



LAS EMOCIONES EN LA ANTIGÜEDAD: INDIGNACIÓN Y ENVIDIA EN ARISTÓTELES Y ARISTÓFANES

Claudia N. Fernández

[Conicet/ Universidad Nacional de La Plata]

[cnfernandezromero@gmail.com]

ORCID: 0000-0001-6693-5202

Resumen: El estudio de las emociones en la Antigüedad ha tenido en las última décadas una gran eclosión. En su desarrollo, la propuesta aristotélica de los afectos (πάθη) ("Libro II" de su *Retórica*) ha recibido una atención especial. En ese marco, se ha observado que la emoción de la 'indignación', tal como la define el Estagirita (un sentimiento doloroso producido por la percepción de una inmerecida prosperidad, *Retórica* 1387a8-9) no habría recibido por parte de los griegos el nombre que este le asigna (τὸ νεμεσῶν). La objeción se funda, sobre todo, en los testimonios de las oraciones forenses (s. IV a.C.). Nuestra propuesta incorpora el testimonio de la comedia aristofánica a la discusión, ya que la indignación ha sido considerada por muchos (COOPER, GOLDEN, ROSENBLUM, entre otros) la emoción típica de la comedia.

Palabras clave: indignación; envidia; Aristóteles; Aristófanes; emociones

Emotions in Antiquity: Indignation and Envy in Aristotle and Aristophanes

Abstract: The study of emotions in Antiquity has burst in the last decades. In its development, the Aristotelian systematization of affections (πάθη) ("Book II" of his *Rhetoric*) has received special attention. In this context, it has been noticed that the emotion of 'indignation', as it is defined by the Stagirite (a painful feeling produced by the perception of undeserved prosperity, *Rhetoric* 1387a8-9) would not have been named by the Greeks as he did it (τὸ νεμεσῶν). The objection is founded, above all, on the testimonies of forensic speeches (4th century BC). Our proposal incorporates the testimony of Aristophanic comedy into the discussion, since indignation has been considered by many (COOPER, GOLDEN, ROSENBLUM, among others) the typical emotion of comedy.

Keywords: indignation; envy; Aristotle; Aristophanes; emotions



Indignación en Aristóteles

(τὸ νευμεσᾶν)

Aristóteles fue el primero en destacar el componente cognitivo esencial de las pasiones y en determinar los factores sociales, culturales y psicológicos involucrados en ellas¹. La lista estándar de las emociones básicas que provee en su *Retórica*²,

sin embargo, se limita a las respuestas afectivas relacionadas con la persuasión del oyente, las que pueden ser explotadas socialmente para influir en los otros disponiéndolos a favor o en contra para el propio provecho, es decir, las adecuadas para un tratado de oratoria³. Es más, en ese contexto, las emociones son uno de los tres modos propiamente retóricos de persuasión (ἐντεχνονίστες), esto es, los que dependen de la inventiva del orador, junto con la argumentación lógica (λόγος) y el carácter (ἦθος)⁴. Por fuera de la *Retórica*, el Estagirita se ocupa de las pasiones también en las éticas, sobre

1 Las emociones surgen a partir de una consideración de naturaleza cognitiva; se ven provocadas por la interpretación que hacemos de las palabras y los actos de los otros, antes que por un estado o disposición internos. Cfr. ZINGANO (2003: 117): "On pourrait dire alors que l'emotion est, selon Aristote, une altération qui génère une tendance à partir d'une discrimination de la part du sujet. La discrimination inscrit ainsi l'émotion dans le registre des intentions". Imposible dar cuenta de la ingente bibliografía que el estudio de las emociones en la Antigüedad ha generado en los últimos años. Sobre las emociones en Aristóteles, cfr. FORTENBAUGH (1975); BELFIORE (1992); COOPER (1996); LEIGHTON (1996); NUSSBAUM (1996); KONSTAN (2006); GARROCHO SALCEDO (2015); DOW (2015); sobre las emociones en la Antigüedad, cfr., entre otros, HARBSMEIER & MÖCKEL (2009); MUNTEANU (2011); CHANIOTIS (2012); CHANIOTIS & DUCREY (2013); SANDERS (2014); HARDER & STÖPPELKAMP (2016); CAIRNS & NELIS (2017); SANDERS & JOHNCOCK (2016); SPATHARAS (2019). Un completo desarrollo sobre los aspectos más relevantes de su problemática, en CAIRNS & FULKERSON (2015).

2 Ellas son: "cólera" (ὀργή II, 2), "calma" (πραότης II, 3), "amor" y "odio" (φιλία y μίσος II, 4), "temor" y "coraje" (φόβος y θάρσος II, 5), "vergüenza" (αἰσχύνη II, 6), "gratitud" (χάρις II, 7), "piedad" (ἔλεος II, 8), "indignación" (νευμεσᾶν II, 9), "envidia"

(φθόνος II, 10) y "emulación" (ζήλος II, 11). Define Aristóteles la pasión (πάθος) como "aquello por lo cual [los hombres] cambian y difieren con respecto a sus juicios (πρὸς τὰς κρίσεις), a lo cual le siguen pena (λύπη) y placer (ἡδονή)" (*Retórica* 1378a20-23). "Pena" y "placer" serían sensaciones (αἰσθήσεις) que acompañan a las emociones, e involucrarían tan solo un proceso físico-corporal. Para una revisión de los significados del término πάθος en Aristóteles, cfr. GRIMALDI (1988: 14-15). Para la *Retórica* seguimos la edición de KENNEDY (2007²). La traducción al español de todos los textos griegos es nuestra.

3 El Estagirita advierte que las cosas no se aprecian del mismo modo si se siente enojo (ὀργιζομένοις) que si se siente calma (πραῶς ἔχουσιν) (*Retórica*. 1377b31-2), por ello las emociones se vuelven clave en el momento de convencer a los otros.

4 "De las pruebas provistas por el discurso hay tres especies: unas están en el carácter (ἐν τῷ ἦθει) del que habla, otras en el disponer de algún modo (διαθεῖναι πῶς) al que escucha y otras en el propio discurso, por medio de demostrar (διὰ τοῦ δεικνύναι) o parecer demostrar (φαίνεσθαι δεικνύναι)" (*Retórica* 1356a1-4).

todo en la *Ética a Nicómaco*, aunque allí su interés se concentra en su relación con la moral y las virtudes⁵.

Para cada una de las doce emociones enumeradas en *Retórica*, Aristóteles precisa (i) por qué asuntos se suscitan, o (ii) en qué circunstancias (πῶς διακείμενοι), (iii) frente a quiénes (τίσιν) y (iv) por qué motivos (ἐπὶ ποίοις), es decir, el estado o condición psicológica de quien siente (*Retórica* 1378a23-4). Hoy en día los estudiosos de las emociones siguen procediendo de la misma forma, determinando un “escenario cognitivo” –así lo llama WIERZBICKA (1999)– o “libreto” – como prefiere denominarlo CAIRNS (2008)–, no otra cosa que una narrativa breve que acompaña las condiciones en que una emoción ocurre, así como la percepción y apreciación

de esas condiciones y las respuestas que de ellas resultan⁶.

Siguiendo este esquema, Aristóteles define la indignación (τὸ νεμεσᾶν) como “el sufrimiento (λυπεῖσθαι) ante quien aparece yéndole bien inmerecidamente (ἐπὶ τῷ φαινομένῳ ἀναξίως εὐπραγεῖν)” (*Retórica* 1387a8-9). Es, pues, una emoción dolorosa con un componente ético primordial, ya que exige la valoración del merecimiento o inmerecimiento de la prosperidad ajena. Este juicio moral en el interior mismo de la indignación es lo que la distingue de otras dos emociones emparentadas: la ‘envidia’ (φθόνος) y los ‘celos’ o ‘emulación’ (ζήλος). Las tres –indignación, envidia y emulación– provocan dolor (λύπη) ante la percepción de la prosperidad ajena, medida en términos de las cosas altamente valoradas que los otros poseen “como riqueza, poder y ese tipo de ventajas” (1387a13)⁷. La ‘envidia’ y la ‘emulación’ se parecen entre sí –y por ello mismo se distancian de la indignación–, porque implican una reacción frente a aquellos semejantes a nosotros (περὶ τοὺς ὁμοίους –“en estirpe, parentesco, edad, modo de ser, reputación o medios economí-

5 La mayoría de las emociones discutidas en *Retórica* están también en las listas que provee la *Ética a Nicómaco*: ἐπιθυμία, ὀργή, φόβος, θάρασος, φθόνος, χάρρα, φιλία, μῖσος, πόθος, ζήλος y ἔλεος (1105b21-23); αἰδώς, αἰσχύνη, νέμεσις y ἐπιχειρηκακία (1108a30-b6); cfr. también *Ética a Nicómaco* IV.9. Obsérvese que aquí se incluye, dentro del conjunto de las emociones, los apetitos (ἐπιθυμία) como el hambre, la sed o el deseo sexual, algo que no sucede en *Retórica*, donde se restringe la lista a las emociones altamente cognitivas, que involucran un juicio y se relacionan con un argumento persuasivo (*Retórica* 1388b29-30); cfr. LEIGHTON (1996: 223-30). El hombre virtuoso, según Aristóteles, no debe buscar extirpar las emociones, sino darle su justa medida (μετριοπάθεια, 1105b28-29; 1108a30-b10): la posibilidad de la virtud moral se enraíza en el mundo de las emociones. Para la *Ética a Nicómaco* seguimos la edición de RACKHAM (1926).

6 La noción de ‘libreto’ captura un elemento esencial acerca de las emociones, esto es, el hecho de que sean actuadas socialmente y estén vinculadas con las reglas que gobiernan la interacción en la sociedad. Como advierte CAIRNS (2008), las emociones son parte de la dramaturgia de la vida de todos los días.

7 Cfr. *Retórica* 1386b11 (para la ‘indignación’), 1387b23 (para la ‘envidia’) y 1388a32-33 (para la ‘emulación’).

cos”– 1387b24-29)⁸. Asimismo, la envidia difiere de la emulación porque es inmoral, básica (φαῦλος) y característica de hombres de igual talante, mientras la segunda es virtuosa, noble (ἐπιεικής) y por ello característica de los hombres virtuosos y nobles (1388a35-36). En opinión del filósofo, se siente envidia simplemente porque los bienes pertenecen a otros –y, en ese sentido, es un sentimiento negativo⁹, en cambio se siente emulación porque esos bienes que uno valora no son propios¹⁰. Dado que en español no percibimos la “emulación” como un sentimiento –aunque la RAE lo defina como un “deseo intenso de imitar e incluso superar las acciones ajenas” – y, por otra parte, tampoco nos parece oportuno traducir por ‘celos’ –aunque los celos indican el deseo de poseer lo que otros tie-

nen–, porque a menudo se atribuyen a quienes no desean compartir lo que ya poseen–, preferimos referirnos a ζήλος como ‘sana envidia’, aquel sentimiento envidioso no malintencionado. Para decirlo de otro modo: el que siente φθόνος no quiere que el otro tenga lo que tiene sin ninguna razón aparente, en cambio, el que siente ‘sana envidia’ (ζήλος), aprecia lo que otros tienen y por eso también quiere poseerlo, sin necesidad de verlos despojados de ello¹¹.

En la *Ética a Nicómaco* la ‘indignación’ aparece relacionada también con la ‘malicia’ (ἐπιχαιρεκακία). Los tres afectos, ‘envidia’, ‘indignación’ y ‘malicia’, integran el sistema tripartito que identifica, en ese orden, el exceso, el justo medio y la deficiencia: se identifican por ser una respuesta emocional frente a lo que le sucede a los demás, pero se diferencian por el placer o dolor que suscitan. El que se indigna se aflige por los que prosperan inmerecidamente (ὁ μὲν γὰρ νεμεσητικός λυπεῖται ἐπὶ τοῖς ἀναξίως εὖ πράττουσιν), el envidioso, va un paso más allá, y siente dolor por la prosperidad de todos (ἐπὶ πᾶσι λυπεῖται) y el malicioso (ὁ δ’ ἐπιχαιρέκακος) se queda tan corto en afligirse que se alegra (χαίρειν) (1108b1-6) –no ante la fortuna, sino ante el in-

8 Los envidados son también cercanos (τοῖς ... ἐγγύς) en el tiempo, el espacio, la edad y la reputación (1388a6-7). Que φθόνος sea una emoción que despiertan los próximos o los que se nos parecen está implicado en el pasaje de Hesíodo (*Trabajos y días* 25-6) –citado por Aristóteles *Retórica* 1388a14-17–, donde esa proximidad se vincula con el estatus social: “el alfarero envidia al alfarero, el obrero envidia al obrero, el mendigo envidia al mendigo y el aeda al aeda”.

9 La ‘emulación’ sería lo contrario de la ‘envidia’, “porque la envidia es ciertamente un dolor perturbador [λύπη ταραχώδης] y que concierne al éxito [ἐπὶ εὐπραγίᾳ], pero no del que no lo merece, sino del que es nuestro igual o semejante [τοῦ ἴσου καὶ ὁμοίου]” (1386b18-20).

10 “(...) la emulación (ζήλος) es un dolor (λύπη) ante la presencia manifiesta de bienes estimados (ἀγαθῶν ἐντίμων) y susceptibles de ser alcanzados por uno (ἐνδεχομένων αὐτῷ λαβεῖν)” (1388a32-33).

11 SANDERS (2014) explicita que Aristóteles discrimina estas tres emociones en referencia a tres factores diversos: el ἦθος del que siente (bueno o malo), si el inmerecimiento del bien ajeno es relevante para despertar la emoción, y si el bien en sí mismo es específicamente deseado; “Each factor shows one emotion differing markedly from the other two” (SANDERS 2014: 61).

fortunio de los otros-. Se trataría, además, de un infortunio inmerecido porque, de lo contrario, estaríamos en presencia de un castigo justo, y, en ese caso, de ningún modo se provocaría una emoción intrínsecamente mala como califica Aristóteles a la ἐπιχαιρεκακία¹². KRISTJÁNSSON (2006: 94-100) propone traducirla por ‘*Schadenfreude*’, que es lo más cercano a nuestra propuesta de traducción; SANDERS (2014: 63), en cambio, sostiene que mejor traducción es “*spite*” (‘rencor’, ‘resentimiento’, ‘ojeriza’), porque se trata de una emoción que motiva a la acción¹³. Finalmente, en la *Ética a Eudemo* la narrativa adjudicada a la νέμεσις excede los límites de la que se brinda en *Retórica*¹⁴; se posiciona como el medio virtuoso entre el exceso que representa φθόνος y la deficiencia para la cual no hay nombre (1221a3, πάθος ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἀνώνυμον, 1233b21), aunque es la pasión atribuida al malicioso (ἐπιχαιρέκα-

κος), el que se alegra de las desgracias inmerecidas (1233b18-19).

Es bien claro el afán de Aristóteles por trazar relaciones, y límites precisos, entre estados emocionales próximos aunque de ningún modo homologables. Salvo contadas excepciones, el Estagirita le otorga un nombre propio a cada emoción, que vale como marca de identidad para no ser confundida. El trazado de paralelismos, o la determinación de tríadas como las que acabamos de señalar para la ‘indignación’, evidencian una clara búsqueda de simetrías. En tal sentido, el diseño de la cartografía aristotélica, extremadamente equilibrado, responde a, y está regido por, intereses variados. Ahora bien, no siempre este esquema estructural de meticulosa y cuidada distribución encuentra un preciso correlato en los testimonios literarios contemporáneos. Con la ‘indignación’, precisamente, nos topamos con este escenario. Para empezar, la denominación aristotélica –τὸ νεμεσῶν– resulta peculiar y no menos curiosa. El hecho de que el filósofo se valga de un verbo sustantivado para denominarla se debería a la ausencia de un sustantivo específico que la designara. No debe resultar extraño, porque experimentamos más emociones que las que nombramos, así como el nombre de una emoción puede remitir a más de un afecto.

En efecto, no se registra la forma verbal sustantivada νεμεσῶν por fuera del corpus del filósofo, aunque sí el sustantivo νέμεσις y las formas verbales de νεμεσῶω sin sustantivar. KONSTAN (2006) ha postulado una

12 Para Aristóteles ἐπιχαιρεκακία (“malicia”), φθόνος (“envidia”), y ἀναισχυντία (“desvergüenza), las tres, son intrínsecamente malas (*Ética a Nicómaco* 1108a35b6, 1107a8-12).

13 CERASUOLO (1996) identifica la ἐπιχαιρεκακία descrita por Aristóteles con la definición de φθόνος en el *Filebo* de Platón. Difieren, sin embargo, en tanto en Platón φθόνος es suscitado por amigos o gente cercana, mientras que ἐπιχαιρεκακία es suscitada por cualquiera.

14 Según la *Ética a Eudemo* (1233b24-25), lo que los antiguos llamaron ‘indignación’ (τὴν νέμεσιν) consiste en “sentir dolor por las desgracias y prosperidades inmerecidas (ἐπὶ ταῖς παρὰ τὴν ἀξίαν κακοπραγίαις καὶ εὐπραγίαις) y alegrarse ante las mercedas (ἐπὶ ταῖς ἀξίαις)”; seguimos la edición de WALZER & MINGAY (1991).

explicación para esta contingencia. Sobre la base de un amplio repertorio lexicológico diacrónico de la raíz $\nu\epsilon\mu\epsilon\sigma\text{-}$ –extendido hasta el s. IV a.C.– observa que $\nu\epsilon\mu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ es una forma arcaica para designar la ‘indignación’, y que, para la época clásica, ya se encuentra reemplazada por la palabra $\phi\theta\acute{o}\nu\omicron\varsigma$, que pasó a designar indistintamente tanto el sentimiento noble de la ‘indignación’ como el menos recomendable de la ‘envidia’¹⁵. El mismo KONSTAN especula sobre las razones de esta traslación de significados, que, por otro lado, es un fenómeno muy común en todas las lenguas. De un lado, pudieron haber pesado razones histórico-sociales, como el cambio de valores en el nuevo mundo de las ciudades estado, del otro, la prominencia del culto local dedicado a la diosa Némesis –emblemática de la retribución divina– en el demo ático de Ramnunte, que habría obligado a restringir los usos de la palabra $\nu\epsilon\mu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ que apuntaran a otros sentidos¹⁶.

15 KONSTAN (2006) registra 65 ocurrencias de $\nu\epsilon\mu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ y sus cognatos (incluyendo textos fragmentarios), desde la época arcaica a la clásica (exceptuando los registros en Homero y Aristóteles). En diversos capítulos del libro editado por KONSTAN, D. & RUTTER (2003) se advertía ya sobre el problema terminológico de la ‘envidia’. Cfr. también WALCOTT (1978).

16 KONSTAN (2006: 122): “It is true that, at least in democratic Athens, *phthonos* tended to be associated particularly with what we might call ‘upward resentment’, that is, the anger of the lower classes towards the rich, whereas in Homer, *nemesis* seems more often to express ‘downward resentment’ on the part of superior –whether gods or mortals– towards inferiors who overstep their station”. Aristóteles se haría

CAIRNS (2003: 247) también había registrado que en la oratoria forense se expresaban con la palabra $\phi\theta\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ diferentes pasiones, entre otras, la ‘indignación’, pero también los ‘celos’, o la ‘cólera’. Inclusive el mismo orador que reconoce en $\phi\theta\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ una emoción reprochable, en ciertos contextos, lo legítima como una emoción justa¹⁷. Las oraciones tribunales son testimonios muy valiosos para el estudio de la vida social de los griegos: dejan al descubierto la manipulación de los sentimientos no solo en el marco estrecho del juicio que se lleva a cabo, sino también en la vida política en general, en la cual entran en juego diferentes perspectivas sobre la naturaleza, la posibilidad y el deseo de igualdad social de los ciudadanos. No es extraño que en ese discurrir amplio $\phi\theta\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ tuviera un uso más ambiguo¹⁸.

Más recientemente, SANDERS (2014) ha ampliado y profundizado el tema y arriba a conclusiones similares: con $\phi\theta\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ los griegos también designaban un tipo de ‘envidia buena’, coincidente con la narrativa de cau-

eco de la visión de los de su clase y, en esa dirección, considera la envidia un vicio endémico de la democracia, provocada por la prosperidad de los que se ven como iguales.

17 La observación se funda en ejemplos extraídos de Isócrates, Demóstenes o Iseo.

18 CAIRNS (2003: 251): “...envy is transmuted and manipulated in a contest of competing ideological constructions that reflect differing perspectives on the nature, possibility and desirability of political and social equality”. El autor se centra, desde un punto de vista político, en la manipulación que de la ‘envidia’ hacen los ricos en la oratoria, cuando explican la condena que sufren de parte de los pobres.

salidad que el Estagirita describe para $\nu\epsilon\mu\epsilon\sigma\acute{\alpha}\nu$. Sobre la base de un repertorio muy amplio de fuentes, SANDERS se apoya sobre todo en los escritos jurídicos, y en otros testimonios de corte filosófico, como la *Retórica a Alejandro* (SANDERS 2014: 67ss.), atribuida a Anaxímenes de Lámpsaco, el otro tutor de Alejandro¹⁹. De los tres escenarios con los que Anaxímenes describe la percepción, evaluación y respuesta emocional relativos a $\phi\theta\acute{o}\nu\omicron\varsigma$, uno de ellos, el primero, se corresponde con el que Aristóteles propone para la indignación: “Envidiar es cercano a odiar. [Los adversarios] en general serán envidiados –o suscitarán ‘indignación’ ($\phi\theta\omicron\nu\eta\sigma\omicron\nu\tau\alpha\iota$)– si mostramos que les va bien sin merecerlo ($\acute{\alpha}\nu\alpha\acute{\xi}\iota\omega\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\tau\omicron\upsilon\varsigma\ \epsilon\upsilon\ \pi\rho\acute{\alpha}\tau\tau\omicron\nu\tau\alpha\varsigma$)” (*Retórica a Alejandro* 1445a19-20)²⁰. El mismo SANDERS

repara en otra evidencia, también de índole filosófica, un pasaje atribuido a Hipias de Élida (fr. 86 DK, 16 B), citado por Estobeo (3.38.2), en el que se diferencian dos tipos de $\phi\theta\acute{o}\nu\omicron\iota$, uno justo y otro injusto, según se dirija, respectivamente, hacia hombres malos que son honrados ($\tau\omicron\iota\varsigma\ \kappa\alpha\kappa\omicron\iota\varsigma\ \dots\ \tau\iota\mu\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota\varsigma$) o a buenos ($\tau\omicron\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\omicron\iota\varsigma$)²¹. Esta ‘envidia justa’ es la que se correspondería con la definición de la ‘indignación’ que provee Aristóteles. La cuestión no está zanjada. EIDINOW (2016) y más recientemente SPATHARAS (2019) han vuelto a tratar del tema, sobre todo para atender a cuestiones vinculadas con la incidencia no solo moral, sino política o ideológica de la envidia, y su manipulación en un contexto propicio como el de la democracia del s. V²². Más allá

19 Cfr. el comentario de CAIRNS (2003: 247) sobre este mismo pasaje. Sobre la base de una referencia de Quintiliano, *La Retórica a Alejandro* fue adjudicada a Anaxímenes de Lámpsaco (ca. 380-320). Es de un carácter más práctico y menos filosófico que la *Retórica* de Aristóteles y probablemente ambas sigan fuentes comunes; cfr. al respecto CHIRON (2007). Seguimos la edición de MIRHADY (2011).

20 Los otros dos escenarios de $\phi\theta\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ contemplan $\phi\theta\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ dirigido hacia los que “no son, fueron ni serán desprovistos de algún bien, y los que nunca sufren –sufieren o sufrirán– algún infortunio” (*Retórica a Alejandro* 1445a19-20). Al respecto se pronuncia SANDERS (2014: 77): “The emotion aroused in (a) is indignation, and that is made clear by the reference to desert (*anaxiôds*), making this emotion identical to that Aristotle calls to *nemesân*; the emotions in (b) and (c) respectively correspond to Aristotle’s description of *phthonos*, and the emotion he calls *epichairekakia*”.

21 Cfr. también los comentarios de EIDINOW (2016) sobre el mismo texto.

22 SPATHARAS (2019) enfatiza el uso ideológico de $\phi\theta\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ en el discurso público; considera que la envidia del pueblo es una invención ideológica de las elites y una forma de vehiculizar la expresión agresiva de la superioridad. A partir de esta interpretación, explica la elección aristotélica de designar la indignación como $\nu\epsilon\mu\epsilon\sigma\acute{\alpha}\nu$ no solo como un ejercicio de claridad, sino debida a su visión desfavorable de la democracia inmoderada. La ‘indignación’, o ‘envidia legítima’ fue, desde su perspectiva, “democracy’s response to elites’ projective uses of dispositional envy, their response was both dramatic and confrontational. (...) In other words, democratic ideology picked up the gauntlet and, by modifying the criteria of application of *phthonos*, directed the sentiment against its ideological opponents” (SPATHARAS 2019: 157-158). EIDINOW (2016), por su parte, ofrece un repertorio muy amplio de definiciones de la ‘envidia’ –desde testimonios literarios

de los análisis que avalan la interpretación que hace de la ‘indignación’ una forma de ‘envidia’ –lo que implicaría que no fueran dos sentimientos distintos–, la ‘envidia propiamente dicha’ también presenta matices, signados por los diferentes contextos y las motivaciones psicológicas de los agentes participantes, dando lugar a solapamientos con sentimientos que hoy denominamos ‘resentimiento’, ‘celos’ o ‘rencor’, entre otros.

‘Indignación’ en Aristófanes

Coinciden los estudiosos de la comedia antigua en que la ‘indignación’ es su emoción más característica. Esta asociación entre afecto y género viene motivada y avalada por el propio Aristóteles, que describe la ‘indignación’ como el reverso de la ‘piedad’ (ἔλεος), el sentimiento trágico por antonomasia –expurgado junto con el temor (φόβος) en la catarsis–²³.

arcaicos hasta la Suda– que no hacen sino avalar la tendencia de ver en esta emoción un sentimiento negativo.

23 Cf. *Poética* (1449b24-8): “Es, pues, la tragedia imitación de una acción seria y completa (πράξεως σπουδαίας καὶ τελείας), de cierta amplitud, en lenguaje sazonado, separada cada una de las especies [de aderezos] en las distintas partes, actuando los personajes y no mediante relato (δρώντων καὶ οὐ δι’ ἀπαγγελίας), y que mediante la compasión y el temor (δι’ ἐλέου καὶ φόβου) lleva a cabo la purgación de tales afecciones (τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν)”. La piedad (ἔλεος), por su parte, es definida como algún tipo de dolor (λύπη τις) ante la presencia de un mal grave y doloroso de quien no lo merece (τοῦ ναξίου τυγχάνειν), que uno mismo creería poder

Al hecho de sentir piedad (ἐλεεῖν) principalmente se le opone lo que se llama sentir indignación (νεμεσᾶν). Porque, al dolor por las desgracias inmerecidas (ἐπὶ ταῖς ἀναξίαις κακοπραγίαις) se opone –de algún modo y a partir del mismo carácter– el dolor por los éxitos inmerecidos (ἐπὶ ταῖς ἀναξίαις εὐπραγίαις). *Retórica* 1386b8-11

En efecto, ha sido una preocupación sostenida de la crítica reponer aquello que el Estagirita habría expresado acerca del género cómico en la *Poética II*. En un libro dedicado a determinar, desde la óptica aristotélica, las emociones expurgadas en la catarsis cómica, COOPER (1922) se pronuncia a favor del par ‘indignación’ y ‘cólera’, que se oponen al par de la piedad y el temor trágicos²⁴. El tema también fue tratado por GOLDEN (1992: 91-5), quien coincide con Cooper en asignarle a la ‘indignación’ el rol de emoción típicamente cómi-

padecerlo o alguno de nuestros allegados. (*Retórica* 1385b.12-5).

24 Cfr. COOPER (1922: 66): “(...) if we must find in the list two emotions equally common with pity and fear, and specially capable of relief through comedy, why not take anger and envy? The analysis of anger and envy in the *Rhetoric* has many points of contact with that in the *Philebus*. They are, like pity and fear, intimately related; both are disturbing emotions; and their catharsis would amount to a form of pleasure as distinct as is the catharsis of the tragic emotion”. Advertimos que en fuentes antiguas, como las oraciones forenses, no es la ‘piedad’ la que se opone a la ‘indignación’, sino a la ‘envidia’; según Aristóteles, ‘envidia’ y ‘piedad’ no podrían ser sentidas al mismo tiempo (*Retórica* 1387a3-5, 1388a27). Al respecto cfr. SANDERS (2014).

ca²⁵. ROSENBLOOM (2012) y el ya citado SANDERS (2014) también aportaron lo propio al tema: el primero ha propuesto la ‘indignación’, junto con la ‘piedad’ y la ‘cólera’²⁶, y el segundo tanto la ‘indignación’, como la ‘envidia’ propiamente dicha –con una connotación cercana al ‘resentimiento’–, ambos sentimientos englobados en el término φθόνος²⁷. La única fuente

antigua que adjudica una emoción a la comedia es el *Filebo* platónico (47e-50b), y ella es φθόνος, una mezcla de dolor y placer provocada por la percepción de la ignorancia de los amigos en cuanto a sus limitaciones en lo que respecta, por ejemplo, al saber, la apariencia física o sus bienes. La definición platónica en el *Filebo* no responde al uso habitual de φθόνος y se ha asimilado al sentimiento de la ‘malicia’ o *Schadenfreude*, no sin generar debate²⁸. Así definida, como observa MUNTEANEU (2011) la malicia cómica descrita en el *Filebo* parece adecuarse mejor al espectador de comedia nueva que al de comedia antigua²⁹.

25 GOLDEN (1992) establece una teoría de la comedia aristotélica a partir de la propia *Poética*, descartando otras fuentes, como el *Tractatus Coislinianus*. Su concepción de la ‘indignación’ abarca tanto la definición de la *Retórica* como la de la *Ética a Eudemo*, donde la ‘indignación’ es una emoción tanto dolorosa como placentera. En relación al *Tractatus Coislinianus*, cfr. FERNÁNDEZ (2005). Recientemente TRIVIGNO (2020) vuelve sobre el tema, con la propuesta de una reconstrucción especulativa del relato aristotélico sobre la catarsis cómica, integrando las consideraciones de Platón (*Filebo*) y Aristóteles (*Retórica*). De acuerdo con su análisis, el sentimiento que busca despertar la comedia es φθόνος, una mezcla de ‘envidia’ –si se enfoca su aspecto doloroso– y ‘malicia’ –si se enfoca su aspecto placentero–, y descarta la νέμεσις. Señala que Aristóteles y Platón difieren en su enfoque de los envidiados: el primero sigue un criterio social, mientras el segundo pone por delante un criterio relacional. Sobre φθόνος en Platón y Aristóteles, cfr. MILLS (1985). Sobre la catarsis cómica también ha escrito SUTTON (1994); desde una perspectiva freudiana, señala, entre otros afectos, la ‘hostilidad’, el ‘miedo’, la ‘ansiedad’.

26 Para ROSENBLOOM (2012), las tres emociones forman parte de una forma compleja de placer, y las tres juegan un rol, junto con el ‘temor’, en la construcción de la democracia como un orden social y moral, reforzando el poder de las masas.

27 SANDERS (2014) parte de la base de que la comedia provee una válvula de escape para dar cabida a la hostilidad de una forma

no destructiva. El hecho de que políticos, generales y embajadores formen parte del blanco satírico del género precisamente apela al φθόνος del público por las ventajas y ganancias que su posición les concede. Ese φθόνος anexa varias emociones: la ‘envidia’ de los pobres hacia los que están mejor que ellos, ‘indignación’ ante abusos genuinos, y, según su interpretación y sin duda lo más discutible de su propuesta, una ‘envidia enmascada como indignación’, “such as when the general emotional approach of the poor to the (potentially undeservedly) wealthy causes them to fixate on tiny peccadilloes with the same intensity as large crimes, or to be easily incited by prosecutors to find ‘Reds under the bed’” (SANDERS (2014: 109).

28 Cfr., entre otros, FREDE (1993), o WOOD (2007), que distingue entre malicia y *Schadenfreude*. El Sócrates de Jenofonte (*Memorabilia* 3.9.8) considera que se siente φθόνος hacia los amigos, como señala Platón, pero lo describe como un dolor ante su buena fortuna (ἐπι ταῖς τῶν φίλων εὐπραξίαις).

29 La autora señala, oportunamente, que el personaje ridículo que lleva a la risa, de

Por otro lado, advertimos que no siempre se distinguen las emociones de los espectadores de las emociones que afectan a los propios personajes, ya sea planteando diferencias o discrepancias entre unas y otras, ya sea **precisando** los criterios para delimitarlas, si es que hay necesidad o posibilidad de hacerlo³⁰. En defensa de esta omisión, podríamos aducir que la duplicidad propia del diálogo teatral –el cuadro enunciativo autónomo del intercambio dialógico de los personajes por un lado, y la representación como acto de enunciación en el que el autor se dirige al público, por el otro– dificulta separar las aguas, porque es el mismo discurso el que funciona en los dos planos³¹. Por otro lado, la necesidad de que el

público y el héroe cómico compartan intereses a los efectos de acompañar su proyecto de reforma, obliga a que también participen de aquellos sentimientos que comprometen una valoración de los actores sociales implicados. Pensemos que la trama de la comedia parte, la mayoría de las veces, de la recreación de una situación político-social que el auditorio reconoce parte de su experiencia de vida cotidiana. La necesidad de lograr una comunidad emocional que integre al héroe cómico, sus aliados y el público en un mismo sistema de sentimientos, parecería lo más atinente³². En ese marco, la ‘indignación’, una emoción altamente social y política, encaja perfectamente con lo que se busca, esto es, la evaluación y consecuente aprobación o condena de la forma de vida que llevan los otros.

El relevamiento del campo léxico emocional de la comedia de Aristófanes –único ejemplo de comedia conservada de la antigüedad griega– instruye acerca de la ausencia de toda mención directa al sentimiento de la ‘indignación’ a través del verbo *νεμεσάω*, o del sustantivo *νέμεσις*. *Prima facie*, se corroboraría que la propuesta terminológica de Aristóteles se monta en una elección totalmente idiosincrática para denominarla. Resta, entonces, explorar el concepto de *φθόνος*, y términos derivados, para determinar la variedad de narrativas en las que su mención ocurre, vincu-

acuerdo con Platón, debe ser un ser débil que no pueda vengarse. Su estudio no se reduce al *Filebo* y examina otras emociones que también en la Antigüedad se asociaron con la comedia, como el ‘atrevimiento’, o la ‘falta de vergüenza’ (Platón, *República* 10.606cl-8). Aristóteles (*Política*, 1336b), por su parte, aprueba esta indecencia cómica, pero solo para el público maduro y no para los jóvenes.

- 30 Un autor como SANDERS (2015) diferencia expresamente la envidia “onstage” de la envidia de la audiencia, pero no queda claro, con respecto a esta última, con qué criterio escoge las escenas que, a su entender, la provocan; por otra parte, esa envidia no hace sino replicar la envidia de los personajes. Recordemos que *φθόνος*, según su análisis, incluye a la ‘indignación’, una ‘envidia legítima’, enmascaradora del sentimiento de la ‘envidia genuina’.
- 31 Cfr. MAINGUENEAU (2005: 145): “Le même discours fonctionne simultanément sur deux plans, il doit agir sur l’interlocuteur immédiat et sur le destinataire indirect (l’émouvoir, le faire rire... tout ce que l’on

subsume sous la catégorie “plaire au public”).

- 32 Sobre el concepto de comunidad emocional, cfr. ROSENWEIN (2010).

lando con los significados culturales que evoca, para comprobar si la ‘indignación’ se presenta lexicalizada de esta manera en la comedia o, de lo contrario, determinar de qué otra forma se manifiesta, habida cuenta de que se ha sostenido que es la emoción que la caracteriza.

La selección y agrupamiento de los ejemplos de usos de φθόνος y términos relacionados, se basa en criterios morfosintácticos y semánticos y apunta al trazado del esquema que conforma (el orden interno de cada serie respeta la cronología de la producción aristofánica):

1. φθονέω: imperativo negado / prohibitivo

(i) *No me envidiéis (Μή μοι φθονήσῃτ’), señores espectadores, si, siendo un pordiosero, me pongo a hablar acerca de la ciudad en el interior de una comedia³³. (*Acarnienses* 497-499)

(ii) Si alguna vez llega la paz y acabamos con nuestros sufrimientos, no nos envidiéis (μη φθονεῖθ’ ἡμῖν) por nuestros cabellos largos y porque nos limpiemos con el estrígilo³⁴. (*Caballeros* 579-580)

33 Para la comedia de Aristófanes seguimos la edición de SOMMERSTEIN (1980-2001).

34 También podría interpretarse que ἀπεσπλεγγισμένοις, el participio con el que concluye esta oración, significara “por llevar una tiara”, ya que la palabra σπλεγγίς puede significar tanto el “estrígilo”, con el cual normalmente el atleta limpiaba su cuerpo, como “corona” (cfr. SOMMERSTEIN 1981: 176). En uno y otro caso se estaría aludiendo a un tipo de vida acomodada típicamente aristocrática, de modo que poco cambia escoger uno u otro significado.

(iii) Si yo nací mujer, *no me envidiéis (μη φθονεῖτέ μοι) por eso, si soy capaz de dar mejores consejos que la situación presente. (*Lisístrata* 649-650)

(iv) No envidiéis a las jovencitas (μη φθόνει ταῖσιν νέαισι); porque la sensualidad reside en sus tiernos muslos y florece en sus pechos. (*Asambleístas* 900-904)

* “no os indignéis”

Los cuatros ejemplos reproducen, en su expresión prescriptiva, una fórmula que se funda en la concepción negativa de la naturaleza de la envidia, de su evaluación y de las expectativas de comportamiento que genera en el mundo griego. Por un lado, el hecho de que toda situación de prosperidad o buena fortuna despierta la envidia de los otros, sobre todo de los semejantes, como apunta Aristóteles. Por otro lado, la percepción del envidioso como un agresor y del envidiado como una víctima. Ambas ideas forman parte de los lugares comunes que describen el potencial de φθόνος para producir algún daño, ilustrado, entre otros, en la lírica de Píndaro, cuando se da por sentado que la victoria de los competidores en los juegos deportivos atrae indefectiblemente la envidia –humana y divina³⁵.

35 Sobre la ‘envidia’ en Píndaro, cfr. MOST (2003); EIDINOW (2016). Con todo, Píndaro reconoce que la envidia es mejor que la compasión (κρέσσον γὰρ οἰκτιροῦ φθόνος) (*Pítica* I, 83-4); la misma idea en Heródoto 3.52.18-9: φθονέσθαι κρέσσον ἐστὶ ἢ οἰκτιροῦσθαι.

Ahora bien, aunque los cuatro pasajes reproducen una misma intención, la de controlar la experiencia emocional ajena, presentan algunas divergencias relevantes que detallaremos a continuación. En el ejemplo (ii), los caballeros que componen el coro de la comedia hacen referencia al tipo de vida placentera, lujosa y libre de preocupaciones de los aristocráticos –el largo de la cabellera es simbólica de la clase social a la que pertenecen. Ellos no harían sino aludir a la envidia de las masas hacia el estilo de vida acomodada de los *kalokagathoi*: a pesar de la igualdad que supone el gobierno democrático, las ventajas son solo para unos pocos. Se trata del tipo de envidia que ha sido descrita como ‘resentimiento’, un afecto que depende fuertemente de las condiciones socio-económicas de los involucrados. En (iv), una muchachita se enfrenta a una vieja con la cual disputa los favores sexuales de su también joven amante. En ese contexto, presume que la anciana envidia su juventud, aunque hay que admitir que esta última tiene la ley de su lado.³⁶ Ella infiere, detrás de la envidia,

la suposición del deseo de la vieja de poseer lo que ella tiene, un tipo de envidia muy cercana a los celos. En ambos casos queda fuera de toda consideración el merecimiento o inmerecimiento de lo envidiado. El último de los ejemplos, sobre todo, no admite lugar a dudas: aunque considerada un bien, la juventud en sí misma no aplica para ningún juicio ético *per se*.

Los ejemplos (i) y (iii) escriben en cambio una narrativa diferente. En el pasaje de *Acarnienses* (i) habla el protagonista Diceópolis y se dirige a los espectadores, a quienes les pide no ser envidiado, aun cuando se arroge la dignidad de aconsejar a los atenienses sobre asuntos públicos de la ciudad. Las observaciones que el mismo personaje añade en su enunciado, nos referimos a las frases “aunque mendigo” (πτωχὸς ὢν) y “en una comedia” (τρουγῳδίαν ποιῶν), implican la suposición de que los espectadores lo consideraran indigno para llevar a cabo esa misión, ya sea por su condición de pordiosero –recordemos que lleva el disfraz de Télefo–, ya por hacerlo dentro en un género como la comedia³⁷. A los versos transcritos,

36 Recordemos que la escena ilustra una de las controvertidas regulaciones que el estado comunista ginococrático impulsado por Praxágora promulga en *Asambleístas*, esto es, el derecho a las libres relaciones entre los sexos, estipulando que “primero habrá que llevarse a la cama a los feos y bajitos” (628-9). Lo que parece ser una norma de repartición justa para que nadie se quede sin lo suyo, en la práctica conducirá a la ruina. Se expone de cara al espectador la desesperación de un joven acosado por tres viejas decrepitas que lo quieren hacer suyo. SANDERS (2014: 121-122) también comenta

este pasaje y concluye que la emoción que lleva a la joven a acusar a la vieja de ‘envidia’ es la ‘indignación’: ambas, en realidad, crearían que tienen derecho de acostarse con el muchacho, una por naturaleza, por edad, la otra porque la ampara la ley. Se nos ocurre observar al respecto que una cosa es creer que se tiene derecho y muy otra creer que se es digno de merecerlo; Aristófanes disocia la idea de justicia de la de legalidad.

37 En esa dirección ha traducido SOMMERSTEIN (1980: 85) “Be not indignant with me...”, y MACÍ A PARICIO (1993: 500) “No

les sigue aquella famosa aseveración de que “la comedia también conoce lo justo” (500)³⁸. El pasaje de *Lisístrata* va por el mismo sentido; en él se da por sentado el reproche hacia las ancianas porque, siendo mujeres, se atreven a hablar en público y dar los mejores consejos. Hay, en estos dos casos, una evaluación de tipo ética que nos lleva a vislumbrar en este uso de φθονέω la emergencia del sentimiento de la ‘indignación’, como ocurre en otros testimonios literarios.

En todos los ejemplos, con la instrucción de ‘no sentir envidia’, e inclusive ‘indignación’, la comedia hace propios los estándares emocionales acerca de la inconveniencia de estos afectos³⁹. Repararnos en que las víctimas comprenden su provocación en términos colectivos, no individuales, como representantes de un grupo social al que integran (los *kalokagathoi*, las mujeres, los personajes de comedia). El temor a la envidia ajena, o a la indignación, se asienta en el perjuicio latente que conllevan: subrayamos el hecho de que la ‘indignación’, aunque una emoción noble, es tan nociva como la ‘envidia’ si va dirigida hacia uno⁴⁰. Y aunque nadie quiere

suscularlas, poco podría hacerse para evitarlas si, como admite Tucídides (2.45.1), alcanza a todos cuantos están vivos⁴¹, aunque estas peticiones a ponerles un freno mostrarían la esperanza de que no todo está perdido, al menos vale el intento del reclamo.

2. φθονέω: formas conjugadas y participiales

(i) No es posible que no sea por envidia (οὐχι φθονῶν) que acabaste con ellos, para que no se hicieran políticos. (*Caballeros* 879-880)

(ii) Si alguno, deseoso de ser taxiarco, rehúsa por envidia (φθονεῖ) que salgas a la luz, señora, en las batallas... (*Paz* 444-45).

(iii) Agatón, ya que rehúsas por envidia (φθονεῖς) a ofrecerte tú mismo, al menos préstame para este una tuniquita y un sostén. (*Tesmoforiantes* 249-251)⁴²

(iv) Espanto de mujer, porque sientes envidia (φθονοῦσα) te salen esas palabras. (*Asambleístas* 1043-1044)

(v) Zeus obró de ese modo por envidia (φθονῶν) a los hombres. (*Pluto* 87)

me toméis a mal”, igual traducción que RODRÍGUEZ ADRADOS (1991: 46).

38 Τὸ γὰρ δίκαιον οἶδε καὶ τραγωδία (*Acarnienses* 500). El neologismo τραγωδία es acuñado por Aristófanes para designar el género cómico y subrayar su contraposición –y al mismo tiempo cercanía– con el género trágico. Cfr. *Acarnienses* 886, *Avispas* 650, 1537.

39 Cfr. FISHER (2003).

40 Con el correr del tiempo la envidia, y el envidioso, fueron vinculados con el daño co-

nocido como ‘el mal de ojos’ (“evil eyes”). EIDINOW (2016) registra ejemplos de esta fuerza dañina de la envidia en relación con la mirada, por ejemplo, en Esquilo (*Agamemnon* 947; 468-70), y relaciona con el sentido de la βασκανία en la oratoria forense.

41 Los muertos, en cambio, despiertan elogios (φθόνος γὰρ τοῖς ζῶσι πρὸς τὸ ἀντίπαλον).

42 Cfr. οὐ φθονῶ, 252, en el mismo sentido: “No rehúso”.

(vi) Tanto aquel [Zeus] envidia (φθο-
νει) a los buenos. (*Pluto* 92)

En estos pasajes se acusa a adversarios y opositores de obrar movidos por la envidia. Se trata de un uso similar al que registran los escritos jurídicos, en los que los oradores instrumentan la desarticulación de la acusación de los demandantes señalando a la envidia como responsable de sus motivaciones malintencionadas y sin fundamento⁴³. El procedimiento resulta un lugar común en la disputa entre contrincantes. Estos ejemplos de comedia también tienen por finalidad desacreditar la conducta y dichos del otro.

En el ejemplo de *Caballeros* (i), el morcillero explica que Paflagón terminó con los prostituidos por envidia a que ocuparan su lugar⁴⁴. En el ejemplo (iv), ahora es la vieja la que acusa a la joven de sentir envidia porque la ley la beneficia (cfr. 1.v). Los pasajes (ii) y (iii) registran la particular construcción del verbo φθονέω seguido de infinitivo, que suele traducirse por “rehusar por envidia”. En el ejemplo (ii), a nuestro modo de ver, se refleja

un sentimiento similar al “rencor” o al simple “enojo”: es difícil adjudicar a un comandante de infantería el sentimiento de la ‘envidia’ con respecto a la diosa de la paz, a no ser que ella represente a todos los que se ven beneficiados con la ausencia de los conflictos bélicos, quienes serían entonces los verdaderos envidiados. En *Tesmo-foriantes* (iii), la envidia adjudicada a Agatón parece no indicar el deseo de lo ajeno, ni siquiera el dolor por lo que otro posee, sino más bien las ansias de evitar compartir lo propio, una envidia avariciosa, posesiva⁴⁵.

Los ejemplos (v) y (vi), por su parte, se hacen eco de la concepción tradicional que adjudica a los dioses el sentimiento de la envidia hacia los mortales afortunados; en ese desarrollo, la envidia de Zeus es paradigmática. Textos de variados géneros manifiestan el riesgo de sufrir la envidia divina⁴⁶, que no puede evitarse ni predecirse, y crea una sensación de inseguridad, ignorancia y temor. No ha resultado fácil de comprender

43 Al respecto se expresa EIDINOW (2016: 126): “In these ways, the attribution of *phthonos* in law-court speeches in Classical Athens suggests a clear line of descent from the concerns of Pindar’s poetry. It is an emotion stirred up by those who see others succeed, which makes a person not only unwilling to offer acknowledgement of that success, but also desirous to see it destroyed, along with the ruination of any broader public recognition of that success”.

44 En la comedia aristofánica, es frecuente la asociación de la política –y los políticos (ὀήτορες)– con la prostitución (cfr. también 423-8).

45 Una posible traducción podría ser ‘recelo’, un sentido que también sería adecuado para otros ejemplos.

46 La envidia adjudicada a los dioses es un concepto tradicional en el pensamiento griego (cfr. Hesíodo, *Trabajos y días* 42-105; Heródoto 1.32 –la instrucción de Solón a Creso, en la que describe a los dioses como proclives a la envidia (φθονερόν); cf. también 3.40, 7.46. EIDINOW (2016) comenta varios pasajes de Píndaro en los que se alude a la envidia divina. Entre otros, el pedido a Zeus de ser ἀφθόνητος (*Olímpica* 13.24), o de no causar φθόνος en los dioses (*Istmia* 7.39); cfr. también *Pítica* 8.72s. y *Pítica* 10.20.). Sobre la envidia divina en general, cfr. LANZILLOTTA (2010).

entre los modernos, menos aún justificarla⁴⁷. También podría considerarse un caso de avaricia: los dioses no estarían dispuestos a compartir lo que es suyo. Su situación podría asimilarse a los hombres poseedores de grandes fortunas, también proclives a la envidia, como señala Aristóteles, y no solo por miedo a ser privados de ellas, sino también porque otros puedan tener lo que reconocen como un privilegio propio.⁴⁸ Para CAIRNS (2003) la envidia divina resulta una proyección de la envidia de las masas hacia quienes ocupan una posición social elevada: Zeus serviría a los intereses de las masas frenando con su envidia el exceso de los superiores.

3. φθονερός ('envidioso') / ἐπίφθονος ("sujeto a la envidia") / ἄφθονος ("sin envidia"):

(i) Porque las cornejas graznan por envidiosas (φθονεραί). (*Caballeros* 1051)

(ii) No hay nada de envidioso (ἐπίφθονον) en vituperar a los malvados, sino que equivale a la honra hacia los buenos, si se lo considera con lógica. (*Caballeros* 1274-1275)⁴⁹

47 Platón, en el *Fedro* (247a7), afirma que la envidia está "fuera del coro de los dioses" (ἔξω θεῶν χοροῦ).

48 Cfr. *Retórica* 1387b28-31; la traducción de φέρειν en este pasaje es clave para entender uno u otro sentido. SANDERS (2014: 54): identifica aquí un tipo de 'envidia posesiva', ligada a los 'celos'.

49 ἐπίφθονον es traducido por RODRÍGUEZ ADRADOS (1991) por "censurable", y por MACÍA APARICIO (1993) como "A nadie debe molestar", sin mención a la 'envidia'.

(iii) ¡Qué envidioso (φθονερός) y canalla eres! (*Tesmoforias* 757)

(iv) Y entonces, una artesana de la boca, una inquisidora de palabras, una suave lengua, desenroscándose, sacudiendo las riendas envidiosas (φθονερούς ... χαλινούς), discriminando las frases, pulverizará todo el trabajo de los pulmones. (*Ranas* 826-829)

(v) Porque proporcionaremos todo para todos, sin escatimar (ἄφθονα), de modo de que cada uno parta borracho, coronado y con su antorcha. (*Asambleístas* 689-692)

Igual que en el discurso forense, donde la conducta del envidioso se asocia a la de un mal ciudadano, en la comedia, el epíteto emocional "envidioso" (φθονερός) opera como una forma de insulto. Como en los ejemplos precedentes (2), estamos en presencia de un mecanismo retórico para estigmatizar al oponente, aunque en estos se ve con más claridad la finalidad de beneficiarse uno mismo configurando los hechos de una manera particular a su favor, como modo de defensa. Las palabras de Paflagón (i) advierten a Demo que el morcillero –la "corneja" de su discurso– acusa por envidia; es su modo de defenderse y no dar crédito a lo que su opositor aduce. De la misma forma, en *Ranas*, se afirma que el elaborado discurso de Eurípides ataca por envidia el arte de Esquilo (iv).⁵⁰ En el

50 En el contexto de una oda del coro, previa al agón, se presenta el particular estilo discursivo de Eurípides, que atacará al arte de Esquilo, caracterizado en la cita como "el trabajo de los pulmones", en concordancia

ejemplo (iii), Mica atribuye envidia al pariente de Eurípides, que corta el odre de vino que ella ha hecho pasar por su hija: muy poco podrá recoger de lo que cae de su interior. Recordemos que para Aristóteles el envidioso es lo contrario del hombre virtuoso, y, en consonancia, la tipificación de un ἦθος (cf. SANDERS 2014: 87); refuerza la caracterización individual.

Significativamente, los ejemplos (ii) y (v) están relacionados con la poética del género cómico. En ambos casos la idea que subyace es la de negar cualquier relación de la comedia, y sus procedimientos cómicos, con el sentimiento de la ‘envidia’. En *Caballeros* (i) se refuta toda vinculación causal entre la envidia y uno de los recursos cómicos más habituales, el de vituperar a los malvados (Λοιδορῆσαι τοὺς πονηροὺς). En (v), la utopía cómica, concretamente el proyecto de Praxágora en *Asambleístas*, procurará la abundancia plena, que vuelve improcedente toda conducta envidiosa (ἄφθονα): no habrá cabida para retener lo propio o envidiar lo ajeno. No hay rastros de la ‘indignación’ en ninguno de los ejemplos consignados en este grupo.

4. φθόνος e infinitivo de φθονέω:

- (i) Abigarradas mantas, finas capitas, túnicas costosas y joyas de oro, todo

con la fuerza de sus palabras, asimiladas previamente a la furia de un huracán o tornado que derriba lo que encuentra a su paso (824). La imagen que subyace en este pasaje es la de una carrera de caballos o carros.

cuanto tengo, no siento envidia (οὐ φθόνος ἔνεστί μοι) en permitirles a todos que se lo lleven para sus hijos, o para cuando alguno tenga una hija canéfora⁵¹. (*Lisístrata* 1189-1193)

(ii) Oh viejo, viejo, escuché la censura que proviene de tu envidia (τοῦ φθόνου μὲν τὸν ψόγον), pero no sentí ningún dolor. (*Tesmoforias* 146-147)

(iii) Ni robar vestidos, ni envidiar (φθονεῖν) a los vecinos, ni ir desnudos, ni ser pobres, ni calumniar, ni tomar nada en prenda. (*Asambleístas* 565-6)

En el ejemplo (ii) de *Tesmoforiantes*, Agatón se declara innume a los efectos de la censura envidiosa del pariente de Eurípides –este se ha burlado de su apariencia andrógina–, y no siente ningún dolor (τὴν δ’ ἄλγησιν) al respecto. Interesante comparar este pasaje con el 3(II) ya comentado, porque, leídos en conjunto, dejan en evidencia que cualquier reproche, si es provocado por la envidia, pierde todos sus efectos. En este ejemplo entra en juego un tipo de envidia que se solapa con los celos y repite la retórica tribunalicia de endilgarle envidia al interlocutor para desvalorizar su discurso.

Los dos ejemplos restantes, los últimos de nuestro repertorio, se vinculan con la ejecución de la utopía cómica, con los bienes que esta despacha, y la satisfacción, corporal, y espiritual, que provee. En *Lisístra-*

51 El coro ofrece adornos y vestimentas costosas y llamativas, típicas de los festivales religiosos como los de las Panateneas.

ta (i) el coro de ancianos y ancianas reconciliados entona una oda de celebración, una vez que una tregua ha sido acordada entre atenienses y espartanos. Narran las consecuencias inmediatas de la reconciliación –en el tiempo mágico de la comedia todo ocurre en un abrir y cerrar de ojos–. La plenitud y abundancia materializada en la posesión de bienes suntuosos impacta también en las afecciones del alma: la envidia desaparece y en su lugar reina la generosidad de donar lo propio a los hijos ajenos. El pasaje (iii) remata esto que venimos señalando. Se cuenta entre los propósitos de la utopía acabar de plano con el sentimiento de la envidia. En la economía emocional de la pieza alcanza la envidia un rango llamativo porque en ella Aristófanes cifra uno de los males de Atenas, enumerado, en este pasaje, entre las acciones vergonzosas (αἰσχρὰ δρᾶν) que Praxágora procura eliminar con su agenda de reforma comunista⁵². Es muy coherente que, en un régimen que acaba con las posesiones privadas a favor de compartir todo en comunidad, la envidia no tenga ya una razón de ser⁵³.

52 Cfr. *Edipo en Colona* (1234-1235), en que φθόνος aparece también formando parte de una lista de males, todos ellos violentos: “asesinatos, luchas intestinas (στάσεις), discordia, combate y envidia”.

53 En *Asambleístas*, SANDERS (2014) reconoce que φθόνος resulta un tema recurrente, aunque menor, pero como reacción de los que se oponen al plan de Praxágora y no quieren compartir sus bienes, o el sexo, no como una emoción que se le impute a la heroína o a sus aliados.

Ahora bien, si, como hemos demostrado a través de la serie de ejemplos comentados, no es φθόνος la palabra que designa la ‘indignación’ en la comedia –ya que donde podría verse mencionada es atribuida a los otros, se presenta tan indeseada como la envidia, y además se supone infundada, es decir errónea, en opinión de quienes la generan–, se vuelve imprescindible detectar los libretos o narrativas que, en el nivel interpretativo, den cuenta de los procesos de evaluación cognitiva que enfrentan los héroes cómicos y sus asociados en relación con sus experiencias subjetivas ante las situaciones planteadas en el contexto social que la comedia refleja. Es decir, evaluar la interacción entre los procesos ‘mentales’ de los personajes y los eventos sociales en los que participan⁵⁴. Y, en este desarrollo, nos encontramos con un libretto recurrente, con una amplitud limitada de motivaciones que explican por qué los personajes actúan como actúan, coincidente con el contexto descrito por Aristóteles para la ‘indignación’, estrechamente relacionado con el orden moral de la sociedad sobre la que se juzga la

54 Nuestro abordaje considera que las emociones son construcciones socio-culturales, vinculadas con contextos específicos que son los que hemos tratado de determinar, es decir, nuestra perspectiva es cercana a un constructivismo social antes que psicológico. Al igual que la propuesta de estudio de EIDINOW (2016), nuestra atención se ha centrado en las emociones concebidas como energía conceptualizada socialmente, en el marco de patrones familiares que comprenden narrativas tanto verbales como físicas.

experiencia subjetiva. La recurrencia habla a favor de un patrón emocional legitimado por la jurisdicción propia del género, que está en estrecha relación con el patrón funcional de la trama cómica (SOMMERSTEIN 1980), que parte de una denuncia del héroe en el marco de la exposición del estado de insatisfacción en el que se encuentra sumergido. La percepción de algún tipo de injusticia aparece como un componente fundamental en la regulación narrativa del género⁵⁵, y esa acusación participa, en casi todos los casos, de una imputación más general acerca del injusto orden socio-político vigente, manifiesto en el hecho de que, en la Atenas de la época, solo tiene éxito el que no lo merece. La reacción del héroe cómico, primero emocional y luego de agenciamiento práctico, se recuesta en el marco ético de su denuncia que justifica los medios y alcances desestabilizadores de sus reformas sociales. Raramente el protagonista permanece ensimismado en su desgracia, porque su atención se redirige a la vida de los otros, no solo de aquellos que comparten sus mismos problemas, sino, sobre todo, de aquellos cuyas vidas experimentan una suerte contraria a la suya, quienes además suelen ser también reponsables de su desgracia.

La expresión más clara de esta situación de injusticia que da lugar a la

indignación del protagonista la encontramos sin duda en *Pluto*, la última comedia conservada de Aristófanes, que, aunque considerada por muchos un caso de comedia media, sin embargo preserva la estructura y la temática propias de la comedia antigua. En ella, el campesino Crémilo consulta el oráculo de Apolo, en Delfos, para ver qué tipo de vida debe seguir su hijo, ya que, “Siendo un hombre piadoso y honrado, la pasaba mal (κακῶς ἔπραττον) y era pobre (πένης ἦν) (...) pero los otros, los políticos sacrílegos, eran ricos (ἐπλούτουν), igual que los delatores y los malvados” (*Pluto* 28-31). Esta injusta ecuación que asocia la prosperidad económica con la maldad puede reconocerse, con matices, en casi todas las obras del comediógrafo, especialmente en las que se centran en cuestiones de la vida política ateniense. En *Caballeros*, por ejemplo, la situación también se plantea de modo parecido: en la casa de Demos –personificación del pueblo ateniense–, dos de sus servidores elevan sus quejas ante los infortunios que les ha ocasionado la llegada de un nuevo esclavo, Paflagonio –personificación alegórica del demagogo Cleón–⁵⁶. Desde entonces las desgracias caen sobre ellos, porque los favores del amo se dirigen solo al advenedizo, que se la pasa comiendo, bebiendo y durmiendo boca arriba⁵⁷.

55 La tragedia, por el contrario, exhibe una negativa a producir actos justos; busca algo que precisamente trascienda la justicia –como el sacrificio o el perdón–; para las jurisdicciones trágicas y cómicas, cfr. KERTZER (2010).

56 Los esclavos han sido identificados con los generales Demóstenes y Nicias; cfr. TAMMARO (1991).

57 Cfr. vv. 1-5: “Servidor 1: ¡Ay, ay, qué desgracia, ay, ay! Ojalá los dioses acabaran con el Paflagonio, esa peste recién comprada, víctima de sus designios. Es que desde que

Paflagonio ha logrado ser el preferido con estratagemas poco limpias, como mentir aduciendo la existencia de oráculos que lo favorecen (61, 1051-3.), adjudicándose para sí lo que otros hacen (52-4), mintiendo para parecer el mejor (63), calumniando (ψευδῆ διαβάλλει, 64, cfr. 447), chantajeando (δωροδοκεῖ 66), engañando con adulaciones (ἐκολάκευ', ἐξηπάτα 48). Acepta sin más los sobornos (438-9), entabla juicios (Διώξομαι σε 368), se autodeclara un descarado ("No me superaréis en desvergüenza" Οὐτοί μ' ὑπερβαλεῖσθ' ἀναιδεία, 409), y tramposo (695)⁵⁸. Esta comedia es una ataque sostenido contra Cleón y no hay resquicio para que quepa la menor duda de que no merece el lugar de pri-

entró en la casa no para de hacernos molar a palos a los servidores".

58 De estos ejemplos también se vale SANDERS (2014: 119ss.), pero para ilustrar la 'envidia' y no la 'indignación' de los esclavos Nicias y Demóstenes. Desde su perspectiva, si bien el lenguaje es ciertamente el de la indignación (o "buena envidia", como él la llama), según la psicología subyacente ("underlying psychology"), entiende que obran por 'resentimiento', y también por 'celos', en tanto Demos se ha ido con otro esclavo y quieren evitar que este ocupe un lugar en la casa. SANDERS (2014: 210) termina admitiendo la presencia de la 'indignación' -a nuestro modo de ver lo único evidente- junto con la 'envidia': "That is not to say that there is no genuine indignation ('good phthonos') there too —people can react to situations with more than one emotion— but their intended solution makes clear that transmuted jealousy ('bad phthonos') is dominant". También adjudica el sentimiento de φθόνος a Paflagón, sobre todo sobre la base de sus falsas acusaciones, sus calumnias, que, como queda sentado en la oratoria, se relacionan con la envidia.

vilegio que ocupa en la casa, ni como esclavo en el plano literal, ni, en el plano metafórico, como político. Podemos agregar, en esa dirección, otros ejemplos, como el de *Avispas*, que reproduce las mismas denuncias de *Caballeros*, a través de Bdelicleón, que advierte a su padre, un fanático heliasta y adherente de Cleón, que son los políticos los únicos que obtienen ganancias (666-7), a costa de empobrecer a los jueces (βούλονται γὰρ σε πένητ' εἶναι, 703), que los defienden y creen verse en ellos representados. Los demagogos aceptan sobornos (669), y se burlan de los jueces (καταγελάωμενος, 515), a los que hacen sus esclavos (516, 518, 681)⁵⁹. Según plantea el escenario, Bdelicleón busca despertar la indignación en su padre, y por traslación en la audiencia, dejando en evidencia el carácter justo de su acusación. La inclusión de los políticos dentro de la clase de los "nuevos ricos" -Cleón es un próspero curtidor de cuero; Hipérbolo, vendedor de lámparas; Cleofonte, un fabricante de flautas-, favorece y hasta potencia la provocación de la indignación en el pueblo. Explica Aristóteles que hacia ellos "se siente más indignación (μᾶλλον νεμεσᾶν), pues más pesar causan (μᾶλλον γὰρ λυποῦσιν) los nuevos ricos que los

59 Es *Avispas* otra de las comedias escogidas por SANDERS (2014) para analizar las emociones en la audiencia. Repite aquí el mismo esquema: la 'indignación' es, a su modo de ver, solo una pantalla para esconder el verdadero sentimiento: la envidia mala -"The language is that of indignation; but the line between 'good' and 'bad' phthonos has been blurred almost to nothing" (SANDERS 2014: 110).

que lo son de antiguo por linaje familiar (διὰ γένους)”, porque su riqueza no se percibe como algo natural (φύσει) (*Retórica* 1387a18-19)⁶⁰.

Con la concreción de la utopía, finalmente, se deshace la viciosa ecuación que vincula la fortuna, la bonanza en general, con el inmerecimiento. La serie de escenas ilustrativas que en muchas comedias ocupa toda su segunda parte tiene por finalidad certificar que este quiebre se ha producido y dar a conocer sus consecuencias. Los antes afortunados reciben su castigo, lo que en muchos casos implica simplemente adoptar un nuevo estilo de vida y en otros su expulsión de la ciudad o de la faz de la tierra. Por ejemplo, en *Paz* los vendedores de armas se han empobrecido porque ya nadie se interesa en sus productos; en *Pluto*, un delator ha perdido repentinamente su riqueza, en *Aves*, un vendedor de decretos es echado a los golpes de la nueva ciudad entre las nubes. Todo ello ocurre gracias al compromiso emocional del héroe, que es el promotor del cambio social que recompone la relación entre la buena fortuna y la moral, volviéndola justa. La comedia no le pone nombre a esta emoción, pero le niega el de φθόνος y deja bien en claro que su agenda es justiciera, que la justicia está de su lado. Aristóteles dirá lo

60 Aristóteles se refiere precisamente a los hombres de la política recientemente enriquecidos cuando alude a “los nuevos ricos que mandan a consecuencia de su riqueza (οἱ νεόπλουτοι ἄρχοντες διὰ τὸν πλοῦτον)” y que causan más ‘indignación’ que los “viejos ricos” (οἱ ἀρχαίοπλουτοι) (*Retórica* 1387a 23-4).

demás: son los proclives a la indignación (νεμεσητικοί), los que “juzgan bien y odian la injusticia (κρίνουσί τε γὰρ εὖ, καὶ τὰ ἄδικα μισοῦσι)” (*Retórica* 1387b9).

Algunas conclusiones

La comedia es un género profundamente ético: conoce lo que es justo, denuncia las injusticias y procura enderezar Atenas haciendo de ella una sociedad más ecuánime. Su héroe toma las riendas de una transformación que implica un cambio político-social de grandes dimensiones: involucra la redistribución –tanto de bienes como de males–, la atribución de recompensas y la ejecución de castigos⁶¹. En ese marco situacional, la indignación deviene la fuerza emocional capaz de impulsarlo. Nacida de un sentimiento de impotencia, hecha cuerpo en el héroe, penetra la esfera pública como un motor de acción y reclamo social. Nunca aparece nombrada, ni siquiera como φθόνος –se presume que se quiere evitar así todo atisvo de ambigüedad. Sin embargo emerge de las entidades discursivas que coinciden en su descripción con el escenario cognitivo que Aristóteles suscribe como libreto básico de su provocación y manifestación. Es natural que en la economía emocional de la comedia sea la indignación – asociada con un ἦθος noble o bueno,

61 Hemos desarrollado *in extenso* la estrecha relación de la comedia con lo justo y la justicia en FERNÁNDEZ (2015).

como indica Aristóteles⁶² la emoción caracterizadora del héroe y sus asociados, y no la envidia (φθόνος), un sentimiento inapropiado para un buen carácter –típica de los φαῦλοι (Retórica 1388a36)–. La *Ética a Eudemo* (1234a30-1) divide claramente las aguas: mientras φθόνος contribuye a la injusticia (εἰς ἀδικίαν συμβάλλεται), la **indignación**, por el contrario, contribuye a la justicia (εἰς δικαιοσύνην).

Sin embargo la ‘envidia’ también tiene un lugar en la comedia, pero limitado, para descalificar las actitudes de los adversarios, un instrumento más para desautorizar sus reclamos e invalidar sus razones. Reproduciendo el mismo uso retórico que de él hace la oratoria forense, el adjetivo φθονερός se pronuncia como un mote emocional con una evidente fuerza denigradora –no hay dudas de que los griegos percibían la envidia como una emoción moralmente reprensible. No sería exagerada la apreciación de Aristóteles que lo considera el único sentimiento inapropiado en toda circunstancia. Desde nuestra perspectiva de análisis, poco cuenta la sinceridad, o insinceridad, de tales atribuciones; nuestro interés ha estado en comprender cómo el género negocia sus emociones y legisla sobre su jurisdicción emocional.

En ese derrotero, la comedia impone a su público la necesidad de reflexionar acerca de la relación de aquello que los ciudadanos son con

aquello que se merecen, es decir, los motiva a sentirse indignados: la indignación es una emoción susceptible de mover a la opinión pública. Como es un género con una agenda política manifiesta, procura que el auditorio esté de su lado asegurando el carácter justo de su reclamo e involucrándolo en el mismo compromiso ético. Con esos propósitos busca generar una comunidad emocional al tiempo que cumple, de esta forma, con la función educadora que tanto pregona, porque las emociones se comparten y también se aprenden. Las emociones juegan un rol importante en la formación del orden moral y en el establecimiento de normativas; en esa dirección, el autor de comedia educa a su auditorio y lo (in)forma emocionalmente⁶³.

Ediciones, traducciones y comentarios

- GRIMALDI, W. M. A. (1988). *Aristotle, Rhetoric II: A Commentary*, New York: Fordham University Press.
- KENNEDY, G. (ed.) (2007²). *Aristotle. On Rhetoric. A Theory of Civic Discourse*. New York-Oxford: Oxford University Press.

62 Cfr. *Retórica* 1386b11–12: Ambas emociones [‘piedad’ e ‘indignación’] son propias de un carácter noble (ἡθους χρηστοῦ)”; cfr también 1386b33–87a1.

63 El artículo fue realizado en el marco del Proyecto “Pensar las emociones en la Atenas democrática: diálogo entre la comedia y la filosofía (PATHE)”; Programa LOGOS de ayudas a la investigación en Estudios Clásicos (Fundación BBVA). También se vincula con las actividades desarrolladas dentro del PIP 530 CONICET: “Palabras, cuerpos, objetos: soportes discursivos y materiales de las emociones en la comedia griega”.

- LUCAS, D. W. (ed.) (1968) *Aristotle: Poetics*. Introduction, Commentary, and Appendixes: D. W. Lucas. Oxford: Clarendon Press.
- MACÍA APARICIO, L. (trad.) (1993). *Aristófanes: Comedias I*. Madrid: Ediciones Clásicas.
- MIRHADY, D. (ed.) (2011). *Rhetoric to Alexander*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- RACKHAM, H. (ed.) (1926). *Aristotle. Nicomachean Ethics*. Translated by H. Rackham. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F. (trad.) (1991). *Aristófanes: Los acarnienses. Los caballeros. Las Tesmoforias. La asamblea de las mujeres*. Madrid: Cátedra.
- SOMMERSTEIN, A. (ed.) (1980-2001). *The Comedies of Aristophanes*. Warminster: Aris & Phillips.
- WALZER, R.R. & MINGAY J. M. (eds.) (1991). *Aristotelis Ethica Eudemia*. Oxford: Clarendon Press.
- CAIRNS, D. & NELIS, D. (eds.) (2017). *Emotions in the Classical World*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- CERASUOLO, S. (1996). "La trattazione del comico nel *Filebo*" en COSENZA, P. (ed.). *Il Filebo di Platone e la sua fortuna: atti del convegno di Napoli*, 4-6 novembre 1993. Napoli: D'Auria; 173-190.
- CHANIOTIS, A. (ed.) (2012). *Unveiling Emotions: Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek world*. Stuttgart: Franz Steiner.
- CHANIOTIS, A. & DUCREY, P. (eds.) (2013). *Unveiling Emotions II: Emotions in Greece and Rome: Texts, Images, Material Culture*. Stuttgart: Franz Steiner.
- CHIRON, P. (2007). "The *Rhetoric to Alexander*" en WORTHINGTON I. (ed.). *A Companion to Greek Rhetoric*. Oxford: Oxford University Press; 90-106.
- COOPER, J. M. (1996). "An Aristotelian Theory of the Emotions" en Rorty, A. (ed.). *Essays on Aristotle's Rhetoric*. Berkeley: University of California Press; 238-257.
- COOPER, L. (1922). *An Aristotelian theory of comedy with an adaptation of the Poetics and a translation of the Tractatus Coislinianus*. New York: Harcourt, Brace and Company.
- DOW, J. (2015). *Passions and Persuasion in Aristotle's Rhetoric*. Oxford: Oxford University Press.
- EIDINOW, E. (2016). *Envy, Poison and Death. Women on Trial in Classical Athens*. Oxford: Oxford University Press.
- FERNÁNDEZ, C. N. (2005). "Emociones cómicas: el *Tractatus coislinianus* a la luz de la *Poética* aristofánica": *Circe, de clásicos y modernos* 10; 137-156.
- FERNÁNDEZ, C. N. (2015). "Al margen de la ley: acerca de la justicia en la comedia griega antigua" en FERNÁNDEZ,

Bibliografía citada

- BELFIORE, E. S. (1992). *Tragic Pleasures: Aristotle on Plot and Emotion*. Princeton: Princeton University Press.
- CAIRNS, D. (2003). "The Politics of Envy: Envy and Equality in Ancient Greece" en KONSTAN, D. & RUTTER, N. (eds.). *Envy, Spite and Jealousy: The Rivalrous Emotions in Ancient Greece*. Edinburgh: Edinburgh University Press; 235-54.
- CAIRNS, D. (2008). "Look both ways: Studying emotion in ancient Greek": *Critical Quarterly* 50.4; 43-63
- CAIRNS, D. & FULKERSON, L. (2015). "Introduction" en CAIRNS, D. & FULKERSON, L. (eds.). *Emotions between Greece and Rome*. London: Institute of Classical Studies; 1-22.

- C., ZECCCHIN, G & NÁPOLI, J. (eds.). *Agón: Competencia y Cooperación, de la Antigua Grecia a la Actualidad*. La Plata: EdULP; 171-195.
- FORTENBAUGH, W. (1975). *Aristotle on Emotion: a Contribution to Philosophical Psychology, Rhetoric, Poetics, Politics and Ethics*. London: Duckworth.
- FISHER, N. (2003). “Let Envy Be Absent’: Envy, Liturgies and Reciprocity in Athens” en KONSTAN, D. & RUTTER, N. (eds.). *Envy, Spite and Jealousy: The Rivalrous Emotions in Ancient Greece*. Edinburgh: Edinburgh University Press; 181-216.
- FREDE, D. (1993). *Plato: Philebus*. Indianapolis: Hackett.
- GARROCHO SALCEDO, D. (2015). *Aristóteles: una ética de las pasiones*. Madrid: Avarigani
- GOLDEN, L. (1992). *Aristotle on Tragic and Comic Mimesis*. Atlanta: Scholars Press.
- HARBSMEIER, M. & MÖCKEL, S. (eds.). (2009). *Pathos, Affekt, Emotion: Transformationen der Antike*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HARDER, A. & STÖPPELKAMP, K. (eds.) (2016). *Emotions in Antiquity. Blessing or Curse?* Leuven: Peeters.
- KERTZER, J. (2010). *Poetic Justice and Legal Fictions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KONSTAN, D. & RUTTER, K. (eds.) (2003). *Envy, Spite, Jealousy. The Rivalrous Emotions in Ancient Greece*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- KONSTAN, D. (2006). *The Emotions of the Ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature*. Toronto: University of Toronto Press.
- KRISTJÁNSSON, K. (2006). *Justice and Desert-Based Emotions*. Aldershot-Burlington: Ashgate.
- LANZILLOTTA, L. R. (2010). “The So-Called Envy Of The Gods: Revisiting a Dogma of Ancient Greek Religion” en DIJKSTRA, J., KROESEN, J. & KUIPERS, Y. (eds.). *Myths, Martyrs, and Modernity: Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*. Leiden: Brill; 75-93.
- LEIGHTON, S. R. (1996). “Aristotle and the Emotions” en Rorty, A. (ed.). *Essays on Aristotle’s Rhetoric*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press; 206-37.
- MAINGUENEAU, D. (2005). *Pragmatique pour le discours littéraire*. Paris: Armand Colin.
- MOST, G. (2003). “Epinician Envyies” en KONSTAN, D. & RUTTER, N. (eds.). *Envy, Spite and Jealousy: The Rivalrous Emotions in Ancient Greece*. Edinburgh: Edinburgh University Press; 123-42.
- MILLS, M. J. (1985). “Phthonos and its Related Pathê in Plato and Aristotle”: *Phronesis* 30; 1-12.
- MUNTEANU, D. (ed.) (2011). *Emotion, Genre and Gender in Classical Antiquity*. London: Bristol Classical Press.
- NUSSBAUM, M. C. (1996) “Aristotle on Emotions and Rational Persuasion” en RORTY, A. (ed.). *Essays on Aristotle’s Rhetoric*. Berkeley: University of California Press; 303-323.
- ROSENBLUM, D. (2012). “Athenian Drama and Democratic Political Culture” en ROSENBLUM, D. & J. DAVIDSON (eds.). *Greek Drama IV, Texts, Contexts, Performance*. Oxford – Oakville: Aris and Phillips; 270-299.
- ROSENWEIN, B. (2010). “Problems and Methods in the History of Emotions”: *Passions in Context* 1; 1-31.
- SANDERS, E. (2014). *Envy and Jealousy in Classical Athens: A Socio-Psychologi-*

cal Approach. Oxford: Oxford University Press.

- SANDERS, E. & JOHNCOCK, M. (eds.) (2016). *Emotion and Persuasion in Classical Antiquity*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- SPATHARAS, D. (2019). *Emotions, Persuasion, and Public Discourse in Classical Athens*. Berlin: De Gruyter.
- SUTTON, D. F. (1994). *Catharsis of Comedy*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- TAMMARO, V. (1991). “Demostene e Nicia nei “Cavalieri”?”: *Eikasmos* 2; 143-152.
- TRIVIGNO, F. (2020). “Was Phthonos a Comedic Emotion for Aristotle? On the Pleasure and Moral Psychology of Laughter” en DESTRÉE, P., HEATH, M. & MUNTEANU, D. (eds.). *The Poetics in its Aristotelian Context*. London: Routledge.
- WALCOT, P. (1978). *Envy and the Greeks*. Warminster: Aris & Phillips.
- WIERZBICKA, A. (1999). *Emotions Across Languages and Cultures: Diversity and Universals*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WOOD, J. L. (2007). “Comedy, Malice and Philosophy in Plato’s *Philebus*”: *Ancient Philosophy* 27; 77-94.
- ZINGANO, M. (2003). “Émotion, action et bonheur” en DESTRÉE, P. (ed.). *Aristotle. Bonheur et vertus*. Paris: Presses Universitaires de France; 107-131.

Recibido: 04-12-2020
Evaluado: 08-12-2020
Aceptado: 10-12-2020

