

## LA TEORÍA ARISTOTÉLICA DE LAS EMOCIONES

**CARMEN TRUEBA ATIENZA\***

**Resumen:** Aristóteles no formuló, en rigor, una teoría de las emociones, pero encontramos algunos esbozos de ella dispersos en varios de sus tratados. La mayoría de los estudios en torno a su concepción de las emociones pierden de vista que el análisis aristotélico de las pasiones o emociones responde en cada contexto teórico a un interés filosófico particular y apunta a contestar un problema específico, y tienden a reducir el concepto aristotélico de *pathē* a alguno de sus componentes, sin tomar en cuenta las diversas aproximaciones al tema, las cuales nos dan una visión sumamente rica y compleja de las pasiones o emociones. El propósito de este artículo es reconstruir la parte medular de las distintas aproximaciones al tema dispersas en el corpus y del análisis y la discusión de las vertientes interpretativas más aceptadas en nuestros días. Analizo los diferentes componentes de las emociones, en particular, los procesos fisiológicos y las sensaciones de placer y dolor, y los diversos estados y procesos cognitivos y discuto, en especial, la lectura cognitivista extrema de Martha Nussbaum. Por último, propongo una interpretación cognitivista moderada de la teoría aristotélica de las emociones.

**PALABRAS CLAVE:** EMOCIÓN O PASIÓN (*pathē*), SENSACIÓN (*aisthēsis*), IMPRESIÓN (*phantasia*), CREENCIA (*doxa*), COGNITIVISMO

**Abstract:** *Strictly speaking, Aristotle did not formulate a theory of the emotions, but we find indications of one in several of his treatise. Many studies about his conception of the emotions lose sight of the fact that the Aristotelian analysis of the*

---

\* Profesora-investigadora del Departamento de Filosofía, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, true@xanum.uam.mx

*passions or emotions in every theoretical context responds to a particular philosophical interest and to a specific problem, and they tend to reduce the Aristotelian concept of pathē to one of its components without taking into account the many approaches to the issue, which offer up a very rich and complex perspective of the passions or emotions. My purpose is to reconstruct the core of the Aristotelian theory of the emotions based in the different approaches to the issue that are dispersed throughout the corpus, and the analysis and discussion of the more current interpretive positions. I analyze the different components of the emotions, particularly the physiological processes and sensations of pleasure and pain, as well as diverse states and cognitive processes, and I discuss the main interpretative positions, specially the extreme cognitive perspective of Martha Nussbaum. Lastly, I offer a moderate cognitive interpretation of the Aristotelian theory of the emotions.*

KEY WORDS: EMOTION OR PASSION (pathē), SENSATION (aisthēsis), IMPRESSION (phantasia), BELIEF (doxa), COGNOTIVISM

**A**ristóteles no formuló, en rigor, una teoría de las emociones, pero encontramos algunos esbozos de ella dispersos en varios de sus tratados. El análisis aristotélico de las pasiones o emociones responde en cada contexto teórico a un interés filosófico particular y apunta a contestar un problema específico. Así, en *Del alma*, el análisis está centrado en la relación entre las afecciones del alma y el cuerpo, debido a que el problema del que se ocupa allí el filósofo es si hay algún acto o afección del alma que sea exclusivo de ella (*DA* 403a 10), y el caso de las pasiones es relevante y le dedica una atención especial, a partir de las teorías más aceptadas en su tiempo. En tanto que en los tratados éticos, Aristóteles se ocupa de las pasiones en el contexto de su teoría de la virtud, y en *Poética* en relación con su análisis de lo patético trágico.

En este ensayo me propongo reconstruir la parte medular de la teoría aristotélica de las emociones a partir de las distintas aproximaciones al tema dispersas en el corpus, sobre la base de la discusión de las vertientes interpretativas más aceptadas.<sup>1</sup> Me hubiese gustado referirme tam-

<sup>1</sup> La discusión de las vertientes interpretativas que gozan de mayor aceptación entre los especialistas está basada en una amplia bibliografía secundaria que, si bien data en su mayor parte de la década de 1980, resulta representativa de las distintas líneas de

bién a las emociones producidas por el arte poética, a las cuales Aristóteles reconoce en su *Poética* una especificidad y un placer propio, de naturaleza estética, ya que el tema es relevante para comprender la concepción aristotélica de las emociones en general, pero la falta de espacio me obliga a dejar fuera este punto, del cual me he ocupado en otros trabajos previos (Trueba, 2004; 2002a y 2002b).

## LAS EMOCIONES COMO AFECCIONES DEL ALMA Y DEL CUERPO

Aristóteles se ocupa de las pasiones o emociones en el libro I de su tratado *Del alma*, en relación con el problema de si hay algún acto o afección del alma que sea exclusivo de ella (DA 403a 10). Las teorías más aceptadas en su tiempo proponían dos definiciones contrarias acerca de las emociones; para una, la de los físicos, las pasiones eran fenómenos corporales, en tanto que para la otra, la de los dialécticos, eran fenómenos dianoéticos o “mentales” (DA 403a 30). Ambas concepciones le parecen inadecuadas porque dan cuenta de una manera parcial de las emociones. La primera considera solamente el *principio material* de las afecciones, en tanto que la segunda atiende sólo a su *principio formal* (DA 403b).

Aristóteles cuestiona la concepción dialéctica de las emociones a partir del hecho de que: las afecciones del alma parecen darse con el cuerpo: “valor, dulzura, miedo, compasión, osadía, así como la alegría, el amor y el odio. El cuerpo, desde luego, resulta afectado (*páschei*) conjuntamente en todos estos casos” (DA 403a 16-18).

Es claro que este juicio está basado en la observación y en hechos de la experiencia. El filósofo aduce, además, el siguiente argumento contra las dos teorías rivales: “la definición es la forma específica de cada cosa y su existencia implica que *ha de darse necesariamente en tal tipo de materia*” (DA 403b 2-3). Este argumento se basa en su propia teoría de las causas o los primeros principios (*Met. A*, 983a 27ss) y en su teoría de la definición —según la cual ésta debe enunciar la esencia de la cosa, que no se da separada de la materia (*An. Post. II*; Jiménez, 2006)—. Ambas

---

interpretación, cuya influencia sigue siendo vigorosa en nuestros días. Un estudio reciente acerca de la cuestión, centrado en las diferentes emociones, es la obra de Konstan, 2007.

teorías se vinculan con su concepción hilemorfista de lo real. En seguida agrega en favor de su propia tesis que

[...] el cuerpo resulta afectado conjuntamente en todos los casos. Lo pone de manifiesto el hecho de que unas veces no se produce ira ni terror por más que concurren excitaciones violentas y palpables mientras que otras veces se produce la conmoción bajo el influjo de excitaciones pequeñas e imperceptibles —por ejemplo, cuando el cuerpo se halla excitado y en una situación semejante a cuando uno se halla encolerizado— [Y en favor de esto mismo apunta un caso que le parece todavía más claro:] cuando se experimentan las afecciones propias del que está aterrizado sin que esté presente objeto terrorífico alguno. (*DA* 403a 18-24)

La tesis aristotélica de que las pasiones se dan conjuntamente con el cuerpo aparece expuesta de manera sucinta en los tratados biológicos y los tratados éticos. La ira está acompañada del calentamiento de la sangre cercana al corazón (*DA* 403b); el temor causa temblor (*MA* 701b 22, 32), va aparejado a la palidez (*EN* 1128b 15) y al enfriamiento del cuerpo, y el exceso de agua en el corazón y en la sangre predispone al temor (*Partes de los animales* 650b 27-33; 667a 14-19; 692a 22-25; Knuuttila, 2004: 34); la vergüenza va acompañada de calor y rubor, y los impulsos coléricos y los deseos venéreos de alteraciones físicas (*EN* 1128b 15; 1147a 15-17).

## **LAS EMOCIONES Y LAS SENSACIONES DE PLACER Y DOLOR**

Aristóteles sostiene que las pasiones en general van acompañadas de las sensaciones placer y/o dolor, las cuales entrañan cierta alteración o turbación psicofísica (Cooper, 1996; Boeri, 2007). Los placeres y dolores suelen ir acompañados de calor y frío en alguna parte del cuerpo o en todo él (*MA* 701b 32—702a 6).

Las sensaciones de placer y dolor ocupan un lugar muy importante en la noción aristotélica de *emoción*. Así, en *Ética nicomaquea*, las emociones se definen básicamente como afecciones acompañadas de placer o dolor:

Llamo pasiones (*páthēi*) al deseo (*epithymía*), la cólera (*orgē*), el temor (*phóbos*), la audacia (*thrásos*), la envidia (*phthónos*), la alegría (*chará*), el sentimiento amistoso (*philía*), el odio (*misos*), la añoranza (*póthos*), la emulación (*zēlos*), la piedad (*éleos*), y en general a todas las afecciones a las que son concomitantes el placer o la pena (*hois hepetai hedonē ē lúpe*). (EN 1105b 20-23)

La definición anterior guarda un parecido indiscutible con el comentario de la *Retórica* 1378a 20, aunque éste no constituya propiamente una definición general de las emociones:

Las pasiones son, ciertamente, las causantes de que los hombres se hagan volubles y cambien en lo relativo a sus juicios, en cuanto *de ellas se siguen pesar y placer* (*hois hepetai lúpe kai hedonē*). Así son, por ejemplo, la ira, la compasión, el temor y otras de naturaleza semejante y sus contrarias. (*Ret.* 1378a 20)

La relación entre las pasiones y las sensaciones de placer y dolor es un aspecto relevante de la naturaleza psico-física de las emociones que ha suscitado cierta discusión. Dorothea Frede (1996: 274-275) considera que Aristóteles retoma en su tratado de la *Retórica* la concepción platónica de las emociones como *afecciones mixtas* acompañadas de placer y dolor. Si bien la fórmula de la *Retórica* (*hois hepetai lúpe kai hedonē*) apoyaría su interpretación, la autora misma acepta, sin embargo, que el tratamiento aristotélico de las emociones, en la *Ética*, no hace tal énfasis en la naturaleza *mixta* de las emociones. A mi juicio, la diferencia va más allá de una mera cuestión de *énfasis*, puesto que la tesis aristotélica aparece formulada en unos términos significativamente distintos en la *Ética nicomaquea*: *hois hepetai hedonē ē lúpe* (EN 1105b 23). La conjunción *ē* sirve de base para considerar que Aristóteles no implica que las emociones en general involucren ambas sensaciones en todos los casos. Por otro lado, es claro que no todas las emociones van acompañadas de una mezcla de placer y dolor. Las emociones de compasión, vergüenza, temor, envidia, indignación, son afecciones dolorosas y así aparecen definidas en la *Retórica*. La vergüenza (*aischýnē*), por ejemplo, es descrita como “cierto pesar o turbación relativos a aquellos vicios presentes, pasados o futuros, cuya presencia acarrea una pérdida de reputación” (*Ret.* 1383b 13), y como una “fantasía que concierne a la pérdida de reputa-

ción” (*Ret.* 1384a 23), es decir, una afeción que resulta dolorosa para todos, excepto para los desvergonzados, quienes la menosprecian o son insensibles a ella (*Ret.* 1383b 14-15). Por otra parte, Aristóteles mismo declara de manera expresa que el odio, a diferencia de la ira, no entraña aflicción o dolor (*Ret.* 1382a 13), por consiguiente, no suscribe la noción platónica de las emociones como afeciones *mixtas* en general.

Gisela Striker aduce varios argumentos en favor de lo anterior: que buen número de emociones son definidas en la *Retórica* como formas de pena o dolor, aunque algunas de las emociones dolorosas puedan ir acompañadas de placer —como el temor aunado a la esperanza de salvación, o la ira ante de la posibilidad y el deseo de la venganza—, lo cual no significa que los placeres que acompañan a tales afeciones dolorosas constituyan en rigor un ingrediente suyo, en el sentido de *sentimientos mixtos*. En su opinión, en lugar de describir las emociones como una mezcla de placer y dolor, debería hablarse de *mezclas de emociones* (Striker, 1996: 292). Su interpretación requeriría un examen más detallado, para sopesar su pertinencia y validez, pero en principio resulta plausible.

Es pertinente el comentario de Stephen Leighton (1996: 218-219) de que por *hois hepetai hedonē ē lúpe* Aristóteles parece significar algo más que un mero *acompañamiento* de las sensaciones de placer o dolor, y que su concepto de emoción incluye el placer o el dolor. Como también su observación de que el placer y el dolor varían en intensidad y clase. Al respecto, Leighton apunta que el dolor de la ira se diferencia de la aflicción de la vergüenza. La observación anterior resulta útil para entender la especificidad de las emociones, y en particular, las emociones poéticas, como una clase especial de las emociones, al igual que la índole del placer y dolor peculiares que éstas nos producen (*Poét.* 1453b 11-13; Trueba, 2004).

A partir de las evidencias textuales y de los propios argumentos aristotélicos, puede concluirse que Aristóteles considera las pasiones o emociones afeciones psicofísicas, asociadas con alteraciones fisiológicas, y que conllevan sensaciones de dolor y/o placer.

## LAS EMOCIONES Y LAS CREENCIAS. LA INTERPRETACIÓN COGNITIVISTA EXTREMA

Aristóteles le concede un lugar preponderante a las creencias en su teoría de las emociones. Muchas de las definiciones aristotélicas de las emociones se relacionan con ciertas opiniones o creencias. El filósofo sostiene que algunos juicios provocan ciertas emociones y que ciertos juicios excluyen ciertas emociones: la creencia de que hemos sido objeto de un agravio inmerecido excita nuestra ira (*Tóp.* 127b 30-32; *Ret.* 1378a 30) y la creencia de que el sufrimiento de alguien es inmerecido, nuestra compasión, en tanto que la convicción de que todos los hombres son malos impide sentir compasión (*Ret.* 1385b13-19). Asimismo, sostiene de manera explícita que el componente dianoético es el principio formal de las emociones (*DA* 403b). Lo anterior ha dado lugar a una interesante controversia en torno al papel de las creencias y la cognición en su teoría de las emociones. Las posiciones de los intérpretes difieren entre sí. Algunos autores pretenden que la creencia es una condición necesaria de la emoción (Leighton, 1996: 224); otros piensan que es una parte constituyente de la emoción (Frede, 1996: 270); en tanto que otros consideran que la creencia es una condición suficiente de la emoción (Nussbaum, 1996: 304).<sup>2</sup> Mi revisión de la cuestión se centrará en torno a estas líneas de interpretación de la teoría aristotélica de las emociones. Mi examen no pretende ser exhaustivo. Me limitaré a analizar las vertientes cognitivistas más representativas, e intentaré defender una interpretación alternativa a partir del examen de las distintas posiciones.

Stephen Leighton defiende la interpretación de que para Aristóteles las creencias (*doxai*) son una condición necesaria de las emociones, hasta el punto de que llega a descartar que el deseo pasional (*epithymía*) sea una emoción, a pesar de que en la *Ética nicomaquea* la *epithymía* figure entre las emociones (*EN* 1105b 20). Su argumento es que la sed, el hambre y el deseo sexual, no requieren mantener ningún juicio ni constituyen estados razonables o irrazonables, sino que, como Aristóteles sugiere, están exentos de razón (*EE* 1224b 2), y le parece que esto separa a la

---

<sup>2</sup> De hecho, Nussbaum sostiene estas tres tesis, pero discutiré su propuesta más adelante porque no comparte todas las opiniones de los partidarios de estas posiciones.

*epithymía* de las emociones, en la medida en que “estar en un estado emocional requiere juicios” (Leighton, 1996: 224).

Es verdad que en *Tópicos* Aristóteles afirma que el juicio (*hypolepsis*) es una condición necesaria de la emoción y pone como ejemplo la ira (*Tóp.* 127b 30—32; Knuuttila, 2004: 37), y que en *De anima* señala que la mera *phantasía*, es decir, la impresión de algo como temible o amenazador no es una condición suficiente para experimentar la emoción, en tanto que la creencia de que algo es temible o espantoso produce el temor:

Cuando creemos (*doxázômen*) que algo es temible (*deinón*) o espantoso (*phoberón*), inmediatamente sufrimos la impresión (*sympaschomen*) [...] pero cuando meramente imaginamos (*phantasía*), somos como la gente que mira en una pintura una escena temible (*deiná*) o excitantes (*tharraléa*). (*DA* 427b 21-24)

Sin embargo, es errónea la pretensión de Leighton de que para Aristóteles el deseo pasional no es una emoción por el hecho de que la *epithymía* se basa en la sensación y en la *phantasía*, no en la creencia, y de que en la *Retórica* la *epithymía* no figura entre los seis pares de emociones de los que se ocupa el filósofo, ya que el propio Aristóteles plantea más adelante en el mismo tratado: “llamo pasiones a la ira, el deseo pasional (*epithymía*) y otras semejantes, de las que ya hemos hablado” (*Ret.* 1388 b 33).

El hecho de que Aristóteles le conceda al deseo pasional el estatuto de emoción muestra que, para él, no todas las emociones presuponen creencias ni están, en rigor, asociadas a creencias o juicios, y representa una base para cuestionar la interpretación de que la teoría aristotélica plantea que las creencias u opiniones sean una condición necesaria para tener una emoción, así como para discutir la idea defendida por algunos intérpretes de que las creencias son elementos constituyentes de las emociones (Frede, 1996: 270; Nussbaum, 1996).

Como observa Striker (1996: 289), en *Retórica* 1368b 32-1369a 7, Aristóteles introduce la ira y el deseo como dos tipos de deseo irracional en una lista de siete posibles causas de la acción. Respecto a las acciones voluntarias, esto es, las acciones que tienen su causa en uno mismo, el filósofo señala, en efecto, que unas se hacen por hábito (*di' ethos*) y otras

por impulso (*di' orexin*), ya sea racional (*logistikēn*) o irracional (*alogon*), y específica que “la ira (*orgē*) o el deseo pasional (*epithymía*) son impulsos irracionales (*alogos orexis*)” (*Ret.* 1369a 5). El deseo racional se orienta a lo que *se cree o se sabe* (*oiēthē*) bueno, en tanto que el deseo pasional se dirige a lo que al agente *le parece* placentero en ese momento, sin considerar ningún otro criterio de evaluación o cálculo (*DA* 433b 5-8).

El objeto de deseo (*tò orektón*), dice Aristóteles, es captado ya sea por la inteligencia o por la imaginación (*tò noēsai ē phantasthēnai*) (*DA* 433b 12). Lo anterior entraña una demarcación entre la facultad intelectual y la facultad de la imaginación. De hecho, Aristóteles separa de manera explícita a la imaginación de la creencia y de la convicción en *De anima* 428a 18-b 9, lo cual resulta relevante porque el filósofo define varias de las pasiones o emociones en relación con las impresiones de la *phantasía*. John Cooper comenta, al respecto, que en la *Retórica*, Aristóteles por lo general remarca que la emoción surge de haber tenido una impresión (*phantasía*) de que algo bueno o malo ha pasado, está ocurriendo o está por ocurrir, y agrega que en siete de las emociones que analiza, incluye esta impresión en la definición formal (Cooper, 1996: 246-247). Lo cierto es que este hecho ha suscitado cierta discusión entre los intérpretes.

Richard Sorabji considera que Aristóteles no mantiene que los juicios son necesarios para las emociones, y considera que éstas pueden provocarse por la *phantasía* solamente (Sorabji, 1993: 56-57; Knuuttila, 2004: 38). Y en opinión de Striker (1996: 291), “Aristóteles está deliberadamente usando el término ‘impresión’ (*phantasía*), en lugar de ‘creencia’ (*doxa*) en su definición, en orden a remarcar que tales impresiones no deben ser confundidas con juicios racionales”. No obstante, conviene tener presente que, para Aristóteles, “toda imaginación (*phantasía*) es racional o sensible (*logistikē ē aísthētikē*) y de la última participan también el resto de los animales” (*DA* 433b 28-30).

Aristóteles define, en efecto, buen número de las emociones en términos de impresiones, no de creencias, y admite que algunos animales son capaces de experimentar algunas emociones, como la *epithymía* y la ira (*EE* 1225b 26-27) e incluso el temor (Knuuttila, 2004: 37). Pero la idea aristotélica de que hay una *phantasía* racional y otra sensible, aunque no está desarrollada en *De anima*, sino que aparece tan sólo enunciada,

constituye una base para defender la tesis cognitivista en unos términos más moderados que los utilizados por los partidarios de la interpretación cognitivista extrema.

Para Aristóteles muchas emociones están asociadas con creencias y juicios, como sería el caso de la compasión; otras como la ira, están vinculadas con *impresiones evaluativas* (Striker, 1996: 293 y 297), un tipo de representaciones distintas de las creencias y de los juicios, aunque análogas a ellos; y algunas otras, como la *epithymía*, se relacionan con impresiones sensibles.

Los defensores de la tesis cognitivista extrema consideran que las creencias son una condición necesaria y/o suficiente de las emociones y un constituyente suyo. Una de sus principales representantes, Martha Craven Nussbaum, sostiene que:

[...] desde el punto de vista de Aristóteles, las emociones no son fuerzas animales ciegas, sino partes inteligentes y discriminadoras de la personalidad, estrechamente relacionadas con creencias de cierta clase, y por tanto sensibles a modificaciones cognitivas. (Nussbaum, 1996: 303)

Según la interpretación nussbaumiana de la teoría aristotélica de las emociones: 1) las emociones son formas de conciencia intencional, esto es, se orientan a ciertos objetos; 2) las emociones se vinculan estrechamente con creencias y pueden ser modificadas si las creencias se modifican; 3) las emociones son en algún grado *racionales* y todas son en algún grado cognitivas y están basadas en creencias, y pueden entonces ser valoradas, como las creencias, por su estatus epistémico y normativo (Nussbaum, 2003: 113-114 y 1996: 303-304); 4) las emociones son una subclase de la *órexis* (Nussbaum, 1996: 306). Esto último a diferencia de Leighton, quien subraya la distinción entre deseo (*órexis*) y emoción (Leighton, 1996: 230).

En defensa de su interpretación cognitivista de la teoría aristotélica de las emociones, Nussbaum aduce que el deseo pasional es una forma de conciencia intencional y una forma de *órexis* o deseo, que entraña una manera de ver a su objeto, y que proporciona al animal una “premisas del bien” —a partir de la teoría aristotélica de la acción animal expuesta en *De motu animalium* (Nussbaum, 2003: 115 y 1978a).

Es verdad que Aristóteles alude en distintos contextos a una percepción e imaginación proposicional (Sorabji, 1993; Knuutila, 2004: 45), y considera la percepción sensible una especie de conocimiento, aunque de rango inferior que otras especies de conocimiento (*Met.* A), y aplica el modelo del silogismo práctico para explicar y elucidar la conducta animal (*MA* 7). Sin embargo, lo anterior no elimina el problema de que el filósofo distingue la impresión del objeto placentero y su influjo en el ánimo —la *epithymía*—, de la *logistikē órexin* o el deseo racional, como he señalado antes.

La aseveración de Nussbaum de que *el deseo pone la premisa del bien* resulta un tanto equívoca. De acuerdo con su análisis de la relación entre la sensación, la *phantasía* y el deseo, la mera sensación es insuficiente para presentar al objeto de modo que mueva al animal; la sensación *prepara una phantasía* la cual, después, *prepara el deseo* (Nussbaum, 1978b: 255-256). Aristóteles explica en *De motu animalium* que cuando actuamos *de manera precipitada, movidos por el deseo y sin previa deliberación*,

[...] la actividad del deseo toma el lugar del razonamiento o del pensamiento: ‘Tengo que beber’, dice el apetito. ‘Aquí esta la bebida’, dice la percepción sensible o la *phantasía* o el pensamiento. De inmediato él bebe. Ésta es entonces la manera en que los animales son impelidos a moverse y actuar. (*MA* 701a 28-38)

Es claro que Nussbaum tiene en mente este ejemplo cuando señala que *el deseo pone la premisa del bien*, pero habría que precisar más todavía y decir que *el deseo pone la premisa de lo placero*.

Nussbaum considera que la distinción técnica entre la simple *phantasía* o el aparecer (*phainesthai*), y la creencia (*doxa*) o el juicio, no interviene en el tratamiento aristotélico de las emociones (Nussbaum, 2003 y 1996). En este punto se aparta de la opinión de Striker y de otros autores (Striker, 1996; Sorabji, 1993; Knuutila, 2004: 36). Y si bien admite que, en efecto, la definición aristotélica del temor, en *Retórica*, hace referencia a la *phantasía* y el aparecer (*phainesthai*) y no hace alusión a la creencia (*doxa*), y reconoce también que el énfasis aristotélico está en *el modo como las cosas son percibidas por el agente*, replica que un análisis cuidadoso del tratamiento aristotélico de las emociones muestra que el térmi-

no *phantasía* aparece al lado del verbo *phainesthai* y otros verbos de creencia, como *dokei*, *oísthai*, *nomizein*, *logízesthai* (Nussbaum, 2003: 119-120). Su argumento es que al describir las emociones, Aristóteles hace referencia también a una serie de reflexiones y creencias. La autora pone de relieve que el análisis aristotélico muestra que las emociones poseen una rica estructura cognitiva, y defiende incluso de manera enfática que las sensaciones de placer y dolor dependen de las creencias (Nussbaum, 2003: 123 y 1996: 308). Para ella, la creencia aparece en suma como una condición necesaria y suficiente de la emoción y una parte constitutiva suya.

Si bien Nussbaum reconoce que Aristóteles no expone con claridad la cuestión de si las creencias son condiciones suficientes para la emoción, argumenta que a lo largo del capítulo sobre las emociones se encuentran oraciones de la forma “Si ellos piensan X, entonces ellos experimentarán la emoción Y”, lo cual sugiere que las creencias son una condición suficiente de las emociones. En su opinión,

[...] podemos concluir, que a pesar de que la evidencia del punto de vista de una condición suficiente no es clara, Aristóteles *tiene que* creer que al menos mucho o la mayor parte del tiempo la creencia es suficientemente causa de la pasión compleja. (Nussbaum, 1996: 310-311)

El *tiene que* hace referencia a los consejos específicos que Aristóteles dirige a los oradores para que susciten determinadas emociones.

A pesar de que no dejo de reconocer el peso de los argumentos esgrimidos por Nussbaum, me parece que no son concluyentes. El hecho de que Aristóteles mencione una serie de verbos de creencia al lado de la *phantasía* no prueba que la distinción entre “*phantasía*” y “creencia” no sea pertinente en la *Retórica*. Las opiniones contrarias merecen nuestra atención porque si bien las propiedades enunciadas por la autora figuran por lo regular como constituyentes de las emociones en las descripciones de Aristóteles, el filósofo alude a algunos tipos de emociones que no encajan del todo con el modelo cognitivista extremo, como por ejemplo, el deseo pasional (*epithymía*).

Es patente que en *Retórica* y en *Ética nicomaquea* el tratamiento aristotélico destaca el aspecto intencional de las emociones, esto es, su refe-

rencia a objetos o situaciones externos, pero en *De anima* se menciona que a veces “se experimentan las afecciones propias del que está aterro-  
 rizado *sin que esté presente objeto terrorífico alguno*” (DA 403a 24). A  
 pesar de que este comentario aristotélico es demasiado breve y no nos  
 aporta elementos suficientes para comprender todas sus implicaciones,  
 sirve para considerar que quizá debemos entender la *intencionalidad* de  
 las emociones en un sentido menos estricto que el que Nussbaum y otros  
 autores le atribuyen. Si mi opinión es correcta, la concepción aristotéli-  
 ca de las emociones podría no excluir la posibilidad de que seamos capaces  
 de experimentar emociones carentes de un objeto intencional particular,  
 como la angustia y otro tipo de estados de ánimo frecuentes en la mo-  
 dernidad, en contra de lo que algunos autores plantean.

Otro punto que quisiera discutir es la tesis nussbaumiana de que los  
 sentimientos de dolor y placer que acompañan a las emociones “dependen  
 de las creencias y del juicio” (Nussbaum, 1996: 308). El hecho de  
 que a menudo los sentimientos de placer y/o dolor aparejados a las emo-  
 ciones dependan de nuestras creencias y juicios, no implica que esto sea  
 siempre así o que tenga que ser así ni que Aristóteles lo haya considera-  
 do de esa manera. Alguien puede tener la convicción de que “las corri-  
 das de toros son una práctica cruel que debería de ser prohibida”, pero  
 puede acceder a ir a una plaza de toros luego de mucha insistencia por  
 parte de unos amigos suyos muy aficionados, convencido de que va a  
 experimentar desagrado y repulsión por dicho espectáculo, y sin embar-  
 go, en los hechos, terminar experimentando una fuerte emoción placen-  
 tera y agrado al presenciar la fiesta taurina. Esta clase de situaciones,  
 aunque no corresponde estrictamente a lo que Aristóteles llama *inconti-*  
*nencia*, se aproxima mucho a ella.

Nussbaum sostiene que el cambio de creencias acarrea un cambio en  
 las emociones, sin concederle peso al hecho de que Aristóteles mismo  
 reconoce que no siempre nuestras emociones se modifican en conso-  
 nancia con nuestras creencias. En efecto, puede ser que el temor que  
 experimentamos hacia las arañas patonas cese una vez que nos enteramos  
 de que las arañas patonas no son venenosas, pero lo cierto es que la  
 fobia a las arañas podría continuar, y con frecuencia así ocurre, a pesar  
 de saber que no todas las arañas son peligrosas y que esta clase especí-  
 fica de arañas es inofensiva. La interpretación cognitivista extrema no

logra explicar de manera satisfactoria el conflicto entre las emociones y las creencias, una cuestión que Aristóteles trató en su *Ética*. En general, la perspectiva cognitivista tiende a contemplar los casos que se ajustan a su interpretación, pero no toma suficientemente en cuenta otro tipo de situaciones que muestran que nuestras emociones pueden entrar en conflicto con nuestras creencias. La relación entre las emociones y las creencias es mucho más compleja de lo que suponen algunos intérpretes de la teoría aristotélica de las emociones y esto es algo que el propio Aristóteles supo reconocer. Una muestra clara de ello es su análisis de la incontinencia o *akrasía* en la *Ética nicomaquea* VII y en *De anima* (DA 432b 26-433a 3).<sup>3</sup>

Nussbaum plantea, por último, que todas las emociones son en algún grado cognitivas y que pueden incluso calificarse como *verdaderas* o *falsas*, según el carácter de las creencias en que se fundan (Nussbaum, 2003: 114). Me parece que esta interpretación va más allá de la mera idea de que las emociones se basan en creencias y se acerca mucho a la tesis de Robert Solomon (1980) de que “las emociones son juicios”. Pero este error categorial no es imputable a Aristóteles. Una cosa es que el

---

<sup>3</sup> “El principio motor (*ho kinôn*), en fin, no es tampoco la facultad intelectual (*noetikón*), el denominado intelecto (*nous*) [...] El movimiento (*hê kínēsis*) se da siempre que se busca algo o se huye de algo. Pero es que ni siquiera cuando contempla algún objeto de este tipo ordena la búsqueda o la huida: por ejemplo, muchas veces *piensa* en algo terrible o placentero (*dianoētai phoberón ti ē ēdú*) y, sin embargo, no ordena movimiento alguno de temor (*keleúei dē phobeisthai*) —es el corazón el que se agita o bien alguna otra parte del cuerpo si se trata de algo placentero—. Mas aun, incluso cuando el intelecto manda (*epitáttontos tou nou*) y el pensamiento ordena (*legoúsēs tēs dianoías*) que se huya de algo o se busque, no por eso se produce el movimiento correspondiente, sino que a veces se actúa siguiendo la pauta del apetito (*epithymían*), como ocurre, por ejemplo, con los que carecen de autocontrol (*akrateis*)” (DA 432b 26-433a 3). La cuestión de la *akrasía* requeriría un tratamiento aparte por su complejidad. Baste señalar que Aristóteles distingue dos clases de incontinencia: la incontinencia impulsiva y la incontinencia por debilidad de la voluntad. En el primer caso, el agente sigue su deseo o impulso y precipita su actuar, sin previa deliberación; en el segundo caso, el agente no actúa en concordancia con su propia deliberación, es decir, se aparta de su propia determinación racional de hacer o no hacer algo, a causa de un deseo vehemente y contrario.

filósofo sostenga que las emociones pueden ser valoradas a partir de criterios de racionalidad, tales como la sensatez, la salud y la rectitud práctica o ética, y otra muy distinta que considere que las emociones puedan calificarse como *verdaderas* o *falsas*. Para él, “toda insensatez, cobardía, desenfreno y malhumor, cuando son excesivos, son o bien estados bestiales, o bien estados mórbidos” (EN 1149a 5). Es insensato y patológico temer a todo, incluso a un ratón o a una ardilla. Es claro que son ejemplos de emociones irracionales, pero Aristóteles no alude a ellas como *falsas* aunque puedan estar basadas en creencias falsas.

De acuerdo con Aristóteles, las emociones son racionales si satisfacen estos requisitos: a) son adecuadas a los objetos y a las situaciones que las provocan; b) son proporcionadas respecto a sus objetos intencionales o sus causas, en grado, intensidad y duración; c) son experimentadas del modo apropiado; y d) están orientadas a fines o bienes normativamente apropiados. Por ejemplo, el valiente teme en la medida y en la situación apropiados, del modo que conviene, y es capaz de responder de manera noble y adecuada ante el peligro (EN 1115b 11-13). Su tesis es que en todas las emociones, inclusive las más vehementes, como la ira, puede haber un exceso, un defecto y un medio (EN 1108a 4-5), y el medio se calcula a partir de los cuatro criterios de racionalidad señalados.

La tesis de que las emociones pueden ser valoradas por su estatus normativo se vincula con la teoría aristotélica de la virtud, un aspecto de la filosofía práctica de Aristóteles que ha sido ampliamente estudiado por Nussbaum misma, al igual que por Nancy Sherman, Louis Aryeh Kosman y muchos otros autores (entre nosotros, Marcelo Boeri), quienes se han ocupado del tema y han destacado aspectos muy importantes. A continuación, me propongo abordar esta cuestión a partir de algunos pasajes de la *Ética nicomaquea* y de la discusión de la tesis de Kosman, e intentaré defender una interpretación de la teoría aristotélica de las emociones más moderada que la cognitivista extrema.

Kosman resume así la idea aristotélica de que “el arte de vivir de manera apropiada incluye el arte de sentir bien, como disciplina correlativa al actuar bien” (1980: 105).<sup>4</sup> De acuerdo con la *Ética* aristotélica, en

---

<sup>4</sup> “Aristotle’s moral theory must be seen as a theory not only of how to act well but also of how to feel well; for the moral virtues are states of character that enable a person to exhibit the

efecto, acciones y emociones integran la disposición o el carácter moral de las personas, en una dirección que puede ser moldeada socialmente. La *paideía* o formación del individuo propicia el correcto acoplamiento de los sentimientos y las acciones, es decir, la conformación de una buena disposición moral. Según Aristóteles, mediante la educación adquirimos la virtud, de la manera en que el guitarrista aprende a dominar su arte con la práctica (EN 1103a 31-32).<sup>5</sup> Se trata de un aprendizaje que no consiste en la simple imitación o repetición externa de los actos socialmente aceptados, sino de un complejo proceso de *ethización* o formación del carácter, que comprende a la propia capacidad de sentir y evaluar de manera apropiada las circunstancias particulares (Sherman, 1989; Nussbaum, 1996; Boeri, 2007). Ciertamente, lo anterior es posible gracias a la naturaleza misma de nuestras emociones o pasiones; sin embargo, es necesario precisar más el sentido en que las emociones se conectan con la razón, en la filosofía aristotélica.

Aristóteles sostiene en algún momento que “la parte irracional del alma *participa* (*metéchousa*) de la razón” (EN 1102b 14), pero señala expresamente que: “no es por las pasiones por lo que se nos alaba o censura: no se elogia al temeroso o al airado, ni se reprocha el que alguno monte en cólera por este solo hecho, sino por la manera y la circunstancia” (EN 1106a). Las pasiones, en tanto *afecciones* (*páthei*, de *páschein*, padecer o sufrir), “no son dignas de elogio o censura”, en tanto que sí lo son, según la manera y las circunstancias en que son experimentadas por las personas (EN 1105b 31-1106a). Por otra parte, si bien considera que las pasiones no son impulsos ciegos, como bien han subrayado los partidarios de la interpretación cognitivista (Nussbaum, 1996; Sherman, 1989), al mismo tiempo reconoce que algunas pasiones son más irracionales y menos *dóciles* que otras (EN 1102b 30-33).

Las opiniones de Aristóteles acerca de la parte concupiscible del alma (*epithymētikōn*) permiten entender mejor su idea de las pasiones o emociones. El deseo vehemente (*epithymía*) se lanza tras el goce del objeto

---

right kinds of actions. The art of proper living, we should say, includes the art of feeling well as the correlative discipline of acting well”.

<sup>5</sup> La virtud perfecciona la disposición natural de las personas: “es propio de la virtud poner en obra los goces y sentimientos moralmente más valiosos”.

placentero en cuanto la sensación o la fantasía se lo muestran, pero ello no impide que este impulso pueda ser moderado, de ahí que censuremos el desenfreno, la intemperancia y la bestialidad, como formas de vicio, y elogiemos la virtud de la templanza. La cólera es menos afrentosa que la incontinencia de los deseos (EN 1149a 25), y se censura más al desenfrenado que al incontinente y entre los incontinentes, es todavía menos digno de censura el impulsivo que el que delibera y no se mantiene en su decisión. Según Aristóteles, el elogio y la censura de las pasiones obedecen a que tanto el deseo pasional como la ira, pese a su impulsividad, son susceptibles, en alguna medida, de recibir el influjo de la razón. En su opinión, la ira es más racional que el deseo pasional, porque las personas airadas se dejan persuadir, aunque se enciendan, y escuchan a la razón hasta cierto punto, si bien a veces la cólera, “a causa de su calor y presteza natural, aunque escucha a la razón, no escucha su mandato y se precipita a la venganza” (EN 1140a 30). La ira

[...] escucha hasta cierto punto a la razón, sólo que la escucha a medias, al modo de esos servidores apresurados que antes de oír todo lo que tiene que decirseles, echan a correr y yerran luego en la ejecución de la orden. (EN 1149a 26-28)

El hecho de que Aristóteles clasifique la ira y la *epithymía* como *deseos irracionales* (EE 1225b 26-27) resulta un tanto extraño porque en la *Retórica* define la ira en unos términos que implican la idea de que la persona que se enoja percibe y discierne al mismo tiempo, es decir, tiene una *impresión evaluativa* de la situación: La ira es “un deseo (*orexis*) de venganza, acompañado de pena” causado por un desprecio manifiesto (*dià phainoménēn oligôrían*) hacia uno o hacia los suyos (*eis autôn ē tōn autoû*) e injustificado (*mē prosēkontos*). De hecho, el propio Aristóteles dice que

[...] los que quieren calmar a un auditorio deben obtener [...] argumentos para disponerlos en el sentido de que aquellos contra quienes sienten ira, son tales que o bien inspiran temor y respeto, o bien les han hecho favores, o bien obraban sin querer, o bien ya están arrepentidos de lo que han hecho. (Ret. 1380b 31-14)

La definición aristotélica de la ira se ajusta sin duda a la interpretación de Nussbaum e incluso la refuerza. No obstante, conviene tener presente que en el libro segundo de la *Retórica* la descripción de la ira y las recomendaciones que Aristóteles dirige a los oradores para apaciguar y calmar a quienes están airados se aviene a ciertas modalidades y ciertos grados de ira que no son por completo insensibles ni refractarios a la persuasión, pero ello no quita que existen algunas pasiones y variantes de ira que no se ajustan a la definición de la *Retórica*. El análisis de Aristóteles no pretendió ser exhaustivo y está muy lejos de serlo.

Sherman y Nussbaum le adscriben a las emociones una función cognitiva y práctica muy valiosa. Las emociones desempeñan un papel muy importante en la percepción moral, fortalecen nuestra percepción y comprensión moral y nos proveen un sistema de motivos que facilita la adhesión a la ley moral (Sherman, 1989: 46).

A menudo nosotros no vemos desapasionadamente, sino por y a través de las emociones. Así, por ejemplo, un sentido de indignación nos hace sensibles a quienes sufren un insulto o injuria injustificados, justo como un sentido de piedad y compasión abre nuestros ojos a las penas de un repentino y cruel infortunio [...] Ver desapasionadamente sin involucrar las emociones es a menudo estar a riesgo de olvidar lo que es relevante. (Sherman, 1989: 45)

Aristóteles reconoce, en efecto, el valor de las emociones y les atribuye un lugar importante en la vida buena (*EN* 1105b 25-26). Una muestra clara de ello es que considera la insensibilidad hacia el placer y el dolor como una deficiencia y una clase de vicio y discrepa de quienes definen la virtud como impassibilidad (*apatheías*) y quietud absolutas (*ēremías*) (*EN* 1104b 24-25). Y aunque aprecia más las emociones positivas, como la amistad y la calma, considera apropiado airarse cuando la situación lo justifica e incluso censura no enojarse cuando se ha sido objeto de alguna ofensa o ultraje, actitud que considera servil y propia de esclavos (*EE* 1231b 17-20; *EN* 1111a 25-33). Respecto al temor, llama “demente” o “insensible” a quien nada teme (*EN* 1115b 26) y aclara que el valiente “es tan impávido como un hombre puede serlo. Podrá temer inclusive las cosas que no exceden al hombre; pero les hará frente como debe y como lo dicta la razón y por un motivo noble, pues tal es el fin de virtud” (*EN* 1115b 11-13).

La valiosa función cognitiva y práctica de las emociones requiere una apropiada educación y conducción temprana de nuestras maneras de sentir y emocionarnos:

La virtud moral está en relación con los placeres y los dolores. Por obtener placer cometemos actos ruines, y por evitar penas nos apartamos de las bellas acciones. Por lo cual, como dice Platón, es preciso que desde la infancia se nos guíe de modo que gocemos o nos contristemos como es menester, y en eso consiste la recta educación. (EN 1104b 9-13)

De lo contrario, las emociones pueden producirnos estados semejantes al sueño y la ebriedad, y en ocasiones la *epithymía*, en especial los deseos venéreos, así como los impulsos coléricos pueden llegar a provocar la locura (EN 1147a 15-17).<sup>6</sup> Es claro que Aristóteles, a diferencia de Sócrates, admite que el influjo de la razón sobre algunas emociones, en particular el deseo (*epithymía*), no siempre es eficaz o duradero, y reconoce que podemos ser arrastrados por nuestras pasiones. En tanto que Sócrates supone que lo superior necesariamente gobierna a lo inferior y considera que la superioridad del principio racional entraña su supremacía y hegemonía sobre los apetitos irracionales y la parte concupiscible del alma. El análisis aristotélico de la *akrasía* cuestiona dicho supuesto y muestra que en ocasiones el deseo de lo placentero puede prevalecer sobre nuestro deseo del bien (incontinencia por debilidad de la voluntad).

Aristóteles compara el influjo de la razón sobre las pasiones con la influencia de una autoridad o el ascendiente de un padre o de un amigo (EN 1102b 30). La parte irracional del alma se deja *persuadir* por la razón de manera parecida a como nos convencemos por las amonestaciones, los reproches y las exhortaciones de quienes respetamos y amamos. En su *Ética*, señala que se nos educa por medio del placer o el premio, y la pena o el castigo, y aprendemos a disfrutar lo apropiado y a rechazar lo que se debe. Asimismo, plantea que juzgamos a las personas no sólo

---

<sup>6</sup> “De los que no obran por libre elección, dice, unos son arrastrados por el placer, y otros por sustraerse al dolor del deseo insatisfecho” (EN 1150a 25). Aristóteles opina también que “el que vive según sus pasiones no prestará oídos a los argumentos que traten de apartarlos de ellas, ni los comprenderá siquiera” (EN 1179b 29-30).

por sus acciones, sino también por sus caracteres, debido a que cada uno es responsable de alguna manera y en alguna medida de su propia disposición moral (EN 1114b). Lo anterior no significa, como pretende Kosman, que los sentimientos sean “deliberados y elegidos” (1980: 113).<sup>7</sup> El propio Aristóteles dice que

[...] nos enojamos o atemorizamos *no por una elección*, sino en respuesta a situaciones u objetos que despiertan en nosotros tales emociones, de ahí que no se nos alabe o reproche por sentir unas pasiones en lugar de otras. (EN 1105b 25-1106a 7)

Una cosa es que Aristóteles sostenga que las emociones pueden ser cultivadas mediante la educación, y que ésta refuerza e inhibe determinadas maneras de sentir, y otra muy distinta, que el filósofo considere que *los sentimientos son deliberados y escogidos* en el sentido en que se consideran *deliberadas o elegidas* cierta clase de acciones. La teoría aristotélica distingue con claridad estas dos cosas: *ser afectado por una pasión y actuar movido por una pasión*. Lo primero le parece involuntario, en tanto que lo segundo involucra, a su juicio, cierta responsabilidad por parte del sujeto (EN 1111a 25).<sup>8</sup>

A lo largo de este trabajo he cuestionado la pretensión de que, para Aristóteles, las *creencias* sean una condición necesaria de las emociones y he defendido que algunas emociones se producen por creencias y/o juicios, como la compasión (*éleos*), otras por impresiones evaluativas, como por ejemplo la ira (*orgē*), y otras por impresiones sensibles, como el deseo pasional (*epithymía*). El filósofo reconoce sin duda un lugar importante a las creencias en su teoría de las emociones, pero él mismo

<sup>7</sup> “Feelings are deliberate and chosen, since the *hexeis* from which these feelings emanate are deliberate and chosen, since (in turn) the actions that lead to these *hexeis* are deliberate and chosen, and deliberately chosen to make one the kind of person who characteristically will have the appropriate feelings” (Kosman, 1980: 113).

<sup>8</sup> Este punto desempeña un papel fundamental en su análisis de la *akrasía*. Sorabji destaca la importancia de la distinción aristotélica entre actuar deliberadamente y actuar conscientemente para entender la noción de *akrasía*: “He insists that the actions performed knowingly are not preceded by deliberation (V 1135b 20)” (1980: 277).

apunta en contra de los dialécticos, que a veces se produce la afección “cuando el cuerpo se halla excitado y en una situación semejante a cuando uno se halla encolerizado—” (DA 403a 18) y acepta que los animales con capaces de experimentar ciertas emociones —“en los animales encontramos la ira y la concupiscencia” (EE 1225b 26-27)—, a pesar de que sean incapaces de tener creencias, lo cual implica que hay emociones que no responden a creencias. Lo anterior sirve de base para considerar que la distinción entre la *phantasía* y la creencia es relevante para entender la idea aristotélica de las emociones. Pero, según he argumentado, esto no tiene por qué conducirnos a desechar el componente racional y cognitivo de las emociones, puesto que el propio Aristóteles señala que hay una *phantasía* racional y una sensible (DA 433b 28-30), y le concede a la sensación un estatus cognitivo. Más bien obliga a entender su teoría de las emociones en un sentido más moderado que el cognitivista extremo.

A manera de conclusión, quisiera señalar que el análisis de los textos aristotélicos y la discusión de las vertientes interpretativas más representativas conducen a replantear la tesis cognitivista aristotélica en unos términos un tanto distintos de las posiciones aquí criticadas, ya que Aristóteles parece haber esbozado una teoría de las emociones según la cual las emociones son afecciones psicofísicas complejas que involucran:

- 1) alteraciones y procesos fisiológicos,
- 2) sensaciones de placer y/o dolor,
- 3) estados o procesos cognitivos tales como:
  - a) sensaciones o percepciones (*aisthēsis*),
  - b) impresiones sensibles y/o impresiones racionales (*phantasía*),
  - c) creencias (*doxai*) o juicios (*hypolepsis*) (ya sea una de estas tres operaciones cognitivas o diferentes combinaciones posibles entre ellas, según el tipo y el grado de complejidad de la emoción),
- 4) actitudes o disposiciones hacia el mundo y
- 5) deseos o impulsos (*orexis*).

La atención que Aristóteles le dedica a cada uno de estos cinco aspectos de las emociones depende en gran medida de la relación que ellos guardan con las cuestiones filosóficas que él analiza y discute en los diferentes lugares del *corpus* en los que se ocupa de las emociones o hace alguna alusión a ellas, pero esto no debería llevarnos a desconocer el lugar de cada uno de los componentes de las emociones que he enumerado. Al parecer, el filósofo concibe que ninguno de dichos componentes aislado explicaría o constituiría por sí solo ninguna emoción y considera que todos ellos son en algún grado elementos constituyentes de las emociones. En cuanto a los componentes cognitivos de las emociones, cabe decir que éstos pueden darse separados unos de otros, pero hay casos que admitirían diferentes combinaciones, según el grado de complejidad de la emoción de que se trate. Por ejemplo, el temor podría ir acompañado de la *percepción* de un objeto (el fuego) y de la *impresión evaluativa* de que se trata de *un peligro inminente*, de la *creencia* de que el fuego es *de tal magnitud que puede acarrear un gran daño* y del *juicio* de que *hay que huir en este momento*. Pero en cualquier caso los componentes cognitivos irían acompañados del resto de los componentes de las emociones. Retomando el ejemplo anterior, el temor por el fuego iría acompañado de la palidez y/o el temblor, la sensación de dolor, la actitud alerta y el deseo de salvarse. El peso específico de cada uno de los componentes de las emociones es variable, según la naturaleza de cada emoción y de acuerdo también con el talante y la disposición de las personas, las circunstancias particulares en que éstas experimentan las emociones y el modo en que han aprendido a emocionarse.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles (2002), *Retórica*, edición bilingüe, traducción, introducción y notas de Arturo Ramírez Trejo, México, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Aristóteles (2002), *Nicomachean Ethics*, traducción Christopher Rowe, introducción filosófica y comentario de Sarah Broadie, Nueva York, Estados Unidos, Oxford University Press.
- Aristóteles (2000), *Política*, traducción de Antonio Gómez Robledo, 2ª edición, México, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Aristóteles (1990), *Retórica*, traducción de Quintín Racionero, Madrid, España, Gredos.

- Aristóteles (1989), *Topica*, traducción de Edward Seymour Forster, Cambridge, Estados Unidos, Harvard University Press.
- Aristóteles (1988), *Acerca del alma*, traducción de Tomás Calvo Martínez, Madrid, España, Gredos.
- Aristóteles (1983), *Ética nicomaquea*, traducción de Antonio Gómez Robledo, 2ª edición, México, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Aristóteles (1980), *De L'Ame*, edición bilingüe y texto establecido por A. Jannone, traducción al francés y notas de E. Barbotin, 12ª edición, París, Francia, Les Belles Lettres.
- Aristóteles (1970), *Metafísica de Aristóteles*, edición trilingüe, introducción y notas de Valentín García Yebra, Madrid, España, Gredos.
- Aristóteles (1961), *Parts of Animals*, introducción, traducción y notas de A. L. Peck, Londres, Reino Unido, Harvard University Press/Heinemann Ltd.
- Boeri, Marcelo (2006), "Pasiones aristotélicas, mente y acción", en Teresa Santiago y Carmen Trueba (coords.), *De acciones, deseos y razón práctica*, México, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Juan Pablos, pp. 23-54.
- Cooper, John Madison (1996), "An aristotelian theory of the emotions", en Amelie Oksenberg Rorty (ed.), *Aristotle's Rhetoric*, Berkeley, Estados Unidos, University of California Press, pp. 238-257.
- Frede, Dorothea (1996), "Mixed feelings in Aristotle's Rhetoric", en Amelie Oksenberg Rorty (ed.), *Aristotle's Rhetoric*, Berkeley, Estados Unidos, University of California Press, pp. 258-285.
- García Yebra, Valentín (ed.) (1974), *Poética de Aristóteles*, trad. y notas V. García Yebra, edición trilingüe, Madrid, España, Gredos.
- Jiménez Torres, Óscar (2006), *Elementos de las ciencias demostrativas en Aristóteles*, Pamplona, España, EUNSA.
- Knuuttila, Simo (2004), *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford, Estados Unidos, Clarendon Press.
- Konstan, David (2006), *Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature*, Toronto, Canadá, University of Toronto Press.
- Kosman, L. A. (1980), "Being properly affected: Virtues and feelings in Aristotle's Ethics", en Amelie Oksenberg Rorty (ed.), *Aristotle's Rhetoric*, Berkeley/Los Ángeles, Estados Unidos, University of California Press, pp. 103-116.
- Leighton, Stephen (1996). "Aristotle and the Emotions", en Amelie Oksenberg Rorty (ed.), *Aristotle's Rhetoric*, Berkeley/Los Ángeles, Estados Unidos, University of California Press, pp. 206-237.
- Nussbaum, Martha Craven (2003), *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, trad. M. Candel, Barcelona, España, Paidós.
- Nussbaum, Martha Craven (2001), *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge, Reino Unido, Cambridge University Press.

- Nussbaum, Martha Craven (1996), "Aristotle on Emotions and Rational Persuasion", en Amelie Oksenberg Rorty (ed.), *Aristotle's Rhetoric*, Berkeley/Los Angeles, Estados Unidos, University of California Press, pp. 303-323.
- Nussbaum, Martha Craven (1978a), *Aristotle's De Motu animalium*, trad., comentario y ensayos interpretativos por M. C. Nussbaum, Princeton, Estados Unidos, Princeton University Press.
- Nussbaum, Martha Craven (1978b), "The Role of Phantasia in Aristotle's Explanations of Action", en Martha Craven Nussbaum, *Aristotle's De Motu animalium*, Princeton, Estados Unidos, Princeton University Press, pp. 221-269.
- Ross, William David (ed.) (1968), *Aristotelis Analytica Priora et Posteriora*, revisión de William David Ross, prefacio y apéndice de L. Minio-Paluello, Oxford, Estados Unidos, Clarendon Press.
- Sherman, Nancy (1989), *The Fabric of Character. Aristotle's Theory of Virtue*, Oxford, Reino Unido, Clarendon Press.
- Solomon, Robert (1980), "Emotions and choice", en Amelie Oksenberg Rorty (ed.), *Aristotle's Rhetoric*, Berkeley/Los Angeles, Estados Unidos, University of California Press, pp. 251-281.
- Sorabji, Richard (1993), *Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate*, Londres, Reino Unido, Duckworth.
- Sorabji, Richard (1980), *Necessity, cause, and blame. Perspectives on Aristotle's theory*, Londres, Reino Unido, Duckworth.
- Striker, G. (1996), "Emotions in Context: Aristotle's Treatment of the Passions in the *Rhetoric* and his Moral Psychology", en Amelie Oksenberg Rorty (ed.), *Aristotle's Rhetoric*, Berkeley/Los Angeles, Estados Unidos, University of California Press, pp. 286-302.
- Trueba, Carmen (2004), *Ética y tragedia en Aristóteles*, Barcelona, España, Anthropos/UAM-I.
- Trueba, Carmen (2002a), "A interpretação intelectualista da catarse. Uma discussão crítica", en Rodrigo Duarte et al., *Kátharsis. Reflexões de um conceito estético*, Belo Horizonte, C/Arte Editora, pp. 42-55.
- Trueba, Carmen (2002b), "Las emociones trágicas, en la *Poética*. Una discusión de la interpretación de G. F. Else", en Héctor Zagal y A. Fonseca, *Aristóteles y aristotélicos*, México, UP/Ediciones Cruz, pp. 271-282.

**Carmen Trueba Atienza:** Doctora en filosofía por la Universidad Autónoma Metropolitana. Profesora-investigadora titular del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Se ha especializado en filosofía antigua. Ha publicado numerosos artículos en revistas especializadas. Es autora del libro *Ética y tragedia en Aristóteles* (Barcelona/México, Anthropos/UAM-I, 2004).

D. R. © Carmen Trueba Atienza, México D.F., julio-diciembre, 2009.