



Synthesis, vol. 33, núm. 2, e184, agosto 2026 - enero 2027 ISSN1851-779X
 Universidad Nacional de La Plata
 Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
 IdIHCS (UNLP-CONICET). Centro de Estudios Helénicos

La noción de *páthos* a la luz de *Metafísica V* y *Categorías 8* de Aristóteles

The Notion of *Páthos* in the Light of *Metaphysics V* and *Categories 8* of Aristotle

Claudia Marisa Seggiaro

Universidad de Buenos Aires / CONICET, Argentina

cmseggiano@uba.ar

 <https://orcid.org/0000-0001-9772-3544>

Resumen:

En este trabajo nos focalizaremos en el tratamiento aristotélico de la noción de *πάθος* en *Metaph.* V 14 y 21, y *Cat.* 8, esto es, en dos libros en las que el enfoque de esta noción es claramente lógico-metafísico. En función de que Aristóteles retoma y resignifica muchos de los sentidos que el término tenía en su época, previamente haremos un breve recorrido por las acepciones que *πάθος* tenía en la Antigüedad, para luego centrarnos en el análisis de las obras señaladas. Si bien, al hacer esto, deberemos hacer referencia al hecho ineludible de que el Estagirita emplea este término para referirse a fenómenos afectivos, no es nuestra intención realizar un análisis de las emociones y pasiones en este pensador, sino examinar la complejidad semántica de *πάθος* y, por lo tanto, la necesidad de repensar su traducción atendiendo al contexto de aparición.

Palabras clave: *Páthos*, Aristóteles, Alternación, Cualidad, Complejidad semántica

Abstract:

In this work we will focus on Aristotle's treatment of the notion of *πάθος* in *Metaph.* V 14 and 21, and *Cat.* 8, that is, in two books in which the approach to this notion is clearly logical-metaphysical. Since Aristotle takes up and reinterprets many of the meanings that the term had in his time, we will first briefly review the meanings that *πάθος* had in Antiquity and then focus on the analysis of the aforementioned works. Although in doing so we must refer to the unavoidable fact that the Stagirite uses this term to refer to affective phenomena, our intention is not to analyze the emotions and passions in this thinker, but rather to examine the semantic complexity of *πάθος* and, therefore, the need to reconsider its translation in light of its context of occurrence.

Keywords: *Pathos*, Aristotle, Alternation, Quality, Semantic complexity

Recepción: 5 noviembre 2025 | **Aceptación:** 23 diciembre 2025 | **Publicación:** 01 agosto 2026

Cita sugerida: Seggiaro, C. M. (2026). La noción de *páthos* a la luz de *Metafísica V* y *Categorías 8* de Aristóteles. *Synthesis*, 33(2), e184. <https://doi.org/10.24215/1851779Xe184>



Obra bajo Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional



EDICIONES
DE LA FAHCE

1. Introducción

En general, el estudio de *πάθος* en la Antigüedad está asociado al análisis de las emociones. Esto es comprensible, ya que *πάθος* y las palabras de la misma familia forman parte del vocabulario utilizado para referirse a los fenómenos anímicos. No obstante, el sentido y, por ende, el referente de este término excede esta dimensión exclusivamente emocional. El empleo que Aristóteles realiza de este vocablo no es una excepción. Efectivamente, su sistematización aparece en el contexto de discusiones éticas (*EN* II 5, 1015b20-23; *EE* II 3, 1220b12-14; *MM* I 7, 1186a34) y retóricas (*Rh.* II), pero también metafísicas (*Metaph.* V; *Cat.* 8; *Ph.* V 3: VII 3), biológicas (*MA* 701b33-702a20) y psicológicas (*de An.* I 1, 403a-403b, I 8, 408b1-30). De hecho, es en las obras metafísicas y lógicas, donde Aristóteles se ocupa de manera muy esquemática de examinar la naturaleza de *πάθος*. Aunque en *Rh.* II Aristóteles dedica once capítulos al tratamiento de los *πάθη*, la noción se aborda de manera explícita solo en unas pocas líneas (II 1, 1378a20-24). Allí ofrece una breve caracterización, cuyo estatus como definición ha sido discutido por los especialistas (Trueba Atienza, 2009, p. 151). Incluso, en este texto se ocupa de un tipo específico de *πάθη* que son las emociones/pasiones, relegando, por razones obvias, el resto de los fenómenos anímicos o físicos comprendidos bajo este término. Con esto no queremos restarle importancia al estudio de esta obra para entender la concepción aristotélica de *πάθος*, sino advertir que la complejidad que esta noción parece tener en Aristóteles amerita recurrir a otros textos, que suelen ser mencionados al abordarse este tema, aunque escasamente trabajados en relación con esta cuestión. Por este motivo, en este trabajo nos focalizaremos en el tratamiento aristotélico de la noción de *πάθος* en *Metaph.* V 14 y 21, y *Cat.* 8, esto es, en dos libros en los que el enfoque de esta noción es claramente lógico-metafísico. En función de que Aristóteles retoma y resignifica muchos de los sentidos que el término tenía en su época, previamente haremos un breve recorrido por las acepciones que *πάθος* tenía en la Antigüedad, para luego centrarnos en el análisis de las obras señaladas. Si bien, al hacer esto, deberemos hacer referencia al hecho ineludible de que el Estagirita emplea este término para referirse a fenómenos afectivos, no es nuestra intención realizar un análisis de las emociones y pasiones en este pensador, sino examinar la complejidad semántica de ‘*πάθος*’ y, por lo tanto, la necesidad de repensar su traducción atendiendo al contexto de aparición.

2. El uso pre-aristotélico de *πάθος*

El término ‘*πάθος*’ tiene una amplitud semántica que ha permitido un uso filosófico prolífero. Según Chantraine (1990, p. 861), este sustantivo habría surgido a partir del grado cero del aoristo del verbo *πάσχω*, *παθ-*. El término designaba, en primer lugar, lo que alguien es capaz de experimentar, lo que afecta al cuerpo o al alma para bien o para mal;¹ por tal motivo, bajo esta acepción era sinónimo de *πάθημα* (Liddell & Scott, 1983, p. 1285).² En segundo lugar, significaba pasión, emoción, el “*état de l’âme agitée par des circonstances extérieures*” (Bailly, 2023, p. 1721).³ También tenía el sentido de “estado” o “condición” y, por este motivo, era usado para expresar “*les événements ou les changements qui se produisent dans les choses*” (Bailly, 2023, p. 1721),⁴ aunque, en algunos textos, como, por ejemplo, los que estudiaremos en el presente trabajo –*Metaph.* y *Cat.*– era definido como cualidad.⁵ Otra acepción testimoniada es la de “modificación” o “alteración” de las palabras o estructuras sintácticas (Platón, *Phlb.* 15b; *Thet.* 154d).

Este espectro semántico es posiblemente la causa de que Oksenberg Rorty (1984, p. 523) haga alusión al uso ambiguo que este término tuvo desde su origen. Esta autora hace hincapié en el aspecto pasivo y accidental que la experiencia designada con este término pareciera haber tenido.⁶ Desde una perspectiva análoga, Lanza (1997, pp. 1148-1149) señala que durante los siglos V y IV a. C., *πάθος* podía definirse a partir

de la relación de dos pares de opuestos. Bajo el primero, era aquello que le sucedía a alguien sin que tuviera parte activa en su realización (Chantraine, 1990, p. 439). Bajo el segundo, era lo que se oponía a la permanencia: aquello que alteraba momentáneamente un orden estable o que indicaba cierta alteración que se había producido. Oksenberg Rorty (1984, p. 523) asevera que, a diferencia de lo que es por φύσις, que necesariamente tiene una causa intrínseca, los πάθη son normalmente exógenos. Aun cuando su causa inmediata es una condición orgánica, esa condición no es el producto de los principios internos naturales del organismo (Oksenberg Rorty, 1984, p. 523).⁷

Lanza (1997, p. 148) remarca que, pese a que el término πάθος estaba ausente en el lenguaje épico y arcaico, era recurrente la aparición de las formas verbales πάσχω y παθεῖν: en Homero, con connotaciones negativas —sufrir dolores, desgracias, etc.— y en la poesía lírica (Safo, Tirteo, Teognis, etc.), con un valor propio de la voz media: “gozar de buena/mala salud”. Paralelamente, reconoce que, mientras que en el fragmento 94 Safo juega con las connotaciones negativas y positivas que estos verbos poseían (Lanza, 1997, p. 148, nota 3), ya que, por un lado, afirma “Ay de mí, que desgraciadamente hemos sufrido” (Ωμι’ ὡς δεῖνα πεπ[όνθ]αμεν) pero, por otro, declara “cuántas cosas queridas y bonitas nosotras experimentábamos” (ὅσ’ [ἄμμες φίλα] καὶ κάλ’ ἐπάσχομεν), Teognis resaltaría los matices positivos. No obstante, al leer las *Elegías*, podemos notar que también este poeta hace un uso ambivalente de estos verbos. Así, por ejemplo, en la afirmación εὖ ἔρδων, εὖ πάσχει del verso 573, no solo se contrasta el carácter activo de ἔρδων con el pasivo del verbo πάσχει, sino que también se enfatiza el aspecto neutro de este último infinitivo, ya que las connotaciones positivas o negativas de lo que nos afecta resultan del modo en que obramos. Sin embargo, en la sentencia Ἀλλοτέ τοι πάσχων ἀνιήσεται, ἄλλοτε δ’ ἔρδων χαιρήσεις (“A veces, padeciendo, te angustiarás; otras, actuando, te alegrarás”, 991), el participio πάσχων, en contraposición a ἔρδων, parece tener un valor negativo (véanse también los versos 265 y 275–278).

Desde la perspectiva de Lanza, este uso se mantiene en el lenguaje trágico, pero el peso de las connotaciones negativas se fue haciendo cada vez mayor. La literatura médica, contemporánea o posterior a la tragedia, utilizaba el término de manera análoga para indicar un sufrimiento o la alteración del equilibrio del organismo.⁸ En los tratados médicos, πάθος/πάθημα indicaban una alteración transitoria, la afección de un órgano o una enfermedad, es decir, se usaba como equivalente de νόσος.⁹ Así, por ejemplo, en el apéndice de *De victu acutorum* (Sobre la dieta en las enfermedades agudas) πάθος es empleado para hacer referencia al sufrimiento causado por la hemorragia nasal, mientras que, unas líneas más abajo, en esta misma obra, es utilizado, junto con πάθημα con el sentido de enfermedad.¹⁰ En *De morbis* 22 (Sobre las enfermedades), su autor alterna πάθος, πάθημα y las formas verbales de πάσχω con idéntico fin. Cabe destacar que en dichos escritos, cuando el término es usado para referirse a las emociones, pasiones o procesos que actualmente caracterizaríamos de psíquicos, los πάθη también son descriptos como el resultado de procesos físicos. En *De morbo sacro* 17 ss. (Sobre la enfermedad sagrada), su autor sostiene que el placer, el goce, las risas y los juegos, así como las penas, las amarguras, esto es, todas las afecciones, ya sean agradables como desagradables, provienen del cerebro. Según el hipocrático, las afecciones negativas, tales como la locura, el delirio, el temor, el espanto, etc. se producen cuando el cerebro no está sano, es decir, cuando está más caliente de lo habitual, o posee mayor humedad que la debida.

La ambigüedad de ‘πάθος’ también es subrayada por LaCourse Munteanu (2012, p. 50), para quien este término no solo puede designar una mala o buena experiencia sino la reacción padecida a causa de esas experiencias y, por tal motivo, las emociones o pasiones. Sin embargo, al referirse al uso de πάθος y palabras asociadas a este término en las obras trágicas, esta misma autora (2012, p. 50) encuentra cierta restricción. Si bien en estos textos las traducciones de πάθος por “experiencia” o “sufrimiento” son posibles, sostiene que esos significados son pleonásticos en relación con las “historias” o “leyendas” (mitos) acerca de los personajes

trágicos. En consecuencia, en estos casos, se inclina por el significado “emociones” que sugiere que los personajes trágicos expresan sus reacciones afectivas frente a los sufrimientos ficticios que contribuyen a la creación de la ilusión dramática.¹¹ Esta misma acepción del término aparece entre los fragmentos de Demócrito, para quien “la medicina cura las enfermedades del cuerpo y la sabiduría libera el alma de las pasiones/emociones (σοφίη δὲ ψυχὴν παθῶν ἀφαιρείται (B31, Clemente, *Paed.* I, 6, I 93, 15).¹²

Platón también explota la amplitud semántica del término πάθος. El análisis de su obra nos permite inferir que en algunas ocasiones lo usa con el sentido de “circunstancia” o “acontecimiento” (*Grg.* 461e), en otras con el de “afección” (*Grg.* 481c; 481d;¹³ *Thet.* 155d; *Phdr.* 245c), o “estado” (*Phdr.* 238c), “aquello que experimenta el individuo pasivamente” (*Phdr.* 252c; 254e; *R.* 378a; 380a), “rasgo”, “cualidad” (*R.* 476a-b) pero también con el de “pasión”, “emoción” o “afecto” (*Phdr.* 252b). En este pensador, πάθος alude a un género que engloba tanto las afecciones físicas como psíquicas que puede sufrir un organismo (*Grg.* 376c, *R.* 435a; 435c), entre ellas, la ira y el pensamiento (Candiotto y Renaut, 2020, p. 2). Cuando lo usa para referirse a las emociones/pasiones las identifica con cierto tipo de movimiento que involucra, hasta cierto punto, al cuerpo, pero en algunos casos, también la memoria y la opinión (Candiotto y Renaut, 2020, pp. 2-3).

En resumidas cuentas, el recorrido realizado hasta aquí permite comprender que el término πάθος, lejos de tener un sentido unívoco, remite ya desde sus primeros usos a un entramado conceptual que abarca todo tipo de afecciones físicas o psíquicas que inciden pasivamente en el ser humano, entre ellas, aunque no de manera excluyente, las pasiones o emociones. La lectura de los textos de Aristóteles nos permite advertir que su uso del término puede insertarse sin dificultad en ese entramado; por tal motivo, tal como lo remarca Lanza (1997, p. 1150), las apariciones de este término en sus escritos, aun cuando puedan parecer distantes para nosotros, debieron parecer transparentes a un hablante griego de la época, quedando dentro del ámbito de su competencia lingüística inmediata (véase también Oksenberg Rorty 1984, p. 523). Dado esto, en la segunda parte de este trabajo, profundizaremos en esta cuestión, centrándonos especialmente en pasajes de dos obras que, si bien suelen ser mencionadas en el contexto del examen de esta noción, han sido poco trabajadas en relación con ella: *Metaph.* V 14 y 21 y *Cat.* 8.

3. Alcance y sentidos del término πάθος en *Metaph.* y *Cat.* 8 de Aristóteles

Tal como lo indicamos más arriba, si bien la noción de πάθος en Aristóteles suele ser estudiada en el contexto del examen de las pasiones o las emociones, la lectura de las diversas obras en donde esta noción aparece (*de An.* I 1, 403a20-ss.; I 4, 408b1-38; III 427b18-20; *Ph.* III, 3, 202a20-30 V, 1-2; VII 5, 246b2-ss.; *Metaph.* V 14, 1020b9-20; 21) o es sistematizada (*Metaph.* V 21, 1022b15-21; *Cat.* 8 9a25-32; *Rh.* II 1, 1378a20-22; *EN* II 5, 1104b15; *EE* II 4, 1221b37) es una muestra de que tomada en sí misma es más compleja de lo que se suele suponer, razón por la cual excede el ámbito afectivo/emotivo, aunque esté estrechamente ligado con él.¹⁴ Según Oksenberg Rorty (1984, p. 523), no solo las discusiones de Aristóteles sobre πάθη entendidas como estados psicológicos aparecen en el contexto de preocupaciones metafísicas más amplias, sino que, con excepción de *EN* y *Rh.*, su análisis sobre esta cuestión no fue una preocupación central.¹⁵ Para esta autora, las opiniones de Aristóteles sobre los πάθη son subproductos de sus principales doctrinas metafísicas. Y si bien esta tesis puede resultar excesiva, pues corre el riesgo de desdibujar las facetas ética, psicológica y cognitiva del tratamiento aristotélico de esta cuestión, no es completamente errada. La razón de esto es que, no solo algunos de los textos en los que Aristóteles se ocupa de esta noción son tratados lógicos-metafísicos, sino que su tratamiento se realiza en el contexto de reflexiones de esta índole. Uno de estos textos es *Metaph.* V 21, 1022b15-21, donde afirma:

Se denomina ‘πάθος’ en un sentido, (1) a la cualidad (ποιότης)¹⁶ según la cual (καθ’ ἣν)¹⁷ una cosa puede alterarse (ἀλλοιοῦσθαι), por ejemplo, lo blanco y lo negro, lo dulce y lo amargo, la pesadez y la ligereza, y todas las demás de este tipo; (2) en otro sentido, las actividades y las alteraciones (ἐνέργειαι καὶ ἀλλοιώσεις) de estas <cualidades> (αἱ τούτων), (3) y de ellas, especialmente, las alteraciones y movimientos que producen daño (ἐτι τούτων μᾶλλον αἱ βλαβεραὶ ἀλλοιώσεις καὶ κινήσεις), y muy especialmente, aquellos daños que producen sufrimiento. (4) Además, se denominan ‘πάθη’ las grandes desgracias y los grandes sufrimientos (τὰ μεγέθη τῶν συμφορῶν καὶ λυπηρῶν) (trad. Calvo Martínez ligeramente modificada).¹⁸

En este pasaje, Aristóteles da cuatro acepciones de πάθος que, tal como veremos, no están exentas de dificultades. En función de lo analizado en la sección anterior, la primera de estas dificultades es determinar si Aristóteles está haciendo una mera recopilación de algunas de las acepciones corrientes del término o si está realizando una apropiación de las definiciones que le serán funcionales en relación con su proyecto metafísico.

Claramente este primer interrogante está asociado a la naturaleza del libro en el que aparece. Según Berti (2022, p. XXVII), dado que en los catálogos antiguos se lo menciona como una obra independiente y que la distinción de los múltiples significados de un mismo término es un procedimiento típico de la dialéctica practicada en la Academia antigua, es muy probable que *Metafísica V* haya sido un escrito cronológicamente anterior y, por lo tanto, un añadido a lo que actualmente leemos como la *Metafísica*.¹⁹ No obstante, según este autor, incluso en ese caso, su inclusión es acertada, ya que permite acceder a la ciencia de las primeras causas por medio de un procedimiento dialéctico. Düring (1990, p. 916), por su parte, destaca que *Metafísica V* “es un léxico de la terminología filosófica, en donde la idea fundamental es un πολλαχῶς λεγόμενον (= ὁμώνυμον): el mismo ὄνομα es definido por diversos λόγοι”. No obstante, Borgia et al. (2007, p. 852) subrayan que el objetivo de Aristóteles en *Metafísica V* no era analizar todas las nociones que son polisémicas, sino aquellas propiedades comunes de las cuales la ciencia se sirve, que pertenecen al ser en cuanto ser y que, a su vez, se dicen de muchas maneras. En este sentido, no se trataría de un léxico filosófico general, sino específicamente metafísico. Para ello, Aristóteles se habría valido de las acepciones corrientes de los términos examinados —es decir, de sus usos no filosóficos—, lo cual explicaría las aparentes inconsistencias o diferencias que se pueden trazar entre este texto y afirmaciones realizadas en otras obras del *corpus*.

La segunda problemática es que, a diferencia del tratamiento detallado que Aristóteles ofrece de otras nociones en *Metafísica V*, como, por ejemplo, “naturaleza” (V 4, 1015a14-16), “necesario” (V 5, 1015b9-15), “anterioridad” (V 11, 1019b11-14), “cantidad” (V 13) y “cualidad” (V 14, 1020b13-23), el análisis del término πάθος es sumamente escueto. No examina cada acepción propuesta ni establece un sentido focal que las ordene,²⁰ lo que ha llevado a diversos autores a señalar su ambigüedad estructural. En este sentido, Zingano (2019) habla de un “enmarañamiento conceptual” que dificulta encontrar una definición unificada del término. Borges Ribeiro (2022-2024, p. 2), haciéndose eco del trabajo de Zingano, se pregunta si πάθος debe entenderse como un género con especies diversas, si cabe suponer un significado primordial del que los demás derivan, como en los casos de homonimia προς ἐν, o si se requiere otro tipo de unidad para pensar la variedad semántica que presenta. Este autor (2022-2024, p. 6) no sólo subraya la brevedad y la escasa rigurosidad con la que Aristóteles presenta sus acepciones de πάθος, sino también el hecho de que no incluya entre ellas a las emociones. Desde su perspectiva, es plausible pensar que esto es el resultado de una economía conceptual: si las emociones derivan de los primeros significados, entonces no habría necesidad de mencionarlas por separado. Sin embargo, estima que esta no es una respuesta aceptable al problema, ya que las dos últimas acepciones, aquellas bajo las cuales πάθη son las alteraciones o movimientos dañinos o

desgracias y aflicciones extremas, parecen igualmente derivadas de las dos primeras. Pese a ello, en contraposición a Zingano, Borges Ribeiro considera que, si bien la unificación de los significados requiere un estudio más profundo de las ocurrencias del término, atendiendo a su contexto y función argumentativa, el camino a seguir es comprender la noción de *πάθος* como una reacción.

Bodeüs y Stevens (2014, p. 185) consideran que el sentido focal de *πάθος* en *Metaph. V* se articula en torno a la noción de alteración, ya que, por un lado, consideran que en las dos primeras acepciones *πάθος* es prácticamente sinónimo de *ἀλλοίωσις* (“alteración”); pero, por otro lado, estiman que las dos últimas definiciones quedan comprendidas bajo las primeras, razón por la cual no presentan cambios sustanciales. No obstante, reconocen que *ἀλλοίωσις* y *πάθος* no son completamente intercambiables: mientras el primero es el término técnico adoptado por Aristóteles para clasificar los distintos tipos de cambios (*Ph. V 2*), el segundo parece ser utilizado con sus sentidos corrientes, es decir, bajo las acepciones analizadas en el apartado anterior.

A favor de esta lectura puede destacarse que, en el pasaje citado, más específicamente, en la segunda y tercera acepción, Aristóteles caracteriza *πάθος* como alteración y como movimiento (*κίνησις*). Esto resulta relevante, pues en *Ph. V 2*, 226a26–27 Aristóteles identifica *ἀλλοίωσις* con *κίνησις*, al establecer que el nombre común del movimiento en cuanto a la cualidad (*κατὰ τὸ ποιὸν κίνησις*) es *ἀλλοίωσις*. Sin embargo, en esa misma obra (*Ph. V 1*, 224b10 ss.), descarta que los *πάθη* sean *κινήσεις*,²¹ pues en ese caso se trataría de un cambio del movimiento, lo cual sería imposible.²² Filópono (*in Ph. V*, 513.15) explica esto último en los siguientes términos: si existiera cambio en las categorías de “acción” (*πρᾶξις*) y “pasión” (*πάθος*), este cambio consistiría en pasar de una acción a otra o de una pasión a otra; es decir, sería un cambio análogo al que ocurre en la categoría de cualidad, donde un sujeto puede pasar, por ejemplo, de estar frío a estar caliente. Desde la perspectiva de Filópono, acción y pasión son lo mismo en cuanto al sujeto que las experimenta, pero difieren en la definición, pues refieren al mismo hecho, pero descrito desde dos perspectivas distintas. Cuando se lo considera desde el agente, se llama acción; cuando se lo considera desde el paciente, se llama pasión/afección. La diferencia entre ambas, entonces, no está en el hecho de que algo llega a tener tal o cual propiedad, sino en la relación que se establece entre producir o padecer dicha cualidad. Por ejemplo, “caliente” es el atributo que algo puede llegar a poseer, pero la categoría de acción designa la actividad por la cual algo o alguien produce el calor, y la de pasión, el hecho de sufrirla. Ahora bien, para Filópono, si se acepta que acción y pasión son lo mismo en el sujeto, en cuanto a que ambas son formas de cambio, y que el cambio no puede estar sujeto a cambio —es decir, que ningún cambio puede sufrir otro cambio—, entonces no puede haber cambio en la categoría de acción y pasión. Por lo tanto, lo que mueve no está sujeto a cambio, esto es, a un cambio por el cual comenzaría a ejercer la acción de mover; ni lo movido está sujeto a cambio, es decir, a un cambio por el cual adquiriría o perdería la forma de ser movido. En la misma línea, Temistio (*in Ph. 166.6*) interpreta que el cambio respecto de los *πάθη* consiste en el proceso de ser afectado y de ser transformado. Por tal motivo, concluye que, para Aristóteles, el cambio está en las cosas que son cambiadas, no en aquello que lo produce —en este caso, el *πάθος*—.

Como consecuencia de esto, Aristóteles concluye que el movimiento, *κίνησις*, es la transformación por la cual se llega a poseer determinado *πάθος*. De este modo, no es la blancura, que, para Aristóteles es un *πάθος*, lo que en rigor es un movimiento, sino el llegar a ser blanco. Por este motivo, la caracterización de *πάθος* como actividad, alteración y movimiento realizada en *Metaph.* no supone afirmar la identificación de estas nociones, sino el hecho de que ‘*πάθος*’ denota un proceso de alteración (segunda y tercera definición) o el resultado de dicho proceso y, por lo tanto, el rasgo que llegan a poseer las cosas o los individuos sometidos a ese proceso (primera definición).²³ Es por esto, posiblemente, que bajo la primera acepción de *Metaph. V 21* identifique *πάθη* con las cualidades²⁴ producidas por la alteración.²⁵

Creemos que la clave para entender este proceso se encuentra en la relación entre las nociones de “sustancia”, “cualidad” y “alteración” desarrollada en otros textos, como por ejemplo *Cat.* 5. Tal como lo afirma Asztalos (2014, p. 156), en *Cat.* Aristóteles sistematiza la noción de cualidad en relación con la caracterización de la sustancia como aquello que es capaz de admitir los contrarios²⁶ (*Cat.* 4a10–b19) sin dejar de ser una y la misma cosa.²⁷ Las sustancias alternan, por ejemplo, entre estar enfermas y tener buena salud. Este proceso que, se produce cuando una misma sustancia muta de un contrario a otro, es lo que Aristóteles define como movimiento (*κίνησις*) en sentido estricto (*Ph.* V 2, 226b2).²⁸ En este contexto (*Ph.* V 2, 226a28–29), la cualidad que adquiere la cosa afectada o el individuo no es aquello que está en la sustancia, ya que también de una diferencia específica se dice que es una cualidad (*Ph.* V 2, 126a28: ἡ διαφορὰ ποιότητος),²⁹ sino la afección (*παθητικόν*),³⁰ por la cual una cosa es afectada o no lo es. De allí que *πάθος* sería el atributo que un objeto o individuo llega a tener tras un proceso de alteración: cierta cualidad, como lo indica la primera acepción de *Metaph.* V 21, que tiene la particularidad de poder producir otros cambios o alteraciones. Por ejemplo, una persona puede llegar a estar iracunda debido a ciertas afecciones externas y, como consecuencia de ese estado, sufrir alteraciones físicas: enrojecerse o subir su presión arterial. Es por esto que Echandía (1995, p. 300, n. 5) afirma que Aristóteles usa el vocablo ‘*πάθος*’ “con cierta ambigüedad, pues según el caso puede significar el proceso de ser afectado (con el sentido de *πάθεις*) o el estado resultante de tal proceso; aunque en ocasiones tiene también el sentido de ‘atributo’” (*Metaph.* V 21, 1022a1–21).

No obstante, al igual que en relación con el movimiento, la calificación de *πάθος* como *ποιότης* (cualidad) tampoco implica su plena identificación, pues en *Metaph.* V 14, Aristóteles señala:

Cabe hablar, pues, de cualidades en dos sentidos, de los que uno es el principal. En efecto, cualidad en sentido primario es la diferencia de la entidad (*πρώτη μὲν γὰρ ποιότης ἡ τῆς οὐσίας διαφορὰ*) (algo de este tipo es también la cualidad de los números: es, en efecto, una diferencia de entidades, o no sometidas a movimiento, o no en tanto que sometidas a movimiento). En un segundo sentido, (cualidades se llaman) *τὰ πάθη* de aquellas cosas que están sometidas a movimiento, en tanto que sometidas a movimiento, así como las diferencias de los movimientos (*τῶν κινουμένων ἢ κινούμενα, καὶ αἱ τῶν κινήσεων διαφοραὶ*). Y la excelencia (*ἀρετή*) y la maldad (*κακία*) forman parte de este tipo de afecciones (*τῶν παθημάτων*), pues expresan diferencias del movimiento y de la actividad según las cuales las cosas que están en movimiento hacen o padecen, ya perfectamente ya torpemente (*Metaph.* V 14, 1020b 14–25).³¹

En este pasaje, Aristóteles enfatiza que “cualidad” (*ποιότης*) tiene dos acepciones. Según la primera, se identifica con aquello por lo cual una sustancia se distingue de otra en cuanto a su especie, por ejemplo, hombre; es decir, es una cualidad esencial, no accidental, que participa de la definición de la sustancia. Desde la perspectiva de Aristóteles, este es el sentido estricto de cualidad. Esto se debe a que, tal como lo indica Oksenberg Rorty (1984, p. 523), la definición de una especie identifica las potencialidades esenciales, cuya actualización y ejercicio son sus funciones distintivas, las funciones naturales de los miembros de esa especie. Por este motivo, es lo que permite cualificar al individuo.

Según la segunda acepción, cualidad es equivalente a *πάθος*, ya que se trata de una afección que sobreviene a la sustancia como resultado de un proceso de alteración y constituye un rasgo accidental.³² Por eso, Aristóteles indica que es una propiedad que corresponde a la cosa o al sujeto en tanto está en movimiento. Según Filópono (*In Ph.* V 530. 6–10), para Aristóteles, la “alteración”, esto es, el movimiento en sentido estricto, no se refiere a las diferencias sustanciales, sino a las diferencias accidentales en virtud de las cuales

una cosa es capaz o incapaz de ser afectada, como, por ejemplo, el calor o la dulzura. Esto se debe a que las diferencias sustanciales no están sujetas a cambios, pues —agregamos nosotros— no tienen contrarios, aunque sí son capaces de recibirlos. Es por esto también que esta segunda acepción, a diferencia de la primera, es un sentido secundario o derivado de cualidad,³³ de allí que no podamos hablar de una completa equiparación entre esta noción y la de *πάθος*.

Un texto clave para entender esta distinción entre el sentido estricto y el derivado de cualidad y la posterior identificación de los *πάθη* con el segundo grupo es *Cat.* 8. En ese capítulo Aristóteles realiza una sistematización de la noción de cualidad, alegando su polisemia y, por lo tanto, desarrollando sus diferentes definiciones. De la clasificación efectuada en esa instancia,³⁴ es particularmente relevante el análisis de las cualidades afectivas (8, 9a28-10a10),³⁵ pues es allí donde Aristóteles realiza la distinción entre *ποιότητες* y *πάθη*.³⁶

Un tercer género de cualidad lo constituyen las cualidades afectivas y las afecciones (*παθητικαὶ ποιότητες καὶ πάθη*): son tales, por ejemplo, la dulzura, la amargura, la acritud y todas las cosas del mismo género, como también el calor y el frío y la blancura y la negrura. Que éstas, pues, son cualidades, es manifiesto: en efecto, aquellas cosas que las poseen se llaman *cuales* por sí mismas; *v.gr.*: la miel, por poseer dulzura, se llama dulce, y el cuerpo se llama blanco por poseer blancura (*Cat.* 9a28-30).

Según Aristóteles, las cualidades afectivas se caracterizan por: (i) ser productoras de una afección en el plano de la sensación (*κατὰ τὰς αἰσθήσεις ἐκάστην τῶν εἰρημένων ποιότητων πάθους εἶναι ποιητικὴν*, *Cat.* 8, 9b5-11) y (ii) originarse bajo el influjo de una afección (*ἀπὸ πάθους γεγενῆσθαι*). En el primer caso, la afección es el efecto que genera la cualidad sobre el individuo, por ejemplo, la dulzura de la miel sobre el gusto; en el segundo caso, la afección es causa de una determinada cualidad: el sentir vergüenza respecto del ponerse rojo. No obstante, en ambos casos solo se podrá hablar de cualidad, si la afección (*πάθος*) resultante es permanente o difícilmente removible. Asimismo, esto sucede cuando la afección o el efecto de la afección obedecen a la constitución natural de algo o son producto de un hecho incidental que se torna permanente (*Cat.* 8, 9b20-25). Por el contrario, los *πάθη* son condiciones temporales que accidentalmente le suceden a una cosa. Ahora bien, desde la perspectiva aristotélica, no caracterizamos a un individuo como tal o cual por lo que le acontece accidentalmente y por un corto tiempo: no llamamos “pálido” a un individuo sólo porque accidentalmente tuvo miedo y se puso pálido, sino cuando dicho atributo lo posee naturalmente o lo adquiere producto de una larga enfermedad. Solo en este último caso, ser pálido es una cualidad, mientras que en el primero se trata de un *πάθος*. Al hacer esta distinción, Aristóteles parece sugerir que lo propio de un *πάθος* es su carácter pasajero y, por lo tanto, la imposibilidad que esto genera para caracterizar a un individuo a largo plazo. Bajo esta perspectiva, un *πάθος* es una alteración o provoca una alteración momentánea. Solo cuando un rasgo llega a ser permanente o constante puede ser calificado como una cualidad en sentido estricto, pero en este caso ya no sería propiamente hablando un *πάθος*. En este sentido, lo que distingue a los *πάθη* de las *ποιότητες* es el carácter efímero de los primeros.³⁷ Es por esto, quizá, que, en *EE* II 2, 1220b14-15, Aristóteles subraya que en relación con los *πάθη* no existe ninguna cualidad, sino que se los padece (*κατὰ μὲν ταῦτα οὐκ ἔστι ποιότης, ἀλλὰ πάσχει, κατὰ δὲ τὰς δυνάμεις ποιότης*).

Ahora bien, a diferencia de lo que ocurre en *Metaph.* V 14 o 21, en *Cat.* 8, 9b33 Aristóteles afirma que tanto el cuerpo como el alma poseen *ποιότητες* y *πάθη*, aunque los del alma requieren la concurrencia del cuerpo (*de An.* I 1, 403a5-10; 403a17-19). En este contexto, los ejemplos que se citan son emociones o

pasiones y estados de demencia. Esto es relevante porque, aun cuando Aristóteles no se centra exclusivamente en las emociones, el análisis que allí realiza de los $\pi\acute{\alpha}\theta\eta$ permite tener una comprensión más acabada de esta cuestión en otros textos, como, por ejemplo, *EN*, *EE*, *Rh.* o el *Político*.

También en este caso (*Cat.* 8, 9b33-10a10), la diferencia entre la cualidad afectiva y el $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ es que la primera es una exaltación natural o accidental pero persistente o inmodificable, mientras que la segunda es una alteración que cesa rápidamente. La causa de esto nuevamente es que no decimos que alguien es iracundo solo por padecer ira momentáneamente producto de una situación en particular (Porfirio *in Cat.* 131. 15-25), sino cuando ese estado es una disposición natural o pasa a ser una disposición habitual. Posiblemente por esto, Baumgart (1873, p. 3) sostiene que $\pi\acute{\alpha}\theta\eta$ designaba los movimientos individuales del ánimo, pero no disposiciones habituales. Según Bodeüs (2001, p. 136), en *EN* II, 4, 1105 b21-28, podemos encontrar la idea de que una afección temporal no confiere el título de colérico, como también la idea correlativa de que el título de colérico requiere estar en un determinado estado. En este último caso, se trata del efecto duradero de una afección, que debe distinguirse, a su vez, de las disposiciones habituales o cualidades del primer tipo descritas en *Cat.* 8, 8b26-9a10: las virtudes o vicios. Tal como lo indica Bodeüs (2001, p. 136), la diferencia entre las cualidades afectivas y las disposiciones habituales es casi imperceptible. En el primer caso el individuo sufre desde su nacimiento de una afección básica, cercana a la demencia natural, y también puede verse afectado del mismo modo como consecuencia de otras circunstancias determinadas, pero por condiciones fortuitas: una enfermedad que llega a ser crónica. En el segundo caso, la persona no sufre ni de un defecto natural ni de ningún accidente, sino que su calificación de colérico, por ejemplo, es producto de los malos hábitos mantenidos voluntariamente. En este segundo caso, el individuo es calificado de tal o cual modo producto de sus disposiciones adquiridas (Porfirio *in Cat.* 131. 25- 30), esto es, por sus virtudes y vicios. Ahora bien, estos, virtudes y vicios, son, a su vez, el resultado de la educación y la costumbre (*EN* II 1,1103a14-19) o el producto de la deformación o carencia de estas dos cosas, respectivamente; razón por la cual no se dan naturalmente. Tal como lo indica Natali (2009, p. 464, n. 130), las cualidades afectivas y las pasiones del alma, por ejemplo, la ira, son formas en que el alma reacciona frente a determinados estímulos externos, razón por la cual, no califican moralmente al individuo. Esto sucede solo cuando las afecciones se convierten en disposiciones habituales (*EN.* II 5,1105b29-30). Para Aristóteles, lo que es adquirido por la habituación, esto es, por la costumbre y por la educación es el modo en que estamos dispuestos en relación con nuestras afecciones psíquicas y es en función de esto último que somos alabados o condenados. Desde la perspectiva aristotélica, tanto las cualidades afectivas, como los $\pi\acute{\alpha}\theta\eta$ se dan por naturaleza (*Pol.* 3f), pues, en cierto sentido, son las reacciones que experimentamos frente a los fenómenos externos que padecemos por el hecho de tener sensación (*DA* I 1); dado esto, aun cuando se trate de pasiones o emociones “son constitutivos esenciales de nuestra naturaleza y no podemos desentendernos de ellas” (Boeri, 2023, p.150).

Según Porfirio (*in Cat.* 132. 5-10) esto no implica que la misma cosa considerada bajo diferentes aspectos puede pertenecer a diferentes especies: así como un individuo, por ejemplo, Sócrates, es una sustancia, pero también es un pariente, en cuanto que es un padre; un estado emotivo puede ser una afección, una disposición habitual o una cualidad afectiva. De este modo, la ira, en tanto designa un estado momentáneo de un sujeto puede ser un $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$, pero, si la condición se vuelve permanente y difícil de eliminar, se convertirá en un estado o disposición habitual o una cualidad afectiva, dependiendo de que sea producto de una habituación o de una condición natural/ enfermedad persistente (la locura, por ejemplo).

Bajo esta perspectiva de lectura, las pasiones o emociones son ejemplos de alteraciones anímicas que le acontecen al individuo, razón por la cual están comprendidas bajo la primera y segunda acepción de $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ dadas en *Metaph.* V 21. No obstante, en ciertos casos, las que provocan gran conmisericordia se incluyen, a su vez, en la cuarta acepción. Teniendo como telón de fondo lo argumentado hasta aquí, podemos decir que,

debido a su articulación con las nociones de ‘ποιότης’, ‘ἀλλοίωσις’ y ‘κίνησις’, el análisis de la noción de πάθος en *Metaph.* y *Cat.* resulta central para comprender la concepción aristotélica de las emociones. No obstante, y en función de lo argumentado hasta aquí, es evidente que dicho concepto es más complejo que las de emoción y pasión y excede el ámbito afectivo. Su presencia en tratados metafísicos, físicos y lógicos, así como en textos éticos y psicológicos, indica que su tratamiento responde a distintos propósitos y que estos dependen del contexto. En este marco, πάθος puede designar una afección pasajera, una cualidad accidental, pero también el proceso de ser afectado o el resultado de ese proceso. Esto impide unificar todas las posibles acepciones bajo una única definición. Esta pluralidad, lejos de invalidar su utilidad filosófica, señala la necesidad de abordarlo como un término funcionalmente polisémico, cuyas variaciones responden a los distintos niveles de análisis. Desde esta perspectiva, su tratamiento no solo es clave para comprender la metafísica aristotélica del cambio, sino también para esclarecer el modo en que las afecciones inciden en la constitución del individuo y en la delimitación de sus estados, disposiciones y cualidades.

4. Conclusiones

A lo largo de este trabajo hemos intentado analizar la noción de πάθος en Aristóteles, enfocándonos en dos textos que han merecido menor atención en el tratamiento de esta cuestión: *Metaph.* V 14; V 21, y *Cat.* 8. El análisis de estos textos a la luz de *Ph.* V 2-3 y de *EN*, es una muestra de que Aristóteles emplea el término πάθος en ámbitos muy diversos para referirse a fenómenos de diferente naturaleza: las afecciones físicas, como las que padece la madera por la acción del carpintero (*de An.* II 4, 416b16), las que sufre la piel, producto de una enfermedad o de otras alteraciones, pero también las afecciones, que en términos contemporáneos calificaríamos de psíquicas (*Cat.* 8); entre ellas, percibir (*Metaph.* IV 5, 1010b30-33),³⁸ inteligir, conocer (*DA* II 5, 409b26-28) e imaginar (*de An.* III 3, 427b17-20; III 4, 429b26), soñar (*Metaph.* 1044b15-20), sentir o experimentar emociones.³⁹ En este sentido, es evidente que para reconstruir la concepción aristotélica sobre los πάθη es necesario utilizar como andamiaje algunas de sus principales tesis metafísicas. Del análisis conjunto efectuado en la primera y segunda parte de este trabajo se desprende que, al emplear πάθος Aristóteles supone las acepciones que el término tenía en su época: (i) lo que le sucede a una persona o cosa y, por ende, lo que experimenta para bien o para mal; (ii) pasión y emoción; (iii) estado, condición y, por ello también, el cambio que afecta a las cosas o la propiedad/cualidad que estas llegan a poseer. Al hacer esto, introduce en sus lecciones y para expresar sus propias concepciones un concepto cuyo uso era familiar para el auditorio, pero cuya comprensión suponía un marco metafísico propio que es necesario desandar. Comprender el alcance y las modulaciones de este término no solo permite esclarecer una noción central en la filosofía de Aristóteles, sino también visibilizar los desplazamientos conceptuales que acompañan su intento de pensar los modos en que los seres son afectados, cambian y, en última instancia, devienen lo que son.

Referencias

- Alamillo Sanz, A. (Trad.). (1990). *Tratados Hipocráticos VI. Enfermedades I-III*. Introducción, traducción y notas. Gredos.
- Asztalos, M. (2014). Qualities in Aristotle's *Categories*. En E. K. Emilsson, A. Maravela & M. Skoie (Eds.), *Paradeigmata. Studies in honour of Øivind Andersen, Athen, The Norwegian* (pp. 155-161). Institute at Athens.

- Bailly, A. (2023). *Dictionnaire Grec-français*. Librairie Hachette.
- Baumgart, H. (1873). *Pathos and pathema in Aristotelian language usage*. Königsberg.
- Berti, E. (Trad.) (2022). *Aristotele: Metafisica*. Introduzione, traduzione e commento. Editori Laterza.
- Bodeüs, R. (Ed.) (2001). *Aristote: Catégories*. Texte établi et traduit. Les Belles Lettres.
- Bodeüs, R. & Stevens, A. (Eds.) (2014). *Aristote: Métaphysique, Livre Delta*. Introduction, traduction et commentaire. Vrin.
- Boeri, M. (Trad.) (2010). *Aristóteles: Acerca del alma*. Traducción, introducción y notas. Colihue.
- Boeri, M. (2023). Aristóteles en Constantinopla: Temistio como lector de la noética aristotélica. *Patristica et Medievalia*, 44(2), 135-180.
- Bonitz, H. (1955). *Index Aristotelicus*. Akademische Druck-U. Verlagsanstalt.
- Borges Ribeiro, J. G. (2022-2024). A unidade e a dispersão do conceito aristotélico de *páthos*. *Praesentia*, 20(Especial), 1-22.
- Borgia, A. et al. (Eds.) (2007). *Alessandro di Afrodisia. Commentario alla Metafisica di Aristotele*. Traduzioni, presentazioni, note, sommari. Bompiani.
- Burnet, J. (Ed.) (1900-1907). *Platonis Opera*, 5 vols. Clarendon Press.
- Calvo Martínez, T. (Trad.) (2007). *Aristóteles: Metafisica*. Introducción, traducción y notas. Gredos.
- Candiotto, L. & Renaut, O. (2020). Why Plato comes first. En L. Candiotto & O. Renaut (Eds.), *Emotions in Plato* (pp. 17-38). Brill.
- Carrière, J. (Ed.) (1962). *Théognis: Poèmes élégiaques*. Texte établi et traduit. Les Belles Lettres.
- Chantraine, P. (1990) [1968-1980]. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Éditions Klincksieck.
- Cope, E. M. & Sandys, J. E. (Eds.) (2009 [1877]). *Aristotle. Rhetoric*. Cambridge University Press.
- Cordero, N. L. & Santa Cruz de Prunes, M. I. (Trads.) (1986). *Demócrito*. En *Los filósofos presocráticos III*. Introducción, traducción y notas. Gredos.
- Dodds, E. R. (Ed.) (1959). *Gorgias*. A revised text with introduction and commentary. Clarendon Press.
- Düring, I. (1990). *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*. Trad. de B. Navarro. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ebvonds, J. M. (Ed.) (1945). *Lyra graeca*, vol. 111. Loeb Classical Library.
- Echandía, G. (Trad.) (1995). *Aristóteles: Física*. Introducción, traducción y notas. Gredos.
- Eggers Lan, C. (Trad.) (2007). *Platón: República*, T. IV. Introducción, traducción y notas. Gredos.
- García Gual, C., Lara Nava, M. D. et al. (Trads.) (1983-2003). *Hipócrates: Tratados hipocráticos* (6 vols.). Gredos.
- Jones H. S. & Withington E. T. (Ed.) (1923-1931). *Hippocrates*. With an English translation, 4 vol. Loeb Classical Library

- LaCourse Munteanu, D. (2012). *Tragic pathos: Pity and fear in Greek philosophy and tragedy*. Cambridge University Press.
- Lanza, D. (1997). *Pathos*. En S. Setti (Ed.), *I Greci. Storia Cultura Arte Società* (pp. 1147-1155). Giulio Einaudi editore.
- Lettinck, P. & Urmson, J. O. (Trans.) (2013). *Philoponus: On Aristotle Physics 5-8*. Introduction, translation and notes. Bloomsbury Academic.
- Liddell, H. & Scott, R. (1983) [1843]. *A Greek-English lexicon*. The Clarendon Press.
- López Salvá, M. (Trad.) (1989). *Obras morales y de costumbres*, tomo V. Gredos.
- Mársico, C. (Trad.). (2014). *Filósofos socráticos. Testimonios y fragmentos I. Megáricos y cirenaicos*. Introducción, traducción y notas. Losada.
- Natali, C. (Ed.) (2009). *Aristotele: Etica Nicomachea*. Introduzione, traduzione e commento. Editori Laterza.
- Oele, M. (2012). Attraction and repulsion: Understanding Aristotle's *poiein* and *paschein*. *Philosophy*, 19. <http://repository.usfca.edu/phil/19>
- Oksenberg Rorty, A. (1984). Aristotle on the metaphysical status of '*pathe*'. *The Review of Metaphysics*, 37(3), 521-546.
- Pallí Bonet, J. (Trad.) (1988). *Aristóteles: Ética nicomáquea – Ética eudemia*. Introducción, traducción y notas. Gredos.
- Palumbo, L. (2001). *Eros Phobos Epithymia. Sulla natura dell'emozione in alcuni dialoghi di Platone*. La Loffredo Editore.
- Perrin, B. (Ed.) (1916). *Plutarch's Lives*. Harvard University Press.
- Reale, G. (Ed.) (1968). *Aristotele: Metafisica*. Introduzione, traduzione e commento. Loffredo.
- Santa Cruz, M. I. & Crespo, M. I. (Trans.) (2013). *Platón: Gorgias*. Introducción, traducción y notas. Losada.
- Sinnott, E. (Trad.) (2022). *Aristóteles: Metafisica*. Introducción, traducción y notas. Colihue.
- Tapia Zúñiga, P. C. (Ed.) (1980). *Gorgias: Fragmentos*. Introducción, traducción y notas. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Todd, R. (Trad.) (2008). *Themistius: On Aristotle Physics 5-8*. Bloomsbury.
- Trueba Atienza, Carmen (2009). La teoría aristotélica de las emociones. *Signos Filosóficos*, 11 (22), 148-170.
- Vegetti, M. (1995). Tra passioni e malattia. *Pathos* nel pensiero medico antico. *Elenchos*, 16(1), 217-230.
- Vegetti, M. (1998). La Psicopatologia delle passioni nella medicina antica. *Atque*, 17(maggio- novembre), 7-19.
- Zanatta, M. (Ed.) (2008). *Aristotele. I Dialoghi*. Introduzione, traduzione e commento. Biblioteca Universitaria Rizzoli.
- Zanatta, M. (Ed.) (2009). *Aristotele: Metafisica*. Introduzione, traduzione e commento. Biblioteca Universitaria Rizzoli.

Zingano, M. (2019). Πάθος - um emaranhamento conceitual? En E. Marques & E. M. Rocha (Eds.), *Caminhos da Razão: estudos em homenagem a Guido Antônio de Almeida e Raul Ferreira Landim Filho* (pp. 253-259). Nau Editora.

Notas

¹ Este es el sentido del término que, siguiendo a Dodds (1959, p. 261), creen encontrar Santa Cruz y Crespo, en el *Grg.* de Platón (481c5-481d). Bajo esta acepción, el término alude a la calamidad que se puede experimentar o un mal irreparable, lo cual explicaría el uso que Heródoto hace de él para referirse: (i) a las desgracias sufridas por Anfírao (*Hdt.* I. 52); (ii) a la caída y/o ruina de Sardes (*Hdt.* I. 91); y (iii) a la pena o sanción que entre los persas no puede infligirse como castigo por haber cometido una sola falta (*Hdt.* I. 137). Paralelamente, estos usos contrastan con el empleo de ἀπαθείς (*Hdt.* I. 207) para referirse al disfrute de las comodidades que generan bienestar.

² Citando a Bonitz (1955), Cope y Sandys (2009, p. 234) sostienen que Aristóteles no realiza una distinción clara entre πάθημα y πάθος. No obstante, subraya que, si bien las palabras se usan a menudo de manera vaga, se puede trazar la siguiente distinción: πάθος es el estado de un πάσχων y describe el efecto temporal e inesperado; πάθημα es el estado de un παθητικός y describe el efecto como inherente a la persona afectada, que puede estallar en cualquier momento. Ver Baumgart (1873, p. 58).

³ Tal es el sentido del término que parece suponer Aristipo, al describir placer y dolor como πάθη. Véase Mársico (2014, p. 198, n. 325).

⁴ Un ejemplo de esta acepción aparece en Plutarco en *Nic.* 23, cuando atribuye a Anaxágoras y a los físicos en general la postulación de causas, fuerzas ciegas y afecciones (πάθη) para explicar los fenómenos físicos.

⁵ Otros de los sentidos que posee el término son: enfermedad, sufrimiento, desgracia, aflicción, accidente, afección física o moral.

⁶ Según Mársico (2014, p. 20) para Estilpón πάθος “evoca una afección en la que el sujeto es pasivo [...], por lo cual sufre algo a lo que es difícil resistirse. Se trata del vocablo que los latinos tradujeron como *passio*, ‘pasión’”.

⁷ Véase también Palumbo (2001, p. 9, n. 1).

⁸ Para el uso del término en los textos hipocráticos, véase Vegetti, (1995, pp. 7-19; 1998, pp. 217-230).

⁹ De hecho, uno de los tratados hipocráticos se llama Περί παθών. Véase también, Aristóteles *PA* IV 2, 677a8 (= Anaxágoras A 105).

¹⁰ En *De arte* 8, su autor utiliza el aoristo pasivo πάθη para referirse al sufrimiento de un mal (κακόν) que no puede ser aliviado por la medicina, pues es superior a los medios de los que esta dispone. En *De Morb.* I 5 emplea la misma forma verbal con idéntico sentido, para aludir a quienes pierden el conocimiento, no pueden orinar ni defecar, se están ahogando o, en el caso de las mujeres, están dando a luz. Alamillo Sanz (1990) opta por traducir el verbo como “experimenta”, en lugar de “sufre”, vinculando esta forma verbal con el primer sentido de πάθος enumerado más arriba: todo aquello que un individuo puede experimentar, para bien o para mal. En esta misma obra, se usa el participio presente singular (*De Morb.* 15) para hacer referencia al paciente que padece una afección determinada.

¹¹ En *Helena*, fr. 9, Gorgias señala que mediante el λόγος la poesía genera efectos físico-anímicos en el auditorio, ya que, al escuchar relatos sobre la fortuna o las desgracias ajenas, el alma experimenta sufrimientos (παθήματα) propios. Para expresar esta experiencia, apela a todo el vocabulario del πάθος aquí analizado. Cuando vincula la experiencia del auditorio con el engaño placentero que suscita el discurso trágico, Plutarco (*Glor. Ath.* 5 348c) le atribuye a Gorgias la misma tesis. Una concepción análoga de las pasiones aparece en algunos diálogos platónicos (*Rh.* II-III, *Grg.* 502c-d) en los cuales se indica que la poesía, y con ella el discurso, son cierta especie de agente capaz de producir en el alma miedo, deseo o compasión.

¹² Este mismo sentido aparece en Demócrito (68 B 236): “Es difícil pelear contra el πάθος, pero el hombre que lo domina razona como es debido” (trad. Cordero & Santa Cruz). En 68 B 234 declara que “los hombres piden salud a los dioses con sus plegarias, sin darse cuenta de que el poder sobre ella lo tienen en sí mismos: como por intemperancia actúan contra ella, se vuelven traidores a su propia salud, a causa de las pasiones (πάθεισιν)” (trad. Cordero & Santa Cruz).

¹³ Santa Cruz y Crespo (2013, p. 145, n. 194), al verter este pasaje al castellano, prefieren traducir πάθος por “sensación” o “sentir”, entendiendo por esto “lo que les pasa a los hombres”, lo que sienten. Paralelamente, consideran que “παθήματα” debe entenderse como “el resultado del πάθος”, razón por la cual lo vierten al castellano como “experiencias”, no en el sentido de ἐμπειρία, que también aparece en el texto, sino bajo una acepción no técnica.

¹⁴ Desde la perspectiva de Cope y Sandys (2009, p. 7), los sentimientos o afectos para Aristóteles son un tipo de πάθη que se diferencian de otros semejantes, como los apetitos, el hambre y la sed, por las clases particulares de placer y dolores que los acompañan: corporales en este último caso, mentales y morales, en el primero.

¹⁵ Por tal motivo, alega esta autora (Oksenberg Rorty, 1984, p. 523), Aristóteles no siguió su práctica dialéctica habitual: no enumeró las diversas definiciones incorporadas en el uso común y en las obras de sus predecesores, como paso preliminar a su propio análisis constructivo y reconciliador. En general, las discusiones sobre *πάθος* están dispersas a lo largo del *corpus* y no suponen una definición focal. Dicha tesis es también defendida por Zingano (2019).

¹⁶ En *Metaph.* V 13, 1020a19-25, identifica *παθή* con lo que posee cantidad. Allí mismo sostiene que calificativos como, por ejemplo, “grande” “pequeño”, “ligero” y “pesado”, descriptos en *Cat.* 6, 5b15-25, como relativos, son afecciones de la cantidad (*Metaph.* V 13, 1020a19, 1020a25, 1020a30, 1020b9; 102017b). Según Alejandro de Afrodiasias (*Comentario a la Metafísica* 297 9-14), para Aristóteles, algunas cosas son cantidad “por sí” porque son afecciones (*παθή*) de la cantidad en cuanto cantidad, es decir, son los predicados de la cantidad y son ellos mismos cantidad. Así por ejemplo “mucho” y “poco” son afecciones (*παθή*) del número, “largo” y “corto” de la longitud, lo “largo” y lo “estrecho” de la superficie, lo “profundo” y lo “superficial”, de lo sólido.

¹⁷ Calvo Martínez traduce *καθ’ ἣν* como “en las cuales”. Si bien esta traducción en plural es criticable, pues *ἣν* es singular femenino y remite a *ποιότης*, la opción “en la cual”, en lugar de “según la cual”, sería gramaticalmente aceptable. No obstante, la elección entre una y otra opción implica un matiz conceptual significativo: “en la cual” resalta el valor resultativo de *ποιότης* y, por ende, de *πάθος*, en tanto estado adquirido tras una alteración; mientras que “según la cual”, en combinación con *ἐνδέχεται*, subraya el sentido modal o potencial de *πάθος*. Leído de este segundo modo, *πάθος* designa la cualidad que hace posible la alteración, y no simplemente su resultado (véase *Cat.* 8). Desde esta perspectiva, si bien *πάθος* no constituye una capacidad activa, sí representa una disposición receptiva que habilita al sujeto a ser afectado o alterado por una causa externa. En este sentido, traducir “según la cual” parece más atinado para reflejar el marco ontológico del pasaje.

¹⁸ Zingano (2019, p. 5) enfatiza que los ejemplos que Alejandro de Afrodiasias brinda de las dos últimas acepciones son los estados mórbidos y de tristeza causados por la pérdida de un hijo, subrayando que, en comparación con otros, son exponencialmente negativos. Sin embargo, destaca que todas las acepciones propuestas en *Metaph.* V 21 giran en torno a las dos primeras definiciones.

¹⁹ Para una lectura contrapuesta a la de Berti, véase Bodeüs y Stevens (2014, pp. 12-13). Para estos autores, *Metaph.* V debió ser un trabajo escrito de forma fragmentada, realizado por partes, como un fichero, y eventualmente retocado (2014, p. 18).

²⁰ En el caso de “principio”, en *Metaph.* V 1, por ejemplo, si bien no ofrece un sentido focal, sí establece el rasgo común que comparten las distintas maneras de entenderlo, lo que supone, de manera indirecta, cierta acepción común. Algo análogo sucede con la noción de causa, en relación con la cual concluye que “todas las causas mencionadas caen en las cuatro causas más manifiestas” (*Metaph.* V 2, 1013b16, trad. Sinnott), y la noción de ser, respecto de la cual distingue el sentido accidental y el sentido estricto del término (*Metaph.* V 7), aunque en *Metaph.* IV 1 desarrolla sus múltiples acepciones, destacando el sentido focal.

²¹ En *Ph.* V 1, 224b11-13, Aristóteles califica los *εἶδη*, los *πάθη*, el *τόπος*, *εἰς ᾧ κινούνται τὰ κινούμενα*, como *ἀκίνητα*; véase también *Metaph.* XI 11, 1067b8-13.

²² En *Ph.* III 3, 202a21-28, Aristóteles afirma: “Quizás fuera necesario que la actualidad de lo activo no sea la misma que la de lo pasivo (*τινα ἐνέργειαν τοῦ ποιητικοῦ καὶ τοῦ παθητικοῦ*) pues, en un caso, es actividad (*ἔργον*) y, en otro, pasividad (*πάθησις*), siendo la operación y el fin del primero una acción y la del segundo un *πάθος*. Y puesto que ambos son movimientos, y son distintos, ¿en cuál de los dos sujetos estarán? O a) ambos estarán en el paciente que es movido, o b) la actividad estará en el agente y la pasividad en el paciente (*πάθησις*) si se tuviese que llamar actividad a esta última sólo será por homonimia (*εἰ δὲ δεῖ καὶ ταύτην ποίησιν καλεῖν, ὁμώνυμος ἂν εἴη*) (trad. Echandía).

²³ En *Somn. Vig.* 453b24-454a1, Aristóteles califica los contrarios, dentro de los cuales menciona al sueño y a la vigilia, pero también a la salud y a la enfermedad; a la belleza y a la fealdad; a la fuerza y a la debilidad; etc., como *πάθη* que se producen en un sustrato, sea este o no una entidad natural. Al afirmar esto, supone que los contrarios y, por ende, los *πάθη* son el resultado de los procesos de alteración que padece una sustancia o artefacto, que en el transcurso de este proceso permanece o preserva su identidad.

²⁴ De hecho, en *Metaph.* V 14, 1020b9-12, Aristóteles afirma: “Además, [se dice cualidad a] todas las afecciones de las entidades sometidas a movimiento (*πάθη τῶν κινουμένων οὐσιῶν*), como el calor y el frío, la blancura y la negrura la pesadez y la ligereza y todas las de este tipo en las cuales se dice que sufren alteración los cuerpos de las cosas que cambian (*καθ’ ἃ λέγονται καὶ ἀλλοιοῦσθαι τὰ σώματα μεταβαλλόντων*).” Reale (1968, p. 460, n. 6) y, posteriormente,

Zanatta (2009, pp. 901-902, n. 217) creen ver en esta acepción de “cualidad” la tercera definición desarrollada en *Cat.* 8, 9a28ss. Sin embargo, tal como lo podremos ver en el presente trabajo, allí Aristóteles lejos de identificar las cualidades afectivas y los πάθη, los diferencia. Por nuestra parte, creemos que es significativo que, tras dar esta acepción, en *Metaph.* V 14, Aristóteles remarque que πάθος es un sentido secundario de la cualidad. Esto sería una cierta evidencia de que el referente πάθος es el mismo que aquel designado con este término en el pasaje citado por Reale (1968) y Zanatta (2008) de *Cat.*, razón por la cual es una muestra de que esta equiparación entre πάθος y cualidades afectivas no sería, en rigor, sostenible.

²⁵ La cuarta acepción de πάθος dada en *Metaph.* V 21 debe entenderse dentro de este marco conceptual. Esto se debe a que los grandes sufrimientos o desgracias a los que alude esta definición pueden considerarse casos particulares del proceso de alteración señalado anteriormente. Sin embargo, esta acepción no se reduce a las dos primeras, ya que designa no solo el cambio experimentado, sino también el padecimiento que lo acompaña. De este modo, blanco y colorado, al igual que el padecimiento por una enfermedad terminal o por perder a un ser querido son πάθη. No obstante, en este último caso el proceso va acompañado de una afección dolorosa que no necesariamente está presente en los primeros. De este modo, Aristóteles parece recuperar los usos negativos de πάθος y su familia de palabras que aparecen atestiguados, por ejemplo, en la poesía épica arcaica. En función de esto, coincidimos con Zingano (2019, p. 6), quien sostiene que Aristóteles proporciona los diversos sentidos de πάθος de manera organizada: primero la define como la afección o atributo en sí; luego, como la alteración mediante la cual tal cualidad llega a ser; finalmente, expone los casos negativos de uno y otro. Para este autor, dicha lista de acepciones no solo es incompleta, sino que deja sin analizar la homonimia que el último sentido dado tiene inevitablemente en relación con los dos primeros.

²⁶ Véase cómo operan en esta descripción de πάθος las acepciones y características analizadas en la primera parte de este trabajo: por un lado, es algo que se padece o experimenta, por el otro, es resultado de un proceso accidental en el cual el sujeto es pasivo.

²⁷ Este proceso es lo que Filópono interpreta como el cambio de un sustrato a otro sustrato, es decir, como movimiento en sentido propio (*in Phys.* V 530. 6-10). Para este comentador, este tipo de cambio ocurre cuando se modifican los accidentes, aunque el sujeto permanece en el mismo estado durante ese cambio; por ejemplo, cuando un individuo blanco se torna moreno a causa de la exposición solar.

²⁸ En *Ph.* V 2, 226a24-25, Aristóteles aclara que en sentido estricto solo hay movimiento respecto de la cualidad, de la cantidad o del lugar, esto es, solo en los casos en los que el cambio se da de un sujeto a un sujeto que pueden ser contrarios o intermedios (τὴν ἐξ ὑποκειμένου εἰς ὑποκείμενον μεταβολήν) (*Ph.* V 2, 225b1-5). La generación y la destrucción “no son movimientos (οὐ κινήσεις), sino cambios por contradicción (κατ’ ἀντιφασιν)” (*Ph.* V 2, 225b1-2).

²⁹ Aquí Aristóteles presupone la distinción formulada en *Metaph.* V 14 entre dos sentidos de “cualidad”: por un lado, la cualidad entendida como diferencia específica de la sustancia, y por otro, la cualidad como afección. Cabe destacar que en *Cat.* 8, Aristóteles no vuelve a definir “cualidad” como diferencia de la sustancia.

³⁰ La elección de este término es relevante debido a que tiene el sentido de “receptivo”, “pasivo”, por oposición a lo que es ποιητικός.

³¹ Resulta desconcertante la relación que Aristóteles realiza entre las nociones ἀρετή y κακία y la de πάθος. Esto se debe a que, en *EN* II 5, Aristóteles da cuatro razones para negar que ἀρεταί y κακαί sean πάθη: (i) se nos llama buenos o malos por nuestras ἀρεταί y κακαί, pero no por nuestros πάθη; (ii) no somos alabados o censurados por estos últimos, sino a causa de las primeras; (iii) ἀρεταί y κακαί van acompañadas de deliberación, no así los πάθη; y (iv) ἀρεταί y κακαί son disposiciones habituales, no clases de movimientos como los πάθη. A esto se suma que ἀρεταί y κακαί en cuanto que son ἔξει, están comprendidas en la primera acepción de cualidad dada en *Cat.* 8; es decir, están bajo una acepción diferente de la noción de πάθος. Ambos, junto con el conocimiento, son difícilmente removibles, razón por la cual, a diferencia de las διαθέσεις y de los πάθη, cualifican al individuo y, por lo tanto, son cualidades en sentido estricto y no en un sentido derivado, como parece seguirse de *Metaph.* V 14. Aunque, como veremos más adelante, se vinculan con los πάθη, tampoco en este caso se identifican con ellos. Bodeüs (2001, p. 136) cree resolver la inconsistencia arriba señalada, argumentando que en *Metaph.* V 14 Aristóteles no distingue afecciones, sino disposiciones, más específicamente estados, que en *Cat.* 8b26 ss. caen también en un tipo de cualidad que no es la de las afecciones. Por nuestra parte, creemos que en este pasaje Aristóteles equipara ἀρετή y κακία con padecer y actuar de forma excelente o de manera errada. Por tal motivo, no remiten únicamente a las virtudes éticas o vicios, que son lo que Aristóteles diferencia de los πάθη en *EN* II 5. De hecho, el término πάθος en este pasaje está ligado a la noción de movimiento o de

alteración, que examinamos más arriba, por lo tanto, tampoco es equivalente a “emociones/pasiones”, aunque, claramente refiere a ellas.

³² Esto es otra de las características de *πάθος* que Aristóteles retoma de su acepción corriente. En este contexto, ‘accidental’ significa que es contingente, no forma parte de la esencia o configuración conceptual de la cosa, lo cual no significa que pueda darse naturalmente.

³³ Es relevante señalar que, en *Cat.* 4, 1b25–1b28 y en *Ph.* V 1, 225b5–6, *πάσχειν* —infinitivo relacionado con *πάσχω* y, por ende, perteneciente a la misma familia léxica que *πάθος*— se incluye como una de las diez categorías, distinta de la de “cualidad” (*ποιότης*). No obstante, como señala Oele (2012, p. 4), *ποιεῖν* y *πάσχειν* se diferencian de las otras categorías en que se expresan mediante formas gramaticales “dinámicas” (infinitivos verbales), mientras que las demás suelen adoptar formas “estáticas” (sustantivos, adverbios o formas interrogativas). Esta diferencia morfológica remite a su función verbal, lo que, desde una perspectiva semántica, implica que *ποιεῖν* y *πάσχειν* denotan procesos o actividades.

³⁴ Cabe destacar que la enumeración de los diferentes sentidos de cualidad no es la misma en ambas obras: en *Metaph.* V 14 cualidad es: (i). la diferencia de la sustancia; (ii) el atributo que se aplica a la entidad matemática y (iii) *πάθος*, aunque, bajo esta última acepción incluye, a la *ἀρετή* y la *κακία*, en función de que “expresan diferencias del movimiento y de la actividad”, según las cuales las cosas que están en movimiento hacen o padecen” (*Metaph.* V 14, 1020b19. Véase nota 31). En *Cat.* 8, en cambio, cualidad es (i) la disposición habitual y la disposición; (ii) la capacidad que posee algo; (iii) la cualidad afectiva o *πάθος*; (iv) la figura y la forma de cada cosa.

³⁵ En *Ph.* VII 2, 244b4-5, Aristóteles define las cualidades afectivas como aquellas que producen una alteración.

³⁶ En *Metaph.* IV 2, 1003b 5-10, Aristóteles se refiere a *πάθος* y *ποιότης* como dos sentidos de “ser” diferentes, aunque relativos a la sustancia. En función de esto, es evidente que, en sentido estricto, para él no se trata de nociones equivalentes.

³⁷ *Cat.* 8 10a6-10: “En cambio, todo lo que se origina a partir de cosas que cesan rápidamente se llama afecciones, como el caso en que alguien, al sentirse afligido, está más colérico: en efecto, aquel que está más colérico con una afección de ese tipo no se llama colérico, sino que más bien se dice de él que ha sido afectado en algo; de modo que las 10 cosas de este tipo se llaman afecciones, no cualidades”.

³⁸ Boeri (2010, p. CXXXV, n. 729) destaca que *αἰσθησις* es un *πάθος* en la medida en que es una afección corpórea. Pero un acto perceptivo también es, como un acto mental, una “actualidad” y no un mero estado afectivo o proceso (véase *de An.* II 5).

³⁹ De hecho, tal como lo destaca Boeri (2010, p. CCXI) el tiempo es definido por Aristóteles como una afección del movimiento.