

## **Raíces griegas de la compasión cristiana. II. La compasión en Aristóteles**

JAVIER ANTOLÍN SÁNCHEZ  
*Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid*

**RESUMEN:** La segunda parte del ensayo estudia la compasión en Aristóteles, y más en concreto, en la *Retórica* y la *Poética*. La compasión en Aristóteles no es una virtud, sino una emoción o pasión, por eso no se valora excesivamente; en la *Poética* se insiste en la purgación de la compasión. Pero, la compasión no se contrapone a la virtud, sino que al igual que todas las emociones, se puede vivir de una manera virtuosa, en su justo medio. Aristóteles insiste en que sentimos compasión especialmente por aquellas personas cercanas a nosotros, que padecen un sufrimiento inmerecido, es decir, personas honradas y buenas que sin merecerlo han caído en la desgracia. Esta es la tesis central de Aristóteles, no obstante, en la *Poética* nos habla de un sentimiento filantrópico, o un sentimiento compasivo hacia todas las personas, independientemente del merecimiento, incluso aunque sean injustas.

**PALABRAS CLAVE:** Compasión, emoción, virtud, Aristóteles, *Retórica* y *Poética*.

**ABSTRACT:** The second part of the essay studies the compassion in Aristotle, specifically, in *Rhetoric* and *Poetics*. The compassion in Aristotle is not a virtue, but an emotion or passion, so it is not well appreciated; in *Poetics* is insisted in the purgation of the compassion. Now look, the compassion is not opposed to the virtue, but in the same way that all emotions it could live in a virtuous way, in its middle term. Aristotle emphasizes that we feel compassion especially for those who are near to us and are suffering an undeserved pain, that is, those good and honest people that don't deserve the mentioned suffering but they have constant bad luck. This is the central thesis of Aristotle, nevertheless, in the *Poetics* is referred to a philanthropic feeling or a sentiment of compassion towards all people, regardless of whether deserve or not that pain, even though they are bad people.

**KEY WORDS:** Compassion, emotion, virtue, Aristotle, *Rhetoric* and *Poetics*.

## 1. INTRODUCCIÓN

La ética aristotélica es una reflexión práctica encaminada a la acción, bajando la ética de Platón a la tierra. Rechaza la tesis socrática de que la virtud es conocimiento, que reza: quien conoce el bien hará el bien. El fin de la ética no es el saber, sino el obrar. Aristóteles, como buen realista, había comprendido perfectamente que una cosa es conocer el bien y otra muy distinta hacerlo. El bien no es un objeto separado o una idea ajena al hombre, sino que brota de la historia individual de éste, de su circunstancia concreta. La finalidad de la ética aristotélica no es el conocimiento de la virtud, sino la educación del hombre para que la ponga en práctica. Nadie busca el bien en sí, sino el propio bien. El bien o la justicia no son algo teórico, ya que solamente podemos alcanzar el bien o la justicia en la actuación práctica.

El Estagirita repite que el estudio sobre la virtud no es únicamente teórico, pues investigamos no para saber qué es la virtud, sino para ser buenos. Y las virtudes se adquieren como resultado de actividades anteriores. Es precisamente actuando y obrando como adquirimos la virtud, es ejecutando la justicia como nos hacemos justos, o practicando la moderación como nos hacemos moderados (*EN II*, 1103a 30-35), es decir, solamente ejercitando el bien nos hacemos buenos.

Según Aristóteles hay tres procesos que suceden en el alma: pasiones, facultades y modos de ser; la virtud ha de pertenecer a uno de ellos. Las virtudes no son afecciones o pasiones, que son involuntarias, ni son tampoco facultades o disposiciones naturales. Aristóteles enumera las pasiones: apetencia, ira, miedo, coraje, envidia, alegría, amor, odio, deseo, celos, compasión y, en general, todo lo que va acompañado de placer o dolor. Las facultades son aquellas capacidades o disposiciones naturales en virtud de las cuales se dice que estamos afectados por las pasiones, por ejemplo, aquello por lo que somos capaces de airarnos, entristecernos o compadecernos; y, por modos de ser, aquello en virtud de lo cual nos comportamos bien o mal respecto de las pasiones. Las virtudes son modos de ser o de comportarse estables, diferentes de las acciones que no son permanentes, y de las disposiciones que son un estado pasajero (*EN II*, 1105b 20-28).

Las virtudes son modos de ser que nos mueven a actuar, por lo tanto están relacionadas con las acciones y pasiones, y, como el placer y el dolor acompañan a toda pasión, entonces por esta misma razón las virtudes estarán relacionadas con los placeres y dolores (*EN II*, 1104b 14-17). Es decir, la virtud no excluye la pasión, pues tiende a hacer lo que es lo mejor con respecto al placer y al dolor. Por eso Aristóteles rechaza la definición defendida por algunos de que la virtud es impassibilidad y serenidad (*EN II*, 1104 24-26). No es suficiente

conocer el bien para hacerlo, pues también intervienen las pasiones, hay una distancia entre el saber y su concreción práctica o realización. La moral aristotélica no es λόγος exclusivamente, sino que incluye ἦθος ἕθος y πάθος.

Ni las virtudes ni los vicios son pasiones, porque no se nos llama buenos o malos por nuestras pasiones, sino por nuestras virtudes o vicios; y se nos elogia o censura no por nuestras pasiones, sino por las virtudes o vicios. Además las pasiones o afectos nos impulsan sin elección deliberada o voluntaria, mientras que las virtudes no nos mueven, sino que disponen, pero se necesita nuestra elección voluntaria.

Tampoco las virtudes son facultades; pues, no se nos considera buenos o malos por ser capaces de sentir pasiones. Además las facultades son innatas, pero no somos buenos o malos por naturaleza. Así pues, si las virtudes no son ni pasiones ni facultades, sólo pueden ser modos de ser.

Las virtudes<sup>1</sup> son un modo de ser o carácter que se adquiere mediante la repetición de una serie de actos sucesivos, esto es, mediante los hábitos. Llevando a cabo acciones justas nos convertimos en justos, realizando acciones moderadas, nos hacemos moderados, y haciendo acciones valerosas nos transformamos en valientes. Las virtudes se convierten en una especie de costumbres, estados o modos de ser, que nosotros hemos creado o construido. La virtud no es algo heredado sino algo que hemos o vamos adquiriendo a través de la educación.

La teoría de la moderación o del término medio también vale para las emociones o pasiones<sup>2</sup>, en el exceso o defecto de las pasiones están los vicios, la virtud se encuentra en la moderación. Esto mismo lo podemos aplicar a la compasión, debe haber un término medio, donde la emoción de la compasión se puede vivir moderadamente, es decir, como una virtud<sup>3</sup>. Aun-

---

<sup>1</sup> La virtud ética se refiere a pasiones y acciones, y en ellas hay exceso y defecto, y término medio. Cuando tenemos las pasiones de temor, osadía, apetencia, ira, compasión y placer y dolor en general, caben el más y el menos, y ninguno de los dos está bien; pero si tenemos estas pasiones cuando es debido, y por aquellas cosas y hacia aquellas personas debidas, y por el motivo y de la manera que se debe, entonces hay un término medio y excelente; y en ello radica, precisamente, la virtud. En las acciones hay también exceso, defecto y término medio. La virtud tiene que ver con las pasiones y acciones, en las cuales el exceso y el defecto yerran y son censurados, mientras que el término medio es elogiado y propio de la virtud (*EN* II, 6,1106 b 20-27).

<sup>2</sup> KNUUTTILA, Simo, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford University Press, New York 2004, 45. Aristóteles creía que las emociones guiaban el comportamiento humano y que las virtudes son disposiciones para sentir las emociones correctamente. Las virtudes comportan disposiciones emocionales moderadas, es decir, disposiciones entre el exceso y la deficiencia emocional.

<sup>3</sup> SORABJI, Richard, *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation. The Gifford Lectures*, Oxford University Press, New York 2000, 194-195.

que como nos dice después Aristóteles no todas las pasiones o acciones admiten el término medio, por ejemplo, la malignidad, la desvergüenza, la envidia, se llaman malas en sí mismas (*EN II*, 6, 1107a 8-15).

Aristóteles argumenta que aunque tenemos capacidades naturales, en virtud de las cuales se dice que estamos afectados por las pasiones (*EN II*, 5 1105b 24-25), estas capacidades naturales pueden convertirse en hábitos virtuosos. Y los elementos relevantes moralmente de comportamiento son aprendidos por medio de una participación guiada en las situaciones estándares de la vida en la niñez y en la juventud. Aprender a sentir correctamente por medio de los hábitos mejora las disposiciones emocionales, y éstas pueden influir en la disposición de formar juicios prácticos. Considerar a las emociones como constituyentes de la vida buena significa que una dependencia vulnerable de cosas temporales se acepta como básica de la condición humana. Esta concepción aristotélica de que la buena vida humana incluía una evaluación positiva de cosas contingentes que no están totalmente bajo nuestro control, le situaban en un lugar diferenciado en relación con otros enfoques de la filosofía antigua<sup>4</sup>.

Los impulsos, las pasiones y los sentimientos tienden al exceso o al defecto. Al intervenir la razón debemos indicar cuál es la justa medida, que es la vía media entre dos vicios. La valentía es una vía media entre la temeridad y la cobardía, la liberalidad es el justo medio entre prodigalidad y avaricia. La virtud es una especie de término medio, ya que tiende constantemente hacia el medio. El exceso y el defecto son propios del vicio, mientras que el medio, el justo medio, es propio de la virtud.

Obviamente este término medio no consiste en una especie de mediocridad como a veces se ha trivializado, sino una culminación, un valor, en la medida en que es un triunfo de la razón sobre los instintos. Se produce aquí una síntesis de toda la sabiduría griega que había considerado la vía media como suprema regla del actuar: el “nada en exceso” “nada en demasía” y la justa medida, la *σωφροσύνη*, mantener siempre la medida.

Para Aristóteles la compasión no es una virtud, sino una afección o pasión. Las pasiones o emociones son un fenómeno físico-psicológico, es decir, pertenecen a la psicología humana, unas disposiciones naturales permanentes o pasajeras sin valor moral alguno pero que son las causantes de que los hombres se hagan volubles y cambien en lo relativo a sus juicios, ya que de ellas se sigue dolor o placer (*Ret. II*, 1, 1378a 20-22). Por lo tanto, si las virtudes están relacionadas con las acciones y pasiones, y el placer y el dolor

---

<sup>4</sup> KNUUTTILA, *Emotions*, 26.

acompañan a toda pasión, por esta razón también la virtud estará relacionada con los placeres y dolores (*EN* II, 3, 1104b 14-15). Por lo que la virtud, en el sentido aristotélico, no es impassibilidad, sino que incluye la pasión.

Aristóteles no nos da una explicación analítica de las emociones en los escritos sobre ética. En cambio, en el segundo libro de la *Retórica* hace una descripción de once o doce emociones o pasiones. La pregunta es ¿podemos encontrar allí la teoría aristotélica completa sobre las emociones? La exposición de la *Retórica*<sup>5</sup> no puede considerarse como la teoría científica sobre las emociones, sino que tiene que completarse con el punto de vista aristotélico de los escritos éticos y *De Anima*. En la *Retórica* describe y clarifica los fenómenos de las pasiones y va preparando el camino para una teoría más completa sobre las pasiones<sup>6</sup>.

Aristóteles no ofrece una teoría general de la estructura de la emoción, pero del análisis de varias emociones podemos observar algunos elementos semejantes: 1) Una evaluación afirma que algo positivo o negativo ha sucedido al sujeto (o a algún otro en un modo que es relevante para el sujeto). 2) Un sentimiento placentero o no placentero sobre el contenido de la evaluación se asocia con la evaluación. Estos van acompañados por 3) un impulso espontáneo hacia la acción y 4) cambios en el cuerpo<sup>7</sup>.

Aristóteles define<sup>8</sup> las pasiones o emociones como las causantes de que los hombres se hagan volubles y cambien con relación a sus juicios<sup>9</sup>,

---

<sup>5</sup> KONSTAN, *The Emotions*, 27. En la *Retórica* se encuentra el mayor tratado aristotélico sobre las emociones y no en el libro psicológico *Acerca del alma*. Esto nos da una idea de la diferencia entre el significado de las emociones en el inglés moderno, que tienen un sentido más psicológico, y el griego antiguo, que considera el juicio y la creencia como centrales en la estructura de las emociones.

<sup>6</sup> COOPER, M. John, *Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1999, 406-407.

<sup>7</sup> KNUUTTILA, *Emotions*, 32. Aristóteles reconoce que las emociones conllevan procesos físicos en el cuerpo (*De Anima*, I,1,403a 16-17). KNUUTTILA, *Emotions*, 5, afirma que Aristóteles distingue cuatro componentes básicos de la emoción: conocimiento, afecto psíquico, afecto corporal y un impulso para actuar.

<sup>8</sup> FORTENBAUGH, W. W., *Aristotle on Emotion. A Contribution to philosophical Psychology, Rhetoric, Poetics, Politics and Ethics*, Duckworth, London 2002<sup>2</sup>, 114, argumenta que esta definición se orienta hacia la llamada emocional; y por lo tanto no está pensada como una definición general que abarca a todas las emociones sentidas por los seres humanos. Aristóteles presenta una definición en el contexto retórico, pero no sabemos si está ofreciéndonos una auténtica definición general.

<sup>9</sup> KONSTAN, *The Emotions*, 33-34. La primera parte de la definición no hace referencia a la causa o estímulo externo, sino que insiste en sus efectos en los juicios. Condición que se opone a la inmediata preocupación de Aristóteles en la *Retórica* para influir en los jueces y

en cuanto que de ellas se sigue dolor y placer<sup>10</sup> (*Ret.* II, 1, 1378a 20-23). En esta definición Aristóteles da importancia al conocimiento<sup>11</sup> en el análisis filosófico de las pasiones dentro de la filosofía griega<sup>12</sup>. Y es precisamente este enfoque cognoscitivo de las emociones, el considerar las creencias como condiciones necesarias de las emociones, el que se impone en la mayoría de los estudios<sup>13</sup>. Esta insistencia en el aspecto cognoscitivo de las pasiones aristotélico comporta un distinto modo de ver las cosas desde el punto de vista de un ser emocionalmente sensitivo. Por lo tanto, una elección basada en la sabiduría práctica se describe como una inteligencia deseosa o un deseo inteligente (*EN* VI, 2, 1139b 5-6)<sup>14</sup>.

---

legisladores (*Ret.* 1354b 8-13). Hemos de decir que si Aristóteles incluye la emoción en la *Retórica*, es en parte porque su efecto en el juicio, era para él una de las principales características de las emociones.

<sup>10</sup> KONSTAN, *The Emotions*, 33-34. El segundo componente de la definición presta atención hacia lo que los modernos llaman la dimensión placentera de la emoción, el afecto positivo o negativo. Hemos de notar que en esta definición, que el placer y el dolor no son alternativos. De hecho, de dos emociones descritas como opuestas no se sigue que una sea acompañada con dolor y la otra con placer: tanto la compasión como su opuesta la indignación, por ejemplo, se caracterizan por el dolor. KNUUTTILA, *Emotions*, 38. Sentir placer en el cuerpo o dolor es tener una conciencia placentera o desagradable de algo que ocurre en el propio cuerpo. En muchos lugares el aspecto del sentimiento de una emoción es tratado analógicamente como una conciencia placentera o desagradable de lo que le sucede a uno en una situación particular.

<sup>11</sup> KNUUTTILA, *Emotions*, 37. Se podría pensar que Aristóteles en la *Retórica* limita su atención a las emociones de los seres humanos, que se describen como incrustadas en las estructuras noéticas del fondo de las creencias de los sujetos, pero no es evidente que todas las emociones presupongan tales creencias como una condición necesaria. Los animales pueden así experimentar miedo y cólera, pero no compasión, pues ésta presupone ciertas creencias evaluativas. En una palabra, como dice FORTENBAUGH, *Aristotle*, 67-69, las emociones comportan juicios que los animales no pueden concebir.

<sup>12</sup> FORTENBAUGH, *Aristotle*, 18. Platón consideraba la emoción como opuesta a la razón y la concebía como algo hostil al pensamiento. Aristóteles ofreció una visión diferente de las pasiones, de modo que la apelación emocional no sería ya más vista como un encantamiento fuera de la razón. Aristóteles se situó en el lado cognoscitivo de la respuesta emocional y puso de manifiesto que una pasión puede cambiarse por un argumento; por eso, es posible adoptar una actitud positiva hacia las emociones. FORTENBAUGH, *Aristotle*, 104 y 115-116, afirma que todas las emociones tienen una característica singular: el pensamiento o creencia como causa eficiente.

<sup>13</sup> NUSSBAUM, Martha, *Therapy of Desire. Therapy and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1994, 88-90. KNUUTTILA *Emotions*, 36-46. KONSTAN, *Pity Transformed*. FORTENBAUGH, *Aristotle*, 17, 94 y 103; y SORABJI, *Emotion*, 19-36, entre muchos otros.

<sup>14</sup> KNUUTTILA, *Emotions*, 42. La emoción tiene una parte cognitiva como hemos visto, pero también hay un elemento sentimental, que corresponde a la parte irracional del alma. La parte racional y la parte emocional usan la misma facultad de la razón de modos dife-

Esta asociación de las pasiones con el placer y el dolor aparece también en *EN* II, 5, 1105b 23. Es decir, como consecuencia de las emociones experimentamos placeres o dolores. De las diez emociones que ofrece una definición formal, seis son definidas en términos de dolor: el miedo, la vergüenza, la compasión, la recta indignación, la envidia y el deseo. Es decir, Aristóteles hace del dolor o aflicción una característica esencial de muchas de las emociones<sup>15</sup>. Curiosamente no menciona ni el placer ni el dolor en las definiciones de la amabilidad y de los sentimientos de amistad. Aristóteles menciona λύπη para referirse tanto a los dolores corporales como a toda clase de problemas mentales que producen aflicción, disgusto, malestar, etc<sup>16</sup>.

Consiguientemente las emociones que Aristóteles presenta en el libro II de la *Retórica* son sentimientos de aflicción o disgusto por algo, o de ser excitado o tener algún deleite. En ambos casos son considerados como sentimientos molestos, que ocupan la mente y dirigen la atención y pueden alterar las opiniones que tenemos sobre el mundo (Aristóteles dice en su definición que cambian a las personas alterando sus juicios). La cólera, el miedo, la compasión, la vergüenza, la recta indignación, la envidia y el deseo son sentimientos de aflicción que en una u otra circunstancia ponen la atención en algo que se considera malo<sup>17</sup>.

Como ya hemos señalado, la compasión en Aristóteles no es una virtud, sino una emoción o pasión, pero la compasión no se contrapone a la virtud, pues todas las emociones se pueden vivir de manera virtuosa, en su justo término. Más adelante estudiaremos como la compasión, en su acepción cristiana, se aproxima a la virtud o al deber, como lo podemos ver hoy en las lenguas modernas, en español o inglés, donde muy raramente figura la compasión en las discusiones sobre las emociones.

Como estamos viendo, la presentación de las emociones en la *Retórica* no ofrece una comprensión total de las pasiones. Aristóteles se limita

---

rentes. La parte racional contiene las potencias y hábitos del razonamiento teórico y práctico, deseo (“deseo racional” *Ret.* I, 10, 1369a 2-3), elección (“razón desiderativa”, *EN* VI, 2, 1139b 4), y probablemente la habilidad de sentir placer intelectual (*EN* X, 7, 1177a 25-27). La parte emocional es la sede de los impulsos para actuar.

<sup>15</sup> SORABJI, *Emotion*, 293, afirma que incluso el elemento de dolor o placer en la emoción es cognitivo para Aristóteles.

<sup>16</sup> COOPER, *Reason*, 414-415.

<sup>17</sup> COOPER, *Reason*, 416. COOPER, *Reason*, 417. Aristóteles considera que la mayoría de las emociones de las que trata conllevan esencialmente un sentimiento de angustia o de placer causado por el modo que las cosas ocurren y afectan a las personas en cuestión. Con relación al odio y a los sentimientos de amistad y amabilidad, Aristóteles es menos expresivo en identificar que clase de sentimiento es, sí de tristeza o de deleite.

a ajustar estados de la mente, algunos seleccionados para cubrir el rango de emociones que el orador necesita, para saber cómo dirigirse a la audiencia y obtener los propósitos de su discurso. Así, Aristóteles desatiende, como no relevante para su propósito, un número de pasiones que un tratamiento más general de las emociones debería dar prominencia. De este modo, el orgullo, el amor erótico, la alegría, y la nostalgia por los ausentes o amores perdidos no se mencionan<sup>18</sup>.

Las palabras griegas que se traducen como compasión *ἔλεος* y *οἶκτος* son, como la mayoría de las palabras, polisémicas, y pueden connotar más de un significado. Estos dos términos son sinónimos en un sentido amplio, pero no completamente idénticos o intercambiables, algunos piensan que tienen un significado diferente. Ambas se refieren al sentimiento de dolor o angustia de una persona producido por las desgracias de otra persona que sufre o está en peligro de sufrir un infortunio. Muy raramente, nos dice Rachel Hall Sternberg<sup>19</sup> quien estudia especialmente a los oradores e historiadores griegos, *ἔλεος* y *οἶκτος* tienen tanto una tendencia moral o emocional como un sentimiento inmediato. Expresan una actitud. Otros consideran que denotan más una acción que un sentimiento. De las 29 veces que hablan de compasión los oradores e historiadores griegos 18 se refieren a una cierta clase de acción. La compasión y la acción están pues relacionadas.

Nosotros vamos a analizar cómo para Aristóteles la compasión no es solamente un sentimiento de dolor por las desgracias que le afligen a otra persona, sino que es necesario juzgar que la otra persona es inocente, ya que padece un dolor que no merece.

## 2. LA COMPASIÓN EN LA *RETÓRICA*<sup>20</sup>

Aristóteles utiliza el término *ἔλεος*, y en este punto se asemeja a la práctica forense: cuando los oradores apelaban a la piedad de los jueces. En la

<sup>18</sup> COOPER, *Reason*, 422.

<sup>19</sup> HALL STERNBERG, Rachel, "The nature of Pity," en HALL STERNBERG, Rachel (ed.) *Pity and Power in ancient Athens*, Cambridge University Press, New York 2005, 18-19.

<sup>20</sup> KNUUTTILA, *Emotions*, 27 y 29. El libro II de la *Retórica* contiene el primer análisis detallado y sistemático de las emociones en la filosofía griega. Ahora bien, los capítulos 10 y 11 del libro I se pueden leer como una introducción a la discusión de las emociones en el libro II, pues como veremos el sentimiento de placer o malestar es constitutivo de las emociones. En el capítulo 10 Aristóteles expresa que todas acciones voluntarias en nosotros están motivadas por lo que parece ser bueno o agradable. En el capítulo 11 investiga como las cosas placenteras y dolorosas influyen en nuestro comportamiento.

literatura griega casi siempre se empleaba la forma ἔλεος para implorar la clemencia de los jueces, no era común en esta invocación usar la forma οἶκτος. Aunque, es verdad que οἶκτος se utilizaba generalmente como un sinónimo de ἔλεος, y eran términos intercambiables. Sin embargo, a veces οἶκτος, que probablemente se deriva de la exclamación *oi*, se refiere a la expresión de una queja audible, más una lamentación que un sentimiento de compasión<sup>21</sup>.

Aristóteles define la piedad o la compasión como: 1) el sentimiento de pena o malestar; 2) por la aparición de algún mal destructivo y doloroso; 3) en quien no lo merece; 4) que también cabría esperar que lo padeciéramos nosotros mismos o alguno de nuestros allegados; 5) y ello además cuando se muestra próximo, es decir, este mal o padecimiento es una posibilidad que se encuentra cercana en el tiempo, no es una posibilidad remota (*Ret.* II, 8, 1385b11-16).

Profundicemos un poco en la definición aristotélica de compasión.

En primer lugar, la compasión es un sentimiento de pena o malestar, ya hemos definido las emociones en Aristóteles como aquellas disposiciones naturales, fenómenos físico-psicológicos en virtud de los cuales la gente cambia y difiere con relación a sus juicios, y que, además, producen pena o placer. La compasión sería una emoción que produciría únicamente pena o malestar. Ahora bien, el dolor o placer como tal, no son emociones, sino sensaciones. Aristóteles dividirá las pasiones o emociones en dos clases, las que producen pena o dolor, donde se incluye la compasión y el miedo, y las opuestas, aquellas de las que se obtiene placer, entre las que se encuentran la alegría y el amor.

Es posible que esta primera parte de la definición aristotélica se pueda comprender como el primer paso para rescatar la emoción de la compasión, del ataque platónico que la consideraba como un placer insano<sup>22</sup>. La compasión entendida, de este modo, descansa en la creencia de que la per-

<sup>21</sup> KONSTAN, *Pity Transformed*, 53-54.

<sup>22</sup> SORABJI, *Emotion*, 21. Cuando Platón contrasta razón y emoción en la *Rep.* 604b no debemos pensar que considera la emoción irracional en el sentido de que no incluye creencias. Pues, para Platón, las creencias están situadas no sólo en la razón, sino también en las partes irracionales del alma. DAVIES, *A Theology*, 234. Según Platón, las pasiones o apetitos que hay en el alma que aparecen en los poemas de Homero están en conflicto con la justicia y la razón, por eso deben desterrarse de la ciudad. Platón desautoriza en la *Rep.* (606a-d) la obra de Homero. Pues, según él, el placer y el dolor serían los señores que gobernarían la ciudad, en lugar de la razón. No obstante nos dice RICHARDSON, *The Iliad*, 31, que Platón ataca a Homero como “el primero de los trágicos”, pero tiene una profunda admiración por él. En las *Leyes* (658 d-e) aunque desestima la tragedia, hace un elogio de la poesía épica. También al final de la *República* (607b-8b), recupera los argumentos de Aristóteles para defender a Homero y la tragedia.

sona que siente compasión es también vulnerable frente a lo que le sucede a otra persona. Por lo tanto, la compasión para Aristóteles es una experiencia penosa, pues se apoya en que la persona compasiva reconoce la propia vulnerabilidad a la desgracia. Lo cual conlleva un auténtico conocimiento del mundo<sup>23</sup>. Precisamente de aquí surge una experiencia placentera, pues nos reconcilia con la vida y nos ayuda a vivir la vida con sencillez. La emoción de la compasión es parte constitutiva de la virtud. Una persona de excelencia moral siente placer en sentir una emoción como la compasión virtuosamente, es decir, “pero si tenemos estas pasiones cuando es debido, y por aquellas cosas y hacia aquellas personas debidas, y por el motivo y de la manera que se debe, entonces hay un término medio y excelente; y en ello radica, precisamente, la virtud” (*EN* II, 6, 1106b 20-24). Las emociones son virtudes cuando se sienten de la manera adecuada, equilibrada, en el término medio. De este mismo modo, también la compasión se puede y debe vivir de manera comedida, es decir, virtuosamente para Aristóteles.

Segundo, para que hablemos de compasión, el mal padecido por otro tiene que tener cierta entidad, que sea grande o “grave” en la percepción de la persona que se compadece. Aristóteles enumera las siguientes situaciones: la muerte, las violencias para con el cuerpo, los malos tratos, la vejez, las enfermedades, la falta de alimento, la carencia de amigos, la fealdad, la debilidad física, la invalidez, etc. (*Ret.* II, 1386a 6-13). Solamente nos compadecemos si los sufrimientos de quien los padece nos parecen a nosotros tales. La conciencia de esta gravedad hace nacer en nosotros sentimientos de tristeza y temor. La tristeza, porque se produce un cierto contagio afectivo al aproximarme al otro, al identificarme con quien sufre. También nos produce temor, pues creemos que lo que le ha sucedido nos habría podido ocurrir a nosotros o a alguno de nuestros seres queridos.

Tercero, el sufrimiento surge por la percepción de un daño o pena en una persona que no merece semejante padecimiento<sup>24</sup>. Para los griegos, la

<sup>23</sup> CROTTY, *The Poetics*, 13-14.

<sup>24</sup> KONSTAN, *The Emotions*, 203-204. El punto de vista que prevalecía en la Grecia clásica sobre la compasión, era que se debía no al simple sufrimiento, sino a un ilegítimo o inmerecido sufrimiento. Por eso, cuando estaban ante el juez si se demostraba que su causa era justa podían apelar pidiendo clemencia sobre la base de que no merecían dicha pena o castigo. Y, si bien, Aristóteles en el primer libro de la *Retórica* (I,1, 1354a 24-25) afirma que no conviene inducir al juez a la ira, la envidia o la compasión. En el libro II de la *Retórica* reconoce la utilidad de apelar a las emociones, incluyendo la compasión de los jueces. Seguramente al enraizar la compasión en los juicios morales es lo que le permite aceptar la relevancia de implorar al juez. Ya que la compasión es una respuesta no a una aflicción, o al dolor que uno se ha producido a sí mismo, sino solamente el sufrimiento inmerecido, enlaza la compasión y la justicia.

simple contemplación de un sufrimiento no era suficiente para provocar compasión, es condición indispensable que sea un sufrimiento no merecido. La compasión es diferente de la reacción instintiva al sufrimiento, por algún merecimiento. Aquí se insiste en la dimensión evaluativa que la compasión manifiesta. Aristóteles insiste en que la persona que padece dicho mal no lo merece, es decir, es inocente, por eso nos produce pena y malestar.

En cambio, Aristóteles dirá más adelante: “Nadie se compadece de los parricidas o asesinos” (*Ret. II, 2, 9, 1386b 26-30*). Nosotros argumentamos ¿cómo es posible que una persona honesta tenga que sufrir de ese modo?, o ¿cómo es posible que un niño sufra violencia? Por eso, nos compadecemos de aquellas personas que sufren un mal que de ningún modo se merecen. Nos compadecemos porque creemos que existen personas honradas o buenas, pues de otra manera pensaríamos que todas personas son dignas de merecer algún tipo de dolor o sufrimiento, que de alguna u otra manera les corresponde (*Ret. II, 8, 1385b 35-36*). Son precisamente, las víctimas inocentes de las desgracias las que despiertan una compasión extrema<sup>25</sup>. Pues, al no tener culpa ni responsabilidad alguna, entonces percibimos su sufrimiento como una afrenta totalmente inmerecida<sup>26</sup>.

Por el contrario, si creemos que una persona está padeciendo por su propia falta, nosotros le reprochamos o le culpamos, en vez de compadecerle. Incluso en el caso de que esté sufriendo algún mal debido a alguna falta, nos podemos compadecer si vemos que lo que está sufriendo es totalmente desproporcionado<sup>27</sup>.

Los dos últimos puntos (4 y 5) de la definición aristotélica de compasión están claramente relacionados: la compasión aparece como respuesta al tipo de sufrimiento que el compasivo podría esperar padecer él mismo,

<sup>25</sup> Aristóteles enumera cosas, personas y situaciones que son dignas de compasión: la muerte, las violencias para con el cuerpo, los malos tratos, la vejez, las enfermedades y la falta de alimento (*Ret. II, 8, 1386a 6-9*).

<sup>26</sup> VILLAR EZCURRA, Alicia, “La ambivalencia de la compasión,” en *Pensar la compasión*, GARCÍA-BARÓ, Miguel y VILLAR EZCURRA, Alicia, (Coords.), Universidad Pontificia de Comilla, Madrid 2008, 22. Es el caso de las víctimas de las catástrofes, de las muertes prematuras, de la justicia malintencionada o de la crueldad manifiesta. Nada suscita más nuestra compasión que los crímenes contra los más inocentes: niños, o los males que nos parecen más absurdos y gratuitos: los producidos por la crueldad, la violencia y el terrorismo.

<sup>27</sup> NUSSBAUM, “Compassion,” 33. ARTETA, Aurelio, *La compasión. Apología de una virtud bajo sospecha*, Paidós, Barcelona 1996, 21-22. Nos recuerda que introducir el criterio de mérito o demérito a propósito de la desgracia de otro, recorta el alcance de la piedad y la aproxima en exceso a un sentimiento primitivo de justicia; por el que solamente la víctima inocente, y no la culpable merecería compasión. En cambio, ante la piedad, al revés que ante la justicia, cualquier mal es inmerecido al igual que toda víctima es inocente.

y que el malestar que produce la compasión debe aparecer como inminente. En este aspecto Aristóteles se asemeja a las tragedias de los siglos IV y V donde los personajes sienten compasión cuando se reconocen vulnerables ante las desgracias ajenas<sup>28</sup>.

Ese mal por el que nos compadecemos cabría esperar que lo padeciéramos nosotros o alguno de nuestros conocidos<sup>29</sup>. Sentimos compasión por aquellos conocidos o allegados pero no por quienes están íntimamente unidos a nosotros, ya que les consideramos como parte de nosotros mismos, pues sentiríamos por ellos lo mismo que sentiríamos por nosotros y por ello se excluye la autocompasión<sup>30</sup>. Se repite de nuevo (*Ret. II*, 8, 1386a 1-3) que quien siente compasión ha de estar en situación de creer que pueda sucederle a él o a alguno de los suyos, lo que compadecemos en otros<sup>31</sup>. Es decir, podemos sufrir o padecer males semejantes o parecidos de los que nos apiadamos<sup>32</sup>. Nos compadecemos de las personas semejantes a nosotros, los que de algún modo son cercanos<sup>33</sup>. La semejanza es una condición para la

<sup>28</sup> KONSTAN, *Pity Transformed*, 130.

<sup>29</sup> En este sentido aclara Aristóteles que se siente compasión de los conocidos, con tal de que nuestra relación con ellos no sea demasiado íntima. Podemos sentir compasión por un amigo que padece un mal, pero no nos compadecemos de un hijo, pues eso es terrible y es cosa distinta de la compasión, incompatible con la piedad e incluso no podemos sentir compasión cuando lo terrible está a nuestro lado. Pues lo terrible provoca una exacerbación pasional del miedo, de tal modo, que es incompatible con el cálculo racional (*Ret. II*, 8, 1386a 16-24).

<sup>30</sup> KONSTAN, *Pity Transformed*, 64-65. Los griegos, según el testimonio de Aristóteles, no aceptaron la autocompasión, aunque dada la gran cantidad de llanto y lamentaciones que aparecen en los textos conservados nos resulta algo paradójico. En griego no hay un término para expresar la autocompasión como por ejemplo, el término para el amor propio *philautia*. Solamente en circunstancias excepcionales hablarían de sentir pena o tener compasión de uno mismo.

<sup>31</sup> NUSSBAUM, "Compassion," 35. El sufrimiento del otro puede ser objeto de mi preocupación solamente si reconozco algún tipo de comunidad con el otro, comprendiendo lo que podría significar para mi afrontar dicho sufrimiento.

<sup>32</sup> *Ret. II*, 8, 1386a 25-35: "Compadecemos, asimismo, a los que son semejantes a nosotros en edad, costumbres, modo de ser, categoría o linaje, ya que en todos estos casos nos da más la sensación de que también a nosotros podría sucedernos (lo que a ellos); pues, en general, hay que admitir aquí que las cosas que tememos para nosotros, esas son las que nos producen compasión cuando les suceden a otros. Y como los padecimientos que se muestran inminentes son los que mueven a compasión, mientras que los que ocurrieron hace diez mil años o los que ocurrirán en el futuro, al no esperarlos o acordarnos de ellos, o no nos conmueven en absoluto o no de la misma manera (...) También es más digno de compasión lo que ha sucedido hace poco o lo que va a ocurrir inmediatamente."

<sup>33</sup> KONSTAN, *The Emotions*, 211-212. Los muy cercanos a nosotros son una extensión de nosotros mismos cuya desgracia nos afecta de tal modo como si fuera nuestra. Nuestros parientes cercanos son parte de nuestra misma sustancia, o como dice en *EN VIII*, 1161b 17-19,

compasión. Por eso, en principio, nos afectan menos directamente las desgracias ocurridas hace miles de años, porque no se recuerdan o no se esperan, o las desgracias que acontecen a miles de kilómetros. En cambio, las desgracias o sufrimientos que acontecen cerca nos afectan de modo inmediato. Por eso se dice que la compasión es un egoísmo proyectivo, es decir, que lo que tememos para nosotros es lo que nos inspiraría la piedad hacia aquellos que lo están sufriendo.

El compasivo y el compadecido están unidos por el principio de vulnerabilidad<sup>34</sup>, pero la suerte en el momento actual es diferente. El compadecido no puede compadecerse pues vive una situación de malestar, tal vez, si su situación no es demasiado extrema, pueda compadecerse de otros que estén en peores situaciones que la suya. Aristóteles excluye del campo de la compasión a aquellos que están íntimamente unidos a nosotros<sup>35</sup>. Tampoco podemos compadecernos cuando lo terrible<sup>36</sup> nos afecta de una manera íntima, está a nuestro lado (*Ret.* II, 8, 1386a 18-24). Cuando la relación con el compadecido es muy íntima, experimentamos la misma pena y no la posibilidad o la anticipación de lo que podría sucedernos. Es decir, estamos tan afligidos, la pena nos invade de modo tal, que somos incapaces de compadecernos.

---

el amigo es algo de nosotros mismos. Por eso nos compadecemos de lo que sucede a las personas cercanas, por el miedo de que nos suceda a nosotros mismos. Los amigos no son solamente semejantes a nosotros, sino que en cierto sentido somos lo mismo que ellos, tenemos la misma identidad. Aristóteles al hablar de estas relaciones íntimas no usa el término *ἔλεος* o compasión, prefiere utilizar palabras que significan condolerse, sentir pena junto a otro, es decir, utiliza el prefijo *sun* que significa que sentimos el mismo placer o pena que el otro, palabras como *sullupeisthai*, *sunalgein*, y *sunakhthesthai*.

<sup>34</sup>NUSSBAUM, Martha, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Visor, Madrid 1995, 476. Aristóteles señala que la compasión guarda una estrecha relación con la creencia en que uno mismo es también vulnerable. Si se piensa que la propia situación es tan catastrófica que nada puede hacerla empeorar, probablemente no se compadecerá de los demás. Por otra parte, si alguien se considera autosuficiente con relación a la *eudaimonía*, seguro de estar en posesión de la vida buena, pensará que no puede sucederle lo que a otros. Ello le sitúa en un estado de soberbia en el que el padecimiento de los demás no despierta piedad alguna (*Ret.* II, 1385b 19-24, 31-32). Así pues, la compasión requiere una comunidad de sentimientos y la opinión de que se puede padecer un mal similar.

<sup>35</sup>KONSTAN, *Pity Transformed*, 132. Una consecuencia de esto es que la compasión no es directamente proporcional a la intimidad, ya que requiere una cierta distancia: Aristóteles no discute la conexión entre compasión y amistad. Aristóteles añade que la gente se compadece de aquellos que son semejantes en edad, hábitos, carácter, rango y nacimiento, dado que en todos estas situaciones, por nuestra semejanza, algo similar nos podía suceder a nosotros: en este contexto Aristóteles otra vez advierte la relación entre compasión y miedo por uno mismo.

<sup>36</sup>VILLAR, "La ambivalencia," 23. El horror es diferente a la compasión. El límite entre uno y otro está en función de la proximidad o la distancia que tenemos con el que padece la desgracia.

Hemos de reconocer que la definición de la compasión aristotélica (*Ret.* II, 8, 1385b 13-16), no responde solamente a los padecimientos o aflicciones de personas cercanas, sino a sufrimientos inmerecidos, por lo que hay una conexión entre compasión y justicia. En el libro primero de la *Retórica* (I, 1, 1354a 24-25) Aristóteles rechaza la compasión como una actitud que haga cambiar al juez de parecer. (La compasión podía modificar el veredicto que podría haberse dado basado solamente en la razón). Así dice: “No conviene inducir al juez a la ira o a la envidia o a la compasión, dado que ello equivaldría a torcer la propia regla de que uno se ha de servir.” Parece que, en cierto sentido, Aristóteles apela a las emociones, incluyendo la compasión y a la oratoria, y por eso dedica buena parte del libro II de la *Retórica* a valorar las emociones. Pero claramente hay un cambio importante, al menos en relación con la compasión, como vemos en la definición (*Ret.* II, 8, 1385b 13-16)<sup>37</sup>.

No se puede olvidar que para compadecernos de alguien debemos reconocer la posibilidad de sufrir una situación semejante aunque actualmente no estemos en esa misma circunstancia<sup>38</sup>. No podemos anticipar el sufrimiento que ya estamos sufriendo. El compasivo debe estar en una situación mejor que el compadecido, en el sentido de que no está pasando por la misma experiencia de sufrimiento en este momento. La compasión presupone una relación entre dos partes, el compasivo y el compadecido. Al contrario que en caso del amor<sup>39</sup> (por ejemplo, los amigos tienen que estar

---

<sup>37</sup> KONSTAN, David, “Pity and Politics,” en HALL STERNBERG, Rachel (ed.) *Pity and Power in Ancient Athens*, Cambridge University Press, New York 2005, 51.

<sup>38</sup> KONSTAN, *The Emotions*, 201-202. Como hemos visto la compasión griega no era simplemente una respuesta instintiva al dolor de otra persona, sino que dependía de si este sufrimiento era juzgado como merecido o no. La compasión tenía tanto un carácter cognitivo como social, y comportaba evaluaciones morales que inevitablemente reflejaban normas y valores específicos de la cultura griega clásica. Precisamente la distancia entre el compasivo y el compadecido permitía esta dimensión ética: pues para experimentar la compasión se tiene que reconocer cierta semejanza con el que sufre, pero al mismo tiempo no encontrarse totalmente en su misma situación.

<sup>39</sup> KONSTAN, *Pity Transformed*, 73-74. La compasión es una emoción y no una capacidad de empatía que nos permite conocer el estado interno de alguna persona. Aristóteles reitera que la gente se compadece justamente de aquellas cosas que suceden a otros y que ellos temen que les sucedan también (*Ret.* II, 8, 1385b13). En la compasión, al contrario que en el amor, hay una distancia que separa al espectador u oyente de quien sufre y puede servir como un estadio anterior a la aficción y a la comunidad de sentimientos. Normalmente quien escucha o contempla los sufrimientos de los otros, de algún modo, está dispuesto a la compasión y dicha compasión frecuentemente conlleva la aficción y la pena. La compasión no está unida con la participación activa en la pena del otro que el amor presupone, pero puede conducir a ella.

en la misma situación) aquí las dos partes deben encontrarse en circunstancias diferentes, la de los compadecidos necesariamente debe ser más lamentable que la de quienes se compadecen.

Hay una distancia emocional entre el compasivo y compadecido: si el otro es tan cercano a nosotros que experimentamos su desgracia como si fuera propia, como en el caso de un familiar íntimo, entonces esta semejanza en nuestras condiciones se anula. Esta es la clase de participación en el sufrimiento del otro que Aristóteles llama *sullupeisthai* y *sunalgein*. Este sentimiento de sentir pena con la otra persona aparece en nosotros con relación a aquellos que están cercanos o son muy queridos. Debemos pues compadecernos desde una cierta distancia, como espectadores, si verdaderamente queremos ser compasivos<sup>40</sup>. Por lo tanto, los débiles y cobardes responden con compasión a los sufrimientos de los otros porque creen y temen que ellos puedan sufrir algo semejante. Para Aristóteles simplemente es necesario creer que podemos sufrir una pena como la que ahora está padeciendo la persona compadecida. Esta simple creencia es la fuente del miedo, “pues en general las cosas que tememos para nosotros, esas son las que nos producen compasión cuando les suceden a otros.” (*Ret.* II, 8, 1386a 28-29)<sup>41</sup>.

Entre la compasión griega y la *sympathy* inglesa hay una profunda diferencia cultural, que se extiende a las concepciones básicas del yo. Simpatía comporta ponerse uno mismo en el lugar del otro y sentir lo que la otra persona siente. Ponerse en lugar del otro y ser afectado como el otro es afectado. Pues bien, esta descripción de la simpatía tiene poco que ver con la noción griega de ἔλεος. Los espectadores del sufrimiento de Filoctetes no esperaban ser afectados de la misma manera, o que su emoción fuera la de ellos, pues la compasión no significaba identificarse con la experiencia de otro<sup>42</sup>.

Como ya hemos afirmado, la definición de compasión incluye el principio de vulnerabilidad<sup>43</sup>, es decir, nos compadecemos porque somos vulnerables y somos propensos a sufrir algo muy similar de lo que nos

---

<sup>40</sup> KONSTAN, *The Emotions*, 214. Aristóteles hace de la compasión una de las emociones trágicas, y afirma que nosotros recordamos a personajes trágicos no como parientes o amigos íntimos, sino como individuos a una cierta distancia de nosotros: ellos pertenecen a los conocidos como dice en la *Retórica* (1386a 18), no a los familiares o amigos íntimos. Y como hemos subrayado ya, sentir la misma pena o placer que otro no significa experimentar la misma emoción, dado que la pena y el placer no son ellas mismas emociones, sino partes constituyentes de las mismas.

<sup>41</sup> KONSTAN, *Pity Transformed*, 50, 65 y 131.

<sup>42</sup> KONSTAN, *The Emotions*, 213.

<sup>43</sup> ARTETA, *La compasión*, 40-41.

compadecemos (la suerte común de todos los seres humanos). Los que han perdido todo son incapaces de compasión pues nada peor les pueda acontecer: ya que, no es la experiencia de malestar la que nos hace susceptibles de compasión sino la posibilidad de ella.

Aristóteles no responde a algunas cuestiones que surgen de su definición de manera implícita y se deben deducir de lo que expone de otras emociones, sobre todo el miedo. Poco antes de dar la definición de compasión, dice: “discutamos ahora sobre la clase de cosas que son dignas de compasión, a quiénes se compadece y desde qué disposición compadecemos” (*Ret. II, 7, 1385b 11-12*). Comienza con la disposición que hay que tener para manifestar compasión. El malestar experimentado por el otro debe ser “similar al que uno podía esperar para sí mismo o algún conocido y se muestra como algo inminente.” Quienes han sufrido previamente y se han recuperado, los ancianos (gracias a su sabiduría y experiencia), los débiles y cobardes y la gente educada están más dispuestos a la compasión. También los que tienen padres, hijos o mujeres tienden a sentir compasión, porque se muestran vulnerables, porque algunos miembros cercanos de su familia están potencialmente expuestos a semejante malestar<sup>44</sup>.

Aristóteles menciona dos situaciones extremas que impiden que la persona se abra a la compasión. La primera, que ya hemos apuntado, cuando se está completamente sumido en un dolor intenso, al experimentar la desgracia directamente, en nosotros mismos o alguno de nuestros parientes, estamos inmersos en el “horror”. Y es que el terror y el horror hunden<sup>45</sup>. No cabe entonces añadir más intensidad al sufrimiento padecido (*Ret. II, 8, 1385b 20-21*). Los que han sufrido o sufren un desastre completo son incapaces de compasión.

La otra situación que dificulta sentir compasión, es la de “aquellos que se creen superfelices”, se creen seguros contra las desgracias<sup>46</sup>, instalados

---

<sup>44</sup> Aristóteles nos hace ver que no todas personas son compasivas en el mismo grado y hay quienes son más propensos a la compasión. Entre ellos enumera: “los que han sufrido un mal y han escapado de él; los ancianos, por su sensatez y experiencia; los débiles y, todavía más, los cobardes; y también los instruidos, porque son los más razonables. Igualmente, los que tienen padres o hijos o esposas, ya que todos éstos son partes de uno mismo y tales que pueden ser objeto de los sufrimientos mencionados.” (*Ret. II, 8, 1385b 25-29*).

<sup>45</sup> ARTETA, *La compasión*, 37-38. La piedad exige del sujeto una cierta liberación previa de su mal o, si se prefiere, alguna distancia entre ese mal y él mismo. El aterrorizado y el compasivo no pueden darse al mismo tiempo y en la misma persona. Pues cuando uno está poseído por el terror, no puede compadecerse. Lo terrible ha triunfado y ha inhibido toda piedad.

<sup>46</sup> KONSTAN, *Pity Transformed*, 131-132. No es un problema de falta de conocimiento, sino de confianza en que continuarán con la buena suerte: conocen perfectamente lo que es

en su felicidad o bienestar, diríamos hoy, corren el riesgo de ser menos sensibles o simplemente se muestran insensibles al sufrimiento ajeno, que siempre incomoda y cuestiona. Por eso siguiendo esta lógica, para Aristóteles los dioses son inmunes a la compasión, al menos en esta concepción trascendente de la divinidad. Los dioses son invulnerables, por eso no pueden experimentar emociones, ni la compasión.

Aristóteles menciona a continuación las cosas que por naturaleza son objeto de compasión. Todas las cosas que resultan destructivas entre las que causan pesar o dolor físico, éstas son, en efecto, dignas de compasión; y también cuantas provocan la muerte, así como todos los grandes males que causa la fortuna. Así, son males dolorosos y destructivos, la muerte, las violencias para con el cuerpo, los malos tratos, la vejez, las enfermedades, el hambre, el estar privado de amigos o conocidos, la fealdad, la debilidad física y la invalidez<sup>47</sup> (1386a 7-13).

Aristóteles (*Ret.* II, 9, 1386b 7-15) contrapone el sentir compasión a la pasión de sentir indignación, que consiste en el pesar o malestar que se experimenta por los éxitos inmerecidos de otras personas. Ambas pasiones son propias del talante honesto, ya que tan adecuado es entristecerse y sentir compasión por los que sufren un mal sin merecerlo, como indignarse contra los que son felices sin merecerlo<sup>48</sup>.

---

la desgracia, pero confían en que no les alcanzará. Los ancianos y la gente educada son propensos a la compasión porque son más conscientes de la vulnerabilidad humana en general y pueden, por lo tanto, calcular mejor su propia susceptibilidad al contrario que la gente joven o con poca experiencia en el mundo.... Más propensos a la compasión son aquellos que están en una situación intermedia, quienes ni están libres de miedo ni son demasiado miedosos. La gente que está aterrada no puede sentir compasión, porque está entumecida por su propia emoción. Ellos sentirán miedo, en lugar de compasión. Quienes en el momento presente están sufriendo alguna desgracia no pueden sentir compasión, porque nadie puede temer lo que ya está experimentando en este mismo momento.

<sup>47</sup> BELFIORE, Elizabeth, "Pleasure, Tragedy and Aristotelian Psychology," en *The Classical Quarterly*, 35 (1985), 359. Si el temor necesariamente conlleva un deseo de búsqueda de seguridad, y no puede existir donde no haya ninguna esperanza de salvación (*Ret.* II, 5, 1383a 5-8), a menudo sentimos compasión por gente en situaciones de completa desesperanza, como por ejemplo, los que mueren o los ancianos (*Ret.* II, 8, 1386a 7-9).

<sup>48</sup> KONSTAN, *Pity Transformed*, 66. No sentimos compasión por nuestros propios sufrimientos inmerecidos, del mismo modo que no nos indignamos por nuestros inmerecidos éxitos. Este paralelismo sugiere que Aristóteles rechaza la idea de autocompasión. El uso de este concepto varía en las diferentes lenguas. Por ejemplo, en francés no se puede hablar de tener pena por uno mismo, tampoco se puede emplear la compasión en sentido reflexivo en inglés. En cambio, en español, si cabe la autocompasión.

Una nota esencial de la definición de compasión es que la persona padece un sufrimiento inmerecido. La compasión, como su contraria la indignación, es una nota característica de la buena gente, uno debe, según Aristóteles, sufrir junto con y compadecerse de quienes están padeciendo un mal sin merecerlo. *Ret. II, 4, 1380b 35-81a 5* define el amor como el deseo de hacer buenas cosas por el amigo. En esto se asemeja a la definición de Aristóteles sobre la cólera “un deseo de venganza acompañado por la pena” (*Ret. II, 1378a 30-b2*). El amor es altruista por definición. Los amigos se alegran juntos y sienten pena juntos sobre las mismas cosas por causa del otro<sup>49</sup>.

Hablemos finalmente del miedo en el análisis que Aristóteles hace de la compasión. Habla de tres factores a tener en cuenta para que aparezca el miedo: la clase de cosas que producen miedo, el tipo de gente que siente miedo y en qué disposiciones está la gente que tiene miedo (*Ret. II, 5, 1382a 20-26*). El miedo es un cierto pesar o turbación que surge de la imagen de proximidad de un mal destructivo o penoso. Porque, no todos males producen miedo –sea, por ejemplo, el ser injusto o el ser torpe–, sino los que tienen capacidad de acarrear grandes penalidades o desastres, y además están próximos, es decir, a punto de suceder. Al igual que la compasión, el miedo es una cierta pena, aunque ésta se entiende mejor como perturbación, quizás para distinguirla de la pena que conlleva la situación actual, en vez de un sufrimiento anticipado. Segundo, el miedo como la compasión comportan la percepción de un mal que es destructivo o penoso. Finalmente, y lo mismo que la compasión, el miedo conlleva un mal que es más inminente que remoto: Aristóteles continúa diciendo que habitualmente no tememos la muerte, porque no la consideramos como algo próximo<sup>50</sup>.

Dos notas específicas de la definición de compasión no aparecen en la del temor. No se menciona el merecimiento: se teme un mal que nos amenaza, sea merecido o inmerecido. Es más, en la expectación de que uno podría sufrir un mal comparable al percibido, el temor surge de la imagen directa o una impresión de una cosa penosa. Así, en el caso de la compasión es la expectación de sufrir –precisamente la parte de la definición que conlleva el elemento de temor– que explica porque la emoción de la compasión es una clase de pena. Dicho de otro modo: el temor por uno mismo que acompaña la percepción del malestar inmerecido del otro es lo que hace a la compasión penosa, y por lo tanto, la definición de Aristóteles la califica de emoción.

<sup>49</sup> KONSTAN, *Pity Transformed*, 133.

<sup>50</sup> KONSTAN, *Pity Transformed*, 133-134.

Antes de considerar las implicaciones del papel del temor en el análisis de la compasión de Aristóteles, podemos señalar algún elemento de contacto entre ambas pasiones. Primero, Aristóteles escribe: “Si el temor es acompañado por una cierta expectación que uno sufrirá una experiencia destructiva, es obvio que no hay miedo, entre aquellos que creen que no hay nada que puedan sufrir” (*Ret. II, 5, 1382b29-1383a6*). En relación con las cosas que son temidas, Aristóteles concluye 1382b 24-9: “En una palabra aquellas cosas son temidas, las que en el caso de los otros, son penosas cuando ocurren o son inminentes.” Finalmente, Aristóteles sugiere que conviene avisar a la audiencia ante la disposición de que pueda sobrevenirles un mal, pues también lo sufrieron otros superiores a ellos, o mostrarles que gente de su misma condición lo han sufrido o sufren, por lo que deben considerarse también vulnerables (*Ret. II, 5, 1383a 8-12*).

La expectación o impresión de una pena inminente es una percepción dolorosa por sí misma, pero en un grado menor que una experiencia inmediata ya presente. El temor no es invocado para explicar cómo uno comprende o se identifica con la experiencia penosa del otro, ni para contar por qué uno podría estar motivado para asistir a otro en la desgracia. La perspectiva de Aristóteles de la naturaleza humana no es egoísta en el sentido moderno, según que una persona sea capaz de conocer el placer y la pena, y desde esta experiencia debe deducir los sufrimientos del otro; tampoco Aristóteles defiende que uno actúe para reducir su propio dolor y para conseguir el máximo placer. Aristóteles no invoca el miedo que el sufrimiento del otro puede generar en nosotros para explicar por qué nos sentimos movidos a ayudar a una persona en la aflicción<sup>51</sup>.

El deseo por ayudar a una persona que ha sufrido una desgracia deriva de su inmerecimiento, no de la pena que resulta del miedo que puede experimentar la persona compasiva (*Ret. II, 8, 1368b 32-1369a 7*). Konstan<sup>52</sup> sugiere que la inclinación de ayudar a una persona por la que sentimos compasión es racional y no específico de la compasión como una pasión. El deseo que se asocia con el temor, por su parte, no es un principio con relación a otro, y por eso no es relevante para el análisis de la compasión.

Al definir las emociones en la *Retórica*, Aristóteles recuerda dos características: primera, las emociones influyen en el juicio; segundo, comportan placer o dolor. Un juez que reconoce que el sufrimiento de un suplicante es inmerecido estará dispuesto a interceder en su favor, y puede ser movido por la compasión o por la pena asociada a ella. El temor no con-

<sup>51</sup> KONSTAN, *Pity Transformed*, 134-135.

<sup>52</sup> KONSTAN, *Pity Transformed*, 135-136.

lleva un juicio por un castigo merecido, sino que depende solamente de un daño percibido. La dificultad en apelar a la emoción de la compasión está compuesta de una preocupación racional por los otros y por nosotros mismos. Nos podemos mover por el miedo, ignorando el merecimiento del castigo, o suponer que la desgracia de otro es inmerecida, precisamente porque tememos para nosotros mismos una desgracia semejante. O quizás también puede ser que el sufrimiento preste una urgencia saludable para una buena voluntad desapasionada y motive un interés personal que no es totalmente incompatible con un justo y racional veredicto de condena o de inocencia. En cualquier caso, el análisis de Aristóteles de la compasión es inválido para una comprensión de una emoción intensamente sentida y moralmente crítica cómo era ἔλεος en Grecia<sup>53</sup>.

### 3. LA COMPASIÓN EN LA POÉTICA

Un tema fundamental de la ética aristotélica es la felicidad, pero para ser feliz o vivir bien, para que la felicidad sea perfecta no es suficiente la condición o el estado (*EN X*, 6, 1176a 33-35) sino que es necesaria la actividad. No es suficiente ser bueno, de lo que se trata es de vivir bien, es decir, que el estado de felicidad se actualice, ser feliz en acto. Aristóteles insiste en que por sí sólo el carácter no basta, además de un modo de ser estable es necesario que dicho estado en potencia se actualice en una actividad real. Una vez más, se insiste en la importancia de la acción, a pesar de que haya cambios exteriores, infortunios y desgracias que la obstaculizan. Tener un carácter excelente o virtuoso no significa actuar de manera excelente, sino que la acción excelente precisa determinados bienes exteriores, no es fácil hacer el bien cuando no se cuenta con recursos: amigos, riqueza, poder político, etc.,<sup>54</sup> (*EN I*, 8, 1099a 33 –b 6).

En otros lugares el Estagirita dice que la felicidad perfecta consiste en vivir con lo más excelente que hay en nosotros, es decir, la vida conforme a la actividad intelectual es la vida más perfecta, la más feliz. En (*EN X*, 6-8) sostiene que la εὐδαιμονία se identifica con la actividad de la parte mejor

<sup>53</sup> KONSTAN, *Pity Transformed*, 136.

<sup>54</sup> NUSSBAUM, *La fragilidad*, 411. NUSSBAUM, *La fragilidad*, 471-472. Aristóteles afirma que ningún estado de carácter basta para la *eudaimonia*, es decir, tener buen carácter o ser de buena condición no basta para la plenitud de la vida buena. Existe diferencia entre ser bueno y vivir bien. El carácter y la actividad están tan íntimamente relacionados que ni siquiera es posible representarse los estados del carácter sin hacer lo propio con la acción y la comunicación correspondientes, y, por lo tanto, con la vulnerabilidad.

del ser humano, a saber, el intelecto teórico. Explícitamente afirma Aristóteles que la contemplación es la única actividad digna de ser amada o escogida por sí misma (*EN X, 7, 1177b 1-4*). Dado que el intelecto divino es nuestra mejor parte, nos insta a identificarnos con él y elegir la vida que le es propia. Debemos hacer todo lo que esté a nuestro alcance para vivir según la parte mejor de nosotros mismos (*EN X, 7, 1177b 31-34*)<sup>55</sup>.

De todos modos, no se puede entender esta actividad intelectual o contemplativa, como el único bien intrínseco y que se pueda dar en soledad. En *EN IX* excluye expresamente la *εὐδαιμονία* en soledad por carecer de un importante valor intrínseco; concluye que, al estar privada de *φιλία*, no es realmente *εὐδαιμονία*, pues no es plena o perfecta. El libro I de la *EN* nos había dicho que no buscamos una *αὐτάρκεια* solitaria, sino una vida autosuficiente en compañía de los amigos, la familia y la comunidad. Con lo cual, la amistad se convierte en un elemento fundamental de la felicidad. Tal vez esa autosuficiencia solitaria pueda ser la vida de Dios o de las bestias (*Pol. I, 1253a 29-31*) pero no se puede proponer como modelo para la vida de los hombres. Por eso *EN IX* afirma dos veces que es incoherente aspirar a la vida buena de Dios, ya que ello supone desear una existencia que no puede ser vivida por un ser de nuestra especie ni, por tanto, por alguien idéntico a nosotros. El deseo del bien, tanto para nosotros mismos como para los demás, debe circunscribirse a nuestra identidad específica (*EN VIII, 7, 1159a 10-11* y *IX, 4, 1166a 18-23*). Por eso, en la *EN* insiste en que nuestro objeto no es la vida buena sin más, sino la vida buena de los seres humanos<sup>56</sup>.

En la *Poética* Aristóteles continúa dando importancia a la acción y al curso de la vida para ver si una persona es feliz. No es cuestión de tener un buen carácter para ser feliz, sino que es necesario que ese buen ánimo se traduzca en acciones y perdure durante el trascurso de la vida. Es a lo largo de la vida dónde se descubre a la persona afortunada o realmente feliz o, al contrario, la persona desafortunada o infeliz (*Po. 6, 1450a 15-20*). La tragedia es imitación no de personas, sino de una acción y de una vida, y la felicidad y la infelicidad están en la acción.

De ahí que Aristóteles dé especial importancia a la acción trágica, pues la acción está en estrecha relación con la *εὐδαιμονία* humana, a diferencia de tener tal carácter o de ser cierta clase de persona. Una obra en la que sólo

<sup>55</sup> KNUUTTILA, *Emotions*, 41. Aristóteles argumenta que la actividad de los dioses, que superan a todos en felicidad, es la contemplación. De modo semejante, la mayor felicidad humana es la actividad de la sabiduría filosófica (*EN X, 7, 1177a 22-27; X, 8, 1178b 20-23*).

<sup>56</sup> NUSSBAUM, *La fragilidad*, 466-467.

se exhiban las características de los personajes, sin que se vea a éstos en una actividad, deja sin mostrar algo sobre la εὐδαιμονία que aparece en las tramas de las grandes tragedias.

Aristóteles sostiene que la trama y la acción poseen una importancia fundamental, y que sin ellas no hay tragedia. La tragedia no puede limitarse a la representación de caracteres, ha de mostrarlos en acción. En consecuencia, la contraposición implícita no se establece entre el teatro de acción y el reflexivo, sino entre la tragedia y otro género literario conocido por Aristóteles, el retrato de caracteres. Por ejemplo, Teofrasto, en los *Caracteres* presenta a personas de determinado tipo sin mostrarlas en acción. La tragedia, por el contrario, “comprende el carácter junto con” la representación de la acción: percibimos los caracteres a través de sus elecciones y su comportamiento.

Platón, principal adversario de Aristóteles en la *Poética*, defiende la autosuficiencia racional que está estrechamente vinculada con la descalificación de la acción poética como fuente de saber práctico y con la limitación de la función de la poesía al elogio del carácter. En efecto, si, como se destaca en (*Rep.* III, 388), la persona buena es por entero autosuficiente, es decir, no precisa nada del exterior para completar el valor y el bien de su vida, la acción trágica deja de tener importancia en la búsqueda del buen vivir humano. Platón considera que si el carácter es bueno, no puede sufrir un mal grave. En el *Fedón*, se insiste en que la situación de Sócrates no ha de mover a compasión. Los males que le sobrevienen son insignificantes, pues sólo afectan su cuerpo; el alma está segura y es autosuficiente. Platón asegura que, al hablar de los humanos, los poetas yerran en asuntos de la mayor importancia “al decir que hay muchos injustos felices y, en cambio, justos desdichados, y que cometer injusticia da provecho si pasa inadvertido.” (*Rep.* III, 392a-b). Aristóteles, por el contrario, argumenta que la posibilidad de sufrir un daño grave e innecesario se extiende al común de los mortales.

En las grandes tramas trágicas se explora la diferencia entre la bondad y el buen vivir, entre lo que somos y lo humanamente bien que discurre nuestra existencia. En ellas aparecen personajes buenos de carácter, pero que no son seres divinos ni invulnerables, sufriendo toda clase de desgracias, y se examinan las múltiples formas en que un carácter bueno es insuficiente para alcanzar la εὐδαιμονία. Aristóteles aclara de este modo su tesis anti-platónica de que la acción trágica es fuente de auténtico aprendizaje<sup>57</sup>.

---

<sup>57</sup> SORABJI, *The Emotion*, 288. Aristóteles defiende a los poetas en contra de Platón, quien les expulsaba de la sociedad ideal porque cultivaban las emociones. El estagirita señala que promover las emociones en el teatro es algo bueno, porque ayudan a la purificación de las mismas emociones.

En la *Poética* Aristóteles reitera otra condición para la compasión, ya enunciada en la *Retórica*. La compasión se distingue de la censura moral en que precisa la opinión de que la persona no merecía el sufrimiento<sup>58</sup> (*Po.* 1453a 3-5; *Ret.* 1385a 13 y ss). El Estagirita afirma que, cuando entendemos que el sufrimiento lo han provocado las malas decisiones de quien padece, no nos compadecemos (lógicamente), ya que la estructura de esta pasión exige la opinión contraria. Aristóteles hace también una interesante observación: quien es demasiado pesimista sobre la naturaleza humana no sentirá compasión, pues creerá que todos merecen las desgracias que les ocurren. El relato dramático de este infortunio merecido, dice en la *Poética*, puede ser bienintencionado y edificante, pero no trágico (1453a 1 y ss.).

La compasión y el temor<sup>59</sup> son emociones dolorosas, con manifestaciones físicas que expresan dicha pena. Esta manera de entender la compasión y el temor aparecen en todas las obras de Aristóteles. En la *Poética* la compasión y el temor se relacionan con el placer. “El poeta debe proporcionar el placer que viene de la compasión y el temor por medio de la imitación” (1453b 12-13). Por lo tanto, la tragedia debe presentar acontecimientos horribles y dignos de compasión.

Estas descripciones apoyan una interpretación de la *Poética* según la cual, (1) la tragedia es placentera en un aspecto y dolorosa en otro, y (2) compasión y temor, aunque penosos y no por sí mismos productores de placer, son esenciales en la producción del “placer propio” de la tragedia. Aristóteles sostiene que las emociones penosas, la compasión y el temor contribuyen al placer de la imitación trágica; que las emociones que son dolorosas en la vida real pueden llegar a ser placenteras, en los contextos estéticos. La tragedia es una imitación de acontecimientos tristes y peligrosos que producen compasión y temor en la audiencia. La tragedia nos estremece y hace llorar; por eso decimos que es una imitación de sucesos tristes. Pero aunque estas emociones son penosas, también pueden producir placer. La representación trágica puede ser placentera en un aspecto y dolorosa en otro. El placer en la tragedia surge de la *μίμησις* y no de la compasión y el temor que son emociones dolorosas<sup>60</sup>.

<sup>58</sup> SCHADEWALDT, “Furcht,” 141. La definición aristotélica de que nos compadecemos pues la persona no merecía dicho sufrimiento, se aparta de nuestro significado de sentimiento universal humanitario.

<sup>59</sup> SCHADEWALDT “Furcht,” 129-131. Debemos traducir φόβος que produce la tragedia por terror, horror o estremecimiento, en vez de miedo.

<sup>60</sup> BELFIORE, “Pleasure,” 349-350.

El autor trágico debe construir la obra de tal modo que la audiencia se horrorice y se compadezca de lo que acontece<sup>61</sup>. Esto es lo que sucede, por ejemplo, a quien escucha la historia de Edipo (*Po.* 14, 1453b 4-7). La compasión y el temor son reacciones ante la imitación de la acción trágica. No es, por ejemplo, nuestro recuerdo de los sucesos de la vida real los que producen la compasión y el temor, sino la propia imitación. Aristóteles es muy explícito en este punto: el temor y la compasión vienen de la estructura de los mismos sucesos (1453b 1-2) y la estructura de los sucesos es la trama, que no es la acción (la cosa imitada), sino la imitación de la acción (*Po.* 6, 1450a 3-5).

Algunas reacciones psicológicas se asocian con la compasión, otras con el temor: la compasión comporta lamentos y lágrimas. Estas reacciones, sin embargo, no son involuntarias y automáticas como las relacionadas con el temor –el frío y el latido del corazón–. La compasión en el pensamiento griego es una emoción esencialmente humana, depende de la comprensión de la suerte humana común; los dioses están generalmente exentos del sufrimiento y de la compasión. Los movimientos voluntarios que podrían asociarse a la pasión no están bien definidos, pues el papel del deseo parece ser diferente en las dos emociones. Si el miedo necesariamente comporta un deseo de buscar la seguridad y no puede existir donde no hay esa posibilidad de seguridad (*Ret.* II, 5, 1383a 5-8), nosotros a menudo sentimos compasión por gente que vive en situaciones desesperadas, por ejemplo aquellos que mueren o los ancianos<sup>62</sup>.

En la vida real la compasión no necesita un deseo para ayudar a alguien, nosotros no necesitamos explicar por qué no sentimos el deseo de apresurarnos a subir al escenario e impedir que la tragedia suceda. Lo que tenemos que explicar en el caso de la compasión es cómo contribuye al placer estético. Aquí, la misma explicación se puede aplicar a la compasión y al temor, pues ambos conllevan involuntariamente reacciones psicológicas dolorosas que son necesarias como un camino para la producción del placer estético.

A continuación explicaremos como la compasión y el temor producen un placer trágico. Mirando la tragedia como imitación, tenemos tres respuestas cognitivas. Podemos ver la tragedia como una artefacto que no re-

---

<sup>61</sup> KONSTAN, *Pity Transformed*, 72. Aristóteles utiliza *eleos* en lugar de un término como *sunalgein* para describir la respuesta de la audiencia a la tragedia, de este modo está afirmando la distancia entre la respuesta de los espectadores y las emociones de los actores en escena. El espectador siente compasión no por la figura trágica, sino por su desgracia. En resumen, la audiencia no siente con los personajes, sino que siente por ellos.

<sup>62</sup> BELFIORE, "Pleasure," 358-359.

presenta nada; como gente llorando, y como imitación, actores que representan gente que llora; comprendiendo la relación entre la imitación y lo que se imita, en la imitación hay unas características que la hacen similar al original. Las emociones juegan un papel esencial en estas respuestas. Mientras vemos una tragedia experimentamos ciertas reacciones involuntarias psicológicas: frío, latidos del corazón, estremecimiento, lloros, etc. Todas estas reacciones dolorosas son muy semejantes a las que experimentamos en las situaciones de la vida real y son reacciones de la tragedia en cuanto gente llorando y no en cuanto imitación de algo digno de compasión y temor. Por ejemplo, lloramos al ver a Edipo ciego, porque se nos presenta como un hombre sufriente.

Vemos también la tragedia como artefacto y nos damos cuenta que no estamos en una situación en la que deseamos huir o ayudar. Finalmente, porque nos estremecemos y lloramos en la tragedia, nos damos cuenta que es una imitación de un suceso triste que esta obra de teatro es una imitación de ese acontecimiento. Este reconocimiento placentero requiere que nos centremos en aquellas características de la imitación que la hacen similar al original, es decir, en lo que es lamentable y espantoso. De este modo, la compasión y el temor doloroso y el aprendizaje placentero se refuerzan mutuamente, con una respuesta física involuntaria que resulta de una actividad intelectual placentera que se convierte en un aumento de nuestra conciencia de lo que es compasivo o temeroso<sup>63</sup>.

Pero ésta no es toda la explicación completa. La tragedia se define como la imitación de una acción esforzada, y esta característica distingue la tragedia de la comedia. Acción esforzada, significa, algo noble o serio, que describe un acontecimiento importante, que merece una atención seria. Toda acción trágica trata sobre un cambio de significado en la condición humana desde la buena o mala fortuna o al contrario (*Po.* 7, 1451a 13-14). Las grandes tragedias también contienen reconocimiento, que es un cambio de la ignorancia al conocimiento y que envuelve dos grandes fuerzas del alma y de la sociedad: el amor y el odio (*Po.* 11, 1452a 29-31). La tragedia trata de los más importantes y serios aspectos de la vida humana: el cambio y la amenaza constante del dolor y la muerte. Se refiere a sucesos que producen compasión y temor. Así, las emociones trágicas están esencialmente relacionadas con el objeto imitado por la tragedia, una acción esforzada. Aristóteles explícitamente afirma que la percepción o contemplación de un ob-

---

<sup>63</sup> BELFIORE, "Pleasure," 359-360.

jeto que merece nuestra atención proporciona más placer (*EN X*, 4, 1174b 20-23). Por esta razón, el reconocimiento de un objeto digno de compasión o temor proporciona más placer que el reconocimiento de un objeto cómico<sup>64</sup>.

Pero si como Aristóteles, pensamos que ser bueno no basta para la εὐδαιμονία, para la vida excelente y encomiable, la compasión es una respuesta humana valiosa. Por ella reconocemos la importancia de lo infligido a alguien semejante a nosotros sin culpa por su parte. Compadecemos a Filoctetes, Edipo, Agamenón, Hécuba... Fijándonos en la piedad que experimentamos, podemos aprender sobre nuestra concepción implícita de lo que importa en la vida humana y sobre la vulnerabilidad de nuestros más profundos compromisos.

Algo semejante se puede decir del temor. Su estructura de creencias está relacionada íntimamente con la compasión. Aristóteles hace hincapié en que lo que compadecemos en otro es lo que tememos que podría ocurrirnos a nosotros mismos (*Po.* 1453a 4-5; *Ret.* II, 8, 1386a 22-28). Y puesto que la compasión exige percibir la propia vulnerabilidad y la semejanza con el que sufre, compasión y temor se experimentan casi siempre juntos<sup>65</sup>. El temor se define como una pasión penosa relacionada con la expectativa de un daño o de un dolor futuros (*Ret.* II, 5, 1382a 21 y ss.), graves e importantes (1382a 28-30), que no está en nuestra mano evitar. Así, por lo general, no tememos volvernó injustos o torpes, probablemente porque pensamos que podemos dominar tales cambios<sup>66</sup>.

Hemos visto que Aristóteles, en la *Retórica*, presupone que hay semejanza entre el compasivo y el compadecido, y que el sufrimiento del compadecido sea inmerecido. Pero el mismo autor, en la discusión sobre la compasión y el temor en la *Poética*, modifica su posición. El cambio lo presenta al hablar sobre las características de la tragedia. Aristóteles argumenta que la compasión y el horror no aparecen cuando se contempla que

---

<sup>64</sup> BELFIORE, "Pleasure," 360. Este análisis explica la afirmación de Aristóteles en la *Poética* 14, 1453 b 12-13. BELFIORE, "Pleasure," 380. El poeta debe producir el placer que viene de la compasión y el temor por medio de la imitación. De este modo se explica porque sentimos placer en el teatro sin recurrir a una teoría de las emociones estéticas o las especulaciones sobre la catarsis.

<sup>65</sup> KNUUTTILA, *Emotions*, 39. Aristóteles afirma que la compasión es una experiencia penosa causada por un suceso destructivo que ocurre a alguien que no lo merece y que es semejante a nosotros, y por lo tanto cualquier cosa que tememos con relación a nosotros mismos, lo compadecemos si ocurre a otros y viceversa (*Ret.* II, 5, 1382b 25-26; II, 8, 1385b 13-16, 1386a 27-29).

<sup>66</sup> NUSSBAUM, *La fragilidad*, 477.

los hombres malos pasan de la dicha a la desdicha “pues tal estructuración puede inspirar simpatía *φιλάνθρωπον*, pero no compasión ni temor, ya que aquélla se refiere al que no merece su desdicha, y éste, al que nos es semejante; la compasión, al inocente, y el temor al semejante” (*Po.* 13, 1453a 2-6). En la *Poética* Aristóteles separa los factores del merecimiento y semejanza, dividiéndolos entre las emociones de compasión y temor. La compasión depende de la percepción de la persona que está sufriendo inmerecidamente. Pero Aristóteles ahora explota la idea de semejanza para explicar por qué la tragedia también produce temor. Si los personajes en una tragedia son como nosotros en algún aspecto relevante, entonces su desgracia producirá en los espectadores una impresión de un mal futuro que es destructivo o penoso para ellos mismos<sup>67</sup>.

El temor que la tragedia inspira difiere de la compasión, en el punto de vista aristotélico, pues no tiene en cuenta el merecimiento. Pero la ruina de un individuo malo no provoca ni compasión ni temor, el primero porque la desgracia es merecida; y el segundo porque los espectadores no perciben una semejanza relevante entre esa persona y ellos mismos. Aristóteles dice que tal historieta puede provocar la misteriosa respuesta que el llama *φιλάνθρωπον*. ¿Cuál es el status de este concepto? ¿Es una tercera emoción trágica, que evoca la tragedia? ¿Tiene algo que ver con la moderna idea de simpatía? Como ya hemos expuesto, la compasión depende del juicio de que el que sufre no merece dicho sufrimiento. El sentimiento filantrópico<sup>68</sup> es como la compasión pero no comporta un juicio de merecimiento. ¿Cómo se diferencia este sentimiento filantrópico del temor? Puede ser una respuesta no-moral a la aflicción de otro que es independiente de las consideraciones de nuestra propia vulnerabilidad y resulta simplemente de la percepción del sufrimiento del otro<sup>69</sup>.

Aristóteles en (*Po.* 1452b 36-38) afirma que los hombres malvados que pasan del infortunio a la dicha (esto es lo menos trágico que puede darse)

<sup>67</sup> KONSTAN, *The Emotions*, 213-214.

<sup>68</sup> KONSTAN, *The Emotions*, 215-216. En el griego tardío la palabra filantropía y sus relativas significaron algo muy cercano al término latino *humanitas*, que es la generosidad humana hacia otros, muy próximo y asociado al término amabilidad y podría servir también como sinónimo de e,leoj o compasión. En una palabra se puede entender como un sentimiento análogo a la simpatía o preocupación humana.

<sup>69</sup> KONSTAN, *The Emotions*, 214-215. KONSTAN, *The Emotions*, 202. Podemos ver la diferencia entre la compasión y la identificación simpática en el contexto de la teoría de Aristóteles sobre las emociones trágicas, pues Aristóteles deja un lugar para un tipo de sensibilidad humana hacia el sufrimiento, incluso para un individuo injusto.

ya que carecen de todo lo indispensable, pues no inspira *φιλάνθρωπον*, ni compasión ni temor. Pero el pasaje decisivo, según Konstan<sup>70</sup> es *Ret.* II, 13, 1390a 18-20, donde Aristóteles observa que, como los jóvenes, los ancianos sienten compasión pero no por las mismas razones: los jóvenes están dispuestos así en razón de la filantropía, mientras que los ancianos por debilidad, es decir, la decrepitud. La filantropía representa evidentemente una sensibilidad instintiva por el sufrimiento de otros, no como la compasión que crece con la experiencia y la conciencia de nuestra propia vulnerabilidad a la aflicción.

Ser conscientes del sufrimiento actual del otro puede generar en nosotros un miedo a que nos ocurra a nosotros en el futuro algo semejante. Pero supongamos que no somos vulnerables a tal mala suerte. No experimentaríamos ni compasión ni miedo, según Aristóteles. Un Dios puede ser *φιλάνθρωπος*, en el sentido de preocuparse por los seres humanos. La gente ordinaria quizás no experimenta compasión ni temor al contemplar cómo un hombre malvado pasa de la buena a la mala fortuna, porque normalmente no se consideran a sí mismos “malvados”; y así no reconocen su semejanza con esas personas. Aristóteles parece haber investido en la noción de semejanza aquí con una carga ética particular, por ello moralizando el miedo trágico junto con la compasión trágica. Pero se puede experimentar el sentimiento que mueve a un joven a la compasión, según Aristóteles, y que no tiene nada que ver con la debilidad o vulnerabilidad. Este sentimiento, que responde directamente al sufrimiento de otra persona, indiferente al merecimiento o miedo por uno mismo, esto es lo que quiere decir Aristóteles por *φιλάνθρωπον*<sup>71</sup>.

Aristóteles subraya que uno de los aspectos esenciales de nuestra reacción ante la tragedia es una especie de identificación con los personajes sufrientes que se exhiben ante nosotros. Éstos deben ser buenos o no nos compadecemos de ellos<sup>72</sup>. Pero la identificación impone algunas condiciones

<sup>70</sup> KONSTAN, *The Emotions*, 217.

<sup>71</sup> KONSTAN, *The Emotions*, 218.

<sup>72</sup> FORTENBAUGH, *Aristotle*, 19-20. Platón había criticado a los poetas porque representaban hombres injustos como felices y a hombres justos como desgraciados (*Rep.* 392a 13-b2). Aristóteles no dio la vuelta completamente a esta crítica platónica, pero sustituyó la estricta explicación platónica. Habiendo asociado la tragedia a la compasión y al temor, fue capaz de mostrar que una obra trágica o, al menos, una obra bien construida, no puede representar al hombre bueno sufriendo desgracias ni al hombre vicioso experimentando una buena fortuna, pues en ningún caso las emociones trágicas de la compasión y del temor surgirían en nosotros. Un hombre virtuoso moviéndose de la buena a la mala fortuna, según Aristóteles, no produce compasión ni temor sino repugnancia (*Po.* 1452b 34-1453a1). En otras

a esa bondad. En primer lugar, deben ser buenos de manera representativa, y no idiosincrásica. Esta exigencia de similitud entre el héroe y nosotros se puede relacionar con la idea aristotélica de que la poesía es más valiosa que la historia como fuente de sabiduría. La historia narra lo que sucedió de hecho, las cosas que podrían suceder (1451b 4-5). La historia cuenta “lo particular, como lo que Alcibíades hizo o sufrió”; la poesía “lo general, la clase de cosas que ocurren a ciertas clase de personas” (1451b 8-11). El héroe trágico no es idiosincrásico. Lo consideramos una persona buena similar a nosotros en su bondad y sus posibilidades humanas; por este motivo, su desgracia nos hace experimentar a la vez miedo y compasión<sup>73</sup>.

Como hemos visto ya en la *Retórica*, la compasión tiene una dimensión cognitiva al mismo tiempo que afectiva, y la capacidad de la tragedia de inspirarla es una parte intrínseca de la obra de arte. En la *Poética* la compasión está íntimamente unida al miedo, y ambos purgaban o liberaban en el proceso placentero de la catarsis (*Po.* 1449 b 27-28). La tarea de la tragedia es construir un drama que inspire estas poderosas emociones en nosotros.

Si el héroe se asemeja a nosotros, tampoco podrá ser demasiado bueno. Aristóteles subraya que, aun cuando debe ser bueno y no precipitarse en la desgracia por deficiencias de su carácter, no ha de “exceder con mucho en excelencia y justicia” (1453a 8 y ss.). Debe ser “mejor que nosotros” (1453b 16-17, 1454b 8-9), pero no perfecto, las imperfecciones del héroe favorecen la identificación del espectador. Según Nussbaum<sup>74</sup>, lo que Aristóteles afirma en la *Poética* es que si la tragedia mostrara héroes divinos en este sentido, sin las limitaciones de la paciencia, la visión, la reflexión y el valor que caracterizan a los mejores sujetos humanos, no se produciría la identificación esencial para la respuesta trágica. El héroe trágico no debe caer en la desgracia por perversidad; pero que sea imperfecto y vulnerable es importante para que el espectador experimente miedo y compasión.

Aristóteles piensa que la contemplación de cosas temibles y dignas de compasión, así como el miedo y la piedad que suscitan en nosotros, pueden servirnos para aprender algo importante sobre el bien humano. Ni el platónico ni el teórico de la buena condición admitirían semejante idea. Para Aristóteles, compasión y temor son fuentes de iluminación o clarificación, pues el

---

palabras, los mismos dramas que Platón consideraba peligrosos y reprobables para la educación moral, eran vistos de modo deficiente por Aristóteles en relación con las emociones trágicas, y por lo tanto indeseables desde la base puramente poética.

<sup>73</sup> NUSSBAUM, *La fragilidad*, 478.

<sup>74</sup> NUSSBAUM, *La fragilidad*, 478-480.

agente, al reaccionar y prestar atención, se conoce mejor a sí mismo en lo tocante a las inclinaciones y valores que motivan su reacción<sup>75</sup>.

¿Cuál es el significado de *κάθαρσις* en la *Poética* de Aristóteles? Es uno de los puntos discutidos. Muchos, últimamente, lo han interpretado como un proceso psicológico. Estos argumentan que la tragedia purifica la compasión y el miedo del alma, es decir, nos libera de un exceso de estas emociones y nos restaura a nuestra situación normal. Algún investigador ha interpretado la catarsis como un proceso mitológico. Se concentra en la tragedia y su mito y, además, argumenta que la tragedia purifica la compasión y el temor imitados en la acción trágica. En otras palabras, la tragedia representa una acción piadosa y temerosa que no está moralmente corrompida. Schollmeier<sup>76</sup> argumenta que la tragedia purifica la compasión y el miedo desde la acción misma.

La definición de tragedia aristotélica es ambigua con relación a la pregunta de si la catarsis se refiere a un proceso psicológico o mitológico. La acción trágica que se representa produce en la audiencia compasión y miedo y la catarsis trágica la vive la audiencia en sus emociones. Esta sería la interpretación psicológica. Pero también cabe la interpretación mitológica, la acción trágica consiste en sucesos que son dignos de pena y la catarsis trágica produce un cambio en estos acontecimientos. Aristóteles sugiere que la ambigüedad debe resolverse no a favor de la audiencia y su psicología, sino a favor del mito y su acción. Dado que afirma que una acción dramática tiene belleza cuando tiene cierta magnitud y un cierto arreglo de sus partes (*Po.* 7, 1450b 34-36). Una acción hermosa tiene una disposición de partes definidas por las relaciones entre sus partes. En una palabra, la acción dramática tiene una forma hermosa.

Cuando Aristóteles habla de la acción trágica confirma la conclusión de que la belleza es una cualidad del mito. Responde a la pregunta de si la catarsis es purificación o una purgación del mito, diciendo que la catarsis es una purgación y argumenta que la tragedia es la más hermosa, cuando se purga a sí misma de la compasión y temor. La tragedia debe imitar acontecimientos que inspiren temor y compasión. Por eso es evidente que ni los hombres virtuosos deben aparecer pasando de la dicha al infortunio, pues esto no inspira temor ni compasión, sino repugnancia; ni los malvados del

<sup>75</sup> NUSSBAUM, *La fragilidad*, 480.

<sup>76</sup> SCHOLLEMEIER, Paul, "Purgation of Pitiableness and Fearfulness," en *Hermes*, 122 (1994), 289.

infortunio a la dicha, pues esto es lo menos trágico que puede darse, ya que carece de todo lo indispensable, pues no inspira simpatía, ni compasión ni temor. Tampoco debe el malvado pasar de la dicha a la desdicha, pues tal estructuración puede inspirar simpatía, pero ni compasión ni temor, ya que aquélla se refiere al que no merece su desdicha, y éste, al que nos es semejante; la compasión, al inocente, y el temor, al semejante; de suerte que tal acontecimiento no inspirará ni compasión ni temor<sup>77</sup>.

Aristóteles concluye que una acción trágica representa a alguien intermedio entre los mencionados, que no sobresale ni por su virtud y justicia ni cae en la desdicha por su bajeza moral, sino por error, y cita los ejemplos de Edipo y Tiestes. (*Po.* 13, 1453a 7-10). Sentimos compasión por aquel que no merece caer en la mala fortuna o desdicha y sentimos miedo, porque esa persona se nos asemeja. La compasión se refiere a quien no merece su desdicha, al inocente; y el temor al que nos es semejante y por eso tememos que a nosotros nos pueda suceder lo mismo (*Po.* 13, 1453a 4-6)<sup>78</sup>.

El Estagirita continúa describiendo los acontecimientos que se consideran temibles y dignos de compasión. Argumentará que una acción trágica representa a alguien intentando matar o matando a un miembro de su familia. Pues una acción de este tipo si ocurre entre enemigos no inspira compasión ni tampoco si ocurre entre personas indiferentes. Aristóteles concluye que una acción trágica es compasiva y temible si ocurre entre miembros de la familia<sup>79</sup>.

Al presentar las diversas acciones trágicas las divide en cuatro y nos dice que la situación mejor es la última, donde el protagonista cae en la desgracia por error. Esta acción produce compasión y temor y no es solamente trágica sino catártica; ya que la acción le purga de la compasión y del miedo porque el protagonista corrige el error por medio de su acción y consecuentemente no cae en la desgracia<sup>80</sup>. El ejemplo de esta situación es Mérope que está a punto de matar a su hijo, pero no lo mata al reconocerlo.

En la *Política*, Aristóteles argumenta que la *κάθαρσις* es un proceso psicológico. La tragedia produce un efecto purificador o catártico, del mismo modo que la música produce este mismo efecto en la audiencia. Las melo-

<sup>77</sup> SCHOLLMEIER, "Purgation," 292-293.

<sup>78</sup> SCHOLLMEIER, "Purgation," 293.

<sup>79</sup> *Po.* 14, 1453b 19-22: "Por ejemplo si el hermano mata al hermano, o va a matarlo, o le hace alguna otra cosa semejante, o el hijo al padre, o la madre al hijo, o el hijo a la madre, éstas son las situaciones que deben buscarse."

<sup>80</sup> SCHOLLMEIER, "Purgation," 296.

días musicales se dividen en éticas, prácticas y entusiásticas. Estos modos tienen diferentes funciones y una de ellas es la purificación: “Nosotros afirmamos que la música debe practicarse no a causa de un solo beneficio, sino de muchos, pues debe cultivarse con vistas a la educación y a la purificación” (*Pol.* 8, 1431b 36-39). “Pues la emoción que se presenta en algunas almas con mucha fuerza se da en todas, pero en una en menor grado y en otra en mayor grado, como la compasión, el temor y también el entusiasmo. Algunos incluso están dominados por esta forma de agitación, y cuando se usan las melodías que arrebatan el alma vemos que están afectados por los cantos religiosos como si encontraran en ellos curación y purificación. Esto mismo tienen forzosamente que experimentarlo los compasivos, los atemorizados y, en general, los poseídos por cualquier pasión, y los demás en la medida en que cada uno es afectado por tales sentimientos, y en todos se producirá cierta purificación y alivio acompañado de placer.” (*Pol.* 8, 1342a 5-15).

En la *Poética* Aristóteles quiere dejar bien claro que el efecto trágico tiene su origen en la acción trágica, por eso alega que el efecto debe venir de la acción dramática más que del espectáculo. “El temor y la compasión pueden nacer del espectáculo, pero también de la estructura misma de los hechos, lo cual es mejor y de mejor poeta. La fábula, en efecto, debe estar constituida de tal modo que, aun sin verlos, el que oiga el desarrollo de los hechos se horrorice y se compadezca por lo que acontece; que es lo que le sucedería a quien oyese la fábula de Edipo.” (*Po.* 14, 1453b 1-7). También arguye que el placer trágico debe ser construido en la acción trágica: “Y, puesto que el poeta debe proporcionar por la imitación del placer que nace de la compasión y del temor, es claro que esto hay que introducirlo en los hechos” (*Po.* 14, 1453b 11-14).

El problema para la *Poética* es cómo una acción trágica puede producir una catarsis mitológica de su compasión y miedo. Y una acción trágica produce una catarsis de esta clase por medio del reconocimiento y del cambio. Pero una catarsis mitológica en la tragedia puede producir una catarsis psicológica en el público. Una purificación de la compasión y del miedo en una acción trágica produce una purgación de la compasión y del miedo en la audiencia trágica. Y esta purgación psicológica de la emoción trágica es lo que Aristóteles llama placer trágico<sup>81</sup>.

---

<sup>81</sup> SCHOLLMEIER, “*Purgation*,” 298. SCHADEWALDT, “*Furcht*,” 158-159. Este placer trágico no es meramente el placer abominable, pues al fin y al cabo el placer pertenece al fin específico de la tragedia en el sentido de placer catártico, placer que produce la mejoría y la liberación suscitados, vaciando nuevamente los afectos del temor y la emoción.

Podemos concluir diciendo que la mejor tragedia presenta una acción que produce una purificación de la compasión y del temor por medio del reconocimiento y a la inversa. Y con la esperanza que este argumento podía traer una resolución para el enigma de la catarsis<sup>82</sup>.

La *κάθαρσις* entendida como “limpieza” o “clarificación”, es decir, la eliminación de alguna clase de obstáculo (suciedad, mancha, oscuridad o mezcla) se aproxima al significado permanente y central. La purgación libera al cuerpo de impedimentos y obstáculos internos, limpiándolo. Y la relación con la purificación espiritual y la pureza ritual parece el resultado de otra línea de evolución, dado el fuerte vínculo entre dicha pureza y la limpieza física<sup>83</sup>.

Los significados de “limpieza” y “clarificación” son los correctos y los más importantes de *κάθαρσις*, incluso en contextos médicos y rituales. Para un platónico del periodo medio tendría que resultar alarmante oír hablar de una clarificación cognoscitiva producida por el efecto de la compasión y del temor. En primer lugar, porque el alma platónica sólo alcanza la claridad cuando no está perturbada por las pasiones; además, porque estas dos pasiones figuran entre las más irracionales. A Aristóteles le agradaban este tipo de provocaciones. Hemos señalado ya que, según esta concepción, la tragedia contribuye al conocimiento de uno mismo precisamente explorando lo temible y lo que mueve a la piedad. En efecto, las respuestas pasionales son ellas mismas un reconocimiento de la condición terrenal de nuestra aspiración al bien<sup>84</sup>.

## Conclusión

Hemos estudiado la concepción aristotélica de la compasión en la *Retórica* y *Poética*, con algunas indicaciones de la *Ética a Nicómaco*. En ambas obras la compasión es una emoción o pasión y por lo tanto no es algo que Aristóteles valore de forma excesiva, por eso en la *Poética* va a insistir en

---

<sup>82</sup> SCHOLLMEIER, “Purgation,” 299. SORABJI, *Emotion*, 290, sugiere que la tragedia además de liberarnos de cualquier exceso de compasión y temor (como sugiere en la definición *Po.* 6, 1449b 27-28), también nos libera del exceso de dolor.

<sup>83</sup> NUSSBAUM, *La fragilidad*, 481.

<sup>84</sup> NUSSBAUM, *La fragilidad*, 482-483. La función de la tragedia es lograr, por intermedio de la compasión y el temor, una clarificación (o iluminación) relacionada con las experiencias dignas de compasión y temibles.

la purgación de la compasión y el temor. Ahora bien, Aristóteles entiende que las mismas emociones se pueden vivir virtuosamente, es decir, en su término medio, y en ese sentido la misma compasión se puede vivir de manera virtuosa.

Podemos ver alguna discrepancia entre la *Retórica* y la *Poética*. Por ejemplo, cuando en la *Poética* condena la representación teatral donde una persona buena pasa de la buena a la mala fortuna, esto parece contradecir la *Retórica* que intenta preservar la compasión especialmente para las personas que son honradas (II, 8, 1385b, 34). Como hemos visto si las personas son malas y, en cierto modo, lo que les sucede es consecuencia de sus malas acciones, no les compadecemos. La explicación aristotélica en la *Poética* es la opuesta, que tal situación sería una profanación en vez de temerosa o compasiva, por eso no recoge nada en la *Retórica*. Pero el punto importante para nuestro propósito es que las explicaciones de las emociones en la *Poética* son tan cognitivas<sup>85</sup> como las de la *Retórica*, y esto, en ningún modo está compensado con la analogía de la catarsis<sup>86</sup>.

Aristóteles insiste constantemente en que sentimos compasión por aquellas personas cercanas a nosotros, que padecen un sufrimiento inmerecido, es decir, por las personas honradas y buenas que sin merecerlo han caído en la desgracia o la aflicción<sup>87</sup>.

---

<sup>85</sup> FORTENBAUGH, *Aristotle*, 21-22. Aristóteles adoptó un punto de vista inclusivo de las emociones, reconociendo los aspectos cognitivos y corporales. Lo cual significa que no solamente rechazó la idea platónica del divorcio entre las pasiones y la razón, aunque está de acuerdo con Platón en su influencia positiva para la vida humana (*Rep.* 607d 8-9).

<sup>86</sup> SORABJI, *Emotion*, 24-25.

<sup>87</sup> KONSTAN, *Pity Transformed*, 30. KONSTAN, *Pity Transformed*, 39. La compasión se produce solamente por los sufrimientos inmerecidos. Rotundamente se afirma: "La compasión es solamente por las desgracias inmerecidas, no por las desgracias como tales".