

David Konstan y las emociones en el mundo antiguo

Esther Paglialunga
Universidad de Los Andes (Venezuela)

Resumen

Sin duda, en el campo de los estudios de la Antigüedad clásica de estos últimos años, David Konstan es uno de los más reconocidos investigadores, con numerosísimas publicaciones, entre ellas libros con los cuales ha marcado pautas sobre temas no siempre adecuadamente profundizados, como la novela de amor griega, en *Sexual Symmetry: Love in Ancient Novel and Related Genres*. El propósito de este artículo es ofrecer un panorama de sus producciones más recientes, en un campo por el cual, desde distintas ópticas se ha incrementado el interés: el universo emocional o pasional humano. Nuestra intención es destacar los aportes más significativos de D. Konstan en varios artículos y en el libro *Pity transformed*, cuyos temas son las emociones en el mundo antiguo, partiendo de las definiciones de la *Retórica* de Aristóteles.

Abstract

Without a doubt, in the field of the studies of the classic Antiquity of these last years, David Konstan is one of the most recognized investigators, with a profusions of works, among them books with which he has set models on subjects not always suitably deepened, like the Greek novel of love, in *Sexual Symmetry: Love in Ancient Novel and Related Genres*. This paper intends to offer a survey of his more recent productions, in a field by which, from different views the interest has been increased: the emotional or passionate universe of human beings. Our intention is to emphasize the most significant contributions of D. Konstan in several recent articles and in the book *Pity transformed*, whose subjects are the emotions in the ancient world, starting from the definitions and analysis of the Aristotle's *Rhetoric*.

1. Las emociones y las diferencias culturales

El universo emocional humano ha sido objeto de constante indagación durante las diferentes épocas, a través de la filosofía, la psicología, antropología y otras ciencias. En casi ningún caso, se ha dejado de tomar en cuenta- controversialmente o no- las posiciones sostenidas por los antiguos pensadores griegos y romanos, tales como Aristóteles y los estoicos. Así,

David Konstan y las emociones...

por ejemplo, el libro de Remo Bodei *Geometría de las pasiones*¹, en su tratamiento de Espinoza y Descartes, destaca la lucha contra las pasiones y el autocontrol buscado por el sabio en el estoicismo antiguo, así como también la constancia y disciplina del neostoicismo de Justo Lipsio (S. XVII).

Actualmente, el interés por las pasiones se acrecienta con una producción continua² y casi inabarcable, en la que tienen cabida los estudios teóricos -filosofía de las pasiones-, como los orientados al proceso social, moral y cultural involucrado en la comunicación de las emociones. David Konstan viene también ocupándose de este mundo apasionante de las emociones; desde su óptica de indagador acucioso y apasionado del mundo antiguo, nos ha ofrecido su visión de los celos en el capítulo "Before jealousy" contenido en *Envy, Spite and Jealousy*³, la ira en "Aristotle on anger and emotions" parte del libro *Ancient Rage: Perspectives from Homer to Galen*⁴; la vergüenza en el artículo "La vergüenza como emoción ética"⁵; las emociones trágicas⁶; la piedad en su libro *Pity transformed*⁷. No está fuera de este interés por el mundo de las interrelaciones humanas, su exhaustivo análisis sobre la *philia*⁸. La intención subrayada en su libro sobre la piedad es decir, buscar cómo la comparación de las actitudes modernas y antiguas pueden resultar esclarecedoras para entender a ambas, si bien como él mismo manifiesta coincide con las intenciones de los editores de la serie a la cual pertenece este libro, es, en mi opinión uno de los rasgos más

¹ R. Bodei, *Geometría de las pasiones* [trad. De Isidro Rojas], México, FCE., 1995.

² S. Planalp en la introducción de su obra *Communicating emotion*, Cambridge, Cambridge Univ. Press and Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'homme, 1999, subraya esta "explosión" de nuevo interés con el cual, en el campo de las ciencias humanas y sociales se está hablando de las emociones, interés compartido por el público.

³ David Konstan and Keith Rutter (ed.), Edinburgh, Edinburgh Univ. Press, 2.003, págs. 7-27.

⁴ Susanna Braund and Glenn W. Most (edit.), Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2.003, pp.99-120.

⁵ Revista *Limes* 14-15, Santiago de Chile, 2002-03, pp. 70-77.

⁶ "Las emociones trágicas" en *Una nueva visión de la cultura antigua en el fin del milenio*, edit. por Ana M. González de Tobía, La Plata, 2.000, pp.125-143.

⁷ Konstan, David *Pity Transformed*, London, Duckworth, 2001.

⁸ Cf. Reseña por E. Paglialunga en *Praesentia*, Nos.2-3, Mérida, Universidad de Los Andes, págs. 323-328.

significativos y atrayentes de su obra en general. La intención subrayada en su libro sobre la piedad es decir, buscar cómo la comparación de las actitudes modernas y antiguas pueden resultar esclarecedoras para entender a ambas, si bien como él mismo manifiesta coincide con las intenciones de los editores de la serie a la cual pertenece este libro, es, en mi opinión uno de los rasgos más significativos y atrayentes de su obra en general. Me refiero al hecho de que en cualquiera de sus investigaciones, nuestro autor despliega un vastísimo conocimiento y permanente análisis crítico sobre los más recientes autores que han tratado el tema, al que se une la permanente utilización e interpretación de textos de los autores antiguos, provenientes del campo literario, la oratoria, la filosofía, la historia o los documentos epigráficos. Pero, como señala Konstan, la posibilidad de un análisis comparativo pone en evidencia la debilidad de una suposición generalmente asumida: que nuestro propio repertorio emocional es universal, o en otros términos, que todos los seres humanos en diferentes épocas y culturas experimentan el amor, temor o cólera tal como nosotros mismos los experimentamos⁹. Actualmente es casi unánime la constatación de que los repertorios emocionales varían de una cultura a otra, e incluso de que un mismo concepto, como la “piedad” ha sufrido transformaciones o variaciones durante la propia cultura antigua, tesis fundamental del libro de David Konstan *Pity transformed*.

La segunda dificultad con la cual tropieza cualquier estudio sobre la naturaleza de las emociones reside en el propio léxico mediante el cual se expresan, particularmente cuando debemos traducir a nuestras lenguas modernas los términos con los cuales los antiguos clásicos vertieron conceptos como “piedad”, “envidia”, “temor”, “vergüenza”, “rivalidad”. Una definición general de la “emoción” como tal, necesariamente se encuentra vinculada con nociones como “disposición”, “sentimiento”, “modos”¹⁰. Sin embargo, en griego tenemos un único vocablo *pathos*, al cual unas veces encontraremos como equivalente de “emoción” y otras de “pasión”¹¹. No hay duda de que cuando comúnmente nos referimos a

⁹ Konstan David, “Before jealousy” en Konstan D. and Rutter Keith (edit) *Envy, Spite and Jealousy*, Edinburg Univ. Press, 2003, pág. 7.

¹⁰ Konstan, David *Pity Transformed*, London, Duckworth, 2001, pág. 4.

¹¹ Con frecuencia encontramos esta duplicidad en las traducciones al español, así como en estudios en inglés donde tanto Konstan como otros autores emplean unas veces “emoción” y otros “pasión”. No hay que olvidar que el término *pathos* es vertido en latín por *passio*, y por tanto, en español: *pasión*. A. J. Greimas y J. Fontanille en *Sémiotique des passions*, Edit. Du Seuil, Paris, 1991, proponen la diferenciación de la nomenclatura pasional para el caso de la lengua francesa.

David Konstan y las emociones...

“pasiones” pensamos en sentimientos como la “cólera”, o los “celos”, pero no incluimos en absoluto otros, como “piedad”, “vergüenza”, “gratitud”, “rivalidad”. La piedad no sólo no está incluida en ninguna enumeración moderna, sino que es una emoción desaprobada en algunos contextos, tales como el judicial, donde la apelación a la piedad se excluye como contraria a la necesaria objetividad de las pruebas y evidencias a favor o en contra del acusado. Entendemos por “piedad”¹² un sentimiento próximo a la caridad o la disposición a ayudar a alguien en una situación de extrema dificultad, acepción que el término griego *éleos* -junto con *eleosune*- adquirió en los textos cristianos, pero que difiere no sólo de la definición proporcionada por Aristóteles en la *Retórica* sino del concepto aludido por los griegos hasta esa época, como veremos más adelante al comentar las conclusiones más relevantes de D. Konstan a propósito de esta emoción.

Actitudes antiguas y modernas ante algunos sentimientos (celos, vergüenza, ira)

Más significativo aún para advertir las diferencias entre nuestra apreciación de las emociones y las de los antiguos, es el caso de los celos, donde nos encontramos con que el vocablo mismo *zelotupia* no aparece sino tardíamente, y a través de las ocurrencias del mismo en diversos textos, Konstan muestra que se emplea para designar un sentimiento más próximo al resentimiento y la malicia, que a la romántica idea de celos por rivalidad amorosa con un tercero. De allí, una conclusión que podría sorprendernos: los antiguos griegos no experimentaron este sentimiento en el sentido moderno y lo que nosotros llamamos “celos” estaría distribuido más bien en una variedad de sentimientos distintos¹³. Posiblemente muchos, al leer esta afirmación piensen en casos paradigmáticos de personajes divinos o humanos de la literatura griega, tales como Hera y sus reacciones a las infidelidades de Zeus, o entre mortales, la cruel decisión de Medea contra Jasón. Adelantándose a estas dudas u objeciones, Konstan- tras el estudio semántico del vocablo *zelotupia*- concluye que la principal preocupación de Hera es la del status de sus hijos frente a los descendientes tenidos de otras amantes, que podrían tornarse poderosos. Por tanto, si bien concuerda con la caracterización de las reacciones de Hera en la *Ilíada* dada por G. Sissa y M.

¹² Konstan, David “Before jealousy” en *Envy, Spite and Jealousy*, pág. 8.

¹³ Konstan, David “Before jealousy” en *Envy, Spite and Jealousy*, pág. 8. A mi parecer, ciertos personajes de la novela griega, como Dionisio, pueden considerarse “celosos” en el sentido moderno: Cfr. Paglialunga, E. “Amor y celos en los personajes masculinos de Caritón de Afrodísia”, en *Florentia Iliberritana*, Universidad de Granada, No.11, 2000, pp. 181-194.

Detienne,¹⁴ no comparte en considerarlas como “celos”. En lo que respecta a Medea, se vale de la relación hecha por Diodoro Sículo (4.54.7) donde el historiador afirma que “ella había avanzado a tal punto en ira, *zelotupia* y crueldad que... lanzó a Jasón en el desastre final, asesinando a sus hijos”. La inclusión del vocablo en medio de las palabras “ira” y “crueldad”, le hacen pensar que su equivalente más adecuado sería “resentimiento”, no celos¹⁵. Otro célebre pasaje que seguramente nos viene a la memoria, es el poema de Safo (*me parece semejante a un dios...*); sin embargo, los intensos síntomas de enmudecimiento y paralización corresponderían, según Konstan, más a la pasión erótica que a los celos.

En su artículo sobre la “vergüenza”, en el cual se ocupa de la emoción designada por los vocablos *aidós* y *aischúne* y de su descripción en la *Retórica* de Aristóteles, Konstan observa también la institucionalización en las sociedades occidentales, de la negación de la vergüenza, y la apreciación de que si bien la culpa mantiene una cierta dignidad como sentimiento, la vergüenza parece, en el mejor de los casos, infantil y orientada hacia los otros¹⁶. Pese a que algunos pensadores han afirmado que los griegos no lograron alcanzar la noción de culpa, él se apoya en el análisis de Aristóteles para concluir que tanto para el filósofo como para los griegos del período clásico, es una verdadera noción ética igual que nuestra moderna idea de culpa. Los ejemplos aducidos por Aristóteles, de acciones que causan esta emoción – la cual incluye tanto la vergüenza inhibitoria como la retrospectiva- son prueba de defectos personales, y son ellas, las que cuando otros las reconocen, llevan a una pérdida de estatus y estima. Son actos limitados que no conllevan una aniquilación del sentido del propio 'yo'; en este nivel, afirma Konstan, la discusión de Aristóteles se ajusta a la idea moderna de culpa. Pero tal comportamiento, además de ser injusto o inapropiado, testimonia un fallo moral, y en este respecto daña, como la vergüenza moderna, la propia autoestima, o al menos la propia

¹⁴ G. Sissa and M. Detienne *The Daily Life of the Greek Gods*, Stanford, Stanford Univ. Press, 2000, Pág. 105: Hera takes umbrage at every decision, every thought that her husband does not share with her. She knows to know everything and, indeed, has a knack of finding out all that Zeus does or wants to do. As we have seen, a detailed list of his amorous infidelities does not bother her... But when Zeus hides his military complicity with Tetis from her, she cannot bear it.

¹⁵ En la novela griega, se incluye el personaje de la “bárbara celosa” y las funestas consecuencias del rechazo a su amor. Cfr. Paglialunga, E., “Mujeres celosas en la novela griega” en *Epieikeia*, editado por Minerva Alganza Roldán, José M. Camacho Rojo, Pedro Pablo Fuentes y Miguel Villena Ponsoda, Granada Athos Pergamos, 2000, pp. 371-386.

¹⁶ Konstan David, “La vergüenza como emoción ética”, pág. 70.

David Konstan y las emociones...

representación de uno mismo en el mundo. También subraya Konstan que Aristóteles no es indiferente a la cuestión de la responsabilidad, que cuenta como circunstancia agravante cuando los males derivan de vicio o deficiencia ética.

En lo que respecta a la ira, aunque coincidamos en adjudicarle el status de emoción o pasión, no hay duda de que la consideramos moralmente rechazable. De hecho, la necesidad de moderar o extirpar esta emoción se acentúa en la época helenística y es una constante en los estoicos, sobre todo en relación con la conducta de los gobernantes. Esta no es la audiencia a la cual se dirige Aristóteles, sino los potenciales oradores en la asamblea y principalmente en los tribunales en el S. IV a.C., el espacio político de la democracia, en el cual la igualdad no resulta de los derechos políticos sino del hecho de que cada cual debe mantener una continua y universal vigilancia para proteger su propia reputación y posición económica¹⁷. Hay que recordar que la “ira” es definida en la *Retórica* es el deseo, acompañado de pena, de una venganza percibida, por el desprecio percibido de parte de quien correspondía, a uno mismo o a uno de los suyos. Konstan es consciente del problema planteado por el uso de los participios del verbo *phainomai* presente en la mayoría de las definiciones- (en la traducción, “percibida”), por lo cual busca dar cuenta de su significado, arguyendo como razonable que se trata de una venganza “imaginada”, y que también lo sería la ira, en el sentido de que se mantiene mediante el recuerdo o reflexión de la ofensa. El otro aspecto considerado es el de la inclusión de la “pena” que acompaña a la ira- en su análisis, una sensación, no una emoción. La ofensa percibida -sea inmediata, recordada o interpretada como tal- es desagradable en sí, y por tanto, fuente de “pena”¹⁸. Pero lo más significativo, según Konstan, es que Aristóteles, limita las causas de la ira a ofensas intencionales de una sola clase, designadas con el término *oligôria* (menosprecio), clasificadas en tres tipos: desprecio, resentimiento y abuso insolente, resaltando que la cólera no es la respuesta al daño infringido como tal, aun cuando sea intencional., sino a la percepción de la ofensa de parte de quienes no correspondía. El mundo implícito en la descripción de Aristóteles es jerárquico, compuesto de personas superiores o inferiores en fuerza, riqueza, estatus, etc., en el cual la autoestima depende de la interacción social. Tal como lo caracteriza Elster¹⁹, tal mundo social es intensamente confrontacional, intensamente competitivo e intensamente

¹⁷ Konstan David , “Aristotle on anger”, pág. 118.

¹⁸ Konstan David , “Aristotle on anger”, pág. 102.

¹⁹ J. Elster *Alchimies of the Mind: Rationality and the Emotions*, Cambridge, 1999, pág. 75, citado por Konstan en “Aristotle on Anger” pág. 118.

público. En tal contexto, cada uno sabe que está siendo juzgado, nadie oculta que está actuando como “juez” y tampoco oculta que busca ser juzgado positivamente. Todo ataque a la reputación y estima es sentido como una pérdida, y el deseo de reparación –la venganza ante la ofensa– como un restablecimiento del equilibrio quebrantado. De allí, que a la pregunta de si en este volátil contorno ideológico griego hay una ira justificada o legítima, la respuesta es afirmativa: puesto que la igualdad no se da por sentada, sino que es un ideal que debe afirmarse y defenderse, la ira es obligatoria.

Las emociones en la *Retórica* de Aristóteles

A través de esta primera aproximación a los trabajos de D. Konstan sobre las emociones, hemos constatado una continua referencia: todos nos remiten al mismo libro de Aristóteles, la *Retórica*: en efecto en el libro II (capítulos 2 a 11) se encuentra un desarrollo relativamente extenso de las siguientes emociones: ira, amistad, temor, vergüenza, benevolencia, piedad, emulación – y sus contrarios. Si bien este texto ha constituido una fuente casi única en el tratamiento del tema, nadie ha dejado de señalar obviamente el lugar que los *pathe* ocupa en la *Retórica*, como uno de los medios de persuasión: aquel mediante el cual se puede producir una transformación de los juicios del oyente, entendiéndose por tales la decisión o veredicto a la cual deben llegar los miembros de un jurado o de una asamblea.

Dentro de las conclusiones más relevantes sobre el tratamiento aristotélico de las emociones, que marca una abierta oposición con un concepto de la emoción o pasión como movimientos irracionales, está el reconocimiento del componente cognoscitivo que ellas implican. Este es el enfoque defendido por Fortenbauch²⁰ y actualmente ampliamente compartido. Así lo subraya Konstan en “Aristotle on anger and the emotions”²¹, donde observa la imposibilidad de dar cuenta de la ira sólo en términos de reacciones físicas, ignorando la evaluación o juicio hecha por el sujeto acerca de las intenciones de quien le ha infringido el daño. Pero además de las intenciones del otro, el surgimiento de esta emoción depende de los propios valores del afectado, de lo que él mismo considera bueno o malo, deseable o indeseable.

El énfasis en el componente cognoscitivo nos permitirá comprender mejor el aporte de Konstan en su libro *Pity transformed*, hasta el presente el

²⁰ W. W. Fortenbauch, *Aristotle on emotion*, Duckworth, London, 2002, 1a. ed. 1975.

²¹ D. Konstan en *Ancient anger*, pp. 104-107.

David Konstan y las emociones...

estudio más extenso publicado sobre una de las emociones del “catálogo” aristotélico²².

Las transformaciones de la “piedad”

Konstan aclara que no pretende cubrir exhaustivamente o en un estricta secuencia cronológica, esta noción en el mundo antiguo, sino ofrecer una serie de aproximaciones, en las cuales ejemplos de la piedad y la compasión se examinan en diferentes contextos con la intención de que la comparación entre las actitudes antiguas y modernas sirvan para esclarecer la comprensión de ambas. Los cuatro contextos en los cuales realiza este examen son: “La piedad y la ley”, “Piedad vs. Compasión”, “Piedad y Poder” y “Piedad Divina”. La importancia concedida a la descripción de Aristóteles para la comprensión de esta emoción, se comprueba con la inclusión de un “Apéndice”, en el cual analiza detalladamente el capítulo de la *Retórica* correspondiente a la piedad. Pero el autor alerta que su aproximación histórica no debe confundirse con un punto de vista progresista o teleológico, según el cual un primitivo egoísmo dio paso a un más universal y ético ideal de simpatía humana²³. Las dificultades léxicas planteadas respecto de otras emociones, son subrayadas también en el caso de la “piedad”, pues debido a la propia movilidad de esta idea en el mundo antiguo, parece difícil encontrar un único término moderno que dé cuenta de todas las acepciones. Konstan observa que tampoco en inglés el significado de *pity* y otros vocablos asociados son totalmente estables, y en ocasiones, pueden contener un matiz peyorativo²⁴. Nuestro autor se vale de estudios científicos modernos, que, contrariamente a la tesis darwiniana²⁵ y neodarwiniana desarrollada por Ekman²⁶, insisten en el componente cognoscitivo de las emociones²⁷ e incluso niegan- remontándose a la

²² Actualmente, Konstan está concluyendo un volumen abarcativo de todas las emociones en el mundo antiguo.

²³ *Pity transformed*, pág. 19.

²⁴ En español, sin duda, la palabra “piedad” está fuertemente vinculada a la esfera del sentimiento religioso, pero asimismo en “queremos justicia, no piedad”, encerraría ese matiz peyorativo.

²⁵ Charles Darwin, *The expression of the Emotions in Man and Animals*, Chicago, Chicago Univ. Press, 1965 [orig. 1872].

²⁶ P. Ekman *Emotions in the Human Face* Cambridge, Cambridge Univ. Press and Paris, Editions de la Maison des Sciences de l’homme, 1982[2da ed].

²⁷ W. Lyons, *Emotion*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1980; R. Lazarus, Allen D. Kanner and S. Folkman, “A cognitive- Phenomenological Analysis” en R. Plutchik and H. Kellerman (ed.) *Emotion: Theory, Research, and Experience*, vol. 1: Theories of Emotion, New York, Academic Press, 1980.

doctrina radicalmente intelectualista de los estoicos- que involucren algo más: así, para Solomon, “las emociones son juicios”²⁸. Konstan destaca que para la mayoría de las teorías modernas²⁹, las emociones son procesos, que se inician con un estímulo y concluyen con una respuesta, sea instintiva, o con una acción a menudo conciente y deliberada.

1. La ley y la piedad

Es este sin duda un campo en el cual pareciera manifestarse una abierta oposición entre la práctica de griegos y romanos y la moderna. Entre los antiguos, los manuales de retórica- por ejemplo, Cicerón en *De inventione*-, desarrollan extensamente los tópicos propios para suscitar la piedad de los jueces como uno de los recursos persuasivos legítimos; por el contrario, la apelación a la piedad en la justicia moderna es sospechosa o está expresamente prohibida³⁰, en cuanto se considera perjudicial para un juicio de inocencia o culpabilidad basado en pruebas y evidencias. La solicitud de clemencia puede hacerse en la etapa posterior al veredicto, pero siempre implica la admisión de la culpa y está asociada con el concepto de remordimiento. Aquí reside precisamente la diferencia con la noción de “piedad” en el mundo grecorromano, pues, definida por Aristóteles como “cierto pesar ante el aparente daño destructivo o penoso de alguien que no merecía padecerlo, y que puede esperarse que uno mismo o uno de los suyos, sufra...”, no está separada de los juicios sobre la justicia y el mérito, y por ende, no se concede al culpable sino que se funda en la inocencia del reo. Apoyándose en fragmentos de discursos judiciales de Lisias, Konstan muestra que la defensa no apela al perdón de los jueces, en el sentido moderno. Cuando los acusados piden *sungnômê*, no están buscando clemencia o perdón inmerecido, sino una disposición favorable hacia un caso justo³¹. Por eso mismo, no se encuentran admisiones de culpabilidad y referencias al remordimiento, pues tal reconocimiento- como lo señala el propio Aristóteles en la *Retórica*- haría innecesario el juicio. Pese a su legitimidad, aparecen testimonios de que la apelación a la piedad- como la exhibición del espectáculo lamentable de niños afectados por la desgracia de

²⁸ R. Solomon, *The Passions: Emotions and The Meaning of Live*, rev. ed. Indianapolis, Hachett, 1993.

²⁹ Los autores mencionados son J. Le Doux *The Emotional Brain: The Mysterious Underpinning of Emotional Life*, New York, Simon and Schuster, 1996; K. Oatley, *Best Laid Schemes: The Psychology of Emotions*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1992.

³⁰ Konstan estudia en este aspecto diversas leyes específicas de EEUU y reglas sobre la evidencia.

³¹ Konstan David, *Pity...*pág. 41.

sus padres -resultaba también sospechosa y rechazable para los antiguos. No hay contradicción, sin embargo, pues la piedad no debe surgir de la mera contemplación de la desdicha ajena por terrible que parezca, sino de la argumentación que muestre lo inmerecido de la mala fortuna.

2. Piedad vs. Compasión

Quizás este encabezado nos resulte enigmático, en el sentido de percibir una oposición entre nociones o términos que consideramos afines o incluso, casi sinónimos³². Precisamente la contribución de Konstan en su análisis de la piedad apunta a establecer esta diferenciación, a su juicio fundamental para entender la definición aristotélica referida al llamado “principio de vulnerabilidad”³³. En efecto, Aristóteles afirma que para experimentar piedad se requiere que uno se sienta expuesto a sufrir en uno mismo o en la persona de uno de los suyos, aquello que sufre el otro. Dos consecuencias derivan de este principio: son incapaces de sentir piedad 1) quienes sienten que han perdido todo, pues lo que hace a alguien susceptible a esta emoción, no es la experiencia anterior del infortunio, sino la expectativa del mismo; 2) quienes se consideran extremadamente afortunados, dispuestos más bien a la arrogancia que a la piedad. Por tanto, Konstan subraya que la piedad sólo se genera por la posibilidad de sufrir una desgracia similar, pero sin encontrarse uno mismo realmente en tal condición. Al contrario, cuando se está inmerso en el mismo sufrimiento que otros, no se experimenta piedad. Por ello, juzga que quien siente piedad debe hallarse en una posición superior a la de aquel por quien la siente, entendiendo por superioridad simplemente el hecho de no estar sufriendo el infortunio en el mismo momento³⁴. Esta suerte de lejanía requerida por Aristóteles³⁵, es examinada en dos tragedias, cuya trama comparte semejanzas, *Filoctetes* de Sófocles y *Orestes* de Eurípides, por cuanto tanto Filoctetes como Orestes, al comenzar la acción, se encuentran uno abandonado y agonizando por su herida y el otro, presa de la locura y a punto de ser condenado por el matricidio. En ambos casos, llega alguien con la esperanza de salvación. La apelación de Filoctetes a la piedad de Neoptólemo y la respuesta positiva de éste, en la medida que no está exento de padecer un mal similar, son centrales en la

³² Confieso mi inclinación y práctica de traducir *eleos* por *compasión* en la mayoría de los trabajos que he publicado, para evitar las acepciones ambiguas de “piedad”. A. Cappelletti en su traducción de la *Poética*, usa también *compasión* (Aristóteles, *Poética*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1991).

³³ *Pity*, pág. 49.

³⁴ *Pity*, pág. 49.

³⁵ Se tiene piedad por los “conocidos” (*gnorimoi*) con tal que no estén tengan un vínculo demasiado estrecho.

escena de Sófocles. Sin embargo, a la llegada de Menelao, su tío, y de Pílates, su más querido amigo, Orestes no pide piedad, sino se presenta como suplicante, y reclama la ayuda en razón de los lazos familiares que los unen. En resumen, entre quienes existen lazos de afecto familiar o de amistad, está excluida la piedad, por cuanto entre ellos existe una comunión en los mismos sufrimientos, manifestada por el empleo de términos con el prefijo *-sun*: *sunalgein*, *sumponein*, *sumpatheia*. Konstan insiste en este punto: sujeto y objeto de la piedad no comparten, sino que mantienen emociones distintas; de ahí la necesidad de “distanciamiento” que convierte a quien experimenta la piedad en observador, no en copartícipe³⁶. No se deja de lado, por supuesto, la discusión sobre el papel de la piedad- junto con el temor -dentro de la tragedia, dado que algunos autores han apelado a una teoría de la identificación para interpretar el texto de la *Poética*, sugiriendo que los términos “simpatía” o “empatía” designarían más adecuadamente la reacción de los espectadores³⁷, posición con la cual disiente, afirmando que la piedad requiere la mirada; la audiencia tiene un sentimiento *hacia* los personajes, no *con* ellos. Esta lejanía le sirve a Konstan de marco para explicar por qué no existe una “autopiedad” para los griegos, a menos que haya un desdoblamiento del sujeto.

3. La piedad y el poder

Este eje de reflexión- que comienza con la necesidad sentida en la sociedad moderna, tras las atrocidades de la Segunda Guerra Mundial, por el establecimiento de los tratados sobre Derechos Humanos o de tribunales como el de La Haya- se centra en el tratamiento a los vencidos en el mundo antiguo. Ciudades destruidas, poblaciones enteras sometidas a la esclavitud o masacradas aparecen como las consecuencias previsibles de la derrota en la guerra. Pese a que en el mundo heroico de la *Ilíada*, a veces un guerrero vencido ruega piedad, nunca le es concedida; en general, los grandes guerreros rechazan pedir piedad, la cual se solicita, sobre todo para los ancianos, mujeres y niños.

Nunca deja de sorprendernos la capacidad y profundo conocimiento que le permiten a Konstan encontrar en los textos antiguos -y ofrecerlos de manera profunda, pero comprensible para todo lector culto- los ejemplos alrededor de los cuales organiza sus discusiones: en este capítulo abundan los fragmentos de historiadores, desde Tucídides, siguiendo con Polibio, Diodoro Sículo, Apiano, Tito Livio, Salustio, referidos a distintas guerras o conflictos. Todos ellos son minuciosamente analizados, mostrando que, aunque prevalece la noción de piedad que implica un necesario elemento de

³⁶ *Pity*, pág. 60.

³⁷ *Pity*, pág. 72.

David Konstan y las emociones...

juicio moral³⁸, según el cual no se concede a quienes han actuado injustamente, parece abrirse paso una concepción menos cognoscitiva, es decir, como respuesta al sufrimiento humano independientemente del merecimiento o no. Sin embargo, reconoce que la piedad o la filantropía no se fundan, en la antigüedad, en un concepto de derechos humanos -es decir, sufrimientos y penalidades a las que ningún ser humano debería ser sometido. Una contribución importante para el estudio de las manifestaciones del poder político y las virtudes del gobernante está representada por su detenimiento en las nociones de *humanitas*, *mansuetudo* y sobre todo, *clementia*, la cual, a partir del principado de Augusto comienza a considerarse una virtud de los emperadores.

4. Piedad divina

Los cambios operados en el mundo antiguo alrededor de la noción de piedad (*eleos*, en griego, *miser cordia*, en latín) se hacen más evidentes en el campo de la esfera religiosa. Por ello, Konstan se propone trazar un panorama de las manifestaciones de la piedad divina a través de testimonios literarios- épica y tragedia- documentos oficiales, posiciones filosóficas y escritos teológicos, cuya conclusión y aporte más significativos, podrían compendiarse en las reflexiones finales del propio autor a propósito de Lactancio (S. IV)³⁹, autor de las *Institutiones Divinae*. El escritor cristiano afirma el valor de las pasiones como virtudes potenciales, siempre que sean apropiadamente ejercitadas. Adaptando la teoría lucreciana de la evolución, considera a la piedad central para las relaciones humanas; la asimila a la virtud de la justicia y a otros valores humanos como la simpatía y el amor caritativo. De esta manera, siempre según Konstan, Lactancio subvierte completamente el concepto clásico de piedad: su *miser cordia* no está basada en la pena y el temor; no se limita a quienes son semejantes a nosotros mismos⁴⁰; es enteramente compatible con la justicia y se extiende a todos, pues nadie está libre de error. Para concluir, Konstan advierte que, frente a los dioses paganos, de quienes no se espera sean piadosos-aunque muy ocasionalmente puedan serlo, pues no es un rasgo propio que le sea atribuido ni por poetas ni por los filósofos- en el Dios de las Sagradas Escrituras y el del Islam, la piedad constituye parte de su verdadera esencia. La traducción del hebreo al griego por medio del vocablo *eleos*, y después al latín por *miser cordia* generó una tensión en las lenguas originales, respecto de los usos tradicionales. Pero asimismo, subraya que los propios vocablos

³⁸ *Pity*, pág. 127.

³⁹ *Pity*, pág. 124

⁴⁰ Es cierto desde el punto de vista aristotélico, pero, se me ocurre agregar que sin duda para el autor cristiano, todos son nuestros semejantes.

en griego y latín evolucionaron independientemente en respuesta a una nueva condición social y a otras influencias, como la idea de la compasión de Isis en la religión egipcia, y la piedad comenzó a aparecer junto con la justicia en súplicas paganas y en peticiones oficiales.

Apéndice: Aristóteles sobre la pena y la piedad

David Konstan, consciente de la importancia y empleo del texto de la *Retórica* le dedica este apéndice, de carácter más filosófico, según sus propias palabras, intentando sobre todo dilucidar por qué la piedad está incluida entre los *pathe* y especialmente cuál es la “pena” a que hace referencia la definición de esta emoción. Los dos puntos más significativos y originales de sus conclusiones pueden resultar controversiales, pero por esa misma razón provocan la reflexión y relectura del texto de Aristóteles en su conjunto. Me refiero, en primer lugar, a la insistencia en la afirmación de que la relación entre sujeto y objeto de la piedad no es de identificación simpatética, es decir, sentir lo que el otro siente. La disposición a experimentar esta emoción por parte de determinados sujetos no reposa, en su opinión, en el conocimiento adquirido por experiencias pasadas, dado que, los que han sufrido las peores calamidades, son incapaces de sentir piedad, del mismo modo que los muy afortunados, quienes conocen el infortunio, pero no esperan que les acaezca. Por ello, nuestro autor subraya que la disposición del sujeto al surgimiento de la emoción, reside en la expectativa de que algo similar pueda sucederle⁴¹. Esta creencia, que es la única razón por la cual la previa experiencia del sufrimiento es relevante, según Konstan, es la fuente del temor⁴². Esto lo conduce, necesariamente, a plantear el segundo aspecto de sus conclusiones, la conexión entre temor y piedad. Tras comparar las definiciones de ambas emociones y sus diferencias, arguye que el miedo por sí mismo, que acompaña la percepción de la mala fortuna inmerecida de otros, es la causa de que la piedad sea “dolorosa”, y es esto lo que la califica como “emoción”. Si se quita este elemento, es decir, el propio temor a la mala fortuna, la respuesta de una persona de bien a las calamidades sufridas por otra, sería la generosidad, que no es consecuencia de una emoción, sino de un carácter virtuoso⁴³.

⁴¹ Yo me inclino a pensar que en la tragedia- y otros géneros que se le asimilan- la “rememoración” de experiencias pasadas del espectador o lector, pueden suscitar la emoción. Cfr. E. Paglialunga, *Manual de Teoría Literaria Clásica*, Mérida, Universidad de Los Andes, 2001, pp. 82-88. Debo reconocer, sin embargo, la justeza de la interpretación de Konstan, por cuanto Aristóteles habla de “males que espera pueden sucederle” al sujeto que experimenta piedad por otro.

⁴² *Pity*, pág. 131.

⁴³ *Pity*, pág. 135.

Conclusión

Como conclusión a este panorama sobre las contribuciones aportadas por D. Konstan al estudio de las emociones en el mundo antiguo, me atrevería a señalar una coincidencia con los objetivos de las investigaciones que he venido proponiendo hace varios años, sólo con la intención de mostrar la validez de tales propuestas, independientemente de sus logros. Me refiero a la intención de elaborar una teoría de las pasiones a partir de la *Retórica* de Aristóteles para su posterior aplicación al análisis de distintos estados emocionales en textos de diversos géneros de la literatura clásica griega y romana, con preferencia por la narrativa, la comedia y la oratoria. A partir de estos presupuestos, he publicado varios trabajos⁴⁴, para los cuales me resultó un enfoque productivo, además, el marco de la Semiótica discursiva.

Bibliografía

en el fin del milenio, edit. por Ana M. González de Tobía, La Plata, 2000, pp.125-143.

A. J. Greimas y J. Fontanille, *Sémiotique des passions*, Edit. Du Seuil, Paris, 1991.

Aristóteles, *Poética*, [tr. Y notas de Ángel Cappelletti] Caracas, Monte Ávila Editores, 1991.

Charles Darwin, *The expression of the Emotions in Man and Animals*, Chicago, Chicago Univ. Press, 1965 [orig. 1872].

G. Sissa and M. Detienne, *The Daily Life of the Greek Gods*, Stanford, Stanford Univ. Press, 2000.

J. Elster *Alchimies of the Mind: Rationality and the Emotions*, Cambridge, 1999.

J. Le Doux *The Emotional Brain: The Mysterious Underpinning of Emotional Life*, New York, Simon and Schuster, 1996.

K. Oatley, *Best Laid Schemes: The Psychology of Emotions*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1992.

⁴⁴ Inicié esta línea de investigación con el trabajo: *El pudor en la novela griega: análisis del pathos según la Retórica de Aristóteles*, ULA, 1983. En el mismo marco se ubican, entre otros: “Retórica de las pasiones: una semiótica de la interacción” en *Actas del XIII Simposio Nacional de Estudios Clásicos*, La Plata, Univ. de La Plata, 1997, pp. 39-61; “De la compasión al placer: la novela como sucesora de los efectos de la tragedia” en Ana M. G. de Tobía (ed.) *Una nueva visión de la cultura griega antigua en el fin del milenio*, La Plata, Ed. De la Univ. De La Plata, 2000, pp. 225-245. También el artículo arriba mencionado: “mujeres celosas en la novela griega”.

- Konstan D. and Keith Rutter (ed.), *Envy, Spite and Jealousy*, Edinburgh, Edinburgh Univ. Press, 2003.
- _____, *Pity Transformed*, London, Duckworth, 2001.
- _____, “Las emociones trágicas” en *Una nueva visión de la cultura antigua*
- _____, “Before jealousy” en Konstan, D. and Rutter Keith (edit) *Envy, Spite and Jealousy*, Edinburg Univ. Press, 2003.
- _____, “La vergüenza como emoción ética” *Limes*, 14-15 (2002-03), 70-77.
- P. Ekman *Emotions in the Human Face*, Cambridge, Cambridge Univ. Press and Paris, Editions de la Maison des Sciences de l’homme. 1982, [2da ed.].
- Paglialunga E., “De la compasión al placer: la novela como sucesora de los efectos de la tragedia” en Ana M. G. de Tobía (ed.) *Una nueva visión de la cultura griega antigua en el fin del milenio*, La Plata, Ed. De la Univ. De La Plata, 2000, pp. 225-245.
- _____, “*El pudor en la novela griega: análisis del pathos según la Retórica de Aristóteles*”, ULA, 1983.
- _____, “Retórica de las pasiones: una semiótica de la interacción” en *Actas del XIII Simposio Nacional de Estudios Clásicos*, La Plata, Univ. de La Plata, 1997, pp. 39-61.
- _____, *Manual de Teoría Literaria Clásica*, Mérida, Universidad de Los Andes, 2001.
- _____, “Amor y celos en los personajes masculinos de Caritón de Afrodisia”, *Florentia Iliberritana*, Universidad de Granada, 11 (2000), pp. 181-194.
- _____, “Mujeres celosas en la novela griega” en *Epieikeia*, editado por Minerva Alganza Roldán, José M. Camacho Rojo, Pedro Pablo Fuentes y Miguel Villena Ponsoda, Granada, Athos Pergamos, 2000, pp. 371-386.
- R. Bodei, *Geometría de las pasiones* (trad. De Isidro Rojas), México, FCE., 1995.
- R. Lazarus, Allen D. Kanner and S. Folkman, “A cognitive-Phenomenological Analisis” en R. Plutchik and H. Kellerman (ed.) *Emotion: Theory, Research, and Experience*, vol. 1: Theories of Emotion, New York, Academic Press, 1980.
- R. Solomon, *The Passions: Emotions and The Meaning of Live*, rev. ed. Indianapolis, Hachett, 1993.
- S. Planalp, *Communicating emotion*, Cambridge, Cambridge Univ. Press and Paris, Editions de la Maison des Sciences de l’homme, 1999.
- Susanna Braund and Glenn W. Most (edit.), Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2003.
- W. Lyons, *Emotion*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1980.

David Konstan y las emociones...

W.W. Fortenbaugh, *Aristotle on emotion*, Duckworth, London, 2002 [1a. ed. 1975].