perceptiva (*philia*), el término cognitivo al que se refiere es *oietai* o pensar (Sihvola 115). Las siete restantes utilizarían el término *phantasia*, o al menos el verbo



phainesthai, siendo el Miedo el ejemplo más claro. Así, afirma con convicción que “Las ocurrencias de *phantasia* y *phainesthai* en estas definiciones son demasiado frecuentes para ser tomadas como meras coincidencias. Parece existir un patrón que requiere explicación” (Sihvola 116; traducción propia).

Más allá de la controversia que suscita el significado de *phantasia*, el intérprete sugiere que basta con considerarlo como una capacidad, estado o actividad mental tal que pueda hacer aparecer *algo como algo* y mediar entonces entre el pensamiento y la percepción sensitiva (Sihvola 116-117). El punto importante para él sería distinguir entre aquel término y *doxa*. Distinción que puede ser hecha en dos sentidos, dependiendo de la noción de *phantasia* que utilicemos, concebida de manera estrecha o amplia. En el primer sentido la distinción sería simplemente entre la mera apariencia y asentir aquella apariencia, en su segundo sentido la creencia referiría a operaciones cognitivas más complejas y propiamente humanas, tal que allí la noción de apariencia podría incluir al asentimiento irreflexivo. A su vez, cada visión conlleva una concepción amplia de emoción (si la apariencia es estrecha) o estrecha (si la apariencia es amplia), tal que el primer caso no supone ningún compromiso con la verdad del estado cognitivo involucrado, y en el segundo se distingue la pasión real de la mera agitación. Sihvola sugiere que Aristóteles tiene una visión amplia de *phantasia*, y por ello necesita incorporar la noción de asentimiento irreflexivo para hacerla coherente con su distinción entre mera agitación (por ej. susto) y pasión real (por ej. miedo), dejando para la creencia el requisito de cierta complejidad psicológica.

En cualquier caso, este intérprete admite que esto no es concluyente, ya que la evidencia dista de ser equívoca “¿tenemos evidencia realmente para atribuir a Aristóteles una visión de que todas las emociones necesariamente tienen contenidos cognitivos *similares*?” (Sihvola 141; traducción propia) y la respuesta es clara: no. Esto puede generar ambigüedad en su propia postura, que no es sostener que cada emoción requiera necesariamente de *phantasia*, sino desechar la idea de que la creencia es necesaria en todos los casos. El miedo parece ser la pasión con menor exigencia en su estructura cognitiva, tal que se encuentra disponible para los seres no-humanos. Por lo tanto, concluye “Aristóteles consideró la estructura cognitiva de diferentes emociones como diferentes, y le dio al miedo una posición



especial” (Sihvola 144; traducción propia). Además, lo anterior no implica que un cambio en creencias no pueda a su vez modificar las pasiones suficientemente, por lo tanto, no sería conflictivo con su uso retórico.

John Cooper comparte esta perspectiva, ya que acorde a este –en al menos ocho de las pasiones discutidas por Aristóteles– se mostraría explícitamente que ellas surgen de tener la impresión (o apariencia/*phantasia*) de que algo bueno o malo ha pasado, pasa o pasará pronto (Cooper 246). Según él, es probable que el filósofo griego esté ocupando el término *phantasia* para indicar una suerte de apariencia no-epistémica, como se presenta en *De Anima* 3.3 bajo la cual algo puede aparecer de cierta forma sin que tengamos buenas razones para tomarlo como tal. El ejemplo del *DA* es un pasaje en que Aristóteles distingue entre la apariencia de que el tamaño del sol es de un pie de diámetro, mientras que la persona cree que el tamaño real es muchísimo mayor. Tal concepción, bajo la distinción técnica, podría implicar que cierta pasión se nos puede imponer a pesar de saber que aquello que lo provoca no es el caso, no pudiendo controlarlo e independiente de nuestras creencias. De todas formas, admite que la evidencia textual no es clara para todas las pasiones expuestas en la obra aristotélica.

Hay otra consideración interesante que realiza el autor. La ira es la única pasión que Aristóteles define formalmente como una instancia de deseo [*orexis*, el término aristotélico usual para denominar el deseo en general] (Cooper 249), aunque el odio también es un deseo [*epheisis*] de mal para la persona odiada, igualmente la amistad es quizás una instancia de deseo al ser definida como *boulesis*. Cooper insiste en que no hay una teoría acabada de las pasiones en la *Retórica*, no obstante, reconoce tres elementos centrales en su constitución: 1) que son estados mentales *afectados*, 2) tal que surgen de las maneras, eventos o condiciones que impresionan al afectado, 3) que al mismo tiempo son *deseos* de un rango específico de conductas reactivas u otros cambios en la situación tal como le aparece al agente. Esta estructura común no es presentada con mucha atención con Aristóteles ni de igual forma, aunque es clara sobre todo en la exposición de la ira. Sin embargo, autores como Leighton afirman que el punto de Aristóteles es exactamente distinguir las pasiones de otros fenómenos de nuestra vida interior, como los deseos (Leighton 228), y otros como Pearson creen que



ciertos estados, como la ira, pueden ser considerados tanto como emociones o como deseos (Pearson 180). Respecto al rol del deseo en las pasiones no parece haber un consenso claro.

Tales son las defensas que se hacen de la visión centrada en creencias y la centrada en *phantasia*, pero no las únicas. Se ha intentado compatibilizar tales visiones con diversos argumentos. Jamie Dow intenta realizar una nueva lectura que en realidad es, como él mismo admite, un *revival* de una lectura antigua, en torno a que la capacidad involucrada necesariamente en las pasiones es lo que Aristóteles llama *phantasia*, pero considerada de manera representacional, en que el sujeto que la experimenta considera que las cosas son así como se le presentan (Dow 226-227). Es decir, existe algún tipo de evaluación, que puede ser tácita, en el cual los agentes creen que las cosas son como se les aparecen. Sobre todo, Dow está preocupado de resistir la sugerencia de que las pasiones aristotélicas pueden involucrar *meras* apariencias, donde el sujeto está completamente desapegado –no comprometido– ante ellas, lo que a su juicio ha sido sostenido por varios intérpretes anteriores (Dow 132).

Acorde a Dow, su interpretación habilitaría entender mejor la posibilidad de las *pasiones recalcitrantes*, es decir, aquellas pasiones que entran abiertamente en conflicto con nuestras creencias; a diferencia de las interpretaciones basadas en la mera apariencia, Dow opina que para Aristóteles es posible que efectivamente la persona sostenga dos afirmaciones incompatibles entre sí, lo que puede suponer algún tipo de mal función de las capacidades del agente, pero ello no implica caer en la irracionalidad². En último término, el punto es que la facultad representacional implicada en las pasiones es distinta a la facultad de las creencias ponderadas –o juicios racionales– esto puede llevar a una situación conflictiva, una pasión recalcitrante, lo cual sería un tipo de fallo tolerable, no tan grave para Aristóteles mientras no se persista u ocasione sufrimiento, lo que además no sería común en los adultos bajo condiciones normales (Dow 223). De allí también la importancia de la virtud, pues los agentes plenamente virtuosos tendrán las pasiones adecuadas según lo que exija cada

² Cabe notar, como ejemplo, la existencia de un fenómeno de irracionalidad en el libro VII de la *Ética Nicomáquea*, cuando Aristóteles discute la posibilidad de la incontinencia. Sin embargo, no resulta pertinente analizar eso aquí.



situación particular. En esto último parece tener en consideración lo defendido por Nussbaum, respecto a la importancia de formarse virtuosamente para así tener las pasiones correctas en cada instancia.

La tesis de Dow no termina de ser convincente, ya que parece forzar el significado de *phantasia* para hacerlo coincidir con su visión de creencia, cuestión que ya había sido distinguida con claridad por Sihvola. No obstante, otros intérpretes han sugerido que la respuesta requiere hacerse cargo del conjunto de objeciones con mayor flexibilidad. En la revisión que realiza Giles Pearson, argumenta que ninguna de las visiones tradicionales es correcta, en tanto para él, Aristóteles pensaría que diversos estados psicológicos pueden captar los contenidos cognitivos involucrados en las pasiones, por lo que no habría una arquitectura monolítica de creencias o *phantasia*. Tanto la *phantasia* como la creencia serían capaces de captar el contenido cognitivo de las pasiones:

Tanto la lectura basada en *phantasia* como la basada en creencia interpretan a Aristóteles sosteniendo que un y solo un estado psicológico puede captar el contenido cognitivo involucrado en las emociones. Estas lecturas difieren meramente en torno a cuál estado piensan que siempre está en juego (Pearson 177; traducción propia).

Puesto así, no tiene por qué existir en principio solamente un tipo idéntico de requisito en todas las pasiones, cuestión que en cualquier caso ya había sido señalada por Sihvola y otros autores. De todas formas, vale la pena considerar con mayor detalle su exposición.

Pearson comienza por debilitar la postura basada en creencias. La primera objeción obvia es que Aristóteles claramente dice que los animales no racionales pueden tener pasiones, al menos miedo e ira –concordando aquí también con Sihvola– aun cuando no tienen la capacidad de tener creencias o formarse juicios, la cognición de los animales sería un tipo de percepción o *phantasia*. Sin embargo, lo anterior no implica necesariamente que todas las emociones humanas no estén basadas en las creencias, ya que las facultades propiamente humanas podrían gobernar todos nuestros estados emocionales. Aunque, de ser posible que los humanos se muevan acorde a su *phantasia* contrario a sus creencias, entonces se podrían también tener emociones basadas en *phantasia* que conflictúen con sus creencias,



tal que el uso de su razón quede oscurecido, lo que puede ocurrir por emociones, sueño, enfermedad, etc. (Pearson 181). El punto es que, si las capacidades racionales humanas pueden ser oscurecidas de manera que estos actúen acordes a sus *phantasiai*, entonces se puede fácilmente pensar que es posible formar pasiones bajo el efecto de las *phantasiai* en aquellas circunstancias. En resumen, tenemos dos grandes razones para debilitar la primera postura, por un lado, la existencia de pasiones en animales y por otro la formación de pasiones bajo *phantasia* a pesar de que conflictúe con creencias sostenidas, ya sea porque la razón se encuentra oscurecida o algo similar.

En un segundo momento, Pearson debilita la postura basada en *phantasia*. Ante todo, afirmando que no hay evidencia clara para pensar que Aristóteles esté utilizando *phantasia* en un sentido técnico, es decir, diferenciado de creencia o juicio. Podemos ejemplificar con la siguiente cita de la *Retórica*, en la cual no hay un uso técnico de *phantasia* y sus variaciones, a diferencia de lo expuesto en *De Anima* 3.3:

Por lo demás, en lo que toca a la demostración y a la demostración aparente, de igual manera que en la dialéctica se dan la inducción, el silogismo y el silogismo aparente, aquí acontece también de modo similar. Pues, en efecto: por una parte, el ejemplo es una inducción; por otra parte, el entimema es un silogismo; y, por otra parte, en fin, el entimema aparente es un silogismo aparente [1356b].

A juicio de Pearson, si revisamos la definición de compasión, envidia y emulación, veremos que el uso de lo *aparente* es similar, no técnico, simplemente refiriendo a cómo el agente considera que son las cosas. Luego instala la pregunta crucial “¿Es tomar algo por ser el caso directamente equivalente a *creencia*? De hecho, *contra* Dow, no lo es” (Pearson 187; traducción propia). Ya que, por ejemplo, tenemos los casos de los animales y de la razón oscurecida antes presentados. Sin embargo, y aquí hay un punto de especial importancia para nosotros, dado que ninguna de las dos cosas es relevante para el tratamiento de la *Retórica*, podemos suponer que de hecho en ese contexto el *tomar algo por ser el caso* sí es efectivamente equivalente a *creencia* (Pearson 187). De ser ese el caso, y ocupando los cognados de *phantasia* como asimilables a creencias, entonces la postura basada en *phantasia* –en su distinción técnica– no se sostiene. Por si todavía quedaran dudas, está el pasaje sobre



la compasión [1385b16-18] donde Aristóteles ocupa el término pensar [*oiethai*], lo que significa, al menos en ciertos casos, que el pensamiento puede ser suficiente para el surgimiento o ausencia de pasión, y no un mero epifenómeno de la apariencia. Por ejemplo: nos formamos un juicio X, que la espada es peligrosa, a raíz del fenómeno perceptivo Y, que la espada es larga.

Dado que estábamos considerando una perspectiva en que *phantasia* se distinguía de creencia, es difícil mantener que las pasiones podrían sostenerse siempre necesitando *phantasia*. Tal como podríamos tener miedo de una serpiente que aparece como peligrosa, aunque sepamos que no lo es, también podríamos tener miedo de una araña que parece inofensiva, pero sabemos que causa gran daño (Pearson 195-196). Luego, el autor señala, discutiendo sobre Dow y las pasiones recalcitrantes, que probablemente para Aristóteles lo irracional no sería que a un agente se le aparezcan cosas incompatibles, sino sufrir – recordemos el dolor/placer como parte de la definición general de las pasiones– por aquello. Puede que no cambie la apariencia de un fenómeno, como el tamaño del sol que observamos, pero sería irracional sentir dolor o placer a partir de ello.

En resumen, para Pearson no hay una estructura cognitiva unificada, ya sea en torno a creencia o *phantasia*, en el tratamiento aristotélico de las pasiones, es justamente esa flexibilidad explicativa su fortaleza, lo que de todas formas mantiene cierta unidad a través de la definición general de las pasiones como aquello por lo cual pueden cambiar nuestros juicios y van acompañadas de dolor y/o placer. Como ya se habrá dado cuenta el lector, esto no es ningún descubrimiento demasiado novedoso. Lo que Nussbaum afirma respecto a la centralidad de la creencia es algo aceptable bajo el contexto particular de la *Retórica*, y de ahí la potencia que tiene para el retórico su conocimiento para influir en la audiencia. Sin embargo, gran parte de la discusión gira en torno al posible uso técnico de *phantasia* y su distinción de creencia, lo cual si no se sostiene termina siendo similar en su uso práctico. En cualquiera de los dos casos, como Sihvola ya observaba, no hay muchos motivos para creer que Aristóteles concibiera el contenido cognitivo de las pasiones de manera unificada en todos los casos, y la evidencia dista de ser unívoca en otro sentido. Desde cierta perspectiva, al menos en los autores aquí considerados, las posiciones no parecen ser demasiado distantes,



por lo que es legítimo hablar de un falso debate o de un posible consenso. En cualquier caso, para nosotros lo fructífero son los problemas que suscita la discusión, y el uso que el orador pueda darle depende de comprender las potencias y limitaciones de su discurso, además, considerando que la formación previa de los agentes influirá en la adecuada o inadecuada disposición que se encuentren frente a las distintas circunstancias.

Dado que

1. En la *Retórica* no hay una distinción técnica explícita entre creencia y apariencia,
2. Tampoco hay explícita una metafísica general de las emociones,
3. La presentación de las distintas emociones es funcional al argumento general del buen uso retórico,
4. Si nos restringimos a tal obra, el caso de los animales no resulta relevante, mientras el de las pasiones recalcitrantes solo se puede resolver instalando una distinción técnica exógena entre apariencia y creencia, que de lo contrario significarían prácticamente lo mismo. Así, podemos concluir que
5. En tales casos, la perspectiva basada en creencias es la más explicativa en términos de la consideración funcional de la obra (i.e. el uso retórico). Sin embargo, la evidencia textual de los intérpretes de esta posición se limita al análisis de una minoría de emociones, mientras que al considerar el conjunto de emociones la evidencia es insuficiente para afirmarlo fuertemente.
6. Y, por último, si nos restringimos a la *Retórica* y traducimos conceptualmente las definiciones de los intérpretes –sea cuando intentan sostener la distinción técnica o asimilarla– en último término el debate se torna falso, ya que las perspectivas se vuelven compatibles o las diferencias se difuminan.

Hemos iniciado la investigación con la sospecha –casi seducidos– de que la interpretación propuesta por Nussbaum no solo era la con mayor rendimiento filosófico, sino la explicación más correcta para la *Retórica* aristotélica. Sin embargo, la lectura de los diversos autores muestra que la evidencia textual dista de ser unívoca, y que hay muchos problemas que surgen con las posiciones tradicionalmente consideradas entre *phantasia* o creencia. La conclusión forzosa es que difícilmente Aristóteles tenía en mente una estructura



acabada de las emociones, tal que su contenido cognitivo estuviese en todas ellas unificado, y así el intento de implantar categorías exógenas a él se vuelve infructífero. No obstante, allí reside la riqueza de las emociones en la *Retórica*, en su mayor flexibilidad explicativa y la amplia gama de variaciones que ellas admiten, pese a lo cual el retórico sí puede tener un conocimiento suficiente de ellas que le permitan tomarlas en cuenta a la hora de realizar un discurso efectivo frente a las distintas audiencias.



Bibliografía

- Aristóteles. *Acerca del alma*. Madrid: Gredos, 2014.
- Aristóteles. *Art of Rhetoric*. Trad. John Henry Freese. Cambridge: Harvard University Press, 2020.
- Aristóteles. *Retórica*. Trad. Carlos García. Madrid: Gredos, 2014.
- Cooper, John. “An Aristotelian Theory of the Emotions”. *Essays on Aristotle's Rhetoric*. Ed. Amélie Oksenberg Rorty. California: University of California Press, 1996. 238-257.
- Dow, Jamie. *Passions and Persuasion in Aristotle Rhetoric*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Fortenbaugh, William. *Aristotle on Emotion*. London: Gerald Duckworth, 1975.
- Leighton, Stephen. “Aristotle and the Emotions”. *Essays of Aristotle's Rhetoric*. Ed. Amélie Oksenberg Rorty. California: University of California Press, 1996. 206-237.
- Nussbaum, Martha. “Aristotle on Emotions and Rational Persuasion”. *Essays on Aristotle's Rhetoric*. Ed. Amélie Oksenberg Rorty. California: University of California Press, 1996. 303-323.
- Pearson, Giles. “Aristotle and the Cognitive Component of Emotions” *Oxford Studies in Ancient Philosophy, Volume 46*. Oxford University Press, 2014. 165-211.
- Sihvola, Juha. “Emotional Animals: Do Aristotelian Emotions Require Beliefs?”. *Apeiron* 29/2 (1996): 105-144.
- Vigo, Alejandro. *Aristóteles. Una introducción*. Santiago: Instituto de Estudios de la Sociedad, 2022.