

De manera que una vez que ha quedado claro a quiénes y sobre qué cosas se hace un favor, así como estando en qué disposiciones, se hace evidente que (los argumentos) se han de preparar sobre la base de estas premisas, mostrando, unas veces, que tales personas se encuentran o han llegado a encontrarse en semejante pesar y necesidad y, otras veces, que tales otras han prestado su ayuda o la están prestando en esta o aquella situación de apuro. Se hace también evidente, por otra parte, a partir de qué premisas cabe no reconocer un favor y ponerse al margen del agradecimiento: (hay que argumentar), en efecto, que o bien es por interés propio por lo que uno cualquiera nos presta o nos ha prestado ayuda (y en tal caso no era un favor)<sup>115</sup>, o bien que sucedió por casualidad, o que le forzó una causa mayor, o que estaba restituyendo y no dando<sup>116</sup>, tanto si lo sabía como si no lo sabía, puesto que en ambos casos fue a cambio de otra cosa, por lo que no cabría considerarlo un favor. Y esto debe examinarse con referencia a todas las categorías<sup>117</sup>, ya que un favor existe o bien porque es tal, o bien en atención a la cantidad, la cualidad, el tiempo o el lugar. Por lo demás hay una señal (de que no ha habido favor) cuando ya no cabe prestar una ayuda más pequeña y cuando hasta a los enemigos (se les ha prestado) la misma o una semejante o mayor, pues es evidente entonces que (tal ayuda) no ha tenido por causa nuestro interés. O cuando a sabiendas (se brindan) cosas despreciables, porque nadie reconoce estar necesitado de cosas sin valor.

<sup>115</sup> De conformidad con la definición de 85a19.

<sup>116</sup> Juego entre *apodídōmi* y *didōmi*. Victorio ilustra este tópico con un pasaje de ESQUIN., *Contra Tesif.* § 83, en que narra la disputa entre Haloneso, embajador de Filipo, y Demóstenes, el orador, representante de los atenienses: «Haloneso se lo dio, pero Demóstenes rehusó aceptarlo, si era otorgado en vez de restituido (*ei didōsin allā mē apodídōsin*)». COPE, II, 92, que cita éste y otros ejemplos, concluye, no obstante, que se trata de un refrán.

<sup>117</sup> Cf. *Categ.* 4, 1b25-28. Las categorías funcionan, pues, aquí como *tópoi koinoi*, en los que pueden organizarse reduplicativamente todos los enunciados retóricos referidos al favor.

## 8. LA COMPASIÓN

8.1. Acabamos de hablar del favor y de la falta de agradecimiento; trataremos ahora de qué cosas son dignas de compasión, a quiénes se compadece y estando en qué disposiciones. Sea, pues, la compasión un cierto pesar por la aparición de un mal destructivo y penoso en quien no lo merece, que también cabría esperar que lo padeciera uno mismo o 15 alguno de nuestros allegados, y ello además cuando se muestra próximo; porque es claro que el que está a punto de sentir compasión necesariamente ha de estar en la situación de creer que él mismo o alguno de sus allegados van a sufrir un mal y un mal como el que se ha dicho en la definición, o semejante, o muy parecido<sup>118</sup>. Esta es la causa de que no sientan compasión

<sup>118</sup> La caracterización que Aristóteles hace de la «compasión» —estudiada en particular en este cap. de *Ret.*, sin específicos paralelismos en sus obras éticas— la presenta como un *páthos* común con el «miedo»: así como la proximidad de un mal provoca el temor de quien lo espera (*supra*, II 5, 82a22-23), así también produce sentimientos de compasión y lástima cuando se le ve cernirse sobre otro (*hic* y 82b26). La reserva que el texto hace a favor de «quien no merece el mal», establece el límite que a la compasión pone, de un lado, la justicia (54a17); y, de otro lado —si bien las fronteras son aquí más laxas— la ira (82a14) y la indignación (87a13). Que esta doctrina aristotélica ha sido influyente, lo muestra el que todavía se repite en la definición de Zenón, que nos transcribe DRÓG. LAER., VII 1, 138: *éleos esti lýpē hōs epí anáxios kakopathoúnti* (aunque los estoicos, añade Diógenes, condenaban la piedad, considerándola un impedimento para la fortaleza: *mēd' oiesthai sklērotéras autās einai*). Sin embargo, Aristóteles no se limita a establecer esta comunidad de *páthos* entre la «compasión» y el «temor», sino que explícitamente hace derivar a la primera del segundo: es, en efecto, la conciencia de que también podría sucederle a uno mismo los males que acontecen a otro, lo que engendra y excita la piedad (*hic* y 85a28). Esta comunidad pasional, basada en el carácter originario del miedo, sirve de base a la descripción aristotélica de la tragedia y ofrece una vía de solución al debatido problema de la *kátharsis* (*Poét.* 6, 1149b): si es «moviendo a compasión y temor» como la tragedia «obra en los espectadores la purificación propia de estas pasiones», una explicación de este he-

20 ni los que están completamente perdidos (pues piensan que nada pueden sufrir, puesto que lo han sufrido ya <todo>), ni tampoco los que se creen super felices —los cuales, por el contrario, se hallan llenos de soberbia—<sup>119</sup>, porque si piensan que poseen todos los bienes, es evidente que también <creerán poseer> el de no padecer ningún mal, lo que, en efecto, es uno de los bienes.

cho puede muy bien residir en que el espectador, *percibiendo su propio miedo en la compasión que siente por el personaje trágico*, es movido a apartarse de la conducta extraviada en la que el héroe labra su infortunio (Cf., a este respecto, la distinción —que, en rigor, se ofrece como una forma de complementariedad— entre la compasión y el miedo, razonadas en *Poét.* 13, 1453a4-6). En todo caso, este mecanismo psicológico es el que fundamenta la capacidad persuasiva del uso retórico de la compasión, puesto que sobre todo nos sentimos persuadidos en aquellas ocasiones en que «más nos da la sensación de que también podría sucedernos» lo que compadecemos en otros (85b26). La referencia trágica del concepto aristotélico de compasión se percibe en la fórmula con que Cicerón la describe en *Tusc.* IV 8, 18: *miser cordia est aegritudo ex miseria alterius iniuria laborantis* (cf. también *De Orat.* II 211); y la referencia retórica, en las explicaciones de *De invent.* I 55: *<locus misericordiae> per quem non nostras sed eorum qui cari nobis debent esse fortunas conquiri nos demonstramus*. Por lo demás, la apelación a la piedad constituye un procedimiento oratorio ampliamente tratado en la retórica prearistotélica (cf. la cita de Trasimaco en 04a14, así como O. NAVARRE, *Essai sur la rhétorique grecque avant Aristote*, París, 1900, págs. 311-19), cuyo abuso critica abiertamente el filósofo en 54a17. Si, a pesar de esta crítica, Aristóteles admite los enunciados persuasivos que nacen del estado pasional de la compasión, e incluso recomienda sin ambages su uso en 08a18 y 19b25, la interpretación más plausible debe buscarse en el esquema general de evolución de su filosofía práctica, para la que la conciencia de la finitud y, consecuentemente, el rechazo de las actitudes desmesuradas y la búsqueda del término medio constituyen los ideales máximos de la moral y la política. En la experiencia del mal ajeno y como resultado del miedo propio, la piedad reintroduce la óptica adecuada del hombre que sabe que no es Dios: expulsa, pues, del alma apolínea —por decirlo con las palabras con que, en *La decadencia de Occidente*, Spengel razonaba la *kátharsis*— todo aquello que no es apolíneo, y pone «lejanía» y «control» en el ejercicio de las acciones humanas, que así se apartan de esas mismas conductas y ocasiones que excitan su compasión.

<sup>119</sup> *Hýbris*, aquí en su significación subjetiva de «soberbia»: vid., *supra*, n. 20. Como señala DUFOUR, *ad loc.*, en este sentido subjetivo —como vicio o mal moral— la «soberbia» aparece estrechamente relacionada con el hartazgo (*kóros*): SOLÓN, fr. 4 (*tíktei gár kóros hýbrin*); PÍND., *Ol.* XIII 12 (*hýbrin kórou matéra thrasýthymon*); HERÓD., VIII 77, que cita las predicciones del adivino Bacias (*kórou hýbris huión*).

Por su parte, son de la condición de considerar que sí puede ocurrirles un mal los que ya han sufrido uno y han escapado 25 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<sup>120</sup>. 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. Y los que ni están incluidos en una de las pasiones propias de la valentía,

<sup>120</sup> *Eulógistoi*. La importancia del término *eúlogos* (y sus derivados) en el contexto de la metodología de Aristóteles ha sido bien establecida por J. M. LE BLOND, *Eulogos et l'argument de convenance chez Aristote*, París, 1939 (cf. también, *Logique et méthode chez Aristote*, ed. cit., págs. 240 ss.). Las argumentaciones *eulogistikai* se corresponden con uno de los usos de la experiencia y forman un cuadro epistemológico estable juntamente con las argumentaciones *ek sêmeiou*, de tan frecuente uso en la *Ret.* (cf. *supra*, n. 59 al L. I). Así: «la constatación introducida por *sêmeion* sigue de ordinario a una teoría, a una explicación general o a una afirmación todavía hipotética, y la verifica de un modo preciso... Al contrario, el término *eúlogos* sigue por lo común a una comprobación ya efectuada, para señalar su racionalidad, su relación con una teoría que ya se posee o con un conjunto ya organizado de experiencias» (LE BLOND, *Logique*, pág. 241). En este sentido, pues, mientras que el *sêmeion* comporta siempre una relación directa con la experiencia —que, en el caso más saturado (es decir, como *tekmérion*), constituye una prueba irrefutable y, en los demás casos, un modo de la probabilidad real—, el argumento *eúlogos* se refiere, en cambio, a la racionalidad o, mejor, a la *razonabilidad* de una afirmación o de una conducta, que no se relaciona directamente con una experiencia particular, pero que surge como resultado de una relación de *proporción* o de *simetría* con el cuadro en general de la experiencia. El hombre *eulógistos*, o el razonamiento *eúlogos*, es aquel que se atiene a lo que permite concluir «el orden y, por consiguiente, la belleza de todas las cosas en el marco del universo» (*loc. cit.*, 242), sin extrapolar estos límites. Desde este punto de vista, pues, las consideraciones *eulogoi* se oponen, por un lado, a las consideraciones necesarias del saber científico, respecto de las cuales expresan una carencia; pero, por otro lado, se oponen también a las consideraciones infundadas del no-saber o de la opinión gratuita, frente a los cuales establecen la óptica adecuada de la *conveniencia teórica* y de la *sabiduría práctica* en el ámbito de los conocimientos generales o de las decisiones morales y políticas. En este último sentido, en fin, el *eúlogos* o discurso *razonable*, es el instrumento de la *phrónesis*: de la razón práctica o sensatez. Los principales textos de Aristóteles donde se fija esta problemática son, para las relaciones de *eúlogos* con *sêmeion*, *De part. anim.* III 4, 667b1-12; y para el valor teórico y práctico de *eúlogos*, *De Gen. et corr.* II 11, 328a16, y *Met.* XII 8, 1074a14.

30 por ejemplo, la ira o la confianza (en cuyos cálculos no entra el futuro), ni se hallan en un estado de ánimo soberbio (pues tampoco entra en los cálculos de éstos que vayan a sufrir un mal), sino que están en un punto medio; así como también los que no están muy atemorizados, ya que no sienten compasión quienes andan absortos en la precupación de sus propios daños <sup>121</sup>.

1386a <Se es compasivo>, además, sólo si se cree que existen personas honradas, porque el que a nadie considere así pensará que todos son dignos de sufrir un daño <sup>122</sup>. Y también, en general, cuando uno se halla en la disposición de acordarse de que a él mismo o a «alguno» de los suyos les han acontecido cosas de la misma naturaleza, o en la de esperar <sup>123</sup> que, igualmente a él, o a alguno de los suyos, les pueden llegar a suceder.

Así, pues, queda ya establecido en qué disposiciones se siente compasión. En cuanto a  
 5 *Cosas y personas que son objeto de compasión* 8.2. que la produce, se hace claro por la definición de que partimos. Cuantas cosas resultan destructivas entre las que causan pesar o dolor físico, ésas son, en efecto, dignas de compasión; y también cuantas provocan la muerte, así como todos los males grandes de que es causa la fortuna. Son <males> dolorosos y destructivos

<sup>121</sup> La falta de *compasión* en este caso es equivalente (y común) a la falta de *miedo* de quienes «han sufrido ya toda clase de desgracias»: *supra*, 5, 83a4-5 y n. 82.

<sup>122</sup> Victorio y Schrader juzgan que hay aquí una referencia a Timón el ateniense, conocido como «el misántropo» y ampliamente citado en la literatura griega y romana (ARISTÓF., *Lys.* 805 ss. y *Av.* 1547 ss.; PLUT., *Vit. Ant.* 70; DIÓG. LAER., III 3, etc.). CIC., *Tusc.* IV 11, 25, lo menciona como arquetipo del odio *in hominum universum genus, quod accepimus de Timone, qui misanthropos appellatur*.

<sup>123</sup> El tópico aparece también razonado en Platón: «hay que admitir una serie de opiniones sobre el futuro que llevan el nombre común de *espera*, siendo el nombre particular de las mismas el de *temor*, cuando se trata de la espera de un pesar, y el de *esperanza*, cuando se trata de la espera contraria» (*Ley.* 644 C). El argumento, que remite al miedo (como también en Aristóteles, cuando se refiere a un mal propio e inminente: cf. 5, 82a22 ss.), es transformado ahora, por las mismas razones, en fuente de compasión. Tal correspondencia está bien ejemplificada, por lo demás, en la literatura antigua y moderna: vid. los textos más característicos en COPE, II, 98 y LAUSBERG, I § 258 y § 439.

la muerte <sup>124</sup>, las violencias para con el cuerpo, los malos tratos, la vejez, las enfermedades y la falta de alimento; son, en cambio, males cuya causa es la fortuna <sup>125</sup> la ausencia o la escasez de amigos (y por eso es digno de compasión el ser arrancado de los amigos y compañeros), la fealdad, la debilidad física, la invalidez, el que resulte un mal de aquello de que era justo que resultase un bien y el que esto suceda muchas veces, así como el que venga a producirse una cosa buena después de que ya se ha sufrido un mal —como <le ocurrió> a Diopites, que una vez muerto recibió el regalo del rey <sup>126</sup>—, y el que nunca ocurra nada bueno 15 y, una vez que ocurre, no se disfrute.

<sup>124</sup> En plural en el texto; o sea, las diversas clases de muertes. La muerte propia, que se supone lejana, no es origen de miedo (*supra*, 82a26 y n. 72); en cambio, la muerte ajena provoca compasión en la medida en que actualiza —pone ante los ojos y, en este sentido, la transforma en inminente para la fantasía— la posibilidad de la muerte propia.

<sup>125</sup> La siguiente descripción recuerda con bastante exactitud los motivos de la *peripecia* trágica, razonados por Aristóteles en *Poét.* 11, 1252a. Sobre los males del cuerpo (*fealdad, debilidad, invalidez*), comp. *Ét. Nic.* III 5, 1114a23-27, donde se los estudia, discriminadamente, como producto del azar o como resultado del vicio.

<sup>126</sup> No puede asegurarse con total exactitud a cuál de los dos Diopites que nos citan las fuentes se refiere Aristóteles. Si se supone, con COPE, II, 102, que se trata del estratega ateniense, a quien menciona DEMÓST., *Corona* § 70 y *Filip.* III § 15, el dato tendría una gran importancia para fijar un término *post quem* en la cronología de la *Ret.*, puesto que tal estratega murió en torno al 340. El rey mencionado sería, en esa hipótesis, Filipo II de Macedonia, y la anécdota que narra Aristóteles —sobre la que nada conocemos— cobraría verosimilitud, dado que es probable que Diopites tuviera un papel activo en el fracaso de la embajada del 341, conforme a los deseos del rey, y, más aún, que ello respondiese a un plan trazado con anterioridad para minar el prestigio del partido antimacedónico (vid. los principales datos en F. R. WÜST, *Philip II. von Makedonia und Griechenland 346 bis 338*, Munich, 1938, págs. 114 ss.). La coherencia de esta hipótesis debe ser lo que mueve a DUFOUR (pág. 83, n. 2) a considerarla como «fuera de duda». Sin embargo, yo no veo que haya motivos bastantes para negar que Aristóteles se refiera aquí al Diopites sacerdote e intérprete de oráculos, bien conocido por su acusación de impiedad contra Anaxágoras y por sus resistencias a la política ilustrada de Pericles (cf. DIÓN., XII 39, 2, y PLUT., *Peric.* 32). Si este Diopites es el mismo, como parece seguro, que el que en el año 399 interpretó un oráculo contra la sucesión de Agesilao en el trono de Esparta (JENOF., *Hel.* 3, 3, 3; PLUT., *Ages.* 3), el agradecimiento del

Estas y otras semejantes son, pues, las cosas de las que nos compadecemos. Por su parte, también se siente compasión de los conocidos, con tal que nuestra relación con ellos no sea demasiado íntima (porque en este último caso se está en la misma  
20 disposición que si nos fuese a ocurrir a nosotros, razón por la cual Amasis <sup>127</sup> no lloró por su hijo al que llevaban a la muerte, según cuentan, pero sí por un amigo suyo que pedía limosna: esto es, en efecto, digno de compasión, mientras que aquello otro es terrible, y lo terrible es ciertamente cosa distinta de la compasión, incompatible con la piedad e incluso, muchas veces, útil para lo contrario, <<puesto que>> ya <<no>> se siente compasión cuando lo terrible está al lado de uno) <sup>128</sup>.

25 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 <sup>129</sup> 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 inminen-  
30 tes son los que mueven a compasión, mientras que los que ocurrieron hace diez mil años <sup>130</sup> o los que ocurrirán en el futuro,

rey persa —nombrado siempre, como nuestro texto hace, sencillamente por «el rey»— sería asimismo verosímil.

<sup>127</sup> Lo que nos narra aquí Aristóteles del faraón Amasis, lo refiere HERÓD., III 14, de su hijo y sucesor Psaménito. Esto es, sin duda, lo correcto, ya que fue aproximadamente medio años después de la muerte de Amasis y durante el reinado de Psaménito, cuanto Egipto cayó bajo la dominación persa. La crueldad de Cambises se manifestó no sólo en la muerte del hijo de Psaménito, sino también en la deshonra de su esposa-hermana.

<sup>128</sup> La razón de ello es que «lo terrible» (*tò deinón*) provoca una exacerbación pasional del miedo; y «cuando las pasiones se hacen grandes e irrefrenables devienen incompatibles con el cálculo racional» (*Ét. Nic.* III 15, 1119b10). El verbo *ekkrouó*, «rechazar» o «hacer incompatible» es el mismo en ambos textos.

<sup>129</sup> *Labeîn*, o sea, «conceder» o «admitir» como un postulado, sin necesidad de prueba. He mencionado ya en la n. 118 el pasaje que aquí comienza y que constituye la conversa lógica de lo que Aristóteles ha dicho, *supra*, 5, 82b26.

<sup>130</sup> El tópico, y la expresión misma, aparecen también en el diálogo pseudo-platónico *Axióco* 365d-e. El argumento responde, una vez más, a las razones ya examinadas a propósito del miedo en 82b27-32. Vid. también n. 72.

al no esperarlos ni acordarnos de ellos, o no nos conmueven en absoluto o no de la misma manera, resulta así necesario que aquellos que complementan su pesar con gestos, voces, vestidos y, en general, con actitudes teatrales excitan más la compasión, puesto que consiguen que el mal aparezca más cercano, poniéndolo ante los ojos <sup>131</sup>, sea como inminente, sea como ya sucedido. También  
35 es más digno de compasión lo que ha sucedido hace poco o lo que va a ocurrir inmediatamente, motivo por el cual <sup>132</sup> <nos 1386b conmueven> incluso los signos, como, por ejemplo, los vestidos de quienes han sufrido el mal y todas las cosas de esta clase; e igualmente las acciones, las palabras y cuantas otras cosas proceden de quienes están en una situación de padecimiento, como, por ejemplo, de los moribundos. Pero sobre todo nos inspira compasión el que personas virtuosas se encuentren en estos tran-  
ces; porque todo esto, por aparecer cercano, provoca nuestra pie- 5 dad y <tanto más> cuanto el padecimiento es inmerecido y se pone ante nuestros ojos <sup>132bis</sup>.

<sup>131</sup> Véase sobre esta expresión, *supra*, n. 101, e *infra*, n. 212 al L. III. Las consideraciones que siguen vuelven a coincidir con el examen aristotélico de los elementos de la tragedia: cf. *Poét.* 11, esp. 1452b30 ss.

<sup>132</sup> Ross usa esta frase a la anterior por medio de la adición de un *kai* (... *ē mellonta... eleeinótera, (kai) dià tòuto kai* ...). Por las razones que anota Kassel en su aparato, cabe inducir que Ross ha sido guiado por la construcción paralela de 84a36 y por la explicación de Vahlen sobre la sintaxis, que también sigue Cope (*dià tò autò kai*...). En mi opinión se trata de una conjetura inútil, que, de hecho, no ha sido aceptada por prácticamente ninguno de los editores. Por una parte, en el pasaje de 84a36 los códices no dan la lectura que se cita, la cual procede de la *Traslatio vet.* sobre una cláusula de B. Y, por otra parte, el *kai* que sigue a *dià tòuto* (o *dià tò autò*) es fácilmente interpretable como un *kai* intensivo, puesto que lo que Aristóteles quiere decir es que nos conmueven no sólo los hechos desgraciados sino *incluso* sus signos (en el sentido técnico de este término).

<sup>132bis</sup> Ésta es la fórmula de intensificación retórica de los enunciados a que me he referido *supra*, en n. 101, y que Aristóteles estudia sistemáticamente en III 11 (cf. n. 212 al L. III).