

El orden sentimental

Política afectiva y tecnología
emocional del derecho en la
democracia ateniense

Emiliano J. Buis

LA LEY



**Thomson
Reuters™**

El orden sentimental

**Política afectiva y tecnología emocional
del derecho en la democracia ateniense**

Emiliano J. Buis



LA LEY





**AUTORIDADES DE LA FACULTAD DE DERECHO DE LA UNIVERSIDAD
DE BUENOS AIRES**

Decano

Leandro Vergara

Vicedecana

Silvia Nonna

CONSEJO DIRECTIVO DE LA FACULTAD DE DERECHO

CLAUSTRO DE PROFESORES

Consejeros Titulares

Mary Beloff / Juan Pablo Mas Velez / Marcela Basterra / Gonzalo Álvarez / Graciela Medina /
Daniel Roque Vítolo / Leila Devia / Alejandro Alagia

Consejeros Suplentes

Adelina Loianno / Marcelo Gebhardt / Silvia Nonna/ Juan Pablo Mugnolo / Nancy Cardinaux
/ Alfredo Vítolo / María Blanca Noodt Taquela / Claudio Martiniuk

CLAUSTRO DE GRADUADOS

Consejeros Titulares

Raúl M. Alfonsín / Silvia Bianco / Carlos Rodríguez / Adrián Famá

Consejeros Suplentes

Manuel Negrón Mansilla / María Laura Elliff/ Juan Pablo Schnaiderman / María Sol Plata

CLAUSTRO DE ESTUDIANTES

Consejeros Titulares

Camila M. A. Gorski / Tomás Fischer / Julieta P. Vilchez / Martina Rincón

Consejeros Suplentes

Alexander G. Quiroz / Micaela Castañeda / Matías Gurruchaga / Maximiliano E. Rey

Representante No Docente

Lorena Castaño

Secretarios

Secretario Académico: Lucas G. Bettendorff

Secretario de Administración: Carlos A. Bedini

Secretario de Extensión Universitaria y Bienestar Estudiantil: Oscar M. Zoppi

Secretaria de Investigación: Luciana B. Scotti

Secretaria de Coordinación y Relaciones Institucionales: Marta R. Vigevano

Secretaría de Relaciones Institucionales: Carmen Virginia Badino Varela

Secretaria de Vinculación Estudiantil: Andrea Cristina Luciana Carreras Lobo

DEPARTAMENTO DE PUBLICACIONES

Directora: Mary Beloff

Subdirector: Luis R. J. Sáenz

Secretaria: Mayra Danae Salvatierra

Buis, Emiliano J.

El orden sentimental : política afectiva y tecnología emocional del derecho en la democracia
ateniense / Emiliano J. Buis. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : La Ley, 2026.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-03-5148-1

1. Derecho. I. Título.

CDD 340

© Departamento de Publicaciones - Facultad de Derecho UBA, 2026
Av. Pte. Figueroa Alcorta 2263 (C1425CKB) Buenos Aires

© De esta edición, La Ley S.A.E. e I., 2026
Tucumán 1471 (C1050AAC) Buenos Aires
Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723

ISBN 978-987-03-5148-1

ARGENTINA

Cristina Araolaza de Buis

(1945-2022)

εἰς μνήμην αἰεί.

A tu memoria, siempre.

ÍNDICE GENERAL

PREFACIO

.....	XIII
-------	------

PRÓLOGO

.....	XVII
-------	------

INTRODUCCIÓN

ENTRE LO INDIVIDUAL Y LO COLECTIVO: ESTUDIAR LAS EMOCIONES POLÍTICAS

La teoría de las emociones	2
Del afecto individual a las comunidades emocionales	10
Emociones colectivas en la Atenas clásica.....	13
Estructura y objetivos del libro	17

CAPÍTULO I

LA LEY SOBRE HOMICIDIO DE DRACÓN: INSTALAR LAS EMOCIONES POLÍTICAS

Introducción.....	23
La ley draconiana y la persecución del homicidio	23
Las pasiones del crimen	26
El homicidio y la <i>aídesis</i> : la institucionalización afectiva del perdón.....	28
Recapitulación	38

CAPÍTULO II

LA LEY SOBRE NEUTRALIDAD DE SOLÓN: PROMOVER LAS EMOCIONES POLÍTICAS

Introducción.....	41
El alcance de la propuesta soloniana.....	41
Fomentar la democracia, fomentar el <i>páthos</i>	46
Recapitulación	53

CAPÍTULO III
EUMÉNIDES DE ESQUILO:
 INSTITUCIONALIZAR LAS EMOCIONES POLÍTICAS

Introducción.....	57
El juicio de Orestes frente a la violencia de <i>Orestía</i>	58
La inclusión del extranjero y las emociones diplomáticas: una jurisdicción sentimental.....	63
La recomposición afectiva de la tragedia: la metamorfosis de las Furias, la metamorfosis de los afectos políticos	69
Recapitulación	73

CAPÍTULO IV
 LOS DISCURSOS DE GORGIAS:
 DOSIFICAR LAS EMOCIONES POLÍTICAS

Introducción.....	75
La conmoción del <i>páthos</i> como estrategia retórica en el <i>Encomio de Helena</i>	78
La lógica del <i>noûs</i> como estrategia retórica en <i>Defensa de Palamedes</i>	84
Recapitulación	93

CAPÍTULO V
AVISPAS DE ARISTÓFANES:
 SUBVERTIR LAS EMOCIONES POLÍTICAS

Introducción.....	95
La subversión de la ira democrática	96
La subversión de la compasión democrática	105
Recapitulación	112

CAPÍTULO VI
DÊMOI DE ÉUPOLIS:
 RECUPERAR LAS EMOCIONES POLÍTICAS

Introducción.....	115
Los cuerpos políticos: la justicia como rectitud afectiva.....	116
Emociones generadas: sentimientos naturales y convencionales	124
Recapitulación	130

CONCLUSIONES

.....	131
-------	-----

Pág.

ANEXO

LAS REGULACIONES POSTCONFLICTO DE DICEA Y NACONE:
RECONSTRUIR LAS EMOCIONES POLÍTICAS FUERA DE ATENAS

Recapitulación	143
----------------------	-----

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias	145
Bibliografía consultada	148
<i>Instrumenta studiorum</i>	178

PREFACIO

El presente libro es el resultado de un trabajo de investigación que se inscribe en una serie de proyectos institucionales, como el PIP 11220170100530CO, el UBACYT “Representar el *páthos*. Dinámicas emocionales y regulaciones afectivas en los testimonios literarios e iconográficos de la antigua Grecia” (Código 20020190100205BA) de la Universidad de Buenos Aires, y el FONCyT PICT 2019-2019-01645 “Pasiones (com)partidas: las emociones en los fragmentos de tragedia, comedia y drama satírico de la Atenas del s. V a. C.” con lugar de trabajo en la Universidad Nacional de La Plata. Estos proyectos han constituido el eje de un esfuerzo sistemático por comprender la manera en que las emociones se manifiestan, se regulan y se representan en textos literarios y en prácticas socio-políticas de la Grecia clásica.

La génesis de este material se vincula también con mi participación en numerosas estancias académicas internacionales, que han permitido enriquecer la perspectiva metodológica y teórica adoptada. En mayo de 2022 fui invitado a dictar un primer seminario (“Afectividades dramáticas: la escenificación de las emociones políticas en la comediografía ateniense”) en la Universidad de Concepción (Chile), en el que abordé la intersección entre la literatura cómica, la política y la construcción de emociones colectivas en la Atenas clásica. Más tarde, en diciembre de ese año, fui profesor visitante en el Centro de Estudios Clásicos e Humanísticos de la Universidade de Coimbra (Portugal), en el marco del Programa de Intercambios Académicos PROMAI de la UBA, oportunidad que permitió confrontar enfoques europeos y latinoamericanos sobre la interpretación de textos clásicos y la dimensión afectiva de la vida política antigua.

El año 2023 continuó con diversas actividades internacionales que aportaron a la consolidación conceptual de esta obra. En mayo de 2023, fui invitado al Centro de Estudios Clásicos del Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), para dictar un ciclo de conferencias titulado “Personas, bienes y acciones del derecho desde Aristófanes hasta Menandro: continuidades y rupturas de una comicidad jurídica”, donde el cruce entre emociones y derecho tuvo un lugar particular. Más recientemente, en 2024, fui Visiting Fellow del Institute LECTIO for the Study of the Transmission of Texts, Ideas and Images in Antiquity, the Middle Ages and the Renaissance en la Katholieke Universiteit

Leuven (Bélgica). Esta última estancia permitió profundizar en el análisis comparativo de la transmisión textual y de la interpretación de los testimonios literarios y jurídicos antiguos, integrando herramientas de la historia del derecho con aproximaciones contemporáneas al estudio de las emociones y su aplicación en las fuentes escritas.

Paralelamente, la difusión y discusión de los resultados parciales de esta investigación se ha realizado a través de conferencias, cursos y seminarios internacionales, consolidando un diálogo académico fructífero con colegas de diversas tradiciones y contextos culturales. Entre 2023 y 2024, presenté avances de mis reflexiones en la Universidad Nacional de La Plata (IX Coloquio Internacional “Pensar la Antigüedad en Clave Contemporánea”), en la Universidad Complutense de Madrid (Facultad de Filología), la Universidad Nacional de Salta (XXVIII Simposio Nacional de Estudios Clásicos y IV Congreso Internacional sobre el Mundo Clásico “Placeres, sensaciones, pasiones, emociones, sentimientos en el mundo clásico”) y en la Universidad Nacional Autónoma de México (Seminario Internacional “Retórica y Derecho”).

Durante el año 2025, finalmente, tuve la ocasión de compartir muchas de las ideas que contiene este texto en el marco de intervenciones en la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) —donde me desempeñé como profesor invitado—, en la Universidad de Silesia (Katowice, Polonia) y en la Universidad de Nagoya (Japón). Estas maravillosas experiencias —que solo fueron posibles gracias a la gentileza extrema de amigos como Leopoldo Iribarren, Jan Kucharski, Mariana Franco San Román y Noboru Sato— han sido fundamentales para contrastar los resultados de la investigación, incorporando enfoques interdisciplinarios que integran estudios clásicos, derecho y teoría de las emociones.

Me complace reconocer que cada seminario, curso, congreso o estancia contribuyó a perfilar el fundamento teórico y metodológico adoptado en este libro. El contrapunto constante con otros investigadores, así como la confrontación de los resultados preliminares en foros (de filología y de derecho) tanto del país como del exterior, permitió refinar los conceptos y enriquecer muchas de las interpretaciones. Un volumen como este, por lo tanto, es tanto un resultado de la investigación individual como de un proceso colectivo de intercambio académico, aprendizaje y construcción de conocimiento en una pluralidad de contextos. Si el resultado que aquí presento no es convincente, sin embargo, ninguno de mis interlocutores puede ser responsabilizado.

Con todo ello, a partir de la dinámica de diálogo y cooperación académica que procuro fomentar, este libro —que también en gran medida recupera y actualiza trabajos publicados en diversas revistas y volúmenes colectivos— aspira a ofrecer al lector una visión crítica de cómo las emociones se

representan, se regulan y se despliegan en la literatura y en la política de la Atenas clásica. Para ello se establecen conexiones con debates contemporáneos sobre afectividad, legislación y práctica social. Me siento muy afortunado de haber podido participar —desde la Argentina— de tantas ricas conversaciones sobre estos temas que me apasionan, especialmente en una época en la que el sistema universitario nacional enfrenta y soporta fuertes críticas y es objeto de ataques ideológicamente condicionados que pretenden desacreditar la producción local en el ámbito de las humanidades y las ciencias sociales.

En términos de consideraciones formales, dado que este libro está pensado para un público amplio —procedente del ámbito del derecho, la filología, la historia, la filosofía o la teoría de las emociones— he decidido reenviar todos los textos griegos a las notas a pie de página para que puedan ser consultados en caso de interés, sin interrumpir la lectura. En el cuerpo de los capítulos solo dejé los términos transliterados, para lo cual he optado por tildes que reproducen el tipo y emplazamiento de los acentos griegos. También, para quien no maneja el alfabeto griego, he identificado con un macrón las vocales largas (como *êta* u *ômega*) en las que no recae la acentuación original. Todas las traducciones al castellano de las fuentes griegas —que son siempre instrumentales y en las que he relegado riqueza poética a favor de la literalidad— me pertenecen, con excepción de aquellas de Gorgias debidamente indicadas en el capítulo IV.

Quiero expresar mi profundo agradecimiento a todas las instituciones, colegas y estudiantes que han participado en este camino, especialmente al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), a la Universidad de Buenos Aires y a la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, tres ámbitos públicos prestigiosos a los que me enorgullece pertenecer. En particular, a las/os colegas miembros de los proyectos de investigación que dirijo o integro. Durante todos estos años, sus observaciones y comentarios, sus miradas atinadas desde diferentes ópticas, han resultado fundamentales para consolidar mis intuiciones originales. Alicia Atienza, Claudio Cuellar, Eduardo Magoja, Elsa Rodríguez Cidre y Mariana Franco San Román han aportado lecturas atentas y juiciosas a este libro, y con ellas han mejorado mucho su contenido. Vaya mi mayor gratitud también a Mary Beloff y a todo el personal del Departamento de Publicaciones de la Facultad de Derecho, por el interés que les ha despertado esta investigación, así como al equipo de La Ley Thomson-Reuters por el gran cuidado puesto en el trabajo editorial. Por último, gracias a mi familia y a mis amistades, cuyo apoyo constante se hace sentir en cada publicación.

PRÓLOGO

Es para mí un gran honor y placer prologar este libro. Conozco a Emiliano Buis hace ya algunas décadas y desde hace mucho tiempo venimos compartiendo tareas docentes con el dictado de “Lengua y Cultura Griegas (I-V)” en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, de formación de recursos humanos con la dirección de becarios, maestrandos y doctorandos, y de investigación con la dirección de varios proyectos UBACyT, como el que se cierra este año que precisamente versa sobre emociones en la Antigüedad griega.

El autor señala en el prefacio que este libro es resultado de investigaciones inscriptas en diferentes proyectos institucionales, vinculadas además con estancias, conferencias, cursos y seminarios internacionales, tanto desde el ámbito de la filología como del derecho, que conforman sus especialidades académicas. Un objetivo clave que se propone el análisis —y que a mi criterio lo logra con creces— es la comprensión de los modos en que las emociones se manifiestan, son objeto de regulación y se representan, tanto en textos literarios como en prácticas socio-políticas de la Grecia clásica. La base de cada capítulo recupera y actualiza trabajos de diversas publicaciones del autor, consignadas rigurosamente en cada caso en respectivas notas a pie. También hallaremos allí los textos citados en su griego original, acertada decisión de Buis ya que el libro está dirigido a un público amplio y por ello en el cuerpo trabaja con transliteraciones de los términos que desea realzar para su análisis. Otro de los hallazgos de esta obra radica en el hecho de que se pueda leer en diferentes niveles y siempre el resultado demuestra un trabajo sólido y compacto, claro y profundo. Es de notar además que en la gran mayoría de los casos las traducciones son propias y este punto es clave en tanto analizar las fuentes en idioma original permite al investigador filólogo acceder de una forma mucho más cabal al sentido desplegado en cada texto.

El libro se halla compuesto por un prefacio, una introducción, seis capítulos, las conclusiones, un anexo y su actualizado apartado bibliográfico. Los respectivos títulos juegan con infinitivos que determinan el objetivo central de cada sección: ‘estudiar’, ‘instalar’, ‘promover’, ‘institucionalizar’, ‘dosificar’, ‘subvertir’, ‘recuperar’ y ‘reconstruir’ las emociones políticas. En la Introducción y partiendo del binomio individuo/colectivo, atiende a las distintas estrategias de la democracia ateniense para canalizar emociones individuales

y reconducirlas analógicamente a una dimensión grupal: la construcción ficcional de una comunidad afectiva requería, en principio, la neutralización de reacciones sentimentales adversas. En el capítulo I aborda la ley draconiana sobre homicidio y analiza la *aídesis*, la posibilidad de perdón. En este sentido, una lectura más detallada centrada en las emociones políticas permite detectar la institucionalización de la justicia y el desplazamiento de la venganza privada a través de una respuesta pública y colectiva al crimen. A continuación, Buis analiza en el segundo capítulo las normas atribuidas al legislador Solón en torno de reprimir la neutralidad de los ciudadanos en momentos de violencia estatal y aquí se detiene en la *atimía*, la pérdida de sus derechos de participación en los asuntos de la *pólis*. El capítulo III estudia las palabras clave de Atenea en el final de *Euménides* de Esquilo con el propósito de captar los fundamentos emocionales que caracterizaron en el registro discursivo los avances de la diplomacia ateniense del s. V a.C. En el capítulo IV, el autor se centra en dos discursos de Gorgias, *Encomio de Helena* y *Defensa de Palamedes*, por considerarlos ejemplos paradigmáticos de la modelación y manipulación de las emociones colectivas mediante un lenguaje compartido en espacios públicos. De esta manera, la retórica deviene una auténtica tecnología emocional que dosifica las pasiones para asegurar su eficacia política y judicial. La comedia ocupará los dos capítulos finales. En el primer caso, en el capítulo V sobre *Avispas* de Aristófanes, realza una inversión de la lógica emocional del sistema judicial: en un contexto de tensiones entre lo público y lo privado, con un control de las emociones desdibujado y una justicia devenida espectáculo, se denuncia la desintegración del tejido social y la pérdida de los valores cívicos. El último capítulo aborda una comedia fragmentaria de Éupolis, *Dêmoi*, para examinar la sólida crítica de los versos conservados contra los manejos institucionales de la *pólis* y la justicia. El anexo, sobre las regulaciones post-conflicto de Dicea y Nacone, sale de las coordenadas espacio-temporales de la Atenas del s. V a.C. para atender a la reconstrucción del tejido social y político tras períodos de conflicto interno.

La hipótesis principal que vertebra el libro, claramente demostrada en el despliegue de sus análisis, es que, por fuera de una imagen de derecho ateniense como un ámbito exclusivamente racional y objetivo, este se articulaba profundamente con las emociones colectivas y operaba en el armado de un sustrato afectivo de la comunidad de ciudadanos. Experto en la teoría de las emociones, Buis escruta sus fuentes echando mano de varios conceptos clave como los de ‘tecnología emocional’, ‘normatividad afectiva’, ‘guion sentimental’ y ‘comunidad emocional’, incluso con algunos de su propia autoría como el de ‘flujo afectivo’.

Este libro, tal como lo reconoce el autor, tiene altas pretensiones y propósitos ambiciosos, exigencias que cumple no solo con el desarrollo de sus análisis y erudición sino también con su voluntad de traer a la actualidad algunas reflexiones que permiten seguir pensando nuestro presente con eje

en lo colectivo y rescatar valores compartidos y sentido de comunidad. Por sobre todo, esta obra, a través de su estructuración sólida y fascinante a la vez, asegura a quien se acerque a ella un disfrute de la lectura encomiable. Dada la temática central, voy a permitirme un cierre “emocional”, haciendo mías las impresiones que el libro dejara en nuestra colega Alicia Atienza, co-directora ‘honoraria’ de los proyectos de investigación que compartimos con Emiliano Buis. Ella rescataba una cualidad particular y muy placentera de este libro, su textura que expone la calidad artesanal de un tejido: la lectura percibe al tacto, como en la faz visible de un tejido en el telar, los fuertes hilos de la certera urdimbre que estructura y sostiene el texto. Siguiendo las guías de la urdimbre se entretajan los hilos de la trama que da forma, color y textura a un tapiz complejo y pleno de emociones, el paisaje emotivo del mundo griego antiguo. Dicho esto, no me queda más que desearle también al lector un recorrido fructífero y delectable por las páginas que siguen.

Prof. Dra. Elsa Rodríguez Cidre
Profesora Asociada Regular de “Lengua y Literatura Griegas”
Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires
Investigadora Independiente del CONICET
Octubre de 2025

INTRODUCCIÓN

ENTRE LO INDIVIDUAL Y LO COLECTIVO: ESTUDIAR LAS EMOCIONES POLÍTICAS

En la Atenas clásica, las leyes no solo organizaban la vida política: también moldeaban las emociones de quienes las obedecían. Un juicio, un juramento colectivo o una fiesta cívica no eran simples actos formales, sino escenarios donde la ciudad educaba a sus ciudadanos en los modos de sentir frente a cada acontecimiento. Alegrarse por una victoria militar, indignarse ante una injusticia o perdonar a un enemigo no eran gestos espontáneos, sino más bien reacciones cultivadas y reguladas por un entramado de normas, rituales y discursos.

En las democracias modernas, es lugar corriente pensar en el derecho como un lenguaje frío, abstracto y racional. Pero ello está lejos de ser verdadero, y ya en Atenas se advierte que la arquitectura legal estaba imbricada con una pedagogía afectiva: la ley no solo indicaba lo que debía hacerse, sino también cómo debían orientarse las pasiones en situaciones críticas. La política se nutría tanto de las asambleas y los tribunales como de la capacidad de la *pólis* para forjar un repertorio común de emociones.

Esta dimensión afectiva no era un simple añadido ornamental. En tiempos de guerra, crisis o conflicto interno, el destino de la ciudad podía depender de la manera en que los atenienses experimentaban la cólera, la compasión o el orgullo. Gobernar significaba también gobernar emociones: decidir qué se debía recordar y qué olvidar, a quién odiar y con quién reconciliarse, cuándo encender el fervor colectivo y cuándo enfriarlo en nombre de la concordia.

Este libro explora ese territorio en el que derecho y emociones se cruzan y se refuerzan mutuamente. A través de leyes, discursos retóricos, tragedias, comedias y acuerdos políticos, se reconstruye cómo la Atenas democrática desarrolló lo que aquí llamo una *tecnología emocional*: un conjunto de dispositivos destinados a canalizar pasiones privadas hacia fines públicos, asegurando que el tejido cívico no se rompiera incluso en los momentos más turbulentos. El escenario es claro: me interesa describir una ciudad que entendía que sus cimientos no se sostenían solo con piedra y decreto, sino también con una trama invisible de sentimientos compartidos. En esa inter-

sección entre norma y afecto, entre ley y pasión, se juega entonces gran parte de la historia política de Atenas (y, quizá, de las democracias de cualquier época).

La investigación que aquí presento parte de una premisa palmaria: el régimen jurídico ateniense, lejos de ser un mero andamio de normas y procedimientos, fue también, desde sus inicios, una sofisticada forma de gestión de lo afectivo. Las instituciones no solo toleraban las emociones en el espacio cívico, sino que las incorporaban como recurso político: las reconducían, modulaban y orientaban hacia la cohesión social y la estabilidad democrática. El derecho, el teatro y los rituales públicos funcionaban como mecanismos articulados para transformar pasiones potencialmente disruptivas —ira, compasión, perdón, orgullo— en vectores de unidad colectiva.

LA TEORÍA DE LAS EMOCIONES

Los últimos años han visto surgir interesantes trabajos en torno de las emociones y su potencial interpretativo respecto de los fenómenos sociales. Los estudios sobre el sustrato emotivo, originalmente reservados al plano de la filosofía, ⁽¹⁾ se convirtieron en centro de atención del ámbito de la psicología, disciplina que devino central para establecer sus fundamentos teóricos. ⁽²⁾ Desde allí, el “giro afectivo” se expandió y permeó con rapidez las reflexiones de las ciencias humanas y sociales. La así llamada “teoría de las emociones” da cuenta de un fenómeno que en la actualidad es a todas luces interdisciplinario. ⁽³⁾

Si se examinan los senderos por los cuales las emociones fueron pensadas, es preciso identificar varias corrientes de pensamiento que han prestado atención a diferentes alcances de los afectos como objeto de estudio. Un grupo de autores, inspirados en los primeros pasos marcados por Darwin (1872), ha instalado una visión orgánica, de alcances universalistas, que consiste en percibir en las emociones un origen determinado por la naturaleza. Se trataría entonces de hallar categorías basadas en sustentos neuro-biológicos independientes de las diferencias lingüísticas y culturales. ⁽⁴⁾ Esta perspectiva de tinte biologicista, que postula que las emociones se repiten inaltera-

(1) Cf. Meyer (2007) o Goldie (2010) para una introducción general a este estudio de las emociones desde consideraciones filosóficas.

(2) Véase, por ejemplo, Oatley (1992).

(3) Acerca de las emociones como objeto de teorización desde múltiples dispositivos pueden consultarse las aproximaciones genéricas al tema presentadas por Solomon (1978) y (2000) y Calhoun y Solomon (1984).

(4) Es posible aquí mencionar a Ekman (1982), quien ha trabajado sobre las emociones universales y sus expresiones faciales, que —según él— se mantienen inalteradas. Buss (1994), por su parte, ha hecho hincapié en las experiencias transculturales comunes que se pueden identificar en cuanto a las vivencias afectivas.

das en diferentes ámbitos históricos y sociales, se vio superada luego por las llamadas teorías culturales (o relativistas) que señalan la existencia de una construcción ideológica de las emociones que varía y se altera según la época, el lugar y una serie de variables que las condicionan.⁽⁵⁾ Los gestos que visibilizan experiencias afectivas no serían, desde este modo de concebir las emociones, meras manifestaciones que se repiten de un sitio a otro, porque significan algo en sí mismos en el contexto en que se instalan (en vez de funcionar tan solo como reveladores de sentimientos). En ese sentido, son productos condicionados por las circunstancias y, por tanto, simbólicos.⁽⁶⁾

Las teorías cognitivistas más recientes, por su parte, se ocupan de propugnar que las emociones proveen verdaderos juicios de valor, implican la apreciación o evaluación de un “objeto” externo percibido e interpretado; devienen entonces un fenómeno social.⁽⁷⁾ Es interesante detenernos en esta impronta cognitiva, que permite identificar en la emoción un proceso cultural e interpersonal que está muy lejos de ser espontáneo.⁽⁸⁾

A todas estas posiciones se añaden algunas miradas eclécticas, finalmente, que han intentado superar la tradicional dicotomía entre neo-darwinianos y cognitivistas: al concebir que se trata de una realidad compleja, se indica que parecen coexistir en el plano afectivo elementos naturales y culturales, biológicos y sociales.⁽⁹⁾

Orientado mayormente hacia un alcance abarcativo del fenómeno —considerando que toda línea de interpretación sesgada pierde en cierto modo la posibilidad de encarar los sentimientos en todo su perfil— opto aquí por definir “emoción” de manera amplia, como un conjunto extendido de complejos diferenciados que están constituidos por interacciones mu-

(5) Por ejemplo, Clifford y Marcus (1986). Acerca de la variación de las emociones en la historia, puede leerse Stearns (2000: 16-29).

(6) Bavelas y Chovil (1997: 337-339). En un texto importante sobre el que volveré a lo largo de todo el libro, Konstan (2006: 5) recurre a una analogía de interés en cuanto compara lo que ocurre con la identificación de las emociones con la percepción cultural de los colores, que a veces se alinean de modo diverso de acuerdo a las circunstancias que rodean la evaluación; ello hace que estén muy lejos de ser universales.

(7) Cf. Oatley (2004), quien estima que las emociones serían racionales pues suponen una respuesta valorativa a un estímulo.

(8) Desde la psicología cognitiva y las neurociencias, el volumen colectivo editado por Feldman Barrett y Russell (2014) demuestra bien que las emociones emergen de la combinación dinámica entre estados corporales de activación (*core affect*) y categorías conceptuales aprendidas culturalmente, que permiten darle un nombre y un sentido a esas experiencias: no existirían entonces “programas emocionales” innatos y discretos, sino construcciones situadas que varían según los diversos marcos sociales.

(9) Algunos especialistas, como Griffiths (1997), distinguen dos tipos de emociones basadas en el grado de “naturalidad” de los sentimientos: las emociones más “elevadas” serían las cognitivas (entra las que menciona, por caso, la envidia, la culpa, los celos y el amor). Adelanto aquí que resultan debatibles las clasificaciones teóricas internas que pueden hacerse de los diferentes afectos, operación que —al complejizar lo que ocurre con cada emoción en particular— pierde de vista el fenómeno en su conjunto y en nuestra opinión muchas veces suma más dificultades que las deseables en el tratamiento conceptual del tema.

tuamente transformadoras entre sistemas biológicos (como la cognición y la fisiología) y otros sistemas físicos y socio-culturales.⁽¹⁰⁾ Comprende experiencias y expresiones socialmente significativas, que en definitiva dependen de costumbres, usos e instituciones comunes⁽¹¹⁾ y que —en tanto tales— no es posible condensar en un listado único o en un número preestablecido a pesar de los variados intentos históricos por categorizarlas.⁽¹²⁾

La definición propuesta deja en claro que las emociones —o sus nociones vinculadas, como los afectos, las pasiones o los sentimientos—⁽¹³⁾ no pueden ser leídas como meros elementos naturales, sino que se trata de constructos aprendidos y reforzados mediante interacciones sociales.⁽¹⁴⁾ Podría entonces decirse que habría, en rigor de verdad, dos sistemas interdependientes y necesarios de las emociones en la experiencia humana: uno primero, más intuitivo, automático, preconsciente e irreflexivo, y uno segundo, más lento, reflexivo y gobernado por reglas.⁽¹⁵⁾ En esta doble dimensión, que abarca las experiencias emotivas y sus marcos regulatorios, los sentimientos transmiten información sobre la gente y los procesos inconscientes que luego se tornan conscientes y afectan sus creencias y sus percepciones.⁽¹⁶⁾

Las emociones son entonces formas de juicio valorativo que implican cognición, intencionalidad y reconocimiento de nuestra dependencia respecto del mundo; no deben ser concebidas como fuerzas irracionales, sino más bien como evaluaciones cargadas de significado que revelan nuestra vulnerabilidad y nuestras capacidades de aprehensión de lo que nos rodea.⁽¹⁷⁾

(10) McDermott (2004: 692).

(11) Fattah y Fierke (2009: 70).

(12) Crawford (2000: 123-124).

(13) El problema de la indeterminación de estas nociones está sin duda en el corazón de los debates teóricos; cf. Cairns y Fulkerson (2015: 1-2). Mientras que los afectos representan una dimensión más preconsciente y material, las emociones son fenómenos más conscientes y relacionados con estados mentales; por su parte, los sentimientos representarían una dimensión más prolongada, personalizada y social; cf. Hoggett y Thompson (2012); Arias Maldonado (2016: 55-56). Sin embargo, a los fines del planteo de este libro, propongo los términos “emoción”, “sentimiento”, “pasión” y “afecto” como sinónimos. Soy consciente de que, detrás de esta falsa sinonimia, se ocultan visiones más sutiles como aquellas que procuran identificar en los sentimientos una suerte de percepción de las propias emociones y, por lo tanto, los piensan en un segundo grado de análisis; cf., por ejemplo, Damasio (1994: 127-163). Se justifica esta simplificación en dos factores: por un lado, no es el objetivo de este texto reconfigurar nociones teóricas al respecto; por el otro, dado que nos ocuparemos en particular de la Atenas clásica, en todo caso las disquisiciones léxicas del castellano parecerían difícilmente aplicables para referir a un concepto como *páthos*, que —como veremos— acarrea sus propios inconvenientes semánticos.

(14) Bandura (1973).

(15) Khaneman (2011: 211).

(16) Clore (1992: 133-163).

(17) Esta es la tesis fundamental de Nussbaum (2001: 4) cuando indica en términos cognitivos: “Emotions are appraisals or value judgments, which ascribe to things and persons outside the person’s own control great importance for that person’s own flourishing”. La importancia jurídica de esta mirada en torno de la afectividad es explorada con más precisión en Nussbaum (2004) cuando la filósofa estudia los juicios de valor referidos a dos emociones específicas: el asco (*disgust*) y la vergüenza (*shame*).

Puede concluirse de esto —como han hecho los estudios neuropsicológicos recientes— que, en su complejidad, la emoción y la cognición poseen en realidad contenidos complementarios (y no opuestos), puesto que toda racionalidad presupone a fin de cuentas un sustento emotivo inicial. ⁽¹⁸⁾ Las pasiones, entonces, constituyen requisitos imprescindibles para comprender el comportamiento o la conducta de los sujetos involucrados y, por lo tanto, para explicar el surgimiento de las reglas que condicionan sus acciones. ⁽¹⁹⁾ Corresponde, pues, reconocer experiencias emocionales primarias que se ven necesariamente complementadas por regulaciones afectivas, por patrones que determinan su adecuada manifestación o expresión en contextos particulares. ⁽²⁰⁾

Sobre esta base, es factible pensar los afectos como prácticas históricamente situadas, cuyo sentido y expresión dependen de los marcos sociales, culturales y políticos en los que emergen. ⁽²¹⁾ Las emociones no son, en consecuencia, entidades universales que se manifiestan idénticas a lo largo del tiempo, sino fenómenos culturalmente codificados que adquieren forma y significado en función de las instituciones, los discursos y los imaginarios colectivos de cada época. ⁽²²⁾ En otras palabras, la gramática afectiva está siempre anclada en valores, jerarquías y normas de interacción propios de cada comunidad.

La historiografía de las emociones ha demostrado que las formas de sentir están mediadas por regímenes afectivos que se transforman con los cambios históricos. ⁽²³⁾ Estos regímenes no solo determinan qué emociones son legítimas o ilegítimas, sino que también establecen canales de circulación y modalidades expresivas que solo se comprenden diacrónicamente y desde miradas situadas en cada contexto. Así, por ejemplo, la compasión en el teatro trágico ateniense no puede entenderse sin el trasfondo cívico-religioso que la enmarcaba como herramienta para reforzar

(18) “L’émotion ne s’oppose pas frontalement à la rationalité mais tisse des liens étroits avec elle” (Flückiger, 2009: 77). Ver asimismo Fenton-O’Creevy, Soane, Nicholson y Willman (2011: 1044-1061).

(19) Es la tesis del texto de Frijda (1986).

(20) En este sentido Lutz (1988: 5) explica que, cimentados en dinámicas de índole interpersonal, los afectos son productos sociales: “Once de-essentialized, emotion can be viewed as a cultural and interpersonal process of naming, justifying, and persuading by people in relationship to each other. Emotional meaning is then a social rather than an individual achievement –an emergent product of life”.

(21) Rosenwein y Cristiani (2018).

(22) Plamper (2015).

(23) Véanse Reddy (2001) y Frevert (2014). Los estudios comparativos han mostrado que la historicidad de las emociones no se limita a las diferencias culturales, sino que se refleja también en los cambios internos de una misma sociedad a lo largo del tiempo. Como señalan Stearns y Stearns (1985), los “regímenes emocionales” pueden mutar rápidamente en respuesta a transformaciones políticas, tecnológicas o religiosas, alterando las expectativas sobre lo que se considera una emoción apropiada. Scheer (2012), por su parte, propone entender las emociones como prácticas corporales y discursivas que se aprenden, reproducen y modifican en la interacción social, mientras que Harré y Gillett (1994) subrayan que el lenguaje y las categorías emocionales son inseparables de las estructuras sociales que las producen, lo que refuerza la necesidad de un enfoque contextual para cualquier análisis histórico que de ellas se haga.

la cohesión social, del mismo modo que la indignación política contemporánea se nutre de lógicas mediáticas y redes digitales que la amplifican y reconfiguran. ⁽²⁴⁾

En otras palabras, pensar las emociones como prácticas dependientes de contextos históricos implica reconocer que no existe una experiencia afectiva “pura” o “natural” desligada de sus condiciones de posibilidad. Cada época dispone de coordenadas emocionales propias, vinculadas a sus estructuras de poder, a sus sistemas de comunicación y a sus imaginarios normativos. Este enfoque, que se apoya en la convergencia entre historia cultural y estudios sobre las emociones, permite no solo describir la variabilidad afectiva a lo largo del tiempo, sino también analizar cómo, en cada marco social específico, las instituciones consiguen modelar, canalizar o suprimir determinadas pasiones para sostener un orden político concreto.

El plano teórico de las emociones ha cobrado un interés creciente en el ámbito de la historia antigua y la filología clásica. ⁽²⁵⁾ Así, por ejemplo, una serie de estudios recientes ha relevado cómo los afectos deben ser entendidos, en la Grecia clásica, en su calidad de elementos constitutivos de la vida política, social y religiosa. Y en ello cobra importancia la percepción y conceptualización que instala cada sociedad. Así, a la hora de indagar el panorama sentimental de los antiguos griegos, se ha subrayado que los términos emocionales no pueden traducirse mecánicamente a sus equivalentes modernos, ya que están cargados de significados específicos que dependen de las estructuras y valores de la *pólis*. ⁽²⁶⁾ Esta advertencia metodológica ha impulsado un enfoque filológico e histórico que atiende tanto al léxico como a los contextos pragmáticos en que las emociones se manifestaban, desde los tribunales hasta las representaciones teatrales.

Por lo demás, investigaciones más recientes han logrado mostrar que las emociones no solo se expresaban en el discurso, sino también a través de gestos, rituales y prácticas públicas que tenían un fuerte componente normativo. ⁽²⁷⁾ Así, la expresión de la compasión en el teatro trágico o la impronta física de la indignación en los debates de la Asamblea no eran simples reacciones espontáneas, sino respuestas codificadas y visualmente esperadas dentro de un repertorio cultural compartido. ⁽²⁸⁾ En una cultura performativa atravesada por las afecciones manifestadas, ⁽²⁹⁾ este repertorio servía como

(24) Como indica Dixon (2023: 71), “The history of emotions is a story of individuals in constant dynamic interaction with the social structures around them”

(25) Para una introducción a las distintas perspectivas teóricas al respecto, ver Fernández y Buis (2022).

(26) Se trata del eje metodológico del célebre libro de Konstan (2006), que sigue siendo un texto señero en el tema.

(27) Chaniotis (2012a) y Cairns (2016), por ejemplo.

(28) Acerca de la importancia de la cultura visual en la antigua Grecia, véase el volumen colectivo editado por Kampakoglou y Novokhatko (2018).

(29) Cf. Serafim (2019).

herramienta para reforzar la cohesión comunitaria y legitimar decisiones políticas, lo que convierte a las emociones en actores institucionales clave. Así, por caso, en el campo específico de la historia política y militar, se ha documentado cómo emociones tales como el orgullo cívico (*philotimía*) o la vergüenza (*aidós*) podían influir de manera decisiva en la participación ciudadana y en las estrategias militares.⁽³⁰⁾ La deliberación pública en Atenas incluía apelaciones emocionales explícitas que buscaban moldear el juicio colectivo, y que, en algunos casos, operaban como un complemento persuasivo de los argumentos legales o estratégicos. Este hallazgo confirma la idea de que en la *pólis* clásica la racionalidad política y la afectividad estaban entrelazadas de forma inseparable.⁽³¹⁾

Así las cosas, es indispensable recurrir a un enfoque interdisciplinario que combine historia de las emociones, estudios de *performance* y análisis retórico si pretendemos comprender el papel de los afectos en la vida griega antigua.⁽³²⁾ Esta perspectiva permite sin dudas observar cómo las instituciones —tribunales, asambleas, festivales— actuaban como escenarios de gestión afectiva, en los que se modelaba la respuesta emocional de la comunidad ante eventos críticos. La lectura cruzada de fuentes literarias, epigráficas e iconográficas ofrece así un panorama muy rico y completo sobre cómo los griegos antiguos entendían, cultivaban y regulaban sus emociones, tanto en la teoría como en la práctica.

En los testimonios el lenguaje se torna un medio privilegiado para transmitir estas experiencias. Pensar los afectos en la Grecia clásica presupone discutir el concepto de *páthos*, es decir, de fenómenos que sufre o experimenta (como deja entrever el verbo *πάσχω*, *páskhō*) el individuo.⁽³³⁾ Al estudiar este concepto, es fundamental reconocer los riesgos del anacronismo conceptual al traducirlo directamente como “emoción” en sentido moderno. El término griego abarcaría no solo estados afectivos individuales, sino también experiencias éticas, políticas y sociales que involucraban la interacción con los otros y con la comunidad. Desde ese sentido, el *páthos* debe entenderse como un entramado de afecto, ética y política, cuya traducción literal por “emoción” requiere un manejo cuidadoso y crítico.⁽³⁴⁾

(30) Se trata de la tesis central de Pritchard (2014).

(31) Esta postura ha sido defendida por Sanders (2014).

(32) Cf. Ando y Lada-Richards (2009).

(33) Respecto de las emociones específicas en griego, véase Bertrand (2008: 79-81). Resta sin embargo, como tarea pendiente, examinar de modo concreto los alcances del vocabulario afectivo en la Grecia antigua; cf. Konstan (2010a: 48).

(34) Recorro aquí, entonces, a una estrategia del “anacronismo controlado” —planteada por Loraux (1993)— que permite emplear categorías contemporáneas de emoción para iluminar ciertos aspectos del mundo griego, siempre reconociendo que tales términos no son equivalentes y evitando la proyección de significados modernos que distorsionen la historicidad del concepto. Usaré por lo tanto los sustantivos “emoción”, “pasión”, “sentimiento” y “afecto”, con el convencimiento de que ninguno acarrea o transfiere los mismos valores ínsitos en la noción de *páthos*.

En gran medida, los trabajos elaborados en torno a los *páthē* en la Grecia clásica reposan sobre la perspectiva aristotélica, ⁽³⁵⁾ ya que es el filósofo de Estagira quien en el libro II de su *Retórica* ofrece por primera vez una teorización de doce emociones que resultan relevantes desde el punto de vista argumentativo: ⁽³⁶⁾ la cólera (*orgé*, II, 2), la calma (*praiótēs*, II, 3), el amor y el odio (*phília* y *mísos*, II, 4), el temor y el coraje (*phóbos*, y *thársos*, II, 5), la vergüenza (*aiskhýnē*, II, 6), la gratitud (*kháris*, II, 7), la conmiseración (*éleos*, II, 8), la indignación (*tò nemesân*, II, 9), la envidia (*phthonós*, II, 10) y la emulación (*zēlos*, II, 11).

Según Aristóteles, las emociones —que presenta en pares dicotómicos— se definen de modo genérico como “aquello por lo que los hombres cambian y difieren para juzgar, y a las cuales sigue pena y placer” (*Retórica*, 2.1, 1378a20-23). ⁽³⁷⁾ Es evidente, pues, que para él se trata de un concepto directamente relacionado con la funcionalidad y eficacia de la persuasión retórica, puesto que la argumentación discursiva es capaz de condicionar el juicio del oyente precisamente a través de esos *páthē* (1377b20-1378a3):

Y puesto que la retórica tiene por objeto un juicio (...) es necesario así necesario atender al discurso, no solo a que sea demostrativo y digno de crédito, sino también a cómo debe presentarse uno mismo y a cómo disponer al que juzga (...) Pues las cosas no se presentan iguales para quienes aman (*philouōsin*) y para quienes odian (*misoūsin*), ni para quienes están encolerizados (*orgizoménōis*) y para quienes tienen calma (*práōs ékhousin*), sino que o son diferentes en su totalidad o bien diferentes en magnitud. ⁽³⁸⁾

Si las emociones son simbolizables y se adecuan a cada contexto, entonces responden a un trasfondo normativo que es posible alterar a través del convencimiento. ⁽³⁹⁾ En tanto se trata de moldear la predisposición de quien escucha —como sugiere Aristóteles desde una compleja tesis que ha sido interpretada como proto-cognitivista por unos, como pre-fenomenológica por

(35) A partir del libro señero de Konstan (2006), focalizado en las emociones aristotélicas, pero en relación con el resto de los testimonios literarios de la Atenas clásica, pueden citarse las destacadas contribuciones de los volúmenes colectivos de Munteanu (2011); Chaniotis (2012a); Chaniotis y Ducrey (2013) y Cairns y Fulkerson (2015).

(36) Cooper (1996: 238-257) y Trueba Atienza (2009: 147-170).

(37) ἔστι δὲ τὰ πάθη δι' ὅσα μεταβάλλοντες διαφέρουσι πρὸς τὰς κρίσεις οἷς ἔπεται λύπη καὶ ἡδονή. La edición del texto griego corresponde a Kassel (1971). Cabe notar en la definición la insistencia en las consecuencias y no en la causa. Según Aristóteles, la pena (*lýpē*) y el placer (*hēdonē*) no serían emociones (*páthē*), sino más bien sensaciones (*aisthéseis*) e involucrarían tan solo un proceso físico-corporal. Corresponde también advertir que, en la visión aristotélica, las emociones abarcan procesos físicos (cf. *Sobre el alma* 1.1, 403a16-27).

(38) ἐπεὶ δὲ ἕνεκα κρίσεώς ἐστιν ἡ ῥητορικὴ (...) ἀνάγκη μὴ μόνον πρὸς τὸν λόγον ὁρᾶν, ὅπως ἀποδεικτικὸς ἔσται καὶ πιστός, ἀλλὰ καὶ αὐτὸν ποιόν τινα καὶ τὸν κριτὴν κατασκευάζειν (...) οὐ γὰρ ταῦτά φαίνεται φιλοῦσι καὶ μισοῦσιν, οὐδ' ὀργιζόμενοι καὶ πράως ἔχουσιν, ἀλλ' ἢ τὸ παράπαν ἕτερα ἢ κατὰ μέγεθος ἕτερα.

(39) “The emotions, as opposed to drives or appetites, depend on the capacity for symbolization. For the Greeks, persuasion was central to the idea of an emotion, whether in the lawcourts, in political assemblies, or in the various therapies that relied on verbal interactions to change the judgments that are constitutive of the passions” (Konstan 2006: xiii).

otros—, ⁽⁴⁰⁾ las estrategias destinadas a provocar un efecto en el juicio mediante las emociones son capitales para la obtención de los fines propuestos. ⁽⁴¹⁾

Producir un efecto emotivo deviene así una operación que se desprende de la negociación diaria de roles sociales. ⁽⁴²⁾ Las emociones involucran una conciencia de la existencia de otras subjetividades y se construyen en esa interacción; ello explica que, en la teoría aristotélica, los *páthē* sean respuestas no a acontecimientos sino a acciones (o a situaciones derivadas de acciones) que engendran consecuencias para el estatus social relativo (propio o de otro). ⁽⁴³⁾ La dimensión afectiva presupone un plano vinculado a la instalación identitaria, en tanto los ciudadanos se definen entre sí a partir de la insistencia en experiencias compartidas que determinan sus valores éticos y sus conductas políticas. ⁽⁴⁴⁾

En este sentido, resulta propicia la noción de “guiones emocionales” (*emotional scripts*), que se refiere al conjunto de repertorios culturales que establecen, en contextos particulares, qué emociones son socialmente apropiadas, en qué circunstancias deben sentirse y cómo deben expresarse. Estos repertorios funcionan como convenciones normativas que ordenan la vida en comunidad, ya que vinculan de manera indisoluble el mundo emocional con valores públicamente reconocidos. ⁽⁴⁵⁾ El concepto es relevante para una lectura política, pues permite entender que el ámbito emocional está atravesado por códigos colectivos que no solo definen qué sentir, sino también cómo representarlo, contribuyendo a la cohesión y a la jerarquización de un grupo social. ⁽⁴⁶⁾

Los modos convenientes de sentir también han sido objeto de análisis por quienes se ocupan de estudiar los patrones de “trabajo” emocional. De

(40) Sobre estas teorías, cf. Bégorre-Bret (2009: 33-34).

(41) Se ha discutido si, con esta conceptualización, Aristóteles elabora una verdadera teoría de las emociones, como sostenía Fortenbaugh (1975) o solo se limita a ofrecer un panorama del valor de la producción de emociones en contextos retóricos muy restringidos, sin pretender ofrecer una visión abarcativa del fenómeno, como sugieren más bien autores como Striker (1996, 286-287) o Cooper (1999, 406-407). En parte, estos últimos textos se ocupan de mostrar ciertas contradicciones internas, como ocurre con el pasaje de *Retórica* 1.1 en que se rechaza, precisamente, el rol que puede tener la retórica en la producción de emociones. Esta aparente inconsistencia ha sido estudiada, desde varios posicionamientos, por Dow (2007).

(42) Konstan (2006: 34); cf. Chaniotis (2012a: 15), quien dice que, como son socialmente relevantes, las emociones están sujetas a escrutinio, juicio e intervención normativa.

(43) Konstan (2006: 40). Este factor explicaría la exclusión en el planteo de *Retórica* de la melancolía o de emociones actuales que no provienen de un otro sino de circunstancias ajenas a nuestro control, como ocurre con la soledad, el dolor o la tristeza. Acerca del dolor en Grecia como una verdadera emoción, a pesar de no encontrarse en el listado aristotélico, véase Rodríguez Cidre (2023: 44-46) y (2024).

(44) Esta es la tesis central del libro de Sokolon (2006) sobre las emociones políticas en Aristóteles.

(45) El concepto ha sido esbozado por Kaster (2005) al examinar con detalle el gobierno de las diversas emociones en la Roma republicana, sobre todo explorando las manifestaciones de los afectos apropiados en relación con la reputación pública (*existimatio*) y el estatus. Se trata de escenarios sociales que especifican, cognitivamente, los modos correctos de sentir.

(46) Acerca del alcance “normativo” de las emociones y el control institucional a las que se ven sujetas, cfr. Deonna y Teroni (2008: 10-12) y Quéré (2021: 125-163).

hecho, cuando pensamos en sociedades como las modernas, los individuos estamos permanentemente sujetos al despliegue de actitudes previstas que se ven apropiadas a cada ocasión. Estos despliegues están determinados al mismo tiempo por regulaciones internas y por la necesidad de la congruencia con su expresión externa en función de lo que una cultura indica como acertado. Hablar de “manejo sentimental” (*feeling management*) permite dar cuenta de estos complejos mecanismos por los cuales una persona intenta inducir o inhibir sus sentimientos para ajustarse a las expectativas sociales. ⁽⁴⁷⁾

Es interesante que, si una sociedad crea un orden sentimental mediante el cual se administra institucionalmente lo que cada uno debe experimentar en términos subjetivos, entonces quien vive en una comunidad adapta sus maneras de emocionarse a los criterios predeterminados ⁽⁴⁸⁾ y, al mismo tiempo, ve manipuladas sus afecciones por presión de quienes lo rodean; estas se verán afianzadas o reconducidas, ratificadas o rectificadas, en una compleja red de interacciones personales. ⁽⁴⁹⁾

A lo largo de este libro, me interesan en particular estas aristas del fenómeno afectivo. Si la normatividad emocional, que da cuenta de una serie de regulaciones sentimentales, deja entrever que los afectos son susceptibles de ser anticipados y, por tanto, manipulados, su alcance político resulta evidente. Y ello, precisamente, se debe a la posibilidad de pensar las pasiones en términos colectivos.

DEL AFECTO INDIVIDUAL A LAS COMUNIDADES EMOCIONALES

Las características propias de las emociones, concebidas entonces desde una perspectiva social, permiten pensar la existencia de regulaciones pasionales en el plano comunitario. En efecto, la revolución cognitiva a la que hice referencia ha indicado que las emociones son susceptibles de devenir construcciones colectivas. Pero ¿en qué consiste esta proyección? Es posible afirmar que, del mismo modo en que los individuos están caracterizados por emociones, las sociedades pueden desarrollar una orientación afectiva de grupo. ⁽⁵⁰⁾ Como bien ha desarrollado Rosenwein (2006) para pensar la

(47) En el contexto de su estudio sobre azafatas y trabajadores de aerolíneas, Hochschild (1983) muestra cómo el “*emotional management*” hoy está directamente ligado al trabajo: las empresas no solo contratan la fuerza laboral de los empleados, sino también su capacidad de “administrar” emociones como la simpatía, la calma o la paciencia frente a clientes. Esto constituye lo que ella llama “*emotional labor*”, donde la gestión de los sentimientos pasa a ser un recurso económico: los afectos son, por lo tanto, bienes objeto de transacción en los vínculos propios que generan las sociedades capitalistas. Ver también Kluemper, DeGroot y Choi (2011: 878-905).

(48) Langlotz y Locher (2013: 87-107).

(49) Cf. Carminati (2021), quien desde la sociología se ha ocupado de analizar las experiencias afectivas de quienes trabajan en el ámbito de salud.

(50) Jarymowicz y Bar-Tal (2006: 367-392). En el mismo sentido se expresan Bar-Tal, Halperin y de Rivera (2007: 441-460), quienes concluyen que las emociones colectivas son siempre resultado de ex-

cuestión social en la Edad Media, resulta operativo hablar de la existencia de “comunidades emocionales,” es decir, grupos en los cuales los integrantes adhieren a las mismas normas de expresión emotiva y aprecian (o no) las mismas o semejantes emociones.⁽⁵¹⁾ El concepto resulta clave para este estudio. Una comunidad emocional no se define únicamente por su pertenencia política o territorial, sino por un repertorio compartido de normas y valores sobre qué afectos son socialmente aceptables, cómo deben expresarse y qué significado se les otorga; de hecho, dentro de una misma colectividad política pueden existir diversas comunidades emocionales en pugna. Al sugerir la idea de una ingeniería relacionada con lo sentimental, propongo aquí que, a pesar de esas tensiones, en tiempos de consolidación política el manejo de las expresiones y prácticas afectivas será reclamado progresivamente por la *pólis*, que —a través de sus rituales— centralizará el monopolio de los repertorios afectivos deseables fijando comportamientos y sentires modélicos.⁽⁵²⁾

Un enfoque tal permite superar la visión de las emociones como impulsos individuales, para entenderlas en tanto fenómenos culturalmente codificados e históricamente situados. Así, una comunidad emocional se configura tanto a través de leyes y procedimientos judiciales —a los cuales, a su vez, da forma— como mediante rituales, espectáculos y discursos públicos que refuerzan una misma gramática afectiva.

Si el sustrato sentimental, lejos de caracterizarse por su irracionalidad, supone la puesta en acto de intervenciones cognitivas, es precisamente porque se trata de experiencias que resultan social y culturalmente condicionadas a través de prácticas comunes que exceden el plano de cada persona sintiente y que la vinculan con la trama comunitaria en la que se desarrolla. La dimensión política de estos alcances afectivos, en tanto suelen insertarse en narrativas identitarias determinadas culturalmente, es ostensible.⁽⁵³⁾ La vertiente cívica de estos afectos parte de la constatación de que toda nación, Estado o conjunto organizado de individuos se constituye como un “espacio emocional” —ciertamente ficticio en su homogeneidad— cimentado sobre

perencias compartidas ocurridas en determinado contexto social.

(51) Rosenwein (2006: 2).

(52) Proyectado a un plano más amplio, se ha propuesto la expresión “sentimientos estatales”, representados por patrones que distintas naciones desarrollan entre sus ciudadanos (al interior y en sus asuntos exteriores) por motivaciones históricas, políticas, económicas o religiosas. Moïsi (2007: 8-12) ha sentado así el concepto de “cultura emotiva”, que resulta útil para comprender, en las relaciones internacionales, cómo ciertos países experimentan afectos que van desde el miedo o la humillación hasta la esperanza.

(53) Señala Gaitán Torres (2024: 391): “Un buen enfoque de las emociones orientado hacia el contexto político debería asumir el componente evolutivo y estratégico (emociones básicas) y ser capaz de integrarlo dentro de narrativas culturales y de enfoques sociológicos más generales que privilegian el rol de las identidades sociales para nuestras afiliaciones y simpatías políticas”.

la idea estructural de una comunidad afectiva que, en numerosas ocasiones, oculta otras pulsiones afectivas que se procura invisibilizar. ⁽⁵⁴⁾

No sorprende entonces advertir que el ejercicio de la política se encuentra constantemente atravesado por una dimensión afectiva que, aunque subestimada en la mayor parte de los casos, resulta necesario recuperar para comprender cabalmente los modos en que se construye la identidad cívica, sobre todo sus fundamentos y condiciones de posibilidad. ⁽⁵⁵⁾

Me interesa precisamente rescatar este alcance grupal de la experiencia afectiva, que ha llevado a la idea de que en un ámbito social las emociones circulan, se potencian y se convierten en expresiones supraindividuales. ⁽⁵⁶⁾ Y ello ocurre precisamente en aquellos casos en los que se consolidan nuevos regímenes jurídicos participativos o en los que las sociedades atraviesan experiencias traumáticas vinculadas con conflictos armados, tensiones internas o disturbios institucionales. En estos contextos de transición política, las emociones son capaces de contribuir puntualmente en la regeneración en conjunto de un nuevo estado de cosas. ⁽⁵⁷⁾

La historiografía reciente ha tendido a destacar el papel de las emociones en la construcción de legitimidad política, desde las monarquías medievales hasta los regímenes democráticos actuales. ⁽⁵⁸⁾ Al mismo tiempo, también el ámbito jurídico se ha visto permeado por el “giro afectivo”: en contraposición con la mirada tradicional que ha pensado en el derecho como un orden apartado del sentimentalismo y atravesado por una extrema racionalidad y por criterios objetivos, ⁽⁵⁹⁾ han comenzado a surgir estudios que demuestran

(54) Hutchison (2016: 104-105). De hecho, a través de la retórica, las emociones pueden constituirse como herramientas para fijar el vínculo de las personas a un determinado lugar de pertenencia; cf. Cárdenas Mejía (2015).

(55) Ahmed (2004) señala cómo las emociones se constituyen como prácticas culturales que crean identidades políticas y comunitarias. En rigor de verdad, los trabajos que se han ocupado de este plano sentimental de la política han proliferado en estas primeras décadas del s. XXI. Baste señalar las contribuciones de Marcus (2002), Illouz (2006), Demerzis (2013a), Lordon (2013), Hassner (2015), Arias Maldonado (2016), Blondiaux y Traïni (2018a) y Quéré (2021), para citar diferentes autores que se han ocupado del tema en distintos contextos nacionales. En el ámbito latinoamericano, una atención especial merecen los trabajos recientes realizados por un equipo de politólogas argentinas y mexicanas, quienes se han ocupado de relevar y explicar diversas emociones políticas en su dimensión histórica; cf. Gantús, Rodríguez Rial y Salmerón (2021) y Gantús y Salmerón (2024).

(56) La noción de “circulación de los afectos” ha servido, por ejemplo, para explicar algunas de las características de las experiencias políticas internacionales en la actualidad; cf. Ross (2014).

(57) Ross (2014: 123-150). Acerca de la importancia de la construcción de esas comunidades afectivas en situaciones postconflicto, concluye Mihai (2016: 169): “... engaging emotions constructively is an important normative and prudential concern for all democratic communities, at all times, and across persons”. Esta socialización emotiva, que se verá en los ejemplos escogidos, repercute de modo positivo en una idea más inclusiva de democracia capaz de alejar los recuerdos de un pasado violento.

(58) Frevert, Pahl, *et al.* (2022), por ejemplo, ofrecen un estudio histórico que analiza cómo las emociones fueron fundamentales en los procesos de institucionalización política desde 1789 hasta la actualidad en Europa y Estados Unidos. En una célebre contribución, Marcus (2000: 221-250) ha sentado las bases para entender cómo las emociones ligadas al pasado (experiencias tempranas) y las reacciones inmediatas al entorno social resultan definitorias del fenómeno mismo de lo político.

(59) Ver las críticas a este “desapasionamiento” judicial en Maroney y Gross (2014: 142-151).

que el derecho no solo alberga emociones que le son propias, sino que su naturaleza misma como sistema normativo depende de esa dimensión afectiva que lo define. ⁽⁶⁰⁾

En este sentido, el estudio de la antigua Atenas como laboratorio de institucionalización afectiva deviene particularmente pertinente. El caso ateniense, por su densidad documental y la integración de fuentes legales y literarias, ofrece un marco privilegiado para comprender cómo una comunidad consiguió codificar, promover y controlar emociones colectivas en beneficio de su estabilidad política.

Como se planteará en los capítulos que siguen, los desarrollos legislativos que fueron estableciendo los fundamentos democráticos, así como los intentos jurídicos de imposición de una paz social —generados como consecuencia de una ruptura, desavenencia o discordia en la trama colectiva— funcionaron en el contexto político ateniense como instancias normativas convencionales de apropiación política del *páthos* y de construcción de una comunidad emocional unitaria. ⁽⁶¹⁾ A partir de una suerte de “tecnología” de lo emocional, dicho espacio colectivo pasará a verse definido sobre la base de sentimientos positivos que pretenden reproducirse desde la esfera individual/familiar hasta el ámbito del *dêmos*. Con ello, pretendo mostrar hasta qué punto la Atenas clásica, que es considerada el punto de origen de la democracia occidental, deja entrever al mismo tiempo que no hay práctica normativa colectiva sin una impronta sentimental que la sustente. Las emociones, como permitirán advertir las fuentes que aquí se exploran, resultan la condición de existencia y determinan el horizonte de posibilidad de la experiencia política misma desde sus orígenes.

EMOCIONES COLECTIVAS EN LA ATENAS CLÁSICA

Una breve referencia a la célebre amnistía de fines del s. V a.C. puede servir como punto de partida de nuestro derrotero. Recordemos que, tras la derrota en la guerra del Peloponeso frente a los espartanos en 404 a.C., Atenas fue gobernada por el gobierno oligárquico de los Treinta Tiranos, que durante cuatro meses llevó adelante persecuciones políticas que culminaron

(60) Maroney (2006: 120). El texto ofrece una interesante aproximación a este campo de análisis desde sus bases teóricas. Acerca de la importancia del estudio de las emociones en el plano jurídico, son fundamentales las contribuciones de Bandes (1999) —cuyo volumen colectivo sentó el campo de la disciplina a fines del siglo pasado—; Lange (2002: 197-225), Bandes y Blumenthal (2012: 161-181), Maroney (2020) y Roach Anleu y Mack (2021).

(61) El reconocimiento de estas emociones como parte del funcionamiento de la *pólis* también debió de haber generado ciertas resistencias. El propio Aristóteles, al comienzo de su *Retórica*, deja en claro que en general solía considerarse en su época que “no se debe desviar al juez induciéndolo a la ira, a la envidia o a la compasión; pues sería lo mismo que si alguien torciera la regla que va a utilizar” (οὐ γὰρ δεῖ τὸν δικαστὴν διαστρέφειν εἰς ὀργὴν προάγοντας ἢ φθόνον ἢ ἔλεον· ὁμοίον γὰρ κἂν εἶ τις ᾧ μέλλει χρησθαι κανόνι (*Retórica* I 1, 1354b24-27).

con crímenes masivos.⁽⁶²⁾ Cuando en 403 a.C. se reestableció la democracia, las fuentes disponibles nos indican que se dispuso en la ciudad un sistema por medio del cual, por un lado, se sancionó a quienes habían ocupado los lugares de autoridad, pero, por otro, se acordó una amnistía con relación al resto de los partícipes (considerando que ellos no habían dado las órdenes de ejecutar las masacres, sino que se habían limitado a obedecer los mandatos de los cargos superiores).⁽⁶³⁾ El recurso aquí a la amnistía como mecanismo de superación de la experiencia traumática preanuncia elementos que son propios de las experiencias modernas de justicia transicional. Ello porque traduce el hecho de que, para superar la espiral de violencia propia de una *stásis* profunda, no siempre el castigo penal es suficiente. A veces se ha estimado más apropiado recuperar los vínculos de sociabilidad a partir del olvido colectivo de los daños sufridos, con el fin de mirar hacia el porvenir y no permanecer atados a las heridas muy próximas del pasado.

Las operaciones afectivas que se pusieron en juego a la hora de fijar la amnistía como respuesta a los delitos cometidos son claras. De hecho, en el cruce entre emociones privadas y plano político, el perdón público se vislumbraba como una superación de la violencia; se entendió como un modo efectivo de dejar atrás, con un nuevo estado afectivo, las consecuencias negativas del conflicto interno. Según el orador Andócides en su discurso *Sobre los misterios* (1.81), en este caso concreto se trató de valorar las ventajas de la reconciliación en relación con la repetición de afectos signados por una historia sangrienta:

Y cuando regresaron del Pireo, y les llegó a ustedes la posibilidad de vengarse (*timōreisthai*), consideraron que lo pasado había pasado y valoraron más la salvación de la ciudad que la venganza privada y decidieron que no había que reprocharse entre sí, mediante el recuerdo de los males, las cosas pasadas (*édoxe mē mnēsikakeîn allélois tōn gegenēménōn*).⁽⁶⁴⁾

El propósito de esta amnistía, que fue producto de un delicado acuerdo entre diversos sectores, consistía en dar por terminada la *stásis* —el conflicto interno—⁽⁶⁵⁾ y reinstalar el tejido social democrático luego de la imposición

(62) Según Isócrates (7.67), el número de víctimas fue altísimo: contabiliza unas mil quinientas personas masacradas sin juicio previo y otras cinco mil obligadas a desplazarse forzosamente de la ciudad. Cf. [Aristóteles], *Constitución de los atenienses*, 35.4.

(63) La amnistía del 403 a.C. fue examinada en profundidad por Dorjahn (1946), Loening (1987) y Carawan (2013), quienes le dedicaron trabajos específicos. Una mirada diferente ha sido propuesta recientemente por Joyce (2022), quien interpreta este evento como un triunfo de la ley sobre la política. Sobre la importancia de este episodio en nuestras experiencias contemporáneas, cf. Elster (2004: 7-8) y Lanni (2010b: 551-594). A pesar de ser el caso más documentado, no se trata del único ejemplo registrado de amnistías concedidas en el mundo clásico, como permite apreciar Smith (1921: 345-346).

(64) ἐπειδὴ δ' ἐπανάλθετε ἐκ Πειραιῶς, γενόμενον ἐφ' ὑμῖν τιμωρεῖσθαι ἔγνωτε ἅν τὰ γεγενημένα, καὶ περὶ πλείονος ἐποιήσασθε σφῶν τὴν πόλιν ἢ τὰς ἰδίας τιμωρίας, καὶ ἔδοξε μὴ μνησικακεῖν ἀλλήλοις τῶν γεγενημένων. El texto griego corresponde a la edición de Maidment (1968).

(65) Como opina Joyce (2008: 517-518).

oligárquica de los Treinta. ⁽⁶⁶⁾ De acuerdo con la cita, la amnistía consistió literalmente en la imposición de un olvido. Se trataba aquí de impedir que se recordaran aquellos eventos nocivos que habían tenido lugar (μη μνησικακεῖν, *mè mnēsikakeîn*, literalmente “no acordarse de lo malo”) ⁽⁶⁷⁾, como señala Andócides al describir el texto del juramento que debía ser pronunciado por cada ciudadano:

No reprocharé mediante el recuerdo de los males (*ou mnēsikakēsō*) a ningún ciudadano con excepción de los Treinta y los Once, ni siquiera a aquel que quiera rendir cuentas por la magistratura que ocupó (1.90). ⁽⁶⁸⁾

El ejercicio de borrar la memoria implica en estos testimonios una decisión de la *pólis*. La salvación colectiva de la ciudad se construye aquí como contraria al mantenimiento de una emoción privada, ajena al control político, como es el caso de la venganza (*timōría*) interpersonal. ⁽⁶⁹⁾ Es evidente que el juramento funciona aquí como dispositivo adecuado para consolidar la reconciliación, en tanto emplaza al individuo en un espacio de compromiso frente al resto. ⁽⁷⁰⁾ Durante este período de recuperación social, el principal objetivo de haber acordado este juramento es instalar, desde los órganos de la ciudad, mecanismos institucionales destinados a reconstruir la unidad ateniense y la paz social. ⁽⁷¹⁾ Esta puesta en acto de una nueva voluntad política, en mi opinión, recayó en una fuerte manipulación del elemento afectivo. Mediante una ficción creada por medio de la ley, se anuló la *timōría* para dar lugar a la experiencia forzada del olvido.

Un testimonio muy anterior puede servir de contrapunto para ayudarnos a comprender este mecanismo público de control sentimental. Me refiero a la representación teatral, llevada a cabo por Frínico, de la captura persa de la ciudad aliada Mileto en el año 494 a.C. Allí las fuentes nos indican que, tras la puesta en escena de la obra por parte del tragediógrafo, la *pólis* fijó no solo una sanción pecuniaria, sino que además se decidió “regular” las escenificaciones futuras a partir de la evaluación del impacto emocional en los ciudadanos. ⁽⁷²⁾ En palabras del historiador Heródoto (*Historias*, 6.21):

Los atenienses hicieron evidente que estaban padeciendo (*hyperakthesthéntes*) en extremo por la captura de Mileto en muchos modos y cuando Frínico escribió un drama sobre la toma de Mileto y lo representó,

(66) En términos políticos, claramente se trataba de una contraposición entre valores democráticos y antidemocráticos, como explica Cohen (2001: 347).

(67) Cf. Carawan (2006: 57-76) y (2012: 567-581).

(68) κερδῶν ἄθικτον τοῦτο βουλευτήριον, / αἰδοῖον, ὀξύθυμον, εὐδόντων ὕπερ / ἐγρηγορὸς φρούρημα γῆς καθίσταται

(69) Cohen (2001: 339), precisamente, resalta que el infinitivo negado μη μνησικακεῖν presuponía la superación de la lógica tradicional de venganza interpersonal.

(70) Cf. Sommerstein y Bayliss (2013: 129-144).

(71) Lanni (2010b: 593-594).

(72) Esta dosificación puede ser interpretada a partir de la noción de “flujo afectivo”, que he acuñado en Buis (2021c) y que se desarrollará en el capítulo IV.

el teatro rompió en lágrimas y lo multaron con mil dracmas por haber hecho recordar males familiares (*hōs amamnēsanta oikēia kakā*) y establecieron que nunca más se podría mostrar ese drama.⁽⁷³⁾

La materialización teatral de la captura de la ciudad de Mileto se presenta aquí en términos emotivos: el recuerdo (*anámnesis*) de aquel episodio se opone a la lógica del *mè mnēsikakeîn* que al final de la *stásis* oligárquica establecerá Atenas. La guerra se describe en el pasaje de Heródoto como un mal (*kakón*) que produjo emociones negativas (lágrimas) en el público.⁽⁷⁴⁾ El evento bélico, así, se “domesticó” al ser procesado afectivamente como una experiencia centrada en afectos que resultaban propios del ámbito privado: *oikēia kakā* (“males familiares”).⁽⁷⁵⁾ De la guerra al conflicto intestino, entonces, lo que provocó la representación de la tragedia de Mileto fue un quebrantamiento de la integridad emocional del *dēmos*. El contraste con el pasaje de Andócides es claro: las amnistías y reconciliaciones desempeñarán —como técnica política— una función contraria a lo acontecido en el drama de Frínico, en tanto servirán para reinstalar las bondades de la paz familiar, trasladando de modo ficcional esas experiencias positivas al espacio de lo público.

Fenómenos como este han sido estudiados con particular detalle en el caso de la Roma antigua, en particular en lo que se refiere a los criterios de apropiación de las virtudes privadas para consolidar las bases de una *res publica*. Así, en relación con la consolidación del *ius civile* romano como sistema regulatorio, un especialista como Yann Thomas insistió con criterio en la eficacia que en la emergencia del derecho han tenido los distintos procesos de institucionalización pública del orden jurídico, entendidos como un artificio ficcional capaz de imitar lo natural.⁽⁷⁶⁾ Su razonamiento resulta extrapolable a otros contextos, dado que todo sistema de derecho construye a menudo su legitimación normativa a partir de la réplica analógica, metafórica, de experiencias privadas que conocemos y damos por sentadas. En el caso de las experiencias políticas, lo que se observa es el impulso de tecnologías precisas destinadas a crear un orden de justicia apoyado en la expansión de las emociones particulares al plano colectivo. Se trata de estrategias concebidas para reconciliar facciones opuestas o para homogeneizar las experiencias in-

(73) Ἀθηναῖοι μὲν γὰρ δῆλον ἐποίησαν ὑπεραχθεσθέντες τῇ Μιλήτου ἄλῳσι τῇ τε ἄλλῃ πολλᾶχῃ, καὶ δὴ καὶ ποιήσαντι Φρυγίῳ δρᾶμα Μιλήτου ἄλῳσιν καὶ διδάξαντι ἐς δάκρυά τε ἔπεσε τὸ θέητρον, καὶ ἐξημίωσάν μιν ὡς ἀναμνήσαντα οἰκίῃα κακὰ χιλίῃσι δραχμῇσι, καὶ ἐπέταξαν μηδένα χρᾶσθαι τούτῳ τῷ δρᾶματι. El texto griego corresponde a Godley (1920).

(74) Sobre este episodio, ver Roisman (1988: 15-23) y Proietti (2019: 79-98).

(75) El adjetivo aquí es significativo, pues deriva del término *oikos* (“hogar”, “casa”, “espacio doméstico”, “ámbito familiar”), claramente contrapuesto en las fuentes al universo público de la *pólis*. Esta distinción entre *oikos* y *pólis* en la Atenas clásica ha sido ampliamente analizada en la historiografía clásica, que distingue la unidad doméstica y económica, por un lado, y el ámbito público y político, por el otro. Sin embargo, autores como Roy (1999) han explorado cómo el *oikos* no era una dimensión completamente separada de la *pólis*, sino que existía una interrelación entre ambas esferas. Cf. también MacDowell (1989).

(76) Thomas (2011: 40). El derecho, en su opinión, consigue imitar la naturaleza a partir de “opérations de la pensée”, instalando un discurso institucional mediante el artificio.

dividuales a partir de la institución de una comunidad emocional imaginaria. Con esta ficcionalización, la *pólis* pasa entonces a presentarse a sí misma como una unidad sentimental y, por lo tanto, como un solo bloque político que reposa (o pretende hacerlo) en valores normativos compartidos. ⁽⁷⁷⁾

¿Cómo entender, entonces, esta práctica de institucionalización afectiva que la *pólis* ateniense consagró mediante sus dispositivos jurídicos? Desde sus orígenes, la democracia ateniense se ha valido de interesantes estrategias destinadas a canalizar las emociones individuales y llevarlas por vía de la analogía a la dimensión grupal con el fin último de construir, mediante una ficción apropiada, la idea de una comunidad afectiva y dejar de lado reacciones sentimentales adversas.

El postulado de que las emociones tienen un valor político y deben ser objeto de educación y regulación no es ajeno al pensamiento clásico. Como se vio, Aristóteles define los *páthē* como aquellas afecciones que influyen en nuestros juicios (*Retórica* 2.1). En la *Política* (5, 1302b), el filósofo advierte que la estabilidad del régimen depende tanto de la disposición moral como de las pasiones del cuerpo cívico. Estas reflexiones permiten situar el andamiaje emocional ateniense en un horizonte intelectual más amplio, en el que la gestión de las pasiones no era un efecto colateral del derecho, sino una tarea deliberada de la vida política.

ESTRUCTURA Y OBJETIVOS DEL LIBRO

En ese horizonte, el recorrido por las fuentes incluidas en este libro, desde una mirada transdisciplinaria, revela las complejidades de la arquitectura sentimental del aparato normativo. ⁽⁷⁸⁾

En el Capítulo I me ocuparé de la célebre ley sobre homicidio de Dracón, el único *thesmós* que se conservó (aun en una versión reimpuesta) en el sistema jurídico ateniense clásico. Suele decirse que, luego del desplazamiento de la venganza privada interpersonal por mecanismos públicos heterocompositivos controlados por la *pólis*, esta norma sustituyó las emociones de la represión familiar del crimen por un orden sustentado en la racionalidad grupal propia de

(77) Algunos autores han señalado que el marco de las “comunidades emocionales” puede dar una imagen excesivamente homogénea de la experiencia emocional, invisibilizando tensiones internas, emociones disidentes o repertorios alternativos que coexisten en una misma sociedad. En el caso ateniense, que examinaré en este libro, la legislación y la tragedia podían promover una emoción colectiva de reconciliación, mientras que la comedia introducía ironía y escepticismo frente a esos mismos valores. Reconocer esta pluralidad interna no debilita la utilidad del concepto, sino que permite aplicarlo de manera más matizada, considerando —como ya he indicado— que una misma *pólis* podía albergar comunidades emocionales antagónicas o contrapuestas.

(78) El *corpus* de fuentes seleccionadas claramente no es exhaustivo para una temática tan amplia. Con la excepción del Anexo, me ocuparé de algunos testimonios procedentes de Atenas entre fines del s. VII y fines del s. V a.C., etapa que suele ser considerada como la del desarrollo y consolidación de la democracia ateniense.

la objetividad esperable del sistema jurídico. Tradicionalmente vista como una normativa severa centrada en la venganza y el castigo, en realidad propondré que una lectura más detallada de su contenido revela una institucionalización de la justicia que buscaba desplazar la venganza privada por una respuesta pública y colectiva al crimen. La ley, aunque aparentemente desapasionada, en realidad implementa una forma de control emocional, dirigiendo la ira y el duelo desde los familiares de la víctima hacia los órganos de la *pólis*, que ahora pasarán a ser los responsables de administrar la justicia.

El eje de esta transformación afectiva reside en la *aídesis* o posibilidad de perdón, que, en manos de los familiares, permite negociar con el homicida una reconciliación que repare el tejido social dañado. Sin embargo, esta *aídesis* también está sujeta a límites y condiciones establecidos por la ley, lo que marca un paso hacia la objetivación y regulación de las emociones en el ámbito público. De esta manera, la ley draconiana consolida un mecanismo que no erradica las emociones, sino que las reconduce y las integra al nuevo orden jurídico y político de la ciudad. Se produce así una suerte de institucionalización afectiva que, a través de la construcción de un artificio jurídico, instala la ficción emotiva de una clemencia colectiva en reemplazo del *páthos* individual.

En el Capítulo II me ocuparé de una de las normas atribuidas al legislador Solón que más debate ha generado entre los especialistas, aquella que reprime la neutralidad de los ciudadanos en tiempos de violencia institucionalizada. La norma, transmitida indirectamente por varias fuentes, deja entrever que quien reacciona con indiferencia a un conflicto armado intestino, no tomando armas a favor de ninguna de las facciones que se enfrentan, sería sancionado con la *atimía*, es decir, con la pérdida de su participación en los asuntos de la *pólis*. En mi lectura, para comprender la naturaleza de esta norma, es preciso traer a colación otras regulaciones posteriores en materia de protección del poder del *dêmos* frente a regímenes tiránicos, a los efectos de mostrar en qué medida el *thesmós* soloniano ya instituye una lógica democrática amparada en la instauración pública de pasiones compartidas. Con una norma tal, se despliega otra tecnología afectiva destinada a instalar jurídicamente las bases normativas de una comunidad comprometida emocionalmente con la defensa del orden cívico. Ello permite advertir —a mi juicio— la importancia de los fundamentos sentimentales de la propuesta de Solón.

Los restantes capítulos del libro se centran en las fuentes del s. V a.C., tanto procedentes del drama como de la oratoria. En el Capítulo III me encargo de examinar las bases emocionales de la dimensión internacional que deja entrever la tragedia *Euménides* de Esquilo a través de la propuesta de una interpretación novedosa de las palabras finales de Palas Atenea en clave de una consolidación hegemónica que es, a su vez, fuertemente pasional. Es sabido que, luego de la absolución de Orestes, la diosa consigue persuadir a las Erinias de incorporarse en el culto ateniense como metecas y que, al aceptar la propuesta, las Furias se convertirán en diosas benefactoras de la *pólis*. Un

examen del vocabulario presente en el ejercicio diplomático y hospitalario que lleva a cabo Atenea permite prestar particular atención a los dispositivos afectivos presentes en esa búsqueda de alianza. Del miedo de la *stásis* a la pacificación, de la ira y el rechazo al amor común y la veneración, los versos finales de la obra ayudan a comprender los fundamentos emocionales que, imprescindibles para el éxito de toda política exterior, caracterizaron discursivamente los avances de la diplomacia ateniense a mediados del s. V a.C.

El capítulo IV se centra en el análisis de los discursos de Gorgias, en particular el *Encomio de Helena* y la *Defensa de Palamedes*, como ejemplos paradigmáticos del modo en que el lenguaje compartido en los espacios públicos puede modelar y manipular las emociones colectivas. Allí se destacará el carácter performativo de la palabra en el pensamiento sofístico, mostrando cómo el *lógos* no solo transmite significados, sino que actúa como fuerza capaz de producir afectos, modificar percepciones y, en última instancia, incidir en la acción política mediante la instalación de valores compartidos. Esta concepción convierte a la retórica en una auténtica tecnología emocional, cuyo papel en el espacio democrático consistía menos en suprimir las pasiones que en dosificarlas con precisión para asegurar su eficacia política y judicial.

Por su importancia para reflejar (y refractar) la coyuntura política, la comedia ocupa los dos últimos capítulos. El análisis de *Avispas* de Aristófanes, en el Capítulo V, revela una peculiar inversión de la lógica emocional en el sistema judicial. Mientras que en los tribunales la ira (*orgé*) y la compasión (*éleos*) resultan emociones colectivas que debían ser movilizadas para defender el bien común y garantizar la justicia, en la comedia se satiriza la apropiación individualista y desmedida de estas emociones por parte de algunos heliastas interesados en la satisfacción de sus propias ventajas. Filocleón, el protagonista, encarna una cólera judicial que se desvincula de todo interés comunitario y se convierte en una fuente de placer personal, mientras que los litigantes recurren a la súplica y la conmisericordia de manera exagerada y desmedida, buscando manipular al jurado para obtener beneficios privados. La comedia, al exagerar y ridiculizar estas prácticas emocionales, cuestiona la perversión de los ideales democráticos y la mercantilización de la justicia, donde las emociones públicas se convierten en instrumentos para satisfacer los deseos egoístas de individuos y grupos particulares. De esta manera, intentaré mostrar hasta qué punto *Avispas* denuncia la desintegración del tejido social y la pérdida de los valores cívicos en una Atenas donde el control de las emociones se ha desdibujado y la justicia se ha convertido en un espectáculo que oculta prácticas (y sentires) indeseables.

Finalmente, el Capítulo VI se centra en la comedia *Démoi* de Éupolis, transmitida de manera fragmentaria. Allí el poeta parece haber centrado la atención de su obra en el retorno de cuatro líderes —Solón, Aristides, Milcíades y Pericles— desde el mundo de los muertos hacia Atenas, con el fin de

rescatar a la comunidad cívica e introducir una serie de cambios en el orden político vigente. Los versos conservados presentan una sólida crítica contra los manejos institucionales de la *pólis*, insistiendo en el valor de la justicia. Me interesa en este punto reconstruir el alcance de algunos versos y recuperar la referencia a una serie de emociones ligadas al ámbito público y al ejercicio de la ciudadanía. Mediante la presencia de un léxico afectivo, Éupolis deja entrever que, para ser eficaz, una renovación jurídica de las normas en vigor debe estar acompañada de la reinstalación de una normatividad afectiva, capaz de impulsar los valores perdidos necesarios para el buen funcionamiento social. Examinando el empleo de una verdadera retórica emocional, postulo aquí que, en la comedia eupolidea, el viaje físico que se produce en el drama, desde el Hades hacia el Ática, se ve complementado por otro desplazamiento igualmente importante, de índole moral, en el que se trata de reinstalar nuevos guiones sentimentales que devienen fundamentales en el contexto de una comunidad democrática en crisis.

Para ampliar la mirada, el anexo de este libro ofrece una breve reflexión sobre la situación de los afectos legales fuera de Atenas, presentando el análisis de dos casos específicos —posteriores en el tiempo (s. IV o III a.C.)— de regulaciones postconflicto en la Grecia antigua: Dicea y Nacone. A través del examen de las inscripciones y testimonios históricos, se investiga cómo estas comunidades abordaron la tarea de reconstruir el tejido social y político tras períodos de conflicto interno. En estas páginas exploraré la manera en que, también en estos espacios, las leyes y los acuerdos alcanzados buscaron gestionar las emociones colectivas, fomentar la reconciliación y establecer un nuevo orden cívico basado en valoraciones comunes. Se trata, en particular, de examinar las estrategias que se usaron para superar la ira, el resentimiento y el deseo de venganza, promoviendo en cambio la armonía, la confianza mutua y la participación ciudadana. Ambos ejemplos seleccionados ofrecen valiosas lecciones sobre los desafíos y las oportunidades de la justicia transicional, y sobre la importancia de considerar la dimensión afectiva en los procesos político-jurídicos de consolidación de la paz y la democracia.

En síntesis, el análisis filológico de casos específicos, como los que cubren estos capítulos, permite ilustrar de manera concreta y detallada las dinámicas emocionales en juego y las estrategias que se utilizaban para gestionarlas. Proporcionan, a mi juicio, una buena vía de acceso textual a otras posibles fuentes que, por cuestiones de espacio, no pudieron ser incluidas, pero que podrían ser leídas sobre la base de los patrones teóricos que aquí se esbozan.

El objetivo de este libro es pretencioso, pues busca explorar a partir del trabajo textual sobre algunas fuentes clave la relación entre emociones y el derecho en el origen y desarrollo de la democracia de la antigua Atenas (fines del s. VII a fines del s. V a.C.), analizando cómo las leyes y las instituciones de la ciudad no solo regulaban la conducta de los ciudadanos, sino también sus

sentimientos y afectos. Mi argumento central es que, lejos de ser un ámbito exclusivamente racional y objetivo, el derecho ateniense estaba profundamente imbricado con las emociones colectivas y con la necesidad de moldear el sustrato afectivo de la comunidad cívica. Así, a través del análisis de los *dossiers* específicos mencionados —la ley sobre homicidio de Dracón, la legislación sobre neutralidad de Solón, la tragedia *Euménides* de Esquilo, los discursos gorgianos y las comedias *Avispas* de Aristófanes y *Dèmoi* de Éupolis—, se examinan las estrategias que los atenienses desplegaron para canalizar, regular y controlar las emociones en el ámbito público. Con ello se releva la tensión entre la necesidad de promover emociones cívicas que fomenten la cohesión social y el riesgo de que esos afectos sean manipulados con fines particulares o facciosos.

Espero que este trabajo, que propone entonces asentar una nueva perspectiva en la ya extensísima producción académica sobre la construcción de la democracia ateniense, resulte útil para quienes se dedican a estudiar la consolidación jurídica de los procesos políticos desde la antigüedad. Si una conclusión debe ser retenida, es que el derecho —como orden— no solo establece prohibiciones y sanciones, sino que también crea espacios para la expresión y la canalización de los sentimientos colectivos, contribuyendo a la formación de una comunidad emocional compartida y a la consolidación afectiva de una identidad cívica.

Por último, es mi deseo que el estudio de las emociones en la antigua Atenas —en particular los fundamentos afectivos del sistema— pueda ofrecer ideas valiosas para comprender los desafíos que enfrentan las sociedades contemporáneas en relación con la gestión de las emociones colectivas, la división política y la construcción de la cohesión social. En un mundo cada vez más polarizado y fragmentado, es fundamental reflexionar sobre el papel del derecho y de las instituciones a la hora de contribuir a promover —afectividad mediante— valores compartidos y un sentido de comunidad.

CAPÍTULO I

LA LEY SOBRE HOMICIDIO DE DRACÓN: INSTALAR LAS EMOCIONES POLÍTICAS

INTRODUCCIÓN

Suele ser un lugar común indicar que la ley draconiana en materia de homicidio —el único *thesmós* del legislador, datable a fines del s. VII a.C., que se conservó en el sistema jurídico ateniense clásico— fue excesivamente severa en cuanto a su contenido y disposiciones. La imagen que se tiene de este logro legislativo es que establecía penas elevadas para quienes hubiesen cometido crímenes de sangre, fijando parámetros de sanción cruentos por parte de la *pólis*. Sin embargo, un análisis más detallado del texto conservado de la ley parece ofrecer una imagen diferente, en la que junto a la institucionalización de la justicia y el consecuente alejamiento de la venganza privada se da cuenta de modalidades originales de perdón por el acto cometido.

Un examen de las emociones que pueden advertirse en la propia ley deja al descubierto algunos aspectos de este proceso constituyente del marco normativo ateniense. En efecto, en este primer capítulo me ocuparé de brindar un análisis de la lógica subyacente en el dispositivo del perdón, a fin de mostrar los modos en los que Dracón estableció patrones afectivos a partir de una suerte de artificio emotivo de alcance colectivo. En el proceso que va de la retribución individual al monopolio de la pena por parte de los órganos y magistrados de la ciudad, se observa un desplazamiento simultáneo del sustrato emotivo, que abandona el estricto ámbito de las personas afectadas directamente por el crimen para focalizarse en una respuesta que se elabora en el plano comunitario. ⁽⁷⁹⁾

LA LEY DRACONIANA Y LA PERSECUCIÓN DEL HOMICIDIO

El texto conservado de la norma de Dracón, fechado en su versión original hacia el año 621/620 a. C. pero reescrito hacia el 409/408 a. C., se ocupa de regular en la *pólis* la sanción del *phónos* u homicidio (originalmente solo castigado por la venganza interfamiliar, de carácter privado) a partir de la

(79) Sigo aquí las ideas esbozadas en Buis (2020b).

redacción de las conductas susceptibles de intervención pública.⁽⁸⁰⁾ Así, en las primeras líneas conservadas de la ley —que coinciden con el texto que nos transmitirá un pasaje del discurso *Contra Macartato* (43.57) del orador Demóstenes— se define con claridad la voluntad de establecer un procedimiento judicial, paso necesario para lidiar con aquellos sujetos que podrán ser perseguidos por un crimen que ahora interesa al conjunto de la sociedad (líneas 11-13):

Y aun si alguien mata (*kténei*) a alguien sin premeditación (*me'k pronoías*), que se vaya al exilio (*phéugen*). Los *basileís* deben decidir que es culpable el que mata [...] o el que lo instigó (*boleúsanta*).⁽⁸¹⁾

Es evidente, pues, que, en la racionalidad de la nueva normativa draconiana, el peso de la ley caerá sobre quien comete un asesinato y quien fue su instigador, tratándose de una de las ofensas más graves y contaminantes dentro de la *pólis*.⁽⁸²⁾ Sin embargo, resulta llamativo que la ley comience de manera abrupta (nótese el coordinante inicial *kai*, “y”) al mencionar el homicidio sin premeditación (*mè 'k pronoías*) en vez de ocuparse primero, como habría resultado esperable en términos más lógicos, de la regulación referida a la comisión de un crimen voluntario.⁽⁸³⁾

Lo que interesa aquí, en todo caso, no son los aspectos sustanciales de la ley, sino los mecanismos institucionales de la tramitación de las causas, y en este sentido desde las primeras líneas la norma menciona de modo expreso

(80) Algunos críticos sostienen que la ley original sirvió para solucionar algunos problemas recientes de la Atenas contemporánea —en particular, el sacrilegio cometido por los Alcmeónidas contra los partidarios de Cílón— que motivaron una serie de venganzas de sangre entre familias aristocráticas a la que la ley entonces intentó poner fin. Cf. Stroud (1968: 70); Humphreys (1991: 21); Carawan (1998: 4); Thür (2002) y Forsdyke (2005: 84). En contra de esta lectura y a favor de motivaciones menos coyunturales se han expresado Ruschenbusch (1960: 147), Gagarin (1981: 19) y (2008: 95) y Phillips (2008: 35). A ello debe añadirse que está abierta todavía la discusión en torno a si el texto que conocemos epigráficamente (en el que nos centraremos) corresponde a la versión original de la ley o se trata de una norma tardía que experimentó cambios en época clásica. A favor de la primera opción, que es la lectura mayoritaria, se expresan entre otros Gallia (2004), Gagarin (2008: 94) y Pepe (2012: 10).

(81) ...καὶ ἂμ μὲ 'κ [π]ρονοί[α]ς [κ]τ[ένει] τίς τινα, φεύγ[ε]ν δ[ι]ε- / κάζεν δὲ τὸς βασιλέας αἵτιο[ν] φόν[ο] E.....17.....E [β]ολ- / εύσαντα. El texto epigráfico de la ley (Meiggs y Lewis, 1969: n. 86) que citamos corresponde a la canónica edición de Stroud (1968).

(82) Acerca de la “racionalidad” de esta normativa, ver Thür (2014), aunque su análisis se centra solo en la tensión entre el mantenimiento de la lógica arcaica del juramento y la creación “racional” de un panel de jueces. Complementaremos esta mirada con la manipulación institucional de las emociones que deja entrever la ley.

(83) Este inicio particular ha hecho que algunos — como sostiene Nörr (1983) — consideren que la ley nada más se ocupaba de estos supuestos; la mayoría, sin embargo, considera que la norma abarcaba tanto los homicidios involuntarios como aquellos voluntarios, aunque se discute si en ese orden. Acerca de las posiciones al respecto, ver Tulin (1996: 8-9, n. 13). Cabe señalar que la distinción en la ley entre *phónos m'ek pronoías* y *phónos ek pronoías*, por un lado, y *phónos akoúsios* y *phónos hekousios*, por el otro, ha generado extensas polémicas que han tratado de identificar las categorías bajo las miradas modernas del homicidio voluntario o involuntario, con premeditación o sin ella, doloso o culposo. Un análisis de las diferencias en función del elemento subjetivo, que exceden este estudio, puede hallarse en Pelloso (2012).

a las autoridades encargadas de determinar la responsabilidad por la comisión del crimen: los *basileis*, es decir, los antiguos reyes tribales cuyas amplias competencias serían luego reducidas a favor de los tribunales especializados.⁽⁸⁴⁾ Este elemento es relevante, pues muestra que, en lugar de centrar la atención de la ley en la dimensión de la voluntariedad del crimen, el legislador se mostraba particularmente interesado en la identificación y determinación de los órganos institucionales que estarían a partir de ese momento encargados de su tratamiento judicial.

La norma draconiana, por tanto, constituye una transformación novedosa de la venganza subjetiva (preexistente en términos privados) para este tipo de ofensas, reemplazando el accionar particular exclusivo de los familiares de la víctima —sin intermediación de los órganos cívicos— por instancias establecidas ahora de modo genérico en la *pólis*, asegurándose una gestión institucional del proceso.⁽⁸⁵⁾ Se trata de la fijación del carácter público de los casos de homicidio, carácter que, sin embargo, se tensionará con la naturaleza misma del proceso judicial. Si bien se exige una proclamación abierta y solemne (*prórrhēsis*) para el inicio de una tramitación ante las instancias de la ciudad, lo cierto es que la acción por homicidio en el derecho ateniense siempre habrá de ser de iniciativa privada (lo que los griegos identificaban como una *dikē*), limitada en su inicio a la decisión exclusiva de los parientes de la víctima.⁽⁸⁶⁾ Es lo que indicará el texto conservado: “Debe hacerse una proclama (*proiepein*) en el ágora contra el que mató por parte de los parientes hasta el grado del hijo del primo y del primo” (líneas 20-21).⁽⁸⁷⁾

Corresponde identificar en la ley un delicado equilibrio entre la preservación del papel que debían desempeñar los sujetos legitimados para iniciar el procedimiento (es decir, los parientes del muerto hasta el grado establecido) y el interés de la ciudad en monopolizar las actuaciones para llegar a la sanción del culpable de homicidio de modo objetivo y seguro.

(84) Pepe (2012: 17).

(85) Cf. Pepe (2012: 10), para quien el propósito central de la ley era “sottrarre la repressione dell’illecito alla vendetta e ai meccanismi di composizione privati, poco sicuri sia perché non scritti sia perché non soggetti a un controllo imparziale”. Respecto de la relación compleja entre venganza y derecho en el mundo griego, véase Scheid-Tissinier (2005: 402), quien ha sostenido que no se trata de conceptos incompatibles ni de expresiones contradictorias, puesto que la lógica vengativa arcaica sigue presente en el sistema judicial organizado de época clásica. Véanse sus trabajos en Scheid-Tissinier (2006) y (2007). En contra de esta excesiva asimilación entre venganza y orden jurídico, ver Cantarella (2018: 31), quien habla de dos éticas coexistentes: una más antigua y otra más reciente.

(86) Respecto de la *dikē* como acción privada en el derecho ático, en contraposición a la *graphé* o acción pública, véanse Harrison (1971: 76-78), MacDowell (1978: 57-58), Todd (1993: 99-112) y Phillips (2013: 29-33).

(87) προειπέν δὲ τῷ κ-/τέτταν[τι ἐν ἀγορᾷ μέχρι ἀνεφισιότετος καὶ ἀνεφισιῶ. Véase Gagarin (1979). La ley no decía expresamente quién debía llevar adelante el procedimiento, pero se desprende que quienes estaban en condiciones de hacerlo eran los parientes agnados hasta el grado exacto suministrado por el texto, como concluye Tulin (1996: 18-19). Sobre la lógica familiar del crimen y por lo tanto de su trámite judicial, cf. MacDowell (1963: 8-32). Volveremos más adelante a este punto.

LAS PASIONES DEL CRIMEN

El supuesto pasaje de la pasión irrefrenable de la venganza a la violencia institucionalizada del ejercicio de la justicia —que evidentemente debió de ocurrir antes del s. VII a.C.— ⁽⁸⁸⁾ ha llevado a imaginar en el proyecto dracónico la consolidación por escrito de una práctica legislativa de racionalización. Dicho de otra forma, la empresa del legislador ha sido concebida como un momento clave en el progresivo abandono de las emociones personales, involucradas en los modos arcaicos de castigo de los delitos de sangre, y su superación por la participación de terceros que, mediante una heterocomposición jurídica, están en condiciones formales, según el texto redactado, de brindar respuestas de manera menos pasional. ⁽⁸⁹⁾

Un examen de las emociones vinculadas con los procesos derivados del homicidio, en particular del perdón (*aídesis*), nos permitirá identificar la naturaleza de esta aparente “des-emocionalización” de la tramitación forense, que en rigor de verdad representa todo lo contrario: en la ley se afirma una suerte de institucionalización afectiva eficaz para generar un dispositivo nuevo de regulación sustentado en la ficción de “sentimientos” que ya no son individuales. En este sentido, como se explicará, una de las novedades aportadas por la normativa draconiana parece haber sido el reconocimiento escrito del valor jurídico de las emociones colectivas.

A fin de proponer un panorama general del tratamiento legal del trasfondo afectivo que ofrece este testimonio, dedicaré unas primeras reflexiones a la ira (*orgé*), quizás la emoción más ligada al ejercicio de la venganza. ⁽⁹⁰⁾ Como parte de su teorización retórica sobre las emociones (*páthē*) en el s. IV a.C., Aristóteles define esta ira como “un deseo de venganza (*timōría*) acompañado de dolor (*lýpē*) por un menosprecio (*oligōría*) percibido contra uno mismo o uno de los nuestros, cuando ese menosprecio no está justificado” (*Retórica*, 2.2, 1378a30-2). ⁽⁹¹⁾ Al implicar una voluntad de “devolución” de un mal cometido injustamente, la *orgé* describe entonces la irritación propia que, ante la necesidad de restablecer la justicia social, despierta el compor-

(88) Gagarin (2007: 6-10) ha sostenido que en la ley de Dracón se redactó una práctica de sanción del homicidio que, en gran medida, ya existía desde tiempos homéricos.

(89) No es moderna la tendencia a excluir las emociones del ámbito de la administración judicial, tradicionalmente considerada como un terreno racional y desprovisto de afectos (Pratt, 2000 y 2002). El derecho ha sido imaginado como un vector de orden social y estabilidad, portavoz de medida y previsibilidad, por tanto superador de los efectos indeseables de la pasión (cf. Duvignaud, 1990: 21).

(90) Incluso hoy, se estima que la venganza es el acto resultante de la emoción de la ira, como explican Sherman y Strang (2014: 146).

(91) ἔστω δὴ ὀργὴ δρεξίς μετὰ λύπης τιμωρίας φαινομένης διὰ φαινομένην ὀλιγωρίαν εἰς αὐτὸν ἢ τι τῶν αὐτοῦ, τοῦ ὀλιγωρεῖν μὴ προσήκοντος. Cf. Koziak (2000). Con relación a la mirada aristotélica sobre las emociones —tema que ha dado lugar a múltiples investigaciones— véase el trabajo señero de Fortenbaugh (1975), que todavía hoy constituye la mirada ineludible sobre el tema. Se recomienda además sumar las contribuciones que, desde la filosofía, han hecho Boeri (2006) y Trueba Atienza (2009).

tamiento ilícito de un mal ciudadano. ⁽⁹²⁾ Esto ocurrirá, por ejemplo, en el discurso *Contra Leoquítes* (20.6) de Isócrates, al describirse que, frente a un acto de *adikía*, corresponde que los hombres libres se enojen en gran medida y obtengan una gran venganza (*timōría*). ⁽⁹³⁾

En esta construcción normativa de la ira en relación con la punición, se advierte un eficaz dispositivo retórico ⁽⁹⁴⁾ mediante el cual con la cólera se pretendería apartar al “injusto” del conjunto de ciudadanos. ⁽⁹⁵⁾ Como se examinará al estudiar el caso específico de la comedia *Avispas* (capítulo V), la *orgé* podría entonces configurar la base suficiente para la imposición del castigo, lo que explicaría sus habituales recurrencias en el teatro, interesado en escenificar los *páthē* subyacentes en la praxis vengativa. ⁽⁹⁶⁾

Sin embargo, en la institucionalización concreta de los mecanismos draconianos de la persecución de los responsables de la comisión de un homicidio, el valor de la ira aparece mucho menos claro que lo que sucederá en la tragedia y en la comedia. ⁽⁹⁷⁾ Esto no es sorprendente. Las alusiones a la *orgé* en los alegatos conservados de la oratoria forense dependen en gran medida del contexto, ⁽⁹⁸⁾ en tanto se despliegan de modo particular en función del tipo de acción y de la eficacia argumentativa de su mención en el caso concreto. En efecto, se ha demostrado con claridad que la ira es mucho más frecuente en los discursos vinculados con acciones públicas, mientras que en los asuntos privados (*díkai*) —incluyendo por cierto el homicidio— solo se recurre a ella cuando se trata de acusar al adversario por comportamientos a todas luces antisociales, fácilmente identificables como conductas problemáticas que pudieran afectar a la comunidad en su conjunto. ⁽⁹⁹⁾ Entonces, si bien la *orgé* resulta la emoción hostil más obvia, es difícil graduar su manejo en un contexto judicial, principalmente porque es percibida como un sentimiento personal que resulta difícil de generalizar. ⁽¹⁰⁰⁾

(92) En las fuentes el término aparece acompañado de otros vocablos como θυμός o verbos como ἀγανακτέω. Allen (2000: 52) distingue los alcances semánticos del término *orgé*, que también implica un contenido sexual.

(93) ὑπὲρ ὧν προσήκει τοῖς ἐλευθέροις μάλιστα ὀργίζεσθαι καὶ μεγίστης τυγχάνειν τιμωρίας. El texto de Isócrates proviene de la edición de Norlin (1980).

(94) Harris (2001: 189).

(95) Esto lo sugiere el pasaje de *Retórica* que continúa el que ya citamos (2.2, 1380a): “Y es evidente que sería necesario (para el orador) preparar con la palabra a aquellos que están inclinados a encolerizarse y mostrar que sus oponentes son responsables por aquello que los encoleriza y que son personas tales con quienes están encolerizados” (δῆλον δ’ ὅτι δεῖσι ἀν κατασκευάζειν τῷ λόγῳ τοιοῦτους οἷοι ὄντες ὀργίλως ἔχουσιν, καὶ τοὺς ἐναντίους τούτοις ἐνόχους ὄντας ἐφ’ οἷς ὀργίζονται, καὶ τοιοῦτους οἷοις ὀργίζονται).

(96) Allen (2005: 381-382). Volveremos a este punto en el capítulo IV.

(97) De hecho, las actitudes ante la *orgé* en los tribunales atenienses suelen ser ambivalentes, como demuestra Bers (2009: 93-94).

(98) Rubinstein (2004: 192) sostiene que son “context-sensitive”.

(99) Rubinstein (2004: 194).

(100) Como explica Sanders (2012: 364), “the speaker has the challenge of persuading his audience that his opponent’s private slight against him himself, is equally a slight against the whole city. Unless he can do so, the jury will not themselves feel anger against his opponent”.

En términos subjetivos, la idea de venganza (*timōría*) ligada con la experiencia individual de la *orgé* tiene que ver precisamente con la necesidad de recuperar el papel social de la víctima. En vez de focalizarse en aquello que produce en el delincuente, la venganza se vincula, incluso etimológicamente, con el honor (*timé*) perdido de quien sufrió de modo personal los efectos del accionar criminal.⁽¹⁰¹⁾ En lo que se refiere al manejo y canalización de las emociones, pues, es factible decir que la ley draconiana consolidó un mecanismo objetivo, transformador del plano de la venganza, que posiblemente ya tenía raíces en las prácticas institucionales de la ciudad. Ello se traduce en la constatación de que su texto no se centra en alusiones expresas a la cólera.⁽¹⁰²⁾

El trabajo sobre la emoción de la cólera en la norma debe servir como punto de partida para un mejor entendimiento de la estrategia legislativa referida al perdón. Como veremos en la próxima sección, un examen en clave afectiva más completo de las líneas conservadas del texto requiere también focalizar la atención en la elección que se brinda a los parientes de “perdonar” al responsable. Allí se verá de qué modo una eventual generosidad respecto del acusado se aparta de la experiencia individual de la víctima para acercarse a otras experiencias político-jurídicas posteriores en las que se pretende lograr una institucionalización del plano afectivo mediante los instrumentos artificiales de la reconciliación pública y la pacificación social.

EL HOMICIDIO Y LA *AÍDESIS*: LA INSTITUCIONALIZACIÓN AFECTIVA DEL PERDÓN

Inmediatamente después de la cláusula indicada, el texto se encarga de mencionar la posibilidad de la *aídesis*, “perdón” (líneas 13-20):

Se otorga perdón (*aidéasthai*) si hay un padre o hermanos o hijos, por parte de todos ellos, o tiene prioridad quien lo impide. Y si no hay éstos, se otorga perdón por parte de aquéllos hasta el grado del hijo del primo y el primo, si todos quieren perdonarlo; tiene prioridad quien lo impide. Y si ni siquiera hay alguno de estos vivos, y el asesino actuó involuntariamente (*ákon*), y los Cincuenta y Uno, los *ephétai*, deciden que actuó involuntariamente (*ákonta*), que entonces los miembros de la fratría lo admitan en la ciudad, en caso de que diez (de ellos) lo quieran (*eân ethélosi*). Que los Cincuenta y Uno elijan a estos hombres según su rango (*aristínden*).⁽¹⁰³⁾

(101) Cairns (2015: 657).

(102) Esto, por supuesto, no implica que el vocabulario de la venganza desaparezca con la ley de Dracón ni que, como hemos visto, se abandone el léxico de la cólera ante los tribunales atenienses en los casos de homicidio (cf. Scheid-Tissinier, 2005: 410).

(103) ... [αἰδέσασθαι δ' ἔμ μὲν πατέρ] ρ ἔ-/ι ἔ ἀδελφὸς] ἔ ηυῆς, ἡπάντ[α]ς, ἔ τὸν κο[λύ]οντα κρατῶν· ἂν δὲ μὲ] ἡοῦ-/τοι ὅσι, μέχρ' ἀνεφ[σι]ότετος καὶ [ἀνεφσιῶ, ἂν ἡάπαντες αἰδέσ]ασ-/θαί ἐθέλοσι, τὸν κο[λύ]οντα [κ]ρα[τῶν]· ἂν δὲ τούτον μεδὲ ἡῆς ἔι, κτ]έ-/νει δὲ ἄκο[ν], γνῶσι δὲ ἡοι [πε]

El verbo *aidéomai* que incluye el pasaje legal al aludir al perdón tiene que ver con la percepción de la reputación o del valor, en tanto implica mostrar respeto o esbozar un sentido de reconocimiento por el otro. ⁽¹⁰⁴⁾ En la entrada correspondiente del célebre diccionario de griego confeccionado por Liddell, Scott y Jones se añade que, en muchos casos, el verbo implica el sentimiento que consiste en mostrar compasión o piedad respecto de alguien, en tanto se concibe la injusticia de su desgracia. ⁽¹⁰⁵⁾ La palabra “perdón”, por la que muchas veces se traduce el infrecuente sustantivo *aídesis*, podría apuntar entonces a una suerte de reconciliación entre el homicida y los parientes de la víctima. ⁽¹⁰⁶⁾

Es preciso aclarar, sin embargo, que no es sencillo identificar en el mundo precristiano un concepto de “perdón” semejante al que tiene vigencia en la actualidad. ⁽¹⁰⁷⁾ De hecho, luego de la presentación aristotélica de la *orgé* en la *Retórica*, el Estagirita se referirá a su emoción contraria, la *práũnsis* (*práũnsis*), que se vincula con la calma de la ira, con los procedimientos para aplacarla (2, 3, 1380a10-12):

La calma (*práũnsis*) es la suspensión y el aplacamiento de la ira. Si por cierto los hombres se encolerizan con quienes los menosprecian, y el menosprecio es voluntario (*hekoúsion*), es evidente que se apaciguan con quienes no hacen nada de esto o lo hacen de modo involuntario (*akousiōs*) o aparentan que lo son, y con quienes hicieron algo contrario a su intención y a todos aquellos que se comportan con ellos mismos del mismo modo, ya que no parece que nadie se menosprecie a sí mismo. También con aquellos que confiesan y están arrepentidos por el menosprecio. ⁽¹⁰⁸⁾

Si la ira surge por un sentimiento de menosprecio, entonces, parece lógico en el planteo de Aristóteles que dicha emoción debía ser restringida en cuanto se reconocía que el acto realizado por quien ofendió no fue cometido a propósito ni tuvo como fin colocar a la víctima en un rol de inferioridad o someterla a una afectación voluntariamente. ⁽¹⁰⁹⁾ Si bien en ningún lado se mencionaba el perdón, su presencia implícita era indudable, sobre todo si lo comparamos con el comienzo del Libro III de la *Ética Nicomaquea*, en donde el mismo filósofo afirmaba que procedía el perdón (utilizaba aquí el término *syggnómē*) cuando la gente realizaba un acto compelido por una fuerza ex-

ντ[έκοντα καὶ ἡῆς ἡοὶ ἐφέται ἄκοντ]α / κτέναι, ἐσέσθ[ο]ν δὲ ἡ[οὶ φ]ρ[άτορες ἐὰν ἐθέλοσι δέκα τούτους δ]ὲ ἡο-/ι πεντέκο[v]τ[α καὶ] ἡῆς ἀρ[ι]στ[ὶ]νδεν ἡαιρέσθον.

(104) El término aparece igualmente en la *Constitución de los atenienses* (57.3) cuando se presenta la competencia del tribunal del Freato, indicando que existen delitos que tienen el exilio como pena y que a su vez admiten perdón (αἰδεσις).

(105) Liddell, Scott y Jones (1996, s. v. αἰδέομαι).

(106) Acerca del vocabulario griego del perdón, cf. Milani (1997).

(107) Sobre el tema, ver el libro colectivo editado por Griswold y Konstan (2011).

(108) ἔστω δὲ πράυσις κατάστασις καὶ ἡρέμησις ὀργῆς. εἰ οὖν ὀργίζονται τοῖς ὀλιγωροῦσιν, ὀλιγωρία δ' ἐκούσιον, φανερόν ὅτι καὶ τοῖς μὴδὲν τούτων ποιοῦσιν ἢ ἀκουσίως ποιοῦσιν ἢ φαινομένοις τοιοῦτοις πρᾶοι εἰσιν. καὶ τοῖς τάναντία ὧν ἐποίησαν βουλομένοις. καὶ ὅσοι καὶ αὐτοὶ εἰς αὐτοὺς τοιοῦτοι· οὐδεὶς γὰρ αὐτὸς αὐτοῦ δοκεῖ ὀλιγωρεῖν. καὶ τοῖς ὁμολογοῦσι καὶ μεταμελομένοις.

(109) Konstan (2012: 19).

terna ante la cual no había posibilidad de resistirse (1110a24-26) o cuando se ignoraban los hechos o circunstancias del caso (1109b18-1111a2). Se trata, en definitiva, de situaciones que suponían actos totalmente involuntarios (1109b30-34): ⁽¹¹⁰⁾

Dado que la virtud involucra emociones y acciones, y que la alabanza y la crítica corresponden al caso de actos voluntarios (*hekousíois*), mientras que el perdón (*syngnómēs*) y a veces la compasión (*eléou*) corresponden al caso de actos involuntarios (*akousíois*), es necesario que quienes investiguen la virtud definan lo que es voluntario y lo que es involuntario, y esto será útil para que el legislador establezca premios y castigos. ⁽¹¹¹⁾

Se tiende a perdonar, entonces, cuando no hay responsabilidad por el ilícito realizado: suele acontecer cuando, si bien se cometió el delito, ello se debió a circunstancias ajenas a la voluntad del sujeto. Hay que pensar entonces que, dentro de este concepto de *syngnómē*, se hallaban los casos en los que un individuo intentaba aplacar la cólera de alguien más poderoso que había sido ofendido por algo que le hizo. ⁽¹¹²⁾ Corresponde allí restablecer el estatus afectado, por cuanto se trataba de brindar una justificación para mostrar que el accionar no fue voluntario. En este sentido, si lo que hay detrás de este “perdón” no era condenar un acto realizado sino admitir que el mal producido no fue realizado de modo intencionado o buscado, no hay dudas de que estamos en presencia de un acto que depende de una relación particular entre el agresor y el ofendido y que pone en juego sus ámbitos de poder relativo. Implica un juego bilateral de emociones en el que, frente a la producción de ira, se intenta contenerla y aplacarla brindando excusas en torno a las circunstancias en las que se produjo el hecho dañoso. ⁽¹¹³⁾

La oratoria complementa esta lectura, ya que muestra que la antítesis emotiva entre ira y perdón responde al carácter intencional o no del acto juzgado. Es el caso de un pasaje de Demóstenes en su discurso *Sobre la corona* (18.274):

(110) Más adelante en el texto, el propio Aristóteles agregará que tendemos a perdonar a quienes sucumben ante deseos naturales y comunes a todos, frente a los cuales es difícil oponer resistencia (1149b4-6).

(111) τῆς ἀρετῆς δὴ περὶ πάθη τε καὶ πράξεις οὐσης, καὶ ἐπὶ μὲν τοῖς ἐκουσίοις ἐπαίνων καὶ ψόγων γινομένων, ἐπὶ δὲ τοῖς ἀκούσιοις συγγνώμης, ἐνίοτε δὲ καὶ ἐλέου, τὸ ἐκούσιον καὶ τὸ ἀκούσιον ἀναγκαῖον ἴσως διορίσαι τοῖς περὶ ἀρετῆς ἐπισκοποῦσι, χρήσιμον δὲ καὶ τοῖς νομοθετοῦσι πρὸς τε τὰς τιμὰς καὶ τὰς κολάσεις. El texto griego corresponde a Bywater (1894). Cf. Demóstenes, 18.274. Respecto de la compasión (*éleos*), recordemos que para Aristóteles (*Retórica*, 2.8, 1385b13-16) se trata de “cierta pena por un mal que aparece grave o penoso y que le sucede a quien no lo merece, mal que podría sufrir uno mismo o alguno de los allegados, y esto cuando aparece cercano” (ἔστω δὴ ἔλεος λύπη τις ἐπὶ φαινομένῳ κακῷ φθαρτικῷ ἢ λυπηρῷ τοῦ ἀναξίου τυγχάνειν, ὃ κὰν αὐτὸς προσδοκῆσειεν ἂν παθεῖν ἢ τῶν αὐτοῦ τινα, καὶ τοῦτο ὅταν πλησίον φαίνηται). También nos ocuparemos de la compasión en el capítulo V.

(112) Sobre el momento del perdón, Lanni (2006: 54) aclara que —a diferencia de lo que sucede en nuestra experiencia moderna— suele producirse “at the guilt rather than the sentencing phase”.

(113) Como señala Morton (2012: 6), “forgiveness involves a forgiver, a forgiven, an issue between them, and emotions that both must feel”.

Alguien comete una injusticia (*adikei*) de modo voluntario (*hekón*): que sobre él [recaiga] la ira (*orgé*) y el castigo (*timōría*). Alguien comete una falta de modo involuntario (*ákōn*): que sobre él [recaiga] el perdón (*syngnómēn*) en lugar del castigo (*timōρίας*).⁽¹¹⁴⁾

En este caso, se advierte que el perdón se contrapone precisamente a la imposición de la pena. En *Contra Midias* (21.43) el mismo orador se refirió también al vínculo entre la ira y la voluntariedad del delito causado, dejando la *aídesis* y la *philanthrōpía* como respuestas apropiadas para los actos involuntarios:

La víctima merece una solución en todos los casos, pero la ley no fijó la misma severidad (*orgé*) para quien cometió el acto, voluntaria (*hekón*) o involuntariamente (*ákōn*). Entonces las leyes sobre homicidio condenan a los homicidas voluntarios con la muerte, el exilio perpetuo y la confiscación de los bienes, mientras que consideran a quienes lo cometen involuntariamente (*akousiōs*) como dignos de perdón (*aidéseōs*) y de clemencia (*philanthrōpías*).⁽¹¹⁵⁾

El texto demosténico insiste aquí en el carácter emotivo de la reacción frente a quienes no actúan con voluntad, pero no debe entenderse de modo acríptico en tanto sugiere, erróneamente por cierto, que cuando el homicidio es involuntario no existe pena sino perdón.⁽¹¹⁶⁾

Esta lógica del perdón explicaría la referencia a los sujetos susceptibles de otorgar esa gracia según la legislación draconiana. En ella se indicaba que quienes podían perdonar al que mató eran los familiares de la víctima, lo cual no era extraño dado que se trataba de aquellos mismos individuos que tenían a su cargo el inicio del procedimiento de *díkē* por el homicidio. Emplazada en el texto legal después de la mención de la condena, la *aídesis* hacía referencia a la aceptación de un acuerdo privado entre los parientes del muerto (en caso de haberlos, claro) y el homicida, posiblemente una vez que se hubiese determinado el carácter involuntario del hecho.⁽¹¹⁷⁾ Se trata de una negociación bilateral que tiene por objeto el restablecimiento del estatus social afectado por el asesinato, lo que evidentemente resulta compatible con la mirada aristotélica respecto de la necesidad de que la ofensa en cuestión, que afectaba el

(114) ἀδικεῖ τις ἐκὼν ὀργὴν καὶ τιμωρίαν κατὰ τοῦτου. ἐξήμαρτέ τις ἄκων συγγνώμην ἀντὶ τῆς τιμωρίας τοῦτω. El texto griego de los discursos demosténicos corresponde a Butcher (1903).

(115) ὁ μὲν γὰρ παθὼν πανταχοῦ βοηθείας δίκαιος τυγχάνειν, τῷ δρᾶσαντι δ' οὐκ ἴσην τὴν ὀργήν, ἂν θ' ἐκὼν ἂν τ' ἄκων, ἔταξ' ὁ νόμος. ἔπειθ' οἱ φονικοὶ τοὺς μὲν ἐκ προνοίας ἀποκτινύνοντας θανάτῳ καὶ ἀειφυγίᾳ καὶ δημεύσειτῶν ὑπαρχόντων ζημιούσι, τοὺς δ' ἄκουσίως αἰδέσεως καὶ φιλανθρωπίας πολλῆς ἥξιωσαν. El término *philanthrōpía*, que aquí traduzco por “clemencia”, en realidad apunta a una comprensión humana sustentada en una buena predisposición hacia los pares.

(116) Pepe (2012: 75). El pasaje parece indicar que no habría perdón en los casos de asesinatos voluntarios, lo cual —como se sabe— es muy discutible si lo que se pretende, a veces, es interrumpir el ciclo de venganza.

(117) Cf. Pepe (2012: 72, n. 147), quien agrega que es razonable pensar que los parientes estuvieran dispuestos a aceptar de mejor grado un arreglo con quien hubiese cometido un homicidio involuntario (2012: 74).

honor ajeno, no hubiese sido llevada adelante con voluntad o intención. No en vano el propio sustantivo *aídesis* proviene del término *aidós*, relacionado en particular desde tiempos homéricos con un sentimiento de respeto frente a alguien situado en un lugar de superioridad. ⁽¹¹⁸⁾

Es factible imaginar también que este cierre de la persecución del responsable mediante la *aídesis*, canalizado a través del arreglo entre los familiares de la víctima y el homicida, pudiera haber sido un acto criticable en el seno de la sociedad ateniense, especialmente si consideramos que —como sostienen algunos— detrás del perdón podría ocurrir algún tipo de compensación económica. ⁽¹¹⁹⁾ Sin embargo, me parece más plausible interpretar que, al tratarse del supuesto de un crimen no intencional, lo que la norma pretendía incluir era una excepción a la regla del castigo: si los familiares de la víctima optaban de modo excepcional por perdonar al acusado, ello permitía reestablecer el equilibrio a partir de una superación —aceptada por ambas partes— del hecho ilícito. Esa opción que la ley les concedía a los familiares del muerto se hacía eco del sentimiento particular de compasión que en ellos podía surgir a partir de la percepción de la situación concreta por la que estaba atravesando el acusado por el crimen.

Para que este perdón tuviese lugar, la ley determinaba con claridad quiénes eran los parientes que estaban en condiciones de concederlo. Hallamos dos categorías definidas en el pasaje ya citado: en primer lugar, se mencionaba al padre de la víctima, sus hermanos y sus hijos (13-14); ⁽¹²⁰⁾ en el segundo grupo se incluían todos los familiares masculinos hasta el grado de los primos (14-15). ⁽¹²¹⁾ Más allá de la identificación de todos los parientes que estaban en condiciones de perdonar en caso de sentir que correspondía hacerlo, interesa que el texto de la norma fijaba que, para que procediera el perdón, era imprescindible que todos los familiares que podían concederlo estuvieran de acuerdo. ⁽¹²²⁾ Si no había unanimidad, entonces no podía proceder la *aídesis*. ⁽¹²³⁾

(118) Cf. Chantraine (1999: 31, s. v. αἶδομαι). Sobre la compleja noción de *aidós* y las implicancias de los valores involucrados en ella, cf. Cairns (1993).

(119) Un testimonio tardío de Pólux (9.61) sugiere que “incluso en la ley de Dracón es factible pagar una pena semejante a veinte bueyes” (καὶ μὴν κἂν τοῖς Δράκοντος νόμοις ἔστι ἀποτίνειν εἴκοσάβοιον). Cf. Gagarin (1981: 139), Carawan (1998: 152-154) y Pepe (2012: 71).

(120) πατὲρ ἔ-/ι ἔ ἀδελφὸς] ἔ ἡνῆς.

(121) οὐ-/τοι ὄσι, μέχρ’ ἀνεφ[σι]ότετος καὶ [ἀνεφσιῶ, Esta es la interpretación mayoritaria. Humphreys (1991: 25-26) sostiene que en realidad se extiende tan solo hasta los tíos. *Contra*, Phillips (2008: 54, n. 86). De acuerdo con Gagarin (2005: 122), es posible que la ley de Dracón haya identificado a estos familiares de modo concreto por primera vez. Se trata, en definitiva, de los parientes de la víctima que formaban parte de la *ankhisteía*, como reconoce Cantarella (1975: 297).

(122) Meyer (1965: 531) identifica este elemento de la unanimidad como esencial para el propio ejercicio de la *aídesis*: “Nur in diesem Falle wird, wenn alle Verwandten bereit sind sie anzunehmen, von Drakon auch die Versöhnung”.

(123) Acerca de la solidaridad familiar en los procedimientos sobre homicidio, cf. Glotz (1904: 68). Rubinstein (2000: 87) postula que la ley draconiana promovía que el caso judicial fuese impulsado por los parientes de modo conjunto. Cf. también McHardy (2017: 72). Un pasaje corrupto de

Es posible, como ha sido sostenido, que este requisito de unanimidad tuviera por objetivo proteger de manera precautoria al homicida, dándole la seguridad y las garantías de que, obtenido el perdón, ningún familiar pudiese luego ejercer su venganza en la ciudad. ⁽¹²⁴⁾ De ser esto así, nos encontraríamos frente a la interesante paradoja de que la ley, exigiendo una decisión por parte de todos los afectados, por un lado, pretendía reforzar la solidaridad “emotiva” del grupo familiar, mientras que por el otro buscaba la consagración de los derechos del individuo. ⁽¹²⁵⁾ A ello se sumaba, para garantizar la justicia del condenado luego de la decisión de permitirle reingresar a la ciudad, la imposibilidad de que, una vez dado, se dejara sin efecto el perdón. ⁽¹²⁶⁾

Si no había familiares del muerto, continúa el pasaje, los efetas elegían diez miembros de la *fratría* de la víctima, ⁽¹²⁷⁾ quienes decidirían si el perdón podía o no otorgarse. ⁽¹²⁸⁾ Estos diez eran elegidos, según el propio texto, entre quienes contaban con el mayor rango grupal (*aristínden*). La expresión es ciertamente oscura, ⁽¹²⁹⁾ pero basta aquí con indicar que la ley daba a conocer un criterio muy específico destinado a habilitar la selección de algunos *phráteres* por parte de los magistrados.

El hecho de que el pasaje sostenga que los miembros de la *fratría* solamente podrán eximir al homicida del exilio si se trató de un acto involuntario

Contra Aristócrates de Demóstenes (23.72) parece sugerir que bastaba con que uno solo de los parientes perdonara al homicida para que se pusiera fin a la pena del exilio: “¿Pues qué ordena la ley? Que el condenado en un homicidio involuntario se marche de su patria por un camino establecido en los tiempos previstos y que esté exiliado hasta que alguno de los familiares de la víctima lo perdone (*aidésētai*)” (τί οὖν ὁ νόμος κελεύει; τὸν ἄλόντ’ ἐπ’ ἀκουσίῳ φόνῳ ἐν τισιν εἰρημένους χρόνοις ἀπελθεῖν τακτὴν ὁδόν, καὶ φεύγειν ἕως ἂν παῖδέσῃται τινα τῶν ἐν γένει τοῦ πεπονθότος). También Platón dice en *Leyes*, 866a, que el “pariente más próximo” (ὁ τοῦ τελευτήσαντος γένει ἐγγύτατα) podía conceder el perdón (συγγνώμην) una vez que el autor se hubiera purificado y exiliado. Nada de esto estaba establecido así en la norma de Dracón si seguimos de cerca la redacción del texto que examinamos.

(124) Phillips (2008: 54-55).

(125) Phillips (2008: 54).

(126) Esto surge de un pasaje demosténico (*Contra Nausímaco y Jenópites*, 38.22). Luego de indicar que, en el caso de un homicidio involuntario, está establecida una posible liberación por consentimiento, se sostiene que “este principio es tan fuerte entre todos los pueblos que, si uno obtuvo una condena por homicidio involuntario (*akousiou*) y ha mostrado de manera clara que el agresor no es puro, pero luego lo perdona (*aidésetai*) y lo libera (*aphēi*), ya no tiene la autoridad de imponerle un exilio a esa persona” (καὶ τοῦθ’ οὕτω τὸ δίκαιον ἐν πᾶσιν ἰσχύει, ὥστ’ ἂν ἑλὼν τις ἀκουσίῳ φόνου καὶ φανερώς ἐπιδειξας μὴ καθαρὸν, μετὰ ταῦτ’ αἰδέσῃται καὶ ἀφῆ, οὐκέτ’ ἐκβαλεῖν κύριος τὸν αὐτὸν ἐστίν). La misma idea, expresada con idénticas palabras, aparecerá también en Demóstenes, *Contra Panteneto*, 37.59.

(127) A pesar de su origen oscuro, se sabe que las *fratrías* (*phratría*i) en Grecia eran asociaciones informales de personas o de clanes que se unían sobre la base de la reivindicación de ciertos ancestros comunes, aun cuando no hubiese necesariamente lazos de sangre entre quienes las integraban. De allí su alcance profundamente político.

(128) ἐσέσθ[ο]ν δὲ ἡ[ο]ι φ[ρ]άτορες ἂν ἐθέλοσι δέκα; ver Stroud (1968: 50).

(129) MacDowell (1963: 124), dice que esta expresión (“according to rank”) en rigor de verdad podía no establecer regla alguna, de modo que los efetas habrían contado virtualmente con una amplia discrecionalidad para elegir a la decena de ciudadanos que se requerían para resolver sobre la *aídesis*.

parece mostrar que, según la disposición, el perdón solo podía ser otorgado después de la condena y del exilio.⁽¹³⁰⁾ En algunos casos era posible que se acordase mucho después del inicio del exilio establecido: en efecto, podía ocurrir que el perdón fuese otorgado muchos años después del ilícito, cuando ya no hubiese ningún familiar cercano a la víctima que estuviese en condiciones de hacerlo.⁽¹³¹⁾

Algunos problemas adicionales surgen con relación a la interpretación de estas cláusulas. Por ejemplo, no se desprende con claridad del testimonio epigráfico si el perdón, cuando procedía de los familiares próximos, podía ser llevado adelante además en casos de homicidios voluntarios o en cambio también estaba limitado a los casos de homicidios involuntarios.⁽¹³²⁾ En todo caso, lo que interesa aquí para los efectos de nuestra lectura en clave afectiva es que, si era no voluntario, resulta evidente que la falta de parientes sanguíneos podía ser compensada por el derecho y suplida por un nuevo “sujeto” institucional más amplio como la *phratría* (y ni siquiera como tal, sino mediante una selección discrecional de diez miembros a consideración de los cincuenta y un efetas).⁽¹³³⁾

Cabe aquí recordar que, con la mención de los *phráteres*, se extendía el alcance de las personas involucradas en el litigio hasta llegar más allá de los límites originarios del parentesco nuclear, especialmente si tenemos en cuenta que la *phratría* constituía el círculo familiar amplio de un ciudadano, en la que sus miembros compartían ciertos cultos familiares aun sin estar necesariamente relacionados en el interior del grupo mediante vínculos de sangre.⁽¹³⁴⁾ En el caso de Atenas, conviene recordar que las fratrías, en tanto divisiones intermedias de las tribus helénicas (*phylai*), quizás estuvieron originalmente formadas por clanes patrilineales, pero en época clásica se desarrollaron como entidades institucionales que, sobre una base territorial y ya

(130) Gagarin (1981: 49-50).

(131) Pepe (2012: 72, n. 147).

(132) Acerca de una lectura amplia, que permitía también la *aídesis* familiar en los casos de homicidios voluntarios, véanse Ruschenbusch (1960: 138), Gagarin (1981: 50-51), Nörr (1983: 650), Carawan (1998: 34), Phillips (2008: 54) y Pepe (2012: 71). La idea aristotélica del perdón, sin embargo, pareciera indicar lo contrario, si tenemos en cuenta que detrás de este restablecimiento del equilibrio de estatus se requería aplicar la ira y, por lo tanto, encontrar un argumento de exclusión de responsabilidad en la falta de intencionalidad.

(133) Al analizar la ley draconiana, Mossé (2010: 19) considera que en el s. VII a. C. todavía estamos “dans une société où les structures de parenté sont déterminantes dans les rapports sociaux”. No obstante, como planteamos aquí, la mención de los *phráteres* permite imaginar un progresivo desplazamiento de la idea biológica de la familia (pensada como un colectivo acotado) hacia un concepto jurídico, ficticio, de alcance más amplio.

(134) La idea de la fratría implicaba una dimensión claramente política que excedía lo familiar, en tanto supuso desde su creación una de las bases indispensables para la determinación de la ciudadanía ateniense. Lambert (1998: 31), por ejemplo, sostuvo que la fratría es una institución que, a partir de la consolidación de la identidad del ciudadano, fomentó el desarrollo democrático. Más recientemente Joyce (2019) ha postulado que, en vez de cumplir un papel referido a la identificación de los *politai*, las fratrías más bien tuvieron como rol esencial asegurar las transmisiones sucesorias.

no de parentesco sanguíneo, permitieron configurar la base política y militar de la *pólis*.⁽¹³⁵⁾

Parece bastante posible que la aplicación de este tercer supuesto de perdón a cargo de los *phráteres*, una vez comprobada la falta de parientes cercanos con competencia para otorgarlo, haya sido muy excepcional, si tenemos en cuenta que el número de familiares previsto en la ley era muy amplio.⁽¹³⁶⁾ Sin embargo, su importancia no puede ser relativizada. Algunos han sostenido que solo en este último supuesto —cuando no había familiares en la toma de decisión— asistimos a un verdadero acto de perdón, ya que en los dos primeros supuestos (con los distintos tipos de parientes de sangre) era esperable que la liberación de la responsabilidad del culpable fuese resultado de una negociación económica en el ámbito privado, consecuencia del pago, por ejemplo, de una compensación.⁽¹³⁷⁾

Ahora bien, si la idea detrás de la consagración de un perdón en casos de homicidios involuntarios era lograr pacificar la ciudad y superar los escollos políticos de los enfrentamientos intestinos,⁽¹³⁸⁾ ello podría explicar la voluntad del legislador de no cerrar la puerta a la *aídesis* en los casos de falta de familiares vivos, estableciendo un procedimiento público centrado en la fratría para superar las consecuencias negativas del crimen de sangre.

¿Pero qué nos dice en particular el hecho de que, cuando no había familiares, fuesen los efetas quienes podían nombrar a aquellos miembros de la fratría que evaluarían la procedencia del perdón? En primer lugar, que el debate sobre el perdón solía producirse a petición del homicida que, quizás ya en el exilio, requería la posibilidad de regresar a Atenas e intentaba, por tanto, persuadir a la ciudad para que le permitieran el retorno. Ello se desprende del hecho de que la ley ubica en la cabeza de los efetas la selección prevista para iniciar el trámite de la *aídesis*. A diferencia de lo que sucedía con la concesión privada del perdón, estamos ahora ante un caso en el que ya no hay una libre voluntad de los familiares de otorgar ese beneficio, sino más bien una petición motivada del homicida que lleva a que los magistrados necesiten dar una respuesta. Este desarrollo es significativo en términos de la dimensión emocional

(135) Según Roussel (1976), estas subdivisiones tribales no datan del período arcaico, sino que resultaron creaciones de la propia *pólis* clásica. A partir del debate en torno del rol de las reformas de Clístenes en la organización política ateniense, Hedrick Jr. (1991) se ocupó de concluir que, ya desde sus orígenes, la fratría no fue un grupo familiar sino una entidad de carácter político e institucional, fundada mayormente en criterios de territorialidad.

(136) Gagarin (1981: 51). De modo semejante, véase Gagarin (2005: 125-126).

(137) Gagarin (1981: 51-52). En la famosa *ékphrasis* del escudo de Aquiles en el canto XVIII de la *Iliada*, al representarse la ciudad en paz, se detalla la escena de un juicio (vv. 497-508) en el que, precisamente, se discutía esta lógica indemnizatoria: se trata de un caso de homicidio en el que, según nos indica el pasaje, el responsable afirmaba haber pagado todo (πάντ' ἀποδοῦναι, 499), mientras que los familiares de la víctima se negaban a recibir nada (μηδὲν ἐλέσθαι, 500). He analizado estos versos desde una lógica material en Buis (2020c).

(138) Thür (2014: 920) vuelve sobre la idea del contexto histórico de la Atenas de fines del s. VII a. C. para justificar la necesidad en la época de una reconciliación cívica lo más eficaz posible.

ligada al perdón, puesto que en el supuesto de la intervención de los *phráteres* ya no se trataba de una manifestación afectiva concreta, como acontecía antes por parte de la familia de la víctima, sino más bien de una tramitación judicial institucionalizada. ⁽¹³⁹⁾ Se abría, en otras palabras, la posibilidad jurídica de un “perdón” determinado por un procedimiento ante los órganos de la ciudad y no como un acto de liberalidad y grandilocuencia a cargo de quienes hubiesen sido personalmente afectados por el homicidio.

El *thesmós* draconiano, entonces, lejos de erradicar el sustrato emotivo (como podría pensarse de un acto destinado a consolidar por escrito la costumbre que había desplazado la venganza) instaló una nueva lógica en la que la dimensión sentimental aparece regulada y mediada por los magistrados de la *pólis*. Mediante la posibilidad de un “perdón” cívico, y ya no a cargo de los familiares de quien fue asesinado, se produce lo que podríamos llamar una institucionalización afectiva, es decir, una asunción del *páthos* propio de las relaciones interpersonales por parte de los órganos de la ciudad. Así, si el derecho funda sus instituciones en las pasiones, en vez de consolidarse en contra de ellas, ⁽¹⁴⁰⁾ el ejemplo de la *aídesis* demuestra cómo Dracón consiguió de modo sutil canalizar la energía de las emociones hacia el plano institucional, reforzando el designio público y general del nuevo orden normativo asentado.

La posibilidad entonces de que la *aídesis* fuese otorgada por diez miembros de la fratría, designados por los efetas para el caso concreto, desplaza la naturaleza emotiva que Aristóteles concedía al apaciguamiento de la ira para transformarlo en una decisión cívica y ya no individual, tal como ocurría antes con los integrantes de la familia. Existe, por tanto, una progresiva institucionalización del sustrato afectivo que fue dejando de lado la subjetividad de los individuos en pos de una creciente ficción emotiva capaz de determinar que los órganos de la ciudad “sintieran” o “hicieran sentir” cuando ya no había familiares que manifestasen sus impresiones y pudiesen tomar a su cargo la decisión. ⁽¹⁴¹⁾ Este dispositivo no sería, finalmente, algo muy distinto de la manifestación de la cólera ante los tribunales: allí la fijación de un orden institucional centrado en magistrados y tribunales llevaba a “traducir” el lenguaje individual de la *orgé*, propio de la motivación personal, a un plano en el que el enojo, si existía, requería ser colectivo y servir a la protección del interés público. ⁽¹⁴²⁾

(139) Es evidente que la ley de Dracón “institucionaliza” los procedimientos en materia de *phónos* al crear un trámite judicial que incluía dos tipos distintos de oficiales del Estado, así como la intervención de magistrados en la resolución del conflicto (cf. Papakonstantinou, 2008: 85).

(140) Ost (2018: 26).

(141) Sería factible pensar aquí en una suerte de “ficción” del derecho —en términos de Thomas 2011, p. 149— en tanto los miembros de la fratría terminan por actuar emocionalmente *como si* fuesen los parientes de sangre del muerto. Como veremos en los próximos capítulos también, lo que me interesa es destacar los modos a través de los cuales la ciudad se vale de artificios jurídicos para apropiarse de los sentimientos personales.

(142) Cantarella (2018: 30). En esto se opone de modo expreso a Allen (2000: 20), quien sostenía que, al momento de establecer las condenas, los agentes de la *pólis* llamados a aplicar el derecho

En el discurso *Contra Panteneto* (37.59), Demóstenes menciona el caso muy extraño de que la víctima de un homicidio consiguiese, justo antes de morir, eximir de culpa a quien la mató sin querer, como un perdón que impi-diese todo juicio futuro:

Tampoco si la propia víctima antes de morir libera de responsabilidad (*aphêi*) por homicidio al autor, podrán los parientes procesarlo...⁽¹⁴³⁾

Este pasaje, que describe una suerte de liberación *a priori* del asesino (en tanto se produce antes incluso de la acusación), permite identificar una suerte de progresiva “objetivación” de la experiencia emotiva del perdón. Si, como señala el texto, la propia víctima decidía antes de morir liberar a quien la mató, ello excluía la posibilidad de que los parientes luego acusaran al homicida.⁽¹⁴⁴⁾ Del mismo modo, la ley draconiana afirmaba que, si los familiares decidían perdonar, entonces la ciudad no podía hacer nada. Luego añadía que, si no había parientes por consanguinidad, los efetas debían designar diez miembros de la fratría para ver si ellos aceptarían perdonar. De la víctima a la familia de sangre y de la familia de sangre a la familia política a través de los oficiales de la *pólis*, la dinámica legislativa establecida en la norma escrita resultaba clara: se trataba, en definitiva, de llegar hasta una *aídesis* completamente institucionalizada,⁽¹⁴⁵⁾ superadora del acuerdo privado entre el homicida y los parientes de la víctima. Desde esta mirada pública, dicha “transacción” del orden de lo privado pasaría a ser vista como sospechosa, en la medida en que podía disimular una suerte de negocio en la compra del perdón.⁽¹⁴⁶⁾

La institucionalización afectiva a la que hacemos referencia —consistente entonces en la posibilidad de que los miembros de la fratría escogidos por los efetas pudieran reemplazar el perdón otorgado por los primeros grados del orden familiar— adquirirá una significación más plena si se la compara brevemente con las experiencias políticas posteriores, como la amnistía del 403 a.C. analizada en el capítulo anterior. En épocas de transición política, lo cierto es que se pretende siempre consolidar la unidad y la paz cívica mediante un espíritu de concordia, opuesto a la sanción judicial. Esta volun-

ateniense estaban sujetos a las mismas pasiones privadas (como la cólera) que los familiares de la víctima. Nos parece más apropiado sugerir que la institucionalización afectiva crea un mecanismo análogo por medio del cual hay una apropiación jurídica de lo emotivo para justificar la creación de una justicia estatal.

(143) οὐδέ γ', ἂν ὁ παθὼν αὐτὸς ἀφῇ τοῦ φόνου, πρὶν τελευτῆσαι, τὸν δράσαντα, οὐδενὶ τῶν λοιπῶν συγγενῶν ἔξεστ' ἐπεξίεναι...

(144) Thalheim (1893: 942) sostiene que no es seguro que el supuesto en el que la propia víctima perdonaba a su asesino antes de morir haya sido considerado un caso de *aídesis* para el derecho ático.

(145) Pepe (2012: 72).

(146) Algunos autores han considerado que este acuerdo privado, cuando mediaba dinero, era tenido por ilícito: Treston (1923: 127), MacDowell (1963: 9) y Phillips (2008: 52, 80). Otros, en cambio, han sostenido que en todo caso podía haber algún tipo de crítica moral pero no una prohibición por parte del derecho ateniense: es el caso de Gagarin (1981: 138), Heitsch (1984: 16, n. 29), Carawan (1998: 17) y Pepe (2012: 73, n. 149).

tad es la que puede explicar –doscientos años después de la ley de Dracón y menos de una década después de su reescritura epigráfica– el espíritu de la *aídesis* institucional. Como muestra bien la imposición del olvido colectivo en tiempos del restablecimiento democrático tras las masacres de los Treinta —tal como se afirmó—, frente a la venganza privada se trata de instalar un derecho que se encarga de dejar espacio al entendimiento mediante la aceptación de un perdón que ya no dependía de la decisión afectiva individual, sino que operaba más bien como un dispositivo pacificador impuesto por los órganos de la *pólis*.⁽¹⁴⁷⁾

RECAPITULACIÓN

Si una de las principales funciones del sistema de administración de justicia es manejar las emociones,⁽¹⁴⁸⁾ ello permite explicar el fenómeno de consolidación del orden jurídico de la Atenas arcaica, en la medida en que los legisladores legendarios fueron responsables de una serie de medidas que renovaron el sistema de tribunales para objetivar la aplicación de sanciones y superar la autocomposición de los conflictos. En el plano afectivo, este proceso de progresiva construcción de mecanismos legales se apropió de las emociones personales para canalizarlas en el nuevo discurso normativo. En efecto, en vez de erradicar lo afectivo, se pretendió incluirlo y procesarlo en el seno de las magistraturas de la ciudad.

En el caso concreto del perdón, la ley de Dracón nos permite observar este fenómeno de manera explícita. Si bien la posibilidad de conceder una liberación de la responsabilidad por la comisión de un crimen de sangre correspondía en la lógica privada a los círculos cercanos de la familia de la víctima (del mismo modo en que la ira u *orgé* correspondía a una reacción individual que experimentaban los parientes que habían sido privados de la vida de un integrante de su seno familiar), la ficción creada por la imposición de un nuevo régimen de regulación del homicidio permitía identificar la posibilidad eventual de un “perdón” colectivo u oficial, determinado por los efetas.

En el plano original de la familia, era primero el padre, el hermano o los hijos de la víctima, y luego los colaterales hasta el grado de los primos, quienes contaban con la capacidad de actuar como consecuencia del impacto emotivo que les podía producir escuchar al homicida, en el caso de que este argumentara de manera convincente que había cometido el crimen por compulsión, accidente o sin voluntad alguna.⁽¹⁴⁹⁾ Pero la ausencia de dicha reacción individual fue suplida en la ley por un dispositivo artificial que ase-

(147) La ciudad, pues, desplaza entonces al individuo al centro del orden jurídico: “Le procès est alors établi et garanti par la cité dont il est maintenant lui-même un membre —un citoyen, un *politès*” (Gagarin, 2005: 126).

(148) Sherman (2003).

(149) Carawan (1998: 41).

guraba un “perdón” formal por parte de diez *phráteres*, sin asidero en la experiencia afectiva de ningún ciudadano perjudicado de modo particular. Allí se instaló la posibilidad de una *aídesis* diferente, colectiva, institucionalizada.

Mediante este artificio de progresiva institucionalización, la *pólis* consagró un novedoso plano afectivo en el que el *páthos* abandonaría su sustrato individual y su carácter natural para convertirse en un elemento más de la ficción del derecho. Así, la emoción del perdón —como ocurre también con la cólera— deja de preexistir al orden jurídico para ser impuesta por él. En esta refundación del tejido emotivo se sientan las bases de una justicia colectiva, fundamentada en la intervención de terceros, con miras a una reconciliación más amplia. En definitiva, si bien parece ser cierto que con Dracón se empezó a dejar de lado el ejercicio de la venganza interpersonal, ello de ninguna manera implicó un abandono de la afectividad. La propuesta consistió simplemente en fundar nuevos resortes de afectividad que, a partir de este momento de inflexión y a falta de experiencias individuales, podían ser ahora determinados por los magistrados. En tiempos de justicia de la *pólis*, las emociones se vieron también condicionadas por el cuerpo cívico y reguladas por el *nómos*. En Atenas, la ley de Dracón mostró y representó uno de los primeros grandes pasos de un largo proceso por el cual se optó por institucionalizar el *páthos* para asegurar —ficción eficaz mediante— los valores comunes y la integridad subjetiva de la comunidad de ciudadanos.

Esta primera ingeniería afectiva, basada en la canalización institucional de la ira y del perdón, abre el camino para el siguiente paso en la historia del derecho ateniense: no solo regular pasiones privadas derivadas de un daño personal, sino modelar la implicación emocional del ciudadano en los grandes conflictos de la *pólis*. Será precisamente este el núcleo de la innovación soloniana.

CAPÍTULO II

LA LEY SOBRE NEUTRALIDAD DE SOLÓN: PROMOVER LAS EMOCIONES POLÍTICAS

INTRODUCCIÓN

Una de las normas atribuidas al legislador Solón que más debate ha generado se refiere a aquella que condena la inactividad o neutralidad de los ciudadanos en tiempos de violencia institucionalizada. El texto de la ley, transmitido por varias fuentes, ⁽¹⁵⁰⁾ deja entrever que quien reacciona con indiferencia a un conflicto armado intestino, no tomando armas a favor de ninguna de las facciones que se enfrentan, sería sancionado con la *atimía* y la pérdida de su participación en los asuntos de la *pólis*.

El contenido real de la norma, datada hacia comienzos del s. VI a.C., ha abierto discusiones en torno de la obligación y el castigo previsto. Para comprender la naturaleza de esta norma tan controvertida desde el estudio de las emociones, propongo traer a colación otras regulaciones posteriores en materia de protección del poder del *dêmos* frente a regímenes tiránicos, a los efectos de mostrar en qué medida el *thesmós* soloniano instituyó una lógica política amparada en la instauración pública de pasiones compartidas. En este capítulo, me interesará complementar el análisis de la ley de homicidio de Dracón reflexionando en torno del papel que cumple el derecho a la hora de instalar repertorios afectivos adecuados en el plano cívico. Como señalaré, la norma de Solón edifica los cimientos para educar a los ciudadanos —mediante la fijación de reglas— en una normatividad sentimental propia de la consagración de la democracia. ⁽¹⁵¹⁾

EL ALCANCE DE LA PROPUESTA SOLONIANA

A la hora de referirse a las magistraturas creadas en tiempos de Solón, el texto de la *Constitución de los atenienses*, atribuido a Aristóteles, presen-

(150) [Aristóteles], *Constitución de los atenienses*, 8.5; Aulo Gelio, *Noches Áticas*, 2.12.1; Cicerón, *Cartas a Ático*, 10.1.2; Plutarco, *Vida de Solón*, 20.1, entre otras. Los testimonios de esta ley aparecen como fr. 38a-i en la célebre edición de Ruschenbusch (1983); fr. 350-357 en Martina (1968); fr. 38a-m en la de Leão y Rhodes (2015) y fr. 46a-m en la reciente de Schmitz (2023).

(151) Este capítulo recupera las ideas volcadas en Buis (2025b).

ta el contenido de la ley sobre *stásis* en los siguientes términos (8.5 = fr. 38a Ruschenbusch [R]):

Pero al ver que la ciudad estaba a menudo en conflicto (*stasiázousan*) y que algunos de los ciudadanos, por indiferencia, se contentaban con lo que ocurría por sí solo, dispuso una ley particular contra ellos: “que aquel que, cuando la ciudad está en conflicto (*stasiazoúsēs*), no empuñare las armas ni se colocare junto a los otros, sea un *átimos* y no participe de los asuntos de la ciudad.”⁽¹⁵²⁾

El pasaje deja entrever la constatación de un problema: Solón parece haber advertido el riesgo que representaban quienes no intervenían en los asuntos públicos, despreocupados de ellos, y propugnó por lo tanto un *nómos* particular a través del cual se sancionaba con la pérdida de derechos civiles a quienes no tomaran armas ni se alinearan con el resto en tiempos de *stásis*.⁽¹⁵³⁾ En el siglo II d.C., un pasaje de las *Noches Áticas* de Aulo Gelio parece parafrasear en latín el mismo texto al remitir a Aristóteles y al afirmar, con mayor precisión, los supuestos alcances de la regulación (2.12.1):

Entre las leyes más antiguas de Solón que fueron inscritas en tablas de madera en Atenas, y que, promulgadas por él, los atenienses ratificaron mediante penas y juramentos, para asegurar su permanencia, Aristóteles dice que había una a este efecto: ‘Si a causa de una contienda y desacuerdo se produjera una disensión civil y una división del pueblo en dos partes, y si por esa razón cada bando, guiado por sus sentimientos airados, tomara las armas y luchara, entonces si alguien en ese momento, y en tal condición de discordia civil, no se aliara con una u otra facción, sino que por sí mismo y aparte se mantuviera al margen de la calamidad común del Estado, que sea privado de su hogar, de su patria y de todos sus bienes, y sea un exiliado y un proscrito’.⁽¹⁵⁴⁾

Aquí la idea de exigir que cada ciudadano tome las armas y se alíe con una de las facciones enfrentadas es presentada como una medida destinada a propugnar que todos participen de la misma suerte de una desgracia compartida, un *commune malum civitatis*. Si bien el contenido en ambas citas

(152) ὁρῶν δὲ τὴν μὲν πόλιν πολλὰκις στασιάζουσαν, τῶν δὲ πολιτῶν ἐνίουσ διὰ τὴν ῥαθυμίαν ἀγαπῶντας τὸ αὐτόματον, νόμον ἔθηκεν πρὸς αὐτοὺς ἴδιον, ὃς ἂν στασιαζούσης τῆς πόλεως μὴ θῇται τὰ ὅπλα μὴδὲ μεθ’ ἐτέρων, ἄτιμον εἶναι καὶ τῆς πόλεως μὴ μετέχειν. El texto griego procede de Ruschenbusch (1983: 82-83), a quien corresponde la edición corregida y comentada por Bringmann (2010: 73-76).

(153) Se ha propuesto que “empuñar las armas” (θῆται τὰ ὅπλα) metafóricamente equivaldría a “tomar partido” (“Stellung beziehen”, “sich anschliessen” o “Partei ergreifen”), como explica Schmitz (2023: 324).

(154) *In legibus Solonis illis antiquissimis quae Athenis axibus ligneis incisae sunt quasque latas ab eo Athenienses, ut sempiternae manerent, poenis et religionibus sanxerunt, legem esse Aristoteles refert scriptam ad hanc sententiam: “Si ob discordiam dissensionemque seditio atque discessio populi in duas partes fiet et ob eam causam irritatis animis utrimque arma capientur pugnabiturque, tum qui in eo tempore in eoque casu civilis discordiae non alterutrae parti sese adiunxerit, sed solitarius separatusque a communi malo civitatis secesserit, is domo, patria fortunisque omnibus careto, exul extorrisque esto.”* El texto latino procede de la edición de Rolfe (1927).

parece inteligible, lo que llama la atención en la norma es que impulsar como deber el enfrentamiento armado parece contradecir el habitual carácter conciliador que se atribuye a la labor legislativa de Solón. Si el derecho, como orden social, constituye una instancia de pacificación que, a través de una heterocomposición de los conflictos canaliza los diferendos hacia una salida menos violenta, parece extraño que en este caso se trate de fomentar jurídicamente el accionar hostil y no precisamente de suprimirlo. Esta aparente contradicción ha llevado a que muchos autores hayan considerado espuria la autoría soloniana, poniendo en discusión la autenticidad de la cita.⁽¹⁵⁵⁾

Pero esta incomodidad no es solo una actitud propia de los lectores contemporáneos. De hecho, el contenido de la obligación ha generado varios problemas interpretativos desde la antigüedad misma, a punto tal que son cuantiosas las fuentes antiguas que caracterizaron la norma como errática e incomprensible. Es el caso, sin dudas, de Plutarco, quien en varias ocasiones de sus *Obras morales* identifica el carácter paradójico de la ley. En *Sobre los retrasos de la venganza divina*, 550c (= fr. 38e [R]) —Libro VII de los *Moralia*— se señala que:

Y es contraria a la razón (la ley) de Solón según la que será *átimos* aquel que en un conflicto (*stásei*) de la *pólis* no se coloque del lado de ninguna de las partes ni participe del conflicto (*systasiásanta*).⁽¹⁵⁶⁾

Y en el Libro X de las *Obras Morales*, al referirse a los *Consejos políticos* 823 F (= fr. 38f [R]), se expresa de modo semejante:

Traerá complicación y sorprenderá (comprender) qué sintió aquel varón que lo hizo decretar que será *átimos* aquel que en un conflicto de la *pólis* no se coloque del lado de ninguna de las dos partes.⁽¹⁵⁷⁾

El propio Aulo Gelio, tras detallar el contenido, se encarga de manifestar su desconcierto con relación a la *ratio* de la legislación (2.12.2):

Cuando leí esta ley de Solón, que era un hombre de extraordinaria sabiduría, al principio sentí algo parecido a un gran asombro, y me pregunté por qué se consideraba merecedores de castigo a aquellos que se habían mantenido al margen de la disensión y la lucha civil.⁽¹⁵⁸⁾

(155) En contra de la autoría soloniana se alzan von Fritz (1977), David (1984), Pecorella Longo (1988), Gabba (1994), van 't Tout (2010) y Teegarden (2013). A favor de la autenticidad, en cambio, se han expresado Lavagnini (1947), Goldstein (1972), Bers (1975), Develin (1977), Manville (1980), Leão (2002), Maffi (2005), Schmitz (2011), Leão y Rhodes (2015), Gouschin (2016) y Valdez Guía (2021).

(156) παραλογώτατον δὲ τὸ τοῦ Σόλωνος, ἄτιμον εἶναι τὸν ἐν στάσει πόλεως μηδετέρᾳ μερίδι προσθήμενον μηδὲ συστασιάσαντα.

(157) ἀπορήσει δὲ καὶ θαυμάσει τί παθὼν ἐκεῖνος ὁ ἀνὴρ ἔγραψεν ἄτιμον εἶναι τὸν ἐν στάσει πόλεως μηδετέροις προσθήμενον.

(158) *Cum hanc legem Solonis, singulari sapientia praediti, legissemus, tenuit nos gravis quaedam in principio admiratio, requirens quam ob causam dignos esse poena existimaverit, qui se procul a seditione et civili pugna removissent.*

La extrañeza que provoca la naturaleza de la ley ha llevado a filólogos modernos a postular lecturas que permitan comprender los motivos de la norma. Es el caso del gran Ruschenbusch, editor de los *nómoi* solonianos, quien al recopilar estas fuentes dispersas señala que el verbo *stasiázein* —que aparece, en su forma participial, dos veces en el pasaje aristotélico— tenía el sentido primitivo de enfrentar bélicamente a un enemigo externo.⁽¹⁵⁹⁾ Dicha lectura, que por supuesto eliminaría la inconsistencia del sentido de la ley al alegar que es preciso defender a la patria de la amenaza de enemigos extranjeros, no parece, sin embargo, responder al significado del término griego *stásis*, que apuntaría siempre a un disenso interno.⁽¹⁶⁰⁾ Tampoco hace justicia a los términos latinos empleados por Aulo Gelio, que evidentemente comprendía ya la norma como apuntando a contiendas domésticas, como se ve en el empleo de las expresiones *discordia civilis*, *dissensio*, *seditio*, *discessio populi* o *civilis pugna*.

El vocabulario de la inestabilidad interior se repite, además, en un breve pasaje de las *Cartas a Ático* de Cicerón (10.1.2) donde, además, interpreta la sanción de *atimía* como una ofensa capital, considerada la pena más grave para delitos de índole política (= 38c [R]):

Y verdaderamente yo (...) dejaré de lado la ley de Solón que sancionó con pena capital a aquel que no tomase partido por ninguna de las dos partes en una sedición.⁽¹⁶¹⁾

En el s. II d.C. también el exégeta Alejandro de Afrodisia, en su comentario a los *Tópicos* de Aristóteles (II. 109 B 13, *Comentarios griegos a Aristóteles* 2.2, p. 139. 33) se enfrentó a la necesidad de interpretar los alcances de la norma, proponiendo una doble lectura:

De igual modo también (ocurre con) la ambigüedad de “no participa en el conflicto (*stáseōs*)”, pues o bien significa que es preciso enfermarse junto con la patria enferma, como consideró Solón, pues desde lo social se impone que nadie se aparte de la desgracia común y así se ponga fin en algún sentido al conflicto, si se une de manera visible y se encuentra entre los otros. O bien significa que no se debe estar a cargo (*katárkhein*) del conflicto ni convertirse en su líder (*hēgemónā*).⁽¹⁶²⁾

(159) “... sich in einem Kriege gegen einen äußeren Feind befinden”. Ruschenbusch (1983: 83) y Bringmann (2010: 75).

(160) Sobre la *stásis* como guerra intestina y su relevancia política en el mundo griego de la época, ver Gehrke (1985), Lintott (1982) y Loraux (2008). Acerca de la noción clásica de *stásis* según los testimonios platónicos y aristotélicos, ver Ramis (2015).

(161) *Ego vero Solonis ... legem neglegam, qui capite sanxit, si quis in seditione non alterius partis fuisset*.

(162) ὁμοίως καὶ τὸ “στάσεως οὐ μετέχει” διττόν· ἢ γὰρ ὅτι χρὴ νοσοῦσθαι τῇ πατρίδι συννοσεῖν, καθὼς ἤξιον Σόλων· πολιτικοῦ γὰρ τὸ μὴ ἀπάγειν αὐτὸν τῆς κοινῆς συμφορᾶς καὶ οὕτως ἂν καταπαῦσαι τι τῆς στάσεως ἴσως, εἰ φαίνοντο συνάγων καὶ ἐν τοῖς αὐτοῖς ὦν· ἢ πάλιν ὅτι κατάρχειν οὐ χρὴ τῆς στάσεως καὶ ἡγεμόνα γίνεσθαι.

Los dos sentidos posibles de la ley, según Alejandro, abarcan, por un lado, la necesidad de atravesar la misma convalecencia que la patria (*patris*) cuando ésta sufre (nótese que aquí ya la *pólis* no figura); ⁽¹⁶³⁾ por el otro, podía hacer alusión a la idea de que no corresponde asumir un rol de liderazgo en los enfrentamientos: obligar a tomar las armas junto con los otros implicaría no desempeñar un papel individual relevante como *hēgemón* sino mantenerse en el plano del accionar colectivo. ⁽¹⁶⁴⁾

En estos testimonios vistos, es posible discernir un intento por observar, detrás de la norma soloniana, una impronta nacionalista o patriótica en términos políticos. ⁽¹⁶⁵⁾ Se ha indicado, por ejemplo, que la ley podía estar fijando un mecanismo para desalentar a los ciudadanos que, con su indiferencia, pudieran permitir golpes de Estado por parte de facciosos que quisiera derrocar el régimen político. ⁽¹⁶⁶⁾ También se ha propuesto que oponerse a la neutralidad podía implicar un intento por controlar el poder de los contendientes políticos del régimen. ⁽¹⁶⁷⁾ Pero a la vez, el fomentar un rol activo durante la *stásis* puede ser leído como la voluntad de impulsar una intervención activa en los conflictos públicos, en contraposición con el aislamiento individual. De acuerdo con Plutarco, en su *Vida de Solón* (20.1) (= 39 d [R]), la verdadera explicación del *nómos* radica en la necesidad de asegurarse que siempre prime el interés colectivo frente a los deseos particulares:

Entre sus otras leyes, hay una muy peculiar y sorprendente que ordena que sea *átimos* quien, en tiempos de conflicto, no sea de ninguno de los bandos. Según parece, desea que un hombre no se comporte de modo insensible (*apathós*) o indiferente (*anaisthētōs*) frente al bien común, colocando sus asuntos privados (*tà oikēia*) en seguridad y vanaglo-

(163) Acerca del imaginario de la enfermedad como desestabilidad política, cf. Cambiano (1982); Brock (2000: 24-34); Brock (2013: 73-75); Zamperini (2022: 1-18) y Husquin y Barbara (2025: 13-15).

(164) Por último, algunas fuentes medievales se ocuparán de mencionar la ley soloniana comprendiendo que se trata de una referencia a los enfrentamientos internos, pero adaptando su contenido a una realidad imperial propia de la época. Es el caso, por ejemplo, de un pasaje de la *Historia Bizantina* (9.7) de Nicéforo Grégoras (= 38i [R]), quien en el siglo XIV hará referencia al *nómos* soloniano para indicar la necesidad de que todos estén sujetos al emperador de Constantinopla y defiendan al régimen, pues el ganado sigue la suerte de quien lo arrea: “Y si también nosotros, al colocarnos bajo el rey anciano, encontramos, como es natural, algunas olas de su invierno, eso no es nada nuevo. Pues no sería justo para nosotros no colocarnos bajo ninguna de las dos partes, como reclamó Solón. Y además sería lógico que si el pastor, tras ser golpeado, sufriera cosas terribles, le deba suceder algo parecido a todo el rebaño” (εἰ δὲ καὶ ἡμεῖς τῷ γεραίῳ κατὰ τὸ εἶκος προσκείμενοι βασιλεῖ ῥοθίοις τισὶν ἐνετύχμεν τοῦ χειμῶνος ἐκείνου, καὶνὸν οὐδέν. οὔτε γὰρ δίκαιον ἦν, ἡμᾶς μηδεμιᾷ προσκεῖσθαι μερίδι, τοῦ Σόλωνος τοῦτο προτρέποντος· καὶ πρὸς γε τῶν εἰκότων αὐτοῦ τοῦ ποιμένου παταχθέντος δεινὰ παθεῖν κατὰ τὸ ἀνάλογον ἅπαν τὸ ποίμνιον).

(165) Indica Almeida (2003:14): “As the author of the neutrality law Solon exhibits a more fundamental form of patriotism, by defining one extreme of a citizen’s duty. He imposed an obligation on each citizen to show active concern for the form of the constitution. Because he makes disenfranchisement the result of neutrality when the issue is the form of the state itself, he shows that he regards active participation in the political process, especially on issues as important as the constitution, the hallmark of citizenship”.

(166) Como concluye Piccirilli (1976: 759).

(167) Schmitz (2011) y Bernhardt (2022: 438-439).

riándose en el hecho de que no comparte las aflicciones y angustias de su patria (*patrídē*), sino que más bien debe alinearse con prontitud en la causa mejor y más justa, compartir los mismos peligros y ofrecer ayuda, en lugar de esperar de modo no peligroso las decisiones de quienes se impongan. ⁽¹⁶⁸⁾

En este sentido, la sanción determinada puede ser útil para comprender este carácter político de la ofensa. Tengamos en cuenta que, si bien era diferente de la expulsión legal, ⁽¹⁶⁹⁾ la *atimía* desembocaba, en términos jurídicos, en la pérdida de los derechos cívicos de un *polítēs*, quien no podía entonces —entre otras cosas— participar con su voto de los asuntos de la ciudad. ⁽¹⁷⁰⁾ Dado que la privación de estos derechos era, sin dudas, una de las manifestaciones más graves de la exclusión comunitaria, ⁽¹⁷¹⁾ resulta interesante reflexionar acerca de la centralidad de la obligación prevista. ¿Por qué era tan relevante, entonces, asegurarse que todos los ciudadanos pudiesen armarse a favor de alguna de las facciones que se disputaban el poder en el seno de la *pólis*?

FOMENTAR LA DEMOCRACIA, FOMENTAR EL *PÁTHOS*

En el contexto histórico en el que se inscribe la labor legislativa de Solón, era preciso asegurar que se instalaran los valores proto-democráticos frente a los peligros del control oligárquico de las instituciones. Cabe recordar que, en estos momentos, los campesinos se habían alzado contra los nobles, provocando una *stásis* que Solón intentó resolver con su programa político de reformas (*Constitución de los atenienses*, 5.1-2): ⁽¹⁷²⁾

Siendo tal el orden de la constitución (*politeíai*) y dado que muchos estaban siendo esclavizados por unos pocos, el pueblo (*dēmos*) se levantó contra los nobles. Y como era violento el conflicto (*stáseōs*) y los enfrentamientos entre ambas facciones se extendieron por mucho tiempo, eligieron de común acuerdo a Solón como mediador (*diallaktén*) y arconte (*árkhonta*), y le confiaron el gobierno. ⁽¹⁷³⁾

(168) τῶν δ' ἄλλων αὐτοῦ νόμων ἴδιος μὲν μάλιστα καὶ παράδοξος ὁ κελεύων ἄτιμον εἶναι τὸν ἐν στάσει μηδετέρας μερίδος γενόμενον. βούλεται δ', ὥς ἔοικε, μὴ ἀπαθῶς μηδ' ἀναισθήτως ἔχειν πρὸς τὸ κοινόν, ἐν ἀσφαλεῖ θέμενον τὰ οἰκεῖα καὶ τῷ μὴ συναλγεῖν μηδὲ συννοσεῖν τῇ πατρίδι καλλωπιζόμενον, ἀλλ' αὐτόθεν τοῖς τὰ βελτίω καὶ δικαιότερα πράττουσι προσθέμενον, συγκινδυνεύειν καὶ βοηθεῖν, μᾶλλον ἢ περιμένειν ἀκινδύνως τὰ τῶν κρατούντων.

(169) Ver Youni (2001) y Joyce (2018).

(170) Acerca de las fuentes clásicas sobre *atimía*, se remite aquí a Youni (2019) y su despliegue bibliográfico. Dmitriev (2015) se ha ocupado, en particular, de la *atimía* política resultante de la comisión de actos en contra de regímenes democráticos.

(171) MacDowell (1978: 74) propone traducirlo por “disfranchisement”. Phillips (2013: 41) opta por “dishonor[ing]” o “lack/loss of rights”.

(172) Paiano (2013: 93).

(173) τοιαύτης δὲ τῆς τάξεως οὔσης ἐν τῇ πολιτείᾳ, καὶ τῶν πολλῶν δουλεύοντων τοῖς ὀλίγοις, ἀνέστη τοῖς γνωρίμοις ὁ δῆμος. ἰσχυρὰς δὲ τῆς στάσεως οὔσης καὶ πολλὸν χρόνον ἀντικαθημένων ἀλλήλοις, εἶλοντο κοινῇ διαλλακτὴν καὶ ἄρχοντα Σόλωνα, καὶ τὴν πολιτείαν ἐπέτρεψαν αὐτῷ.

En ese contexto, quienes habían sido esclavizados pudieron obtener de nuevo su libertad, y los *átimoi* empezaron a ser considerados ciudadanos de pleno derecho (*epítimoi*) luego de que se estableciera una amnistía general en su beneficio para todos, con excepción de quienes hubiesen sido condenados por crímenes ante el Areópago, es decir, homicidio y tiranía.⁽¹⁷⁴⁾ Las medidas tomadas por Solón sirvieron, entonces, para satisfacer algunas de las demandas que el *dêmos* había reclamado durante la *stásis*, como la cancelación de todas las deudas,⁽¹⁷⁵⁾ la imposibilidad de tomar garantías de ellas,⁽¹⁷⁶⁾ así como la ampliación de la legitimación para actuar en justicia y apelar las decisiones. Todos estos han sido considerados avances normativos importantes para la instauración posterior del régimen isonómico en Atenas.⁽¹⁷⁷⁾ Por estos postulados, las fuentes del s. V y IV a.C. verán en Solón a un precursor de la democracia,⁽¹⁷⁸⁾ el verdadero creador o fundador de la ciudadanía ateniense.⁽¹⁷⁹⁾ Precisamente este aspecto es el que se refleja en varios pasajes de su obra, en los que el legislador-poeta valora haber permitido un mayor sentimiento de pertenencia a la ciudad.⁽¹⁸⁰⁾

Un cruce con los testimonios literarios del propio Solón puede ser útil aquí. Como afirma el poeta-legislador en sus textos elegíacos, al inicio de su fr. 11 [West] (vv. 1-4), la servidumbre vivida en el pasado debe ser comprendida como consecuencia de males merecidos:

Si por la vileza (*kakótēta*) de ustedes han sufrido (*pepónthate*) cosas amargas, no le echen la culpa de eso a los dioses, pues ustedes mismos agrandaron a esos hombres dándoles guardas, y por ello están ustedes en una vil esclavitud.⁽¹⁸¹⁾

Frente al desequilibrio y el desorden que provocaba la *dysnomía* (como sostiene en el poema II), la justicia propia de la *Eunomía* —como materializa-

(174) Esto es lo que dice, casualmente, Plutarco en su *Vida de Solón* (19.4) justo antes del pasaje en el que se refiere a nuestra ley sobre la *stásis*.

(175) [Aristóteles] *Constitución de los atenienses*, 6.1; cf. Plutarco, *Vida de Solón*, 15.2.

(176) Rhodes (1981: 125-127).

(177) Acerca de una síntesis de estos avances, ver Ostwald (1986: 3-15). Rhodes (2006: 251-252) concluye que las leyes solonianas estaban disponibles para su consulta en la Atenas clásica, lo que permite mostrar la importancia de su consideración como fundamento del sistema democrático.

(178) Isócrates, 7.16; τὸν δὲ δῆμον καταστῆσαι, Aristóteles, *Política*, 1274a1-3. Acerca de la figura de Solón como promotor de la democracia, imagen creada recién en el s. Va.C., ver Hignett (1952: 2-8). Para una mirada más conservadora, que ve en Solón un paso previo a la democracia caracterizado por una pérdida de privilegios aristocráticos y por un mayor poder a los ciudadanos más pobres, ver Cartledge (2009: 46-54). En todo caso, es posible advertir que las medidas solonianas contribuyeron a una ruptura del monopolio aristocrático en materia jurídica (cf. Papakonstantinou, 2008: 93) y que ello dio lugar a su asimilación posterior con el contexto democrático. Siguiendo a Kapparis (2022: 2), “the laws of Solon became the iconic embodiment of democratic Athenian law, even though most of them reflected an older ideology of a troubled aristocratic society in acute crisis”.

(179) Domínguez Monedero (2001: 55).

(180) Aristóteles, *Política* 1275a22-23; [Aristóteles], *Constitución de los atenienses*, 7.3.

(181) εἰ δὲ πεπόνθατε λυγρὰ δι’ ὑμετέραν κακότητα / μὴ θεοῖσιν τούτων μοῖραν ἐπαμφέρετε / αὐτοὶ γὰρ τούτους ἠΰξισατε ῥύματα δόντες, / καὶ διὰ ταῦτα κακὴν ἔσχετε δουλοσύνην.

ción poética del programa de reformas del propio Solón, frente a los avances tiránicos de Pisístrato—⁽¹⁸²⁾ servirá para enderezar los males y garantizar la necesaria igualdad entre los ciudadanos.⁽¹⁸³⁾ El cambio propuesto es rotundo y consiste en superar, mediante una buena administración de la justicia, una *stásis* caracterizada allí también como promotora de servidumbre (fr. 4 West [3 Diehls], vv. 17-20):

Ya esta herida inevitable llega para cada ciudad, y ella cae rápidamente en la vil esclavitud (*kakèn doulosýnen*), que despierta el conflicto civil (*stásin émphyllon*) y la guerra dormida, la cual destruyó la amada juventud de muchos.⁽¹⁸⁴⁾

Además, se nos dice que la enfermedad de la *pólis* se debe al despliegue negativo de las emociones incontroladas de quienes gobernaban injustamente (vv. 7-10):

... Y la mente de los líderes (*hēgemónōn*) del pueblo (*démou*) es injusta, los cuales están destinados a sufrir muchos dolores por su gran insolencia; pues no saben contener el desenfreno (*kóron*) ni poner orden a la actual alegría (*euphrosýnas*) con un festín en paz.⁽¹⁸⁵⁾

Para ser superada, la *stásis* requiere de una pacificación capaz de incluir a todos.⁽¹⁸⁶⁾ Y, en este sentido, el sufrimiento propio de la crisis política, alineado con las emociones abyectas de quienes gobiernan la ciudad, debe entonces dar lugar a una nueva educación sentimental que, a través de la contención, controle y ordene el flujo afectivo para evitar la insolencia (*kóros*) típica de los regímenes tiránicos.⁽¹⁸⁷⁾ Es en este sentido, a mi juicio, que corresponde interpretar la norma que analizamos. Pero antes, para comprender luego el rol del elemento emocional, examinemos el tenor político que subyace en la propuesta.

(182) Barranco (2011: 47-58). En Plutarco, *Vida de Solón*, 30.1-3, se aclara que, cuando Pisístrato volvió del exilio, empezó a acusar a sus enemigos de haber conspirado contra él. Solón descubrió este engaño e impidió que la gente se levantara a favor del político; ver Leão (2008: 159). El propio legislador, se nos dice, apareció en la Asamblea armado para impedir la tiranía de Pisístrato; Diógenes Laercio, 1.49; 9.4.1-2; ver Valdés Guía (2021, p. 189). Sobre una relación entre este enfrentamiento y la ley que aquí se analiza, ver Maciel de Barros (2020, p. 97).

(183) Acerca de este rol “pacificador” de Solón, ver Cuniberti (2011: 5). Harris (2006: 300) sostiene que “Solon’s laws not only bring order and justice but also freedom and deliverance from slavery in two senses, figurative and literal”.

(184) τοῦτ’ ἤδη πάσι πόλει ἔρχεται ἔλκος ἄφυκτον, / ἐς δὲ κακὴν ταχέως ἤλυθε δουλοσύνην, / ἢ στάσιν ἔμφυλον πόλεμόν θ’ εὖδοντ’ ἐπεγείρει, / ὃς πολλῶν ἐρατὴν ὤλεσεν ἡλικίην·

(185) δήμου θ’ ἡγεμόνων ἄδικος νόος, οἷσιν ἐτοῖμον / ὕβριος ἐκ μεγάλης ἄλγεα πολλὰ παθεῖν· / οὐ γὰρ ἐπίστανται κατέχειν κόρον οὐδὲ παρούσης / εὐφροσύνας κοσμεῖν δαιτὸς ἐν ἡσυχίῃ.

(186) Como sostiene Cuniberti (2011: 17), “...l’intento di armonizzazione di Solone, legato all’esperienza e al ricordo dell’esperienza anche attraverso l’arte poetica, è invece qualcosa di nuovo perché costituisce un primo tentativo, in parte riuscito, di estendere l’accesso alla procedura di riconciliazione (giudiziaria, ma anche allo stesso tempo religiosa) anche a chi, fino a quel momento, non ne aveva avuto la possibilità...”.

(187) Acerca de este término en Solón y sus connotaciones negativas asociadas con la desmesura (*hýbris*), ver Irwin (2005: 211-220) y Lewis (2006: 28).

Pueden identificarse, por lo pronto, varios puntos de contacto entre la ley sobre *stásis* y algunos testimonios epigráficos referidos a la protección del orden democrático, acordados con el fin de velar por la ciudadanía tras un golpe de Estado. Algunos autores se han ocupado, por ejemplo, de sugerir varios puntos de contacto significativos de la norma soloniana con una inscripción jurídica procedente de Eretria (*IG XII*, 9,190), descubierta en 1958 y referida a una ley contra la tiranía y la oligarquía.⁽¹⁸⁸⁾ En el texto, se preve precisamente la necesidad de tomar las armas contra aquel que hubiese subvertido la democracia por la fuerza (líneas 20-24):

Pero si alguien [establece una tiranía] o una oligarquía y la impone por la fuerza, que ahora [todos los ciudadanos] ayuden al pueblo (*démōi*) y tomen la lucha contra quienes [obstruyan a la Asamblea] y a los prítanos, y que cada uno se considere [listo para luchar sin] instrucciones.⁽¹⁸⁹⁾

La imposición jurídica de defender en conjunto al pueblo implica aquí la preservación del régimen democrático, y para ello se hace eco del vocabulario presente en la propuesta soloniana de armarse en casos de *stásis*. Lo que interesa de una lectura que pone en relación ambos textos es que, en el caso de la ley de Eretria, el conflicto interno se produce entre dos facciones colocadas claramente en desequilibrio: por un lado, los pocos que pretenden imponer un sistema despótico obstruyendo las institucionales; por el otro, los partidarios de la democracia.

Para fortalecer la analogía, correspondería además sumar otras normas establecidas con el fin de impulsar la defensa del régimen en contra de las pretensiones tiránicas, tal como ocurre —tras el restablecimiento democrático en 410 a.C. después del golpe de los Cuatrocientos— con el decreto de Demofante, transmitido por el discurso *Sobre los Misterios* de Andócides, cuyo juramento deja en claro en primera persona el compromiso que ha de asumir cada ciudadano (1.97):

Mataré ⟨por la palabra, por la acción, por el voto y⟩ por mi propia mano, si puedo, a cualquiera que derroque la democracia en Atenas, y a cualquiera que, si la democracia ha sido derrocada, ocupe cualquier cargo a partir de entonces, y cualquiera que pretenda gobernar tiránicamente o ayude a establecer al tirano.⁽¹⁹⁰⁾

(188) Maffi (2005) y Valdéz Guía (2021), por ejemplo. La norma fue editada por Knoepfler (2001-2002).

(189) ἂν δέ τις κ[αθ]ο[ισ]τεῖ ἢ τυραννίδα] ἢ ὀλιγαρχίην καὶ ἐγβιάρηται, παραχρῆμα βοη/[θεῖν πολίτας ἀπάντ]ας τοῖ δήμοι καὶ μάχην ἅπτειν τοῖς διακωλύ/[ρουρι τὴν ἐκκληρίην]ν καὶ πρυτανεῖην, ἕκαστον ἡγείμενον αὐτὸν[Ι] [ικανὸν μάχεσθαι (?) ἄνε]υ [π]αρανγέλατος. Sobre esta norma, Teegarden (2013: 57-84).

(190) κτενῶ (καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ καὶ ψήφῳ καὶ) τῇ ἑμαυτοῦ χειρὶ, ἂν δυνατὸς ᾖ, δὲ ἂν καταλύσῃ τὴν δημοκρατίαν τὴν Ἀθήνησι, καὶ ἔάν τις ἄρξῃ τιν' ἀρχὴν καταλελυμένης τῆς δημοκρατίας τὸ λοιπόν, καὶ ἔάν τις τυραννεῖν ἐπαναστῇ ἢ τὸν τύραννον συγκαταστήσῃ. Cf. Teegarden (2013: 30-31).

Se trata aquí de un juramento que promueve la participación activa con el fin de no incurrir en una posible complicidad que pudiera implicar una violación de lo jurado y acarrear una sanción.⁽¹⁹¹⁾ El compromiso radica en actuar para proteger el régimen democrático contra atentados que lo pongan en riesgo. Para reforzar estos ecos, incluso es posible citar una ley de Ilión que, en tiempos helenísticos,⁽¹⁹²⁾ estableció de modo semejante una recompensa para aquel ciudadano que lograra matar a quien se alzase como tirano o quien fuese un líder oligárquico (lado A, líneas 19-24):

[Quien] mate a un tirano, al líder de una oligarquía o a alguien que derroque la democracia, si es un ciudadano, [recibirá] un talento de plata [de la *pólis*] ese día o el siguiente, y [el pueblo (*dêmon*)] erigirá una estatua de bronce a su semejanza.⁽¹⁹³⁾

En conjunto, estas normas apuntan a premiar a aquel ciudadano comprometido con la protección de la democracia y, en ese sentido, permiten contextualizar el fundamento de la legislación contra la neutralidad que aquí se analiza a partir del despliegue de una salvaguarda efectiva de la *pólis*.⁽¹⁹⁴⁾

Pero, a su vez, la interpretación de la norma soloniana, desde una mirada comparativa con otras regulaciones políticas, puede enriquecerse aún más si sumamos otros textos epigráficos en los que se trata de establecer, al interior de una comunidad, un arreglo postconflicto a través de la puesta en acto de un arbitraje. No es un dato menor, para reforzar la importancia de este ejercicio de contraste, recordar el pasaje visto de la *Constitución de los atenienses* (5.1-2) en el que el propio Solón era llamado como “mediador” (*diallaktês*) para unificar a las dos facciones que se enfrentaron durante la *stásis*. En términos de intermediación, el mismo legislador se definirá (fr. 37 [West], 9-10) como una marca de límite situada en el medio del campo de batalla: “Y yo me he colocado entre ellos como una piedra limítrofe en la zona intermedia del conflicto”.⁽¹⁹⁵⁾ Teniendo en cuenta este rol de pacificación propio de lo que hoy llamamos jurídicamente como instancias o medidas de justicia transicional, contamos con algunas fuentes que, aunque escasas, son capaces de echar luz sobre este dispositivo soloniano.

Baste citar aquí el caso de la pequeña isla de Telos, una *pólis* de la Liga de Delos, de la que conocemos un decreto descubierto hace más de un siglo pero editado y publicado de modo completo tan solo en 2010. La norma

(191) Como considera Maffi (2005: 140-141).

(192) Editado por Frisch (1975: 62-80, n. 25).

(193) [δς δ'] ἂν ἀπ[οκ]τείνῃ τ[ὸν τ]ύραννο[ν ἢ τὸν ἥ]- / γεμόνα τῆ[ς] ὀλιγαρχ[ί]ας ἢ τὸν τὴν δημοκρα[τ]ίαν / καταλύον[τ]α, ἔαμ μὲν ἐναρχο[ς, τὰ]-λαντον / ἀργυρο[ύ]ου λαμβάνειν παρὰ τῆς πό[λεως] / αὐθημερὸν ἢ τῇ δευτέρῃ, [κ]αὶ εἰκό[να] / χαλκῆν αὐτο[ῦ] στ[η]ῖ[τι] α[ὐ]τ[ὸ]ν δ[ὲ] δ[ι]μον. Véase Teegarden (2013: 173-214).

(194) Con un lenguaje propio del reconocimiento de la *euergesía*, estas leyes se fundan en la lógica del premio, contrariamente a la insistencia soloniana en el castigo.

(195) ἐγὼ δὲ τούτων ὥσπερ ἐν μεταχίμῳ / ὅρος κατέστην. Acerca de este posicionamiento destinado a preservar la unidad en la diversidad, manteniendo la vigencia de la propia *pólis*, y su relación con el programa político del propio Solón, ver Rus Rufino y Arenas-Dolz (2022: 164-166).

(IG XII.4.132) da cuenta, en alrededor de 120 líneas, de un caso único de reconciliación exitosa y de recuperación democrática que tuvo lugar a fines del siglo IV a.C. ⁽¹⁹⁶⁾ Se trató de un llamado de intervención a árbitros extranjeros, provenientes de Cos, para que aportaran una solución a la *stásis* resultante del enfrentamiento de sectores político-ideológicos en Telos. ⁽¹⁹⁷⁾

En efecto, conforme la inscripción, el propósito de la convocatoria está bien definido en las líneas 1-5:

Dado que [el pueblo, deseando] ser reconciliado con aquellos que se [enfrentan (con él), votaron] someter a arbitraje a nacionales de Cos todos los asuntos respecto de [los cuales se enfrentaban] de modo que, bajo una [única mentalidad], pudieran conducir su vida política [en democracia]... ⁽¹⁹⁸⁾

Lo interesante de este considerando es que se plantea una reconciliación entre el *dêmos*, por un lado, y quienes se han opuesto a él (*hoi diapheróme-noi*) con el fin de promover una unidad de criterio amparada en la democracia que funcionara como condición de posibilidad de la experiencia política. No hay dudas de que los hechos descriptos en este testimonio se aproximan a aquellos sugeridos como presupuestos de la ley soloniana. De este modo, el “empuñar las armas” indicado por Solón podría entonces no referirse allí a una mera “neutralidad activa” o puesta a disposición, ⁽¹⁹⁹⁾ sino que, al contrario, promovería una intervención directa, en defensa de la propia *pólis* y en nombre de ella, contra los enemigos internos que procuran desarticular su esqueleto institucional. ⁽²⁰⁰⁾

Es aquí que cabe sumar este elemento clave, a menudo subestimado pero que caracteriza de modo concreto las estrategias a partir de las cuales se construye el colectivo: me refiero en particular a la dimensión emotiva.

Si la *stásis* es un fenómeno inherente a la propia democracia, corresponde en estos casos excepcionales, como elemento cohesionador del civismo, cultivar la participación política. Como se desprende de la *Oración Fúnebre* atribuida a Pericles —tal como la recoge Tucídides—, ello implica, entre otras cosas, denostar a los *aprágmones* que resultan inservibles para el pueblo ateniense por no involucrarse con el esfuerzo común (Tucídides, 2.40.2):

(196) Acerca de la datación de la inscripción (seguramente entre el 306 y el 301 a.C.), ver Simonton (2019: 188, n. 6). Me he ocupado de examinar el texto en clave jurídica en Buis (2023b).

(197) Acerca de los enfrentamientos internos en tiempos helenísticos, cf. Börm (2019). Lo que se advierte es que a lo largo del siglo IV a.C. el problema de la *stásis* se acrecienta y se refuerza como amenaza constante a la *pólis* helenística, como bien demuestra Börm (2018: 53-83).

(198) ἐπειδὴ *vac.* / [ὁ δᾶμος δηλόμενος δι]αλυθῆμεν ποτὶ τοὺς δια-/ [φερομένους ἐψαφίξ] ατο ἐπιτράψαι Κώιοις ὑπὲρ / [ὧν διεφέροντο ποτ’ ἀλλ]άλους πάντων, ὅπως ὁμο-/ [νοιεῦντες ἐν δαμοκρα]τίαι πολιτεύωνται...

(199) Como sostiene Van ‘t Tout (2010).

(200) Se trataría de poner las armas a disposición del *dêmos*; cf. Valdés Guía (2021: 207); ella afirma que “[p]lacing oneself at the *demos*’ or fatherland’s disposal was not to maintain ‘active neutrality’, but to become resolutely involved in the fight to restore democracy” (2021: 193).

Pues solo nosotros consideramos que el que no participa (*metékhonta*) en nada de estas cosas no es un inactivo (*aprágmona*) sino un inútil (*akhreíon*).⁽²⁰¹⁾

La intervención de Pericles refuerza, sin dudas, la necesidad de convocar políticamente al *dêmos* detrás de experiencias sentimentales positivas (como el amor o *érôs* a la *pólis*) con el fin de conjurar los traumas de la guerra.⁽²⁰²⁾

En términos afectivos, la apatía de los ciudadanos en una crisis doméstica, determinada por la no participación, resulta rechazada en términos normativos. La falta de intervención en los asuntos comunes se acercaría a un acto de traición⁽²⁰³⁾ y, por lo tanto, requiere ser penalizada. En contrapartida, lo que el derecho procura es tratar de fomentar un *páthos* cívico que acompañe la acción política.⁽²⁰⁴⁾

Cuando el pasaje de la ley contenido en la *Constitución de los atenienses* (8.5 = fr. 38a Ruschenbusch [R]) establecía que el problema en la *stásis* era la “indiferencia” de gran parte de los ciudadanos, el término correspondiente, *raithymía*, en rigor da cuenta de la falta de predisposición emocional, de un relajamiento del temperamento afectivo.⁽²⁰⁵⁾ Algo semejante surge del pasaje examinado de la *Vida de Solón* de Plutarco (20.1) (= 39 d [R]), en el que se había visible que el objetivo de la ley era impedir que los ciudadanos carecieran de emoción (*páthos*) o de sensaciones (*aísthēsis*) —nótese los adverbios *apathōs* y *anaisthētōs*— y promover que los pesares fuesen compartidos (*synalgeîn* y *synnoseîn*) al interior de la patria. El coraje de ayudar y correr peligro, de hecho, muestran la dimensión emocional del activismo ciudadano en defensa de la unidad del pueblo a partir del impulso de una labor unificada (como indica en griego el prefijo *syn-*, “conjuntamente”).

También, por último, el texto que hemos visto de Aulo Gelio puede leerse en ese sentido si avanzamos con el pasaje siguiente al que aquí se ha estudiado. Ello puesto que, al reflexionar en torno de la ley soloniana, el autor se encarga de mostrar la importancia del control de las pasiones, de la gestión correcta de los afectos, para asegurar la armonía pretendida tras la *stásis* (2.12.3-5):

Entonces aquellos que habían estudiado profunda y minuciosamente el propósito y significado de la ley declararon que estaba diseñada, no para aumentar, sino para terminar con la disensión (...) la armonía podrá ser

(201) μόνοι γὰρ τὸν τε μηδὲν τῶνδε μετέχοντα οὐκ ἀπράγμονα, ἀλλ’ ἀχρεῖον νομίζομεν.

(202) Sobre el amor a la ciudad en este texto, ver Monoson (1994: 253-276). Acerca de la Oración Fúnebre y sus implicancias ético-políticas, ver Loraux (1981) y, más recientemente, las contribuciones en Pritchard (2024).

(203) Esto lo indica Rhodes (1993: 158).

(204) Acerca de la importancia de la “participación en la *pólis*” en el discurso de la construcción ciudadana, ver Filonik (2023: 264-280).

(205) Según Liddell, Scott y Jones (1996: 1564, s.v. ῥαθυμία), el sustantivo abstracto puede traducirse, en su primera acepción, como “easiness of temper”.

restaurada y establecida mejor a través de los esfuerzos de tales hombres, controlando y calmando como quieran a los miembros de sus respectivas facciones, y deseando reconciliar más que destruir a sus oponentes. ⁽²⁰⁶⁾

RECAPITULACIÓN

El tenor de la ley que castigaba a quienes no tomaran las armas en tiempos de *stásis* es esquivo, y que se han postulado diversas hipótesis para intentar explicar su función y propósito. Me ha interesado aquí, en primer lugar, rescatar el alcance fuertemente político del *thesmós*. Lo que se pretende lograr con la ley, en mi opinión, es crear las bases para un compromiso real con la defensa de las instituciones de la *pólis*. Esa finalidad no se limita a movilizar a la ciudadanía hacia la acción física simplemente, sino delinear un espacio de cooperación armónica, al interior de la ciudad, para sentar las bases subjetivas de la intervención del *dêmos*. ⁽²⁰⁷⁾ En segundo lugar, la comparación textual con ejemplos legislativos de reconciliación postconflicto, mediante los que se despliega una verdadera tecnología afectiva destinada a conformar jurídicamente las bases normativas de una nueva comunidad emocional, permite advertir —a mi juicio— la importancia de los fundamentos sentimentales de la propuesta de Solón.

El rescate de las pasiones en la legislación soloniana presenta, además, una utilidad adicional: permite superar la tradicional contraposición —plasmada en las ediciones críticas— entre los *nómoi* privados y los públicos, fundamento histórico (y anacrónico) de la clasificación de los testimonios legislativos sobre la base de su contenido. En la ley sobre *stásis*, lo público y lo privado confluyen a través de la proyección colectiva del dispositivo emocional. ⁽²⁰⁸⁾ No estaríamos entonces demasiado lejos de otros preceptos regulatorios solonianos como el que, según recoge Cicerón en su tratado *De legibus*, imponía severas limitaciones a las expresiones suntuosas y las manifestaciones afectivas extravagantes durante los cortejos fúnebres (II.59 = Solón, fr. 72b [R]): ⁽²⁰⁹⁾

También hay otras (regulaciones) en las Doce Tablas que contribuyen a la limitación de los gastos y de los lamentos en los funerales, que son tomados de las leyes de Solón. (...) También limitó la expresión del lamento:

(206) *Tum, qui penitus atque alte usum ac sententiam legis introspexerant, non ad augendam, sed ad desinendam seditionem legem hanc esse dicebant. (...) concordia per eos potissimum restitui conciliarique possit, dum et suos, apud quos sunt, regunt atque mitificant et aduersarios sanatos magis cupiunt quam perditos.*

(207) De allí la importancia del “cuerpo” como metáfora para pensar la unidad saludable de la *pólis*. Acerca de estas imágenes somáticas para explicar el funcionamiento político en la Grecia antigua, ver Brock (2006: 351-359) y Brock (2013: 69-82).

(208) Según Ludwig (2009: 294), las pasiones consiguen superar la brecha que los liberales modernos han construido entre lo público y lo privado: la antigüedad muestra bien cómo las emociones, lejos de un plano personal, cumplen un rol político de primera importancia.

(209) He trabajado el control legislativo de las lágrimas en Buis (2018b).

“Que las mujeres no mojen sus mejillas con lágrimas ni incurran en llanto (*lessus*) en los funerales”. ⁽²¹⁰⁾

El propio Plutarco, en la *Vida de Solón* (21.4-5) (= Solón, fr. 72c [R]) describía los alcances de la norma aseverando que:

Acerca de la salida pública de las mujeres de casa, sus manifestaciones de duelos y la participación en festivales, (Solón) estableció una ley que reprimía lo que era desordenado y excesivo (...) Prohibió a las mujeres lastimarse en los duelos, los cantos lúgubres y el llanto en los entierros de los extraños (...) La mayoría de estas prácticas están también prohibidas en nuestras leyes, las cuales añaden que los hombres que se comporten así serán castigados por los guardianes de las mujeres (*gynaikonómoi*) porque actúan mal con pasiones (*páthesi*) y errores poco varoniles y afeminados referidos a los duelos. ⁽²¹¹⁾

Mutatis mutandis, tanto en el caso del llanto fúnebre como en la imposición de una emotividad patriótica se trata de propugnar la recuperación jurídica de preceptos emocionales. Ocurriría en ambos supuestos una institucionalización afectiva, si tenemos en cuenta que el *páthos* propio de las relaciones interpersonales es apropiado por parte de los órganos de la ciudad para ordenar conductas en tiempos particularmente complejos, atravesados por peligros que ponen en riesgo la integridad colectiva y la identidad nacional. Así, lejos de combatir las pasiones, ⁽²¹²⁾ también aquí el derecho termina valiéndose de ellas para proyectarlas utilitariamente al plano social, consolidando mediante una técnica precisa las bases normativas de una comunidad emocional asentada en ficciones comunes y en guiones sentimentales. ⁽²¹³⁾ La *pólis* se apropia legislativamente de lo que el conjunto de ciudadanos debe sentir. A pesar de sus diferencias (de contexto y de contenido), el dispositivo no está muy lejos de la gestión colectiva de los afectos propugnada por el *thesmós* de Dracón cuando este asumía jurídicamente la expresión del perdón en los casos de homicidio.

(210) *Iam cetera in XII minuendi sumptus [sunt] lamentationisque funeris, translata sunt de Solonis fere legibus. (...) tollit nimiam lamentationem: 'mulieres genas ne radunto neue lessum funeris ergo habento'*, Fr. 72b (Leão y Rhodes, 2015: 118).

(211) ἐπέστησε δὲ καὶ ταῖς ἐξόδοις τῶν γυναικῶν καὶ τοῖς πένθεσι καὶ ταῖς ἑορταῖς νόμον ἀπείργοντα τὸ ἄτακτον καὶ ἀκόλαστον (...) ἀμυχὰς δὲ κοπτομένων καὶ τὸ θρηνεῖν πεποιημένα καὶ τὸ κωκυῖν ἄλλον ἐν ταφαῖς ἐτέρων ἀφεῖλεν. (...) ὧν τὰ πλεῖστα καὶ τοῖς ἡμετέροις νόμοις ἀπηγόρευται: πρόσκειται δὲ τοῖς ἡμετέροις ζημιοῦσθαι τοὺς τὰ τοιαῦτα ποιοῦντας ὑπὸ τῶν γυναικονόμων, ὡς ἀνάνδροις καὶ γυναικώδεσι τοῖς περὶ τὰ πένθη πάθεισι καὶ ἀμαρτήμασιν ἐνεχομένους, Fr. 72c (Leão y Rhodes, 2015: 118-120).

(212) Como reclamaba Ost (2018: 26).

(213) Es evidente que la formación de las ciudades griegas excedía con creces la dimensión espacial: el desarrollo urbano arcaico estuvo siempre acompañado de una serie de costumbres y prácticas colectivas reconociendo valores comunes esperables por el grupo; todo quebrantamiento social presupone la necesidad de una reinstalación de la homogeneidad cívica en términos jurídico-institucionales, como demostró Duplouy (2019: 280-281). En el caso de Solón, precisamente, sus reformas “homogenized the kinship community and reinforced the special position of its members among the Athenian population” (Dmitriev, 2018: 73-74).

Siendo así las cosas, “tomar las armas” en Solón no implicaría entonces fomentar un empleo irracional de la guerra o profundizar el conflicto, sino —como el propio legislador-poeta afirmará en el fr. 5— generar una buena predisposición, amparada en la justicia, para no desencadenar sentimientos inmerecidos en el *dêmos* y para promover la unidad amparando a los ciudadanos comunes de los abusos de los poderosos (líneas 1-6): ⁽²¹⁴⁾

Al pueblo le di tanto honor como le bastaba, sin restarle dignidad (*timê*) ni darle más; y en cuanto a quienes tenían poder y eran admirados por su riqueza, también me aseguré de que no sufrieran ninguna indignidad. Me mantuve en pie sosteniendo mi poderoso escudo entre ambos, y no permití a ninguno de los bandos que venciera injustamente. ⁽²¹⁵⁾

Desde esta clave, con la gestión de los sentimientos y los valores, la ley de Solón que he analizado constituye un antecedente del manejo emocional requerido para consolidar la *politeía*. En la ingeniería de este programa político, el afecto contribuye a consolidar los vínculos de integración necesarios para configurar un *kósmos* político sustentado en la promoción de una verdadera identidad patriótica entre los ciudadanos, ⁽²¹⁶⁾ una identidad determinada por acciones claras y efectivas, basadas en sentires cuidadosamente inculcados.

A modo de conclusión de este capítulo, es posible afirmar que en el *nómos* sobre la *stásis* se procura una reconciliación entre sectores antagónicos mediante el combate de la apatía y el fomento de sentimientos públicos. Con ello, en definitiva, se pretende superar el plano privado de la emotividad proyectándolo al ámbito social. Como ocurrió también con la ley draconiana sobre el homicidio, que estudiamos en el capítulo previo, aquí a través de la norma se consigue diseñar un espacio político de recomposición social en el que se garantiza un orden sentimental creado por las instituciones de la *pólis* con sus normas. La ciudad apuesta por robustecer un compromiso con la superación de la grieta instalada en tiempos de discordia civil, disponiendo el reconocimiento de valores compartidos. Se trata de erigir un espacio de control comunitario, de imponer conductas y sentimientos destinados a sustentar una armonía política que supere con la concordia un pasado de ruptura y división.

Así, incluir el *páthos* en la ley supone reconocer que, lejos de la estricta razón, movilizar los ánimos hacia el fin buscado (esto eso, cómo conviene y se debe sentir al interior de un grupo) es siempre un elemento fundacional

(214) Sancho Rocher (2021: 46-47).

(215) δῆμῳ μὲν γὰρ ἔδωκα τόσον γέρας ὅσον ἀπαρκεῖ, / τιμῆς οὐτ’ ἀφελὼν οὐτ’ ἐπορεξάμενος· / οἱ δ’ εἶχον δύναμιν καὶ χρήμασιν ἦσαν ἀγῆτοί, / καὶ τοῖς ἐφρασάμην μηδὲν αἰεὶ ἐκείνους ἔχειν· / ἔστην δ’ ἀμφιβαλὼν κρατερὸν σάκος ἀμφοτέροισι, / νικᾶν δ’ οὐκ εἶας· οὐδετέρους ἀδίκως.

(216) Lewis (2006: 20). Como bien señala Giangulio (2015: 27), la integración es un presupuesto esencial no solamente de la existencia de la *pólis*, sino también de su estabilidad. Con estos dispositivos que surgen con las propuestas legislativas solonianas, la dinámica del proceso identitario se consolida como una “idéaliité civique”, en términos de Sebillotte-Cuchet (2006: 113).

del que el derecho, para ser efectivo, no puede ni debe desprenderse. Y eso resulta tan válido en la Atenas soloniana como en otros espacios políticos. En tiempos como los actuales, atravesados por una primacía de pasiones individualistas que se hace cada vez más difícil canalizar hacia intereses comunes, no resulta inapropiado recuperar aquellas técnicas legislativas de Solón. Parafraseando a Plutarco (fr. 38f [R]), cabría preguntarse qué sintió aquel hombre (*tì pathòn ekeínos ho anèr*) —y por ende qué debemos entonces sentir nosotros— para poder avanzar en el establecimiento normativo de una cultura emocional compartida.

Si la legislación de Solón buscaba asegurar la implicación emocional del ciudadano en la vida política, en la Atenas clásica la tragedia de Esquilo mostrará, en un registro diferente, cómo esas emociones pueden ser reorientadas hacia la reconciliación y la concordia. Como se examinará en el capítulo siguiente, la obra *Euménides* dramatiza, en clave mítica, un proceso de pacificación que también es una pedagogía afectiva.

CAPÍTULO III

EUMÉNIDES DE ESQUILO:

INSTITUCIONALIZAR LAS EMOCIONES POLÍTICAS

INTRODUCCIÓN

La tragedia *Euménides* de Esquilo, representada en el 458 a.C, fue leída como la manifestación literaria del nacimiento de un orden ateniense democrático, en contraposición con el sistema aristocrático precedente. La creación mítica del tribunal del Areópago que se postula en escena opondría una nueva realidad, en la que las decisiones se toman de modo colectivo en el ámbito cívico de la *pólis*, a la antigua lógica de venganza interpersonal.

En el marco de mi interés en torno de la tecnología afectiva de la democracia en Atenas, en este capítulo me interesa volver sobre la célebre escena del juicio de *Euménides* para advertir que, junto con la presencia de dispositivos argumentativos propios del ejercicio jurisdiccional del Areópago, se consagra retóricamente una verdadera hegemonía internacional apoyada, también allí, en un manejo sutil pero eficaz de la sustancia sentimental. El episodio del voto judicial que termina absolviendo a Orestes por el asesinato de su madre permite exponer, cuando se lo compara con testimonios epigráficos contemporáneos, los fundamentos de una dimensión discursiva mayormente subestimada en la pieza, relacionada con una consagración retórico-diplomática del rol de Atenas que se materializa en la proyección de una cultura emocional.

Es sabido que, luego de la absolución de Orestes, Palas Atenea consigue persuadir a las Furias de incorporarse en el culto ateniense y que, al aceptar la propuesta, las Erinias se convertirán en diosas benefactoras de la *pólis*. No obstante, muy poco se ha dicho acerca de las bases emotivas que llevan al triunfo geopolítico del régimen ateniense asegurado en la pieza. Un examen del vocabulario presente en el ejercicio diplomático y hospitalario que lleva a cabo Atenea permite prestar particular atención a los dispositivos afectivos presentes en esa búsqueda de alianza. En un desplazamiento interesante, que lleva del rechazo visceral del “otro” a la comunión de afectos positivos, los versos finales de la trilogía ayudan a comprender lo que no suelen ilustrar las inscripciones contemporáneas en materia de tratados: me refiero a los fundamentos emocionales que, imprescindibles para el éxito de toda po-

lítica exterior, caracterizaron discursivamente los avances de la diplomacia ateniense a mediados del s. V a.C., justificando la necesidad de reemplazar el temor de la desunión por un entendimiento armónico montado sobre la necesidad de pacificación. ⁽²¹⁷⁾

EL JUICIO DE ORESTES FRENTE A LA VIOLENCIA DE *ORESTÍA*

Como es bien sabido, la *Orestía* de Esquilo es una trilogía que nos presenta a partir de sus distintas obras (*Agamenón*, *Coéforas* y *Euménides*) el relato del destino de Agamenón tras su regreso de Troya, su asesinato por parte de su mujer Clitemnestra y Egisto, y la venganza de su hijo Orestes al matar a su madre. La representación se cierra, al final de la última pieza, con el enjuiciamiento de Orestes y la resolución del proceso en manos del pueblo ateniense y de la diosa Atenea. En las tres tragedias se despliega el conflicto entre violencia y justicia. Las dos primeras tragedias escenifican la historia en términos de represalia y obligación familiar: Clitemnestra dirá que mató a Agamenón como venganza por la muerte de su hija Ifigenia (*Agamenón*, vv. 1413-25), Egisto lo hará como respuesta por lo ocurrido a su propio padre (*Agamenón*, vv. 1579-611), y Orestes matará a ambos en compensación por el homicidio de Agamenón (*Coéforas*, vv. 269-305, 925; cf. *Euménides*, vv. 455-67). Interessantemente, en todos los casos de este ciclo familiar funesto —ciclo que reflejaría una búsqueda de castigo interpersonal previa a la legislación draconiana— la venganza aparece relacionada con la necesidad de habitar una tierra no manchada, de modo que hay una fuerte impronta territorial en el acto taliónico del asesinato de quien derramó sangre (*Agamenón*, vv. 1419-20, 1583-90 y 1605-9, *Coéforas*, vv. 286-90 y 299-305, y *Euménides*, vv. 462-4). ⁽²¹⁸⁾

A pesar de la importancia de la dimensión local, *Euménides* —la tragedia con la que se cierra el ciclo— no está ambientada en el contexto de Argos. Su primera escena ocurre en el templo de Apolo en Delfos, donde huye la Pitia y fracasa el ritual de purificación de Orestes. Las Erinias —diosas ctónicas que corporizan la lógica retributiva— siguen revoloteando a su alrededor, acosándolo como culpable por la muerte de Clitemnestra. Apolo decide enviar a Orestes a Atenas (*Euménides*, vv. 79-84, 224) para que la diosa Atenea pueda finalmente liberarlo de esa persecución. Con ello, pues, la obra se organiza en un movimiento físico que es paralelo al desplazamiento conceptual: abandonar Argos equivale a dejar atrás la territorialidad doméstica del crimen, y la llegada final a Atenas —luego de Delfos— implica asegurar una ruptura del eterno mecanismo ancestral de los crímenes intrafamiliares. Este quiebre, por cierto, opera a partir de la instalación de la escena del juicio.

(217) En este capítulo recupero las ideas plasmadas en Buis (2021d).

(218) Long (2015: 57).

Llamada a determinar la suerte del matricida Orestes, Atenea sostendrá allí que el asunto es demasiado grave para una resolución individual (vv. 470-474):

El caso es muy grande para que alguien crea que un mortal puede juzgarlo; tampoco es conforme a la justicia para mí decidir un juicio de homicidio por cólera aguda. Además, llegaste también aquí igualmente preparado como suplicante purificado e inofensivo para este palacio. ⁽²¹⁹⁾

La imposibilidad de llegar a una decisión individual en torno de un crimen enraizado en lo emocional (*phónou oxyménitou*, “homicidio por cólera aguda”) lleva a la diosa a proponer la realización de un juicio por jurado; resuelve convocar a los mejores ciudadanos atenienses para que voten a favor o en contra del imputado (vv. 482-9):

Puesto que este caso se presentó aquí, después de haber elegido jueces juramentados de homicidios (...) una ley, y los estableceré para siempre. Y ustedes invoquen testimonios y pruebas, garantías juramentadas del proceso. Después de elegir lo mejor entre mis ciudadanos, vendré para decidir este asunto de acuerdo con la verdad... ⁽²²⁰⁾

La justicia divina deja aquí lugar a la inclusión de magistrados que prestarán juramento, ante los cuales procederá la presentación racional de evidencias judiciales. Se consigue así el primer paso de la institucionalización de la justicia: la “elección” de los mejores *polítai* nos recuerda en la ley de Dracón el acto de escoger diez *phráteres* para decidir acerca del perdón en ausencia de familiares vivos de la víctima.

La inclusión de *dikastai* (“jueces”) y de *písteis* (“evidencias”) contribuye a enmarcar los alegatos de Apolo y las Furias, que actuarán en el enfrentamiento judicial como defensor y acusadoras de Orestes, respectivamente. Los argumentos retóricos esbozados por el propio Orestes, quien sostiene que mató a su madre en compensación por el crimen de su padre (“maté a la que me dio a luz, no lo negaré, con una muerte que replicaba la de mi queridísimo padre...”, vv. 463-4), ⁽²²¹⁾ apuntan a demostrar que él obró en contra de culpables: “si no actuaba en contra de los responsables” (v. 466). ⁽²²²⁾ El plano emotivo, sin embargo, es recuperado por el coro de Furias cuando es invitado por Atenea a abrir el debate explicando los hechos (“pues el acusador primero, hablando desde el inicio, podría ser correctamente maestro del asunto”, vv. 583-4), ⁽²²³⁾ y focaliza su discurso en el atroz asesinato de quien lo alimentó en su vientre:

(219) τὸ πρᾶγμα μείζον, εἴ τις οἶεται τόδε / βροτὸς δικάζειν· οὐδὲ μὴν ἐμοὶ θέμις / φόνου διαιρεῖν ὀξυμηνίτου δίκας, / ἄλλως τε καὶ σὺ μὲν † κατηρυκῶς ὅμως † / ἱκέτης προσῆλθες καθαρὸς ἀβλαβὴς δόμοις. El texto griego corresponde a la edición de Podlecki (1989).

(220) ἐπεὶ δὲ πρᾶγμα δεῦρ' ἐπέσκηψεν τόδε, / φόνων δικαστὰς ὀρκίους αἰρουμένη / < > / θεσμὸν, τὸν εἰς ἅπαντ' ἐγὼ θήσω χρόνον. / ὕμεις δὲ μαρτύρια τε καὶ τεκμήρια / καλεῖσθ', ἀρωγὰ τῆς δίκης ὀρκώματα. / κρίνασα δ' ἀστῶν τῶν ἐμῶν τὰ βέλτατα / ἦξω διαιρεῖν τοῦτο πρᾶγμ' ἐτητύμως...

(221) ἔκτεινα τὴν τεκοῦσαν, οὐκ ἀρνῆσομαι, / ἀντικτῶνους ποινᾶσι φιλτάτου πατρός...

(222) εἰ μὴ τι τῶνδ' ἔρξαιμι τοὺς ἐπαιτίους.

(223) ὁ γὰρ διώκων πρότερος ἐξ ἀρχῆς λέγων / γένοιτ' ἂν ὀρθῶς πρᾶγματος διδάσκαλος.

“¿Pues cómo te alimentó, asesino, en su vientre? ¿Rechazas la queridísima sangre de tu madre?” (vv. 607-8). ⁽²²⁴⁾

Apolo, por su parte, defenderá a Orestes señalando la deshonra sufrida por Agamenón, al haber sido atacado por una mano femenina (vv. 625-39, cf. 213-23) y alegando como causal de justificación el hecho de que quien verdaderamente engendra a un hijo no es nunca la madre, sino el padre que fecunda. Como ejemplo de sus dichos, menciona precisamente la prueba irrefutable del caso de la propia Atenea, nacida del cráneo de Zeus sin intervención femenina (vv. 662-6). La clausura del juicio refuerza la misoginia judicial y rescata la centralidad del rol cívico masculino. ⁽²²⁵⁾ No solo los varones atenienses serán llamados a decidir, sino que la decisión final de Atenea de absolver a Orestes termina avalando la mirada patriarcal de Apolo y dando por tierra las pretensiones de las Furias —divinidades frecuentemente relacionadas con la gestación y la preservación de los valores arcanos— y su emotividad negativa (vv. 607-8). ⁽²²⁶⁾

El rol político de la tragedia es marcado. ⁽²²⁷⁾ Mediante el relato del juicio, en boca de los dioses se va consolidando aquí la agencia colectiva masculina propia del orden democrático ateniense. La invitación por parte de Atenea para dar por concluido el procedimiento de homicidio supone, para el espectador ateniense de la obra, la remisión a la práctica frecuente de la votación tribal. ⁽²²⁸⁾ Sin embargo, ante la imposibilidad de alcanzar una mayoría, por la igualdad del número de votos, será Atenea misma quien exprese el resultado (vv. 733-43):

Es mi tarea decidir el último veredicto; este voto yo misma lo agregaré a favor de Orestes. Pues no existe ninguna madre que me engendró, apruebo todo lo masculino, salvo unirme en matrimonio, con toda mi alma. Soy completamente de mi padre. Así, no valoraré más la muerte de una mujer que mató al varón, supervisor del palacio. Vence Orestes, aunque se decida con paridad de votos. Saquen lo más rápido posible los votos de las urnas, jueces a quienes se les encargó este objetivo. ⁽²²⁹⁾

(224) πῶς γάρ σ' ἔθρεψ' ἂν ἐντός, ὧ μαιφρόνε, / ζώνης; ἀπέυχη μητρὸς αἷμα φίλτατον;

(225) Acerca de la construcción del episodio en clave de género, cf. Winnington-Ingram (1948) y Zeitlin (1978).

(226) Long (2015: 61).

(227) Cf. Vernant y Vidal-Naquet (1972); Meier (1988).

(228) Sostiene la diosa (708-710): “Es preciso levantarse a depositar la piedra de voto y definir este caso respetando el juramento” (ὀρθοῦσαι δὲ χρὴ / καὶ ψῆφον αἶρειν καὶ διαγνῶναι δίκαν / αἰδουμένους τὸν ὄρκον).

(229) ἐμὸν τόδ' ἔργον, λουσθίαν κρῖναι δίκην· / ψῆφον δ' Ὀρέστη τήνδ' ἐγὼ προσθήσομαι· / μήτηρ γὰρ οὐτὶς ἐστὶν ἢ μ' ἐγείνατο, / τὸ δ' ἄρσεν αἰνῶ πάντα, πλὴν γάμου τυχεῖν, / ἅπαντι θυμῷ, / κάρτα δ' εἰμὶ τοῦ πατρός. / οὕτω γυναικὸς οὐ προτιμήσω μόρον / ἄνδρα κτανούσης δωμάτων ἐπίσκοπον. / νικᾷ δ' Ὀρέστης, κἂν ἰσόψηφος κριθῇ. / ἐκβάλλεθ' ὡς τάχιστα τευχέων πάλους, / ὅσοις δικαστῶν τοῦτ' ἐπέσταλται τέλος.

La escena del voto de Atenea ha dado lugar a una considerable disputa en la crítica, entre quienes sostiene que su absolución produce la igualdad de votos ⁽²³⁰⁾ o quiebra el empate en beneficio de Orestes. ⁽²³¹⁾ Las diferentes posturas, sin embargo, dejan entrever lo que a mi entender caracteriza la ambivalencia propia de la escena. ⁽²³²⁾

En efecto, el episodio judicial funciona como punto de nacimiento mítico de una de las instituciones fundamentales del sistema judicial ateniense: la diosa dirá que, a partir del proceso de Orestes se instalará el Areópago como un tribunal permanente en la ciudad. La etiología literaria del Areópago supone ciertas imprecisiones jurídicas que, sin embargo, resultan eficaces en términos dramáticos. Al fundar los soportes de la corte más prestigiosa de la ciudad, lo que el episodio pretende mostrar, en cambio, no es precisión técnica, sino más bien la consagración final de un universo institucional centrado en el poder masculino, donde la toma de decisiones se produce de modo colectivo sobre el principio colectivo de la mayoría. ⁽²³³⁾ ¿Cuál es entonces el rol que Atenea cumple en esta consagración de uno de los órganos clave del orden cívico?

Por lo pronto, a diferencia de lo que ocurría en la toma de decisiones judiciales en la Atenas clásica, Atenea habla y explica su decisión. Sabemos que en la Atenas clásica el voto democrático se realizaba en silencio mediante el depósito de piedras (*psêphoi*) en urnas, y que no existía espacio para la argumentación de la sentencia. ⁽²³⁴⁾ En el caso de *Euménides*, en cambio, la diosa acompaña el acto físico de la votación con el discurso, lo que altera la lógica performativa del anonimato judicial y genera un caso muy peculiar de justificación argumentada de la decisión, a favor de una de las partes del proceso. ⁽²³⁵⁾

A esta anomalía (que no deja de ser interesante en términos retóricos, ya que en una primera persona nos ofrece un ejemplo de oratoria ligada a la explicación de una absolución judicial) se le suman otras que pervierten el ritual judicial esperable en el contexto ateniense de mediados del s. V a.C. ⁽²³⁶⁾ Así, por ejemplo, hay una profunda afectación de los roles a lo largo del proceso. Si una de las características típicas del litigio es la clara separación de papeles, de modo que acusador y defensor se distingan de jueces y testigos, en el juicio de Orestes los intervinientes ocupan distintos lugares, algunos

(230) Acerca de los orígenes de esta postura, que se remontan a G. Hermann, ver Gagarin (1975), quien defiende que en la escena votan once jueces antes de que Atenea vote para equiparar el número.

(231) Esta interpretación ha sido avalada por Hester (1981).

(232) Cf. Seaford (1995).

(233) Long (2015: 64) y Gallego (2017: 54).

(234) MacDowell (1978: 251-252).

(235) Estas anomalías, hay que decirlo, responden también el carácter fundacional de esta tramitación judicial escenificada en *Euménides*.

(236) Cf. Sommerstein (2010b: 25).

de ellos incompatibles. Así, por caso, las Erinias, que son las acusadoras de Orestes, son descritas por este personaje como abogadas de su madre (*mētròs tásde syndíkous*, v. 761), empleando el sustantivo *syndikos* que indica la figura del orador que acompaña a un litigante.⁽²³⁷⁾ Del mismo modo Apolo había aclarado en v. 579 que sería el abogado de Orestes, utilizando el mismo término: *xyndikēsōn*. Sin embargo, nunca es invitado a subir al estrado para presentar su planteo, que expone de modo informal. Y además, quince versos después, Orestes le solicita a Apolo que sea su *mártys*, “testigo” (v. 594)⁽²³⁸⁾ e insiste en que ofrezca su testimonio (v. 609).⁽²³⁹⁾ A su vez, las Erinias, que son las querellantes, afirmarán ser “rectos testigos” de los muertos (v. 318).⁽²⁴⁰⁾

Atenea, por su parte, es llamada desde el comienzo a intervenir como jueza, aunque luego ella misma, considerando la gravedad del asunto, decidirá compartir el ejercicio judicial con los ciudadanos. En su rol, vimos que la diosa convoca a “testimonios y pruebas” (*martýriá te kai tekmería*, v. 485), pero en el desarrollo del proceso se presenta un solo *tekmérion* (v. 662)⁽²⁴¹⁾ que, como se dijo, es la propia Atenea. Así, la encargada de llevar adelante el rol judicial es, paradójicamente, ofrecida como prueba de la defensa de Orestes.⁽²⁴²⁾ Por si ello fuera poco, el propio Apolo poco después identificará a Atenea como su propio testigo (*mártys*, v. 664).

Otra grave alteración define la escena del juicio, y tiene que ver con la temporalidad del derrotero de Orestes y su relación con el plano territorial que se ha identificado antes. A diferencia de lo esperable en un contexto de homicidio, en el que el juicio antecede el exilio del imputado y su purificación, se ha señalado con contundencia que, en la lógica establecida por Esquilo en su *Orestía*, el personaje de Orestes atraviesa primero el exilio de Argos, luego la purificación fallida en Delfos y finalmente su llegada a tierras áticas.⁽²⁴³⁾ Esta complejidad de lugares, tiempos y actores torna muy difícil extraer información particular acerca de los acontecimientos históricos de la Atenas contemporánea a la puesta de *Euménides*.

(237) Liddell, Scott y Jones (2000: 1703, s.v. σύνδικος): “one who helps in a court of justice”. Esto es un apartamiento de la lógica procesal ateniense, en la que solamente los parientes de la víctima podían llevar adelante una *díke phónou*; cf. Leão (2010: 50).

(238) μαρτυρεῖ δέ μοι.

(239) ἦδη σὺ μαρτύρησον. Podlecki (1989: 207-208) y Gastaldi (2001: 150-154).

(240) μάρτυρες ὀρθαὶ τοῖσι θανοῦσιν.

(241) τεκμήριον δὲ τοῦδέ.

(242) Taplin (1977: 395-401) ha reconocido las profundas inconsistencias de este juicio a la luz de lo que conocemos del funcionamiento del sistema judicial ateniense, y ha sugerido la existencia de una extensa *lacuna*, quizás entre los versos 571 y 575, de alrededor de 40 versos, en los que figuraría el discurso inicial de Atenea y la llegada de Apolo. Coincidimos más con Podlecki (1989: 210) de que no hace falta reponer nada: lo que Esquilo está brindando no es la precisión de un juicio real sino que crea “a flavor of authenticity”: basta con que estén muchos elementos propios del tribunal para lograr que el público teatral comprendiera lo que ocurría en la escena.

(243) Parker (1983: 387-388).

Es frecuente, sin embargo, hallar lecturas que procuran relativizar esta lectura estético-literaria y relacionar la creación de este Areópago con la realidad histórica concreta, en particular con las reformas democratizantes instaladas por Efialtes hacia el 462/1 a.C. ⁽²⁴⁴⁾ La información con que contamos acerca de la realidad de esta institución en la época, sin embargo, es escasa y tardía, ⁽²⁴⁵⁾ y la dinámica que refleja el proceso en el escenario dista mucho de lo que conocemos por otras fuentes.

Antes que precisión, realismo o verosimilitud, predomina, en cambio, en estas escenas un fuerte carácter performativo y simbólico, propio del drama, lo que imprime a la escena un sello emotivo particular que, como indicaré, no es ingenuo. La afectación de la naturaleza del episodio judicial da cuenta de los complejos puntos de inflexión que dramatiza la obra: entre lo divino y lo humano y, a la vez, entre el plano doméstico y el internacional. Respecto de esto último, me refiero al hecho, no habitualmente destacado, de que en la escena cobra un relieve particular la percepción afectiva del poder imperialista, que añade una nueva capa de confusión. En efecto, el Areópago se ocupaba de los casos de homicidios cuando éstos eran cometidos por parte de ciudadanos atenienses y no por extranjeros. ⁽²⁴⁶⁾ ¿Cómo explicar, entonces, que en *Euménides* se discuta la responsabilidad criminal de Orestes, siendo él —como se encarga de afirmar de modo insistente— un extranjero procedente de Argos? ⁽²⁴⁷⁾ ¿Y qué impacto tiene esto, siguiendo mi lectura a lo largo de todo este libro, en la consolidación emotiva del poder de Atenas?

LA INCLUSIÓN DEL EXTRANJERO Y LAS EMOCIONES DIPLOMÁTICAS: UNA JURISDICCIÓN SENTIMENTAL

Volvamos a la creación del Areópago a la que hace referencia la escena. La dimensión local del tribunal parece evidente, si tomamos en cuenta las palabras fundadoras de Atenea. Se trata de una corte de justicia en territorio ático y para los atenienses, como ella insiste en afirmar (vv. 681-4):

(244) Acerca de la importancia de estas reformas en la *pólis* ateniense y su repercusión en la obra, véanse Jacoby (1954), Dover (1957) y Tzanetou (2012: 34). Sobre las diversas interpretaciones, ver Braun (1998: 105-133).

(245) Wallace (1985: 3-47) sostiene que el Areópago era un tribunal de homicidios y un consejo en época pre-soloniana. Hansen (1991: 28) deja entrever que en tiempos clásicos los atenienses desconocían la génesis del Areópago.

(246) Para el caso de los extranjeros, sabemos que las disputas que los involucraban eran resueltas por el polemárco. El hecho extraño de que Orestes haya sido juzgado aquí por el Areópago ha sido señalado ya por Kennedy (2006: 52).

(247) Cabe recordar aquí que, en Grecia, la extranjería representada por un griego de otra *pólis* —concebido como *xénos*— se distinguía de aquella propia de los no helenos, a quienes se los concibía como *bárbaroi* por no hablar la misma lengua.

Escuchen ahora mi ley, pueblo ático, ustedes que juzgan las primeras causas de sangre derramada. De aquí en más el pueblo de Egeo tendrá para siempre este consejo de jueces. ⁽²⁴⁸⁾

El verbo en futuro, el lenguaje de la irretroactividad (*tò loipòn*) y la apelación a la eternidad (*aiei*) constituyen aspectos muy propios de las promesas jurídicas incluidas en los acuerdos interestatales, planeados como instancias de cooperación hacia adelante. En mi opinión, pues, la discusión en torno de la responsabilidad de Orestes resulta pertinente para el ámbito de las relaciones internacionales, ⁽²⁴⁹⁾ pues precisamente en el intercambio de alegatos se deja entrever una retórica diplomática consistente, orientada a la fijación de alianzas militares mediante la creación de vínculos afectivos estrechos. Es a mi juicio esta coexistencia de un plano jurídico interno (el *thesmós* y el juicio) con otro diplomático lo que, de hecho, justificaría en parte las variadas imprecisiones relevadas en el análisis. ⁽²⁵⁰⁾

Sería posible afirmar, entonces, que la escena incurre en confusiones de espacios y agencias —lugares y roles— porque funciona en dos planos institucionales simultáneos: el doméstico, por un lado, respecto del cual el nacimiento del Areópago reflejaría la democratización del sistema; ⁽²⁵¹⁾ el externo, por el otro, en función del cual este primer juicio respalda las pretensiones hegemónicas de Atenas y proyecta el *nómos* ateniense hacia las ciudades aliadas. ⁽²⁵²⁾ La insistencia en un auditorio local, el “pueblo ático” (*Attikòs leós*), permite advertir la superposición de ambos planos. Esquilo habría pretendido entonces, con el mismo episodio, transmitir a la vez el germen del ejercicio colectivo del poder judicial y la materialización de la voluntad imperialista de la *pólis*.

Dicha imposición internacional se percibe en la lógica normativa (y emocional) de la hospitalidad (*xenía*) hacia el extranjero, que resulta notoria en el trato diferencial que se brinda al propio Orestes, un *xénos* proveniente de Argos que en la obra es presentado como un verdadero suplicante fren-

(248) κλοιὸν ἂν ἤδη θεσμόν, Ἀττικὸς λεώς, / πρώτας δίκας κρίνοντες αἵματος χυτοῦ. / ἔσται δὲ καὶ τὸ λοιπὸν Αἰγέως στρατῶ / αἰεὶ δικαστῶν τοῦτο βουλευτήριον.

(249) Hall (2015: 257).

(250) Sigo aquí la línea argumental de la interpretación que he desplegado en Buis (2023c).

(251) Conviene recordar en este punto que, en tiempos de la puesta en escena de la obra, el Areópago configura una corte de fuerte impronta política; a pesar de su origen, su rol a la hora de asegurar la sanción de los crímenes más graves contra el *dêmos* explica su importancia en el mantenimiento del orden democrático. Acerca del papel del Areópago a lo largo de la historia política ateniense, ver Wallace (1985) y de Bruyn (1995). Sobre su adaptación al contexto de la democracia, consultar Rihll (1995: 87-98).

(252) De hecho, se sabe que la *Orestía*, como trilogía, obtuvo el primer premio en el festival de las Grandes Dionisias del 458 a.C., festival en el que los representantes aliados se hallaban presentes en el teatro. Kennedy (2006: 36) ha sostenido que, a pesar de que no hay pruebas de que Esquilo haya apoyado el imperialismo ateniense, sus obras reflejan la promoción ateniense de la superioridad cultural en lo que se refiere a la justicia. Ella, sin embargo, sostendrá que la pieza traduce una “pro-imperialist ideology” (2006: 28), afirmación que reconoce como objeto de posible rechazo.

te a la diosa. ⁽²⁵³⁾ La carga sentimental en la condición de argivo de Orestes es clara, como queda evidenciado cuando es absuelto gracias a la decisión de la diosa (vv. 754-60):

¡Palas! ¡Salvadora de mi palacio! Me restituiste a la tierra paterna, de la que antes estaba despojado. Y un griego dirá: “Hombre argivo de nuevo, habita entre los bienes paternos gracias a Palas y a Apolo y, en tercer lugar, a aquel que todo lo cumple, el salvador...”. ⁽²⁵⁴⁾

Esta repetida referencia a las moradas paternas en Argos, fuertemente afectiva, refleja un trasfondo histórico que no podía pasar desapercibido para los espectadores del drama. Hacia el 462/1 a. C., pocos años antes de la representación de *Euménides*, los atenienses habían acordado una alianza con Argos, que marcó bajo Efialtes un nuevo rumbo de su política. Dado que era bien conocida la enemistad de Argos con Esparta, ⁽²⁵⁵⁾ esa aproximación diplomática había resultado muy conveniente para Atenas, a tal punto que logró poner fin a las pretensiones pro-espartanas de Cimón. La tragedia de Esquilo, entonces, podría ser leída e interpretada como una fundamentación literaria de las bases que dieron lugar a ese convenio estratégico, reforzando el tejido emotivo que lo permitió. ⁽²⁵⁶⁾ Podría señalarse que, si la obra pone en escena un mito de origen del Areópago, al mismo tiempo desarrolla la etiología legendaria de todo un orden jurídico internacional, sustentado en la pretensión ateniense de supremacía frente a los otros.

Hay al menos tres alusiones indirectas al acuerdo ático-argivo en la obra, la primera de ellas a partir del empleo de un claro léxico militar en boca de Orestes en vv. 287-98:

Y ahora con mi boca sagrada y auspiciosa convoco a la soberana de esta región, Atenea, para que venga en mi defensa. Y, sin la lanza (*áneu doròs*), obtendrá en mí, en mi tierra y en el pueblo argivo a un aliado (*symmakhon*) fiel (*pistòn*) con justicia (*dikaĩòs*) y para siempre (*es tò pân*). Sea que esté levantando su pie recto u oculto en zonas del espacio libio, junto a la corriente del Tritón, lugar de su nacimiento, prestando asistencia a amigos, o supervisando la llanura de Flegrea como un comandante osado, que venga (siendo una diosa es capaz de oír de lejos) para que me libere de éstas. ⁽²⁵⁷⁾

(253) Tzanetou (2012: 33). Acerca de la condición jurídico-religiosa del suplicante en el mundo griego clásico, ver Gould (1973) y Naiden (2004).

(254) ὦ Παλλάς, ὦ σώσασα τοὺς ἐμοὺς δόμους, / γαίης πατρώας ἐστερημένον σύ τοι / κατ’ ὤκισάς με. καὶ τις Ἑλλήνων ἐρεῖ / Ἀργεῖος ἀνὴρ αὐθις, ἐν τε χρήμασιν / οἰκεῖ πατρώοις, Παλλάδος καὶ Λοξίου / ἕκατι καὶ τοῦ πάντα κραίνοντος τρίτου / σωτήρος...'

(255) Esta alianza fue llevada a la práctica con la colaboración de los argivos en la batalla de Tanagra en el 457 a.C.; cf. Tucídides 1.107.5; Pausanias, 1.29.8.

(256) Tzanetou (2012: 31-32). Sobre el reflejo de esta alianza, Jones (1987: 70-71), Podlecki (1966: 88-94) y Sommerstein (1989: 30).

(257) καὶ νῦν ἀφ’ ἄγνοῦ στόματος εὐφρήμως καλῶ / χώρας ἀνασσαν τῆσδ’ Ἀθηναίαν ἐμοὶ / μολεῖν ἀρωγόν· κτήσεται δ’ ἄνευ δορὸς / αὐτόν τε καὶ γῆν καὶ τὸν Ἀργεῖον λεῶν / πιστὸν δικαίως ἐς τὸ πᾶν τε σύμμαχον. / ἀλλ’ εἴτε χώρας ἐν τόποις Λιβυστικοῖς / Τρίτωνος ἀμφὶ χεῦμα γενεθλίου πόρου

La invocación de la diosa está plagada de referencias a la negociación diplomática: ⁽²⁵⁸⁾ Orestes claramente representa a su pueblo, a quien ofrece como aliado (*symmakhon*). La alusión a que la alianza será por siempre (*es tò pân*) y estará basada en la confianza (*pistôn*) y en la justicia (*dikaîôs*) impregna su discurso de un vocabulario propio de las embajadas. En este sentido, la expresión “sin la lanza” (*áneu dorôs*) destaca que el acuerdo jurídico desplaza el poder de la fuerza. Incluso se reconoce a la interlocutora como “soberana de esta región” (*khóras ánassan tês*), identificando su rol oficial como representante de la contraparte. Se aprecia además la superposición del lenguaje diplomático y militar para caracterizar el papel afectivo de una divinidad comprometida con las virtudes políticas: ella es descripta como prestadora de asistencia a amigos (*phílois arégous*) —cláusula habitual en acuerdos entre *póleis* y que retoma la pretensión de Orestes de que Atenea devenga su *arōgós*— y como un comandante que supervisa territorios extranjeros. Parece clara la identificación en este léxico de las estrategias imperialistas desplegadas, algo que reaparecerá más adelante cuando Apolo prometa apoyar, como dios, que la “gran” ciudad de Atenas desarrolle y despliegue su poder (vv. 667-73):

Y yo, ¡oh, Palas!, como sé en lo demás (...) haré grande a tu ciudad y a tu pueblo; y envíe a éste [Orestes] como huésped (*ephéstion*) a tu palacio, de modo que te sea confiable (*pistôs*) para siempre (*es tò pân khrónou*), para que lo obtengas como un aliado (*symmakhon*), diosa, a él y a quienes vendrán después, y que esto permanezca eternamente (*aiânôs*), que sus descendientes respeten las alianzas de fidelidad (*tà pistà*). ⁽²⁵⁹⁾

El vocabulario de la alianza en estos versos de la pieza es indudable, y más aún en boca de un dios como Apolo cuyo santuario en Delfos era punto de referencia obligado de las relaciones inter-*póleis* en el mundo helénico. ⁽²⁶⁰⁾ Hallamos de nuevo una terminología signada por sus alcances positivos, como la confianza (*pistôs, pistà*), el acuerdo militar (manifestado en el “aliado”, *symmakhon*) y la búsqueda de permanencia eterna de los vínculos (*es tò pân khrónou, aiânôs*). Se trata de expresiones diplomáticas que volveremos a encontrar, finalmente, cuando Orestes se despidiera de la ciudad, al regresar a Argos, y deje asentadas sus propias promesas de fidelidad y las de sus descendientes (vv. 762-77):

/ τίθησιν ὀρθὸν ἢ κατηρεφῇ πόδα / φίλοις ἀρήγουσ', εἵτε Φλεγραίαν πλάκα / θρασὺς ταγοῦχος ὡς
ἀνὴρ ἐπισκοπεῖ, / ἔλθοι, κλύει δὲ καὶ πρόσωθεν ὦν θεός, / ὅπως γένοιτο τῶνδ' ἔμοι λυτήριος.

(258) Cf. Tzanetou (2012: 37).

(259) ἐγὼ δέ, Παλλάς, τᾶλλα θ' ὡς ἐπίσταμαι / < > / τὸ σὸν πόλισμα καὶ στρατὸν τεύξω μέγαν-
/ καὶ τόνδ' ἐπεμψα σῶν δόμων ἐφέστιον, / ὅπως γένοιτο πιστὸς εἰς τὸ πᾶν χρόνου. / καὶ τόνδ'
ἐπικτήσαιο σύμμαχον, θεά, / καὶ τοὺς ἔπειτα, καὶ τὰδ' αἰάνῳς μένοι, / στέργειν τὰ πιστὰ τῶνδε τοὺς
ἐπισπόρους.

(260) El poder internacional de Apolo era reconocido, de modo que es significativa aquí su condición de sostén de la supremacía ateniense. Esto se ve en el arte, como analiza Shapiro (1996). Respecto de la importancia panhelénica —tanto jurídica como política— del templo de Delfos y de la Liga Anfictiónica, ver Bederman (2001: 60-61).

Y yo retorno ahora a casa, tras hacer un juramento a esta tierra y a este pueblo que sea válido para siempre, “que ningún hombre, timonel de mi país, venga aquí contra ustedes con una lanza bien preparada (*eû kekasménon dóry*)”. Pues nosotros mismos, cuando estemos en la tumba, con horribles catástrofes haremos penosos los caminos a aquellos e infaustas las marchas a quienes transgredan los juramentos, hasta que se arrepientan de ese esfuerzo. Pero si son rectos (*orthouménōn*) y honran (*timósin*) siempre (*aiei*) con una lanza aliada (*syymákhōi dori*) a esta ciudad de Palas, nosotros mismos somos amables (*eumenésteroi*) con ellos. ¡Saludos a ti y al pueblo de tu ciudad! Que tengas una lucha sin escape para tus enemigos (*enantíois*), que brinde salvación (*sôtérion*) y victoria de la lanza (*doròs nikēphóron*).⁽²⁶¹⁾

Se trata, también aquí, de un juramento eterno, a futuro (*tò loipòn*), de confianza mutua y amistad, sustentada en la identificación de una lanza aliada (*syymákhōi dori*).⁽²⁶²⁾ Por lo demás, la buena predisposición se manifiesta en la expresión de la amabilidad resultante del arreglo: la forma *eumenésteroi* (v. 774), de fuerte contenido emotivo, preanuncia sin duda la conversión de las Erinias en “Euménides”, como se analizará más adelante.

Si bien parece evidente que las aproximaciones entre aliados deben ser impregnadas de un léxico sentimental, no son muchas las fuentes con las que podemos verificar la frecuencia de este vocabulario del orden de lo afectivo, relevado en los tratados contemporáneos suscriptos por Atenas.⁽²⁶³⁾ Algunos ejemplos suministrados por la epigrafía, sin embargo, devienen relevantes en este sentido. Pensemos en los tratados, descriptos por Tucídides, firmados con Regio y con Leontinos hacia 433/2 a.C.⁽²⁶⁴⁾ En el primero, la inscripción (*IG I³ 53*), preservada en el British Museum de Londres,⁽²⁶⁵⁾ da cuenta del tenor de los arreglos diplomáticos convenidos, aclarando la obligación principal de unos y otros en términos de un juramento en futuro que involucra un compromiso sentimental (líneas 12-16):

Deben jurar esto: “En tanto aliados seremos fiables (*pistoi*) y justos (*dikaioi*) y fuertes (*iskhyroi*) e irreprochables (*ablabês*) por siempre (*es aídion*) respecto de los regios, y les prestaremos asistencia (*ophelêsomen*) si [----, ----].⁽²⁶⁶⁾

(261) ἐγὼ δὲ χώρα τῇδε καὶ τῷ σῶ στρατῷ / τὸ λοιπὸν εἰς ἅπαντα πλειστήρη χρόνον / ὀρκωμοτήσας νῦν ἅπειμι πρὸς δόμους, / μὴ τοι τιν’ ἄνδρα δεῦρο πρυμνήτην χθονὸς / ἐλθόντ’ ἐποίσειν εὖ κεκασμένον δόρυ. / αὐτοὶ γὰρ ἡμεῖς ὄντες ἐν τάφοις τότε / τοῖς τάμᾳ παρβαίνουσι νῦν ὀρκώματα / † ἀμηχάνοισι πράξομεν δυσπραξίαις † / ὁδοὺς ἀθύμους καὶ παρόρνηθας πόρους / τιθέντες, ὡς αὐτοῖσι μεταμέλῃ πόνος· / ὀρθουμένων δὲ καὶ πόλιν τὴν Παλλάδος / τιμῶσιν αἰεὶ τήνδε συμμάχῳ δορί / αὐτοὶ σφιν ἡμεῖς ἔσμεν εὐμενέστεροι. / καὶ χαῖρε καὶ σὺ καὶ πολισσοῦχος λεῶς· / πάλασμι’ ἄφυκτον τοῖς ἐναντίοις ἔχοις, / σωτήριόν τε καὶ δορὸς νικηφόρον.

(262) Esto se contrapone a la expresión “sin la lanza” (*áneu doròs*) del v. 289.

(263) En tiempos más tardíos, Chaniotis (2012b: 98) y (2015: 87-103) reconocerá todo un vocabulario afectivo en las relaciones diplomáticas entre *póleis* griegas, Roma y los reinos helenísticos.

(264) Me ocupé de estos textos epigráficos en Buis (2018a: 85-89).

(265) *GIBM* 5.

(266) κα-/ [τὰ τάδε ὀμνύντες· χσῦμ]μαχοὶ ἐσόμεθα πισ-/ [τοὶ καὶ δίκαιοι καὶ ἰσ]χυροὶ καὶ ἀβλαβῆς / [ἐς αἰδίων Ῥεγίνοις καὶ] ὀφελῆσομεν ἐ[άν τι]-/ [ο δέονται - - - - -]. El texto puede ser

En el segundo tratado, celebrado con Leontinos (*IG* I³ 54), las líneas 24-27 ofrecen expresiones semejantes que apuntan a la eternidad del vínculo, la justicia y la confianza mutua:

Los leontinos de la misma manera deberán jurar: “En tanto aliados (*sýnmakhoi*) seremos siempre (*aídioi*) con los atenienses justos (*adólos*) e irreprochables (*ablabós*).”⁽²⁶⁷⁾

La presencia de esta retórica propia de los acuerdos interestatales, tal como la encontramos en los versos de *Euménides*, respondería, por tanto, a la progresiva centralización del ejercicio judicial de los tribunales atenienses respecto de delitos cometidos en ciudades aliadas.⁽²⁶⁸⁾ Este creciente papel de la jurisdicción local respecto de los aliados se distinguirá con claridad, por ejemplo, con el decreto sobre Faselis (*IG* I³ 10), datado en las proximidades de nuestra tragedia, en el que se sugiere en las líneas 6-11 que los juicios por crímenes que involucraban a ciudadanos faselitas tendrían lugar en Atenas:

En cualquier causa de acción que surja en Atenas contra un faselita, los juicios se llevarán a cabo en Atenas ante el polemárco, como con los habitantes de Quíos, y en ningún otro lado.⁽²⁶⁹⁾

Este caso de tratamiento de un aliado se compensa con la retórica diplomática incluida en los decretos de sanción, como ocurre con el de Eritras (*IG* I³ 14), del 453/2 a.C., en el que, luego de los intentos de esta ciudad de rebelarse contra la Liga de Delos, se determinó que instalase un control jurídico bajo la supervisión ateniense (*epískopos*), acción que hace recordar en *Euménides* la descripción de las actividades de Atenea en la llanura de Flegrea:⁽²⁷⁰⁾ “Los supervisores y el comandante de la escolta deberán asignar e instalar el consejo” (líneas 13-14).⁽²⁷¹⁾

No es sorprendente que la referencia a un comandante de escolta, por otra parte, se vincule con la misma palabra con la que Atenea describía el nuevo tribunal del Areópago en los vv. 704-6: “Ganando para siempre intacto este consejo, venerable y de ánimo vehemente, me establezco como guardia (*phrouḗrema*) de esta tierra, vigilante en favor de quienes duermen.”⁽²⁷²⁾

consultado en Fornara (1977: 173-4), n. 124; un comentario completo puede hallarse en Meiggs y Lewis (1969: 171-5), n. 63.

(267) [[Λεοντίνο]ς ὁ[μὸς ὁ]μός-/ [αἰ· σύμμαχοι ἐσόμε]εθα / [Ἀθηναίοις αἰδίοι] ἄδό-/ [λος καὶ ἀβλαβός]. Cf. Fornara (1977: 174-5), n. 125, así como el comentario completo en Meiggs y Lewis (1969: 175-6), n. 64.

(268) Cf. Meiggs (1977: 1922).

(269) ὃ τι ἂμ με[ν] Ἀθ-/ [ήνησι ξ]υ[μβ]όλαιον γένηται / [πρὸς Φ]ασηλιτ[ῶ]ν τινα, Ἀθή[ν]η-/ [σι τὰς δ]ίκας γίνεσθαι παρ-/ [ἃ τῶι πο]λεμάρχῳ, καθάπερ X-/ [ίοις, καί] ἄλλοθι μηδὲ ἄμῳ.

(270) Kennedy (2006: 58-59).

(271) κυαμεῦσα[ι δ]ὲ καὶ κατασ[τ]ῆσαι [τ]ὲν μὲν ν[ῦν] βολὲν [τ]ὸς [ἐπισκ]-/ [όπ]ος καὶ [τὸν] φρ[ό]ραρχον.

(272) κερδῶν ἄθικτον τοῦτο βουλευτήριον, / αἰδοῖον, ὀξύθυμον, εὐδόντων ὕπερ / ἐργηγόρος φρουρήμα γῆς καθίσταται. De modo semejante, en las regulaciones atenienses sobre Calcis en 446

En definitiva, se consolida a lo largo de estos pasajes un lenguaje en el que se consignan las bases emocionales del poder militar y la legitimación internacional.

LA RECOMPOSICIÓN AFECTIVA DE LA TRAGEDIA: LA METAMORFOSIS DE LAS FURIAS, LA METAMORFOSIS DE LOS AFECTOS POLÍTICOS

El despliegue de un vocabulario afectivo relacionado con el trato al extranjero en la absolución de Orestes y el acuerdo que ello conlleva encuentra una continuidad en la incorporación final de las Furias al ámbito religioso ateniense. El establecimiento del tribunal se ve acompañado por una serie de maniobras diplomáticas tendientes a neutralizar la amenaza que representan las Erinias, una vez que éstas pierden el juicio.⁽²⁷³⁾ Se ha advertido que estos manejos traducen una gran astucia, en la medida en que operan en un plano de formalidad que no excluye la tranquilidad y la gentileza (vv. 858-62).⁽²⁷⁴⁾ El mensaje es claro: mediante un lenguaje contemporizador, tras el juicio se invita a las Erinias a descartar sus viejos hábitos, a expulsar las rencillas intestinas:

Así que no arrojen nunca en mis tierras sanguinarias piedras de afilar, daños de las entrañas de los jóvenes, ebrias de iras (*emmanéis thymómasin*) no propias del vino, ni hagas hervir el corazón de mis ciudadanos.⁽²⁷⁵⁾

La insistencia en los pronombres posesivos de primera persona (“*mis tierras*”, “*mis ciudadanos*”) coloca a Atenea en el lugar de la *pólis*. Frente a ella, las Furias corporizan una serie de emociones negativas relacionadas con la ira (*thymós*). Sin embargo, a través de la negociación las Erinias se convertirán en sujetos de una serie de prohibiciones que se les aplica, y que culminará con un claro pedido final: que la guerra sea externa (v. 864),⁽²⁷⁶⁾ imponiendo un rechazo de la *stásis* en el interior mismo de la ciudad. La contraposición es manifiesta desde una perspectiva centrada en el plano de las emociones y nos remite a la legislación soloniana que llamaba al compromiso sentimental de los ciudadanos para superar entre todos las discordias domésticas. Atenea procura que las Furias abandonen su cólera y su rencor para adaptarse al repertorio afectivo ateniense (vv. 800-3):

a.C. (IG I³ 40) se transfería la autoridad judicial a Atenas en caso de que se cometieran crímenes graves. En todos estos casos podemos contrastar la tragedia esquilea con la creciente centralización del poder imperial de Atenas en relación con las ciudades aliadas, como se ha ocupado de mostrar Kennedy (2006: 58) y (2009: 29).

(273) Hall (2015: 256).

(274) Cf. Hall (2015: 266).

(275) σὺ δ' ἐν τόποισι τοῖς ἐμοῖσι μὴ βάλης / μήθ' αἱματηρὰς θηγάνας, σπλάγχχων βλάβας / νέων, αἰνέοις ἐμμανεῖς θυμώμασιν, / μήτ' ἐξελοῦσ' ὥς καρδίαν ἀλεκτόρων / ἐν τοῖς ἐμοῖς ἀστοῖσιν ἰδρύσης...

(276) θυραῖος ἔστω πόλεμος.

Ustedes no arrojen su grave enojo (*kóton*) en esta tierra, no se encolericen (*mè thymoústhe*), no generen la esterilidad de los cultivos derramando gotas de los *dáimones* (?), como lanzas salvajes que devoran las semillas. ⁽²⁷⁷⁾

Ellas, dice la diosa, no son deshonradas, de modo que no procede la ira que fomenta infertilidad (vv. 824-5):

Ustedes no son deshonradas (*átimoi*) y, ¡oh, diosas!, con demasiada cólera (*hyperthýmōs*) no hagan imposible para los mortales el cultivo de la tierra. ⁽²⁷⁸⁾

No es azaroso el léxico que se emplea en torno del *thymós*. La falta de honra, además, implica en el vocabulario democrático ateniense la consecuencia de un delito grave: la *atimía*, a la que se hizo referencia durante el análisis de la ley soloniana. Como afirmé al momento de explorar el *thesmós* de Dracón, la oratoria forense abundará en ejemplos en los que los querellantes convocaban a una ira común para excluir del conjunto de ciudadanos al criminal, que no merece seguir gozando de un estatus jurídico pleno. ⁽²⁷⁹⁾ La inversión es clara: deponiendo la cólera, Atenea realiza un movimiento contrario, por el cual se busca dejar de lado esa *atimía* originaria para establecer a las Erinias en el corazón mismo de la ciudad, con plenos derechos reconocidos.

Esta imposición de conductas, sin embargo, aparece relativizada por un discurso amistoso y benevolente, sustentado en la Persuasión, divinidad a la que menciona con frecuencia. En v. 970-2, dirá Atenea:

Aprecio los ojos de Persuasión, porque controla mi lengua y mi boca frente a éstas que se oponían de modo salvaje. ⁽²⁸⁰⁾

Frente al salvajismo de las Erinias, Atenea señala el carácter civilizatorio de su cruzada prudente para incorporarlas al orden social ateniense: “Déjense persuadir, no reaccionen con lamentaciones graves” (v. 794). ⁽²⁸¹⁾ Su objetivo es introducir las en el culto ateniense, como diosas benefactoras, para lo cual recibirán los honores correspondientes, incluyendo sus santuarios y ofrendas (vv. 795-6, 804-7, 824-5). En esto, el rol de la persuasión es fundamental, ⁽²⁸²⁾ pero, como en toda buena negociación diplomática frente a extranjeros, junto con el convencimiento retórico de

(277) ὑμεῖς δὲ μήτε τῆδε γῇ βαρὺν κότον / σκῆψητε, μὴ θυμοῦσθε, μὴδ' ἀκαρπία / τεύξητ' ἀφείσαι †δαιμόνων† σταλάγματα, / βρωτῆρας αἰχμὰς σπερμάτων ἀνημέρους.

(278) οὐκ ἔστ' ἄτιμοι, μὴδ' ὑπερθύμως ἄγαν / θεαὶ βροτῶν κτίσητε δύσκηλον χθόνα.

(279) MacDowell (1978: 73-75).

(280) ... στέργω δ' ὄμματα Πειθοῦς, / ὅτι μοι γλῶσσαν καὶ στόμ' ἔπωπᾶ / πρὸς τάσδ' ἀγρίως ἀπανηναμένας.

(281) ἐμοὶ πίθεσθε μὴ βαρυστόνως φέρειν.

(282) De Santis (2003: 313-314) y Tzanetou (2012: 60-61).

modo sutil se incorpora una amenaza velada para el caso del incumplimiento (vv. 826-9): ⁽²⁸³⁾

También yo confío (*pépoitha*) en Zeus, y ¿es necesario decirlo? Yo sola entre los dioses conozco incluso las llaves de su palacio en el que su rayo está guardado bajo sello. Pero nada de esto es necesario; sé bien persuadida (*eupithès*) por mí. ⁽²⁸⁴⁾

A través de una persuasión diplomática, finalmente las Erinias aceptarán las condiciones de la alianza, lo que se traduce en un cambio del orden de lo afectivo: en cuanto el coro reconoce esa transformación (“Parece que me encantarás, y voy apartándome de la ira (*kótou*)”, v. 900), ⁽²⁸⁵⁾ Atenea introducirá una vez más el lenguaje de la reconciliación y la amistad: “Ciertamente, estando en esta tierra, conseguirás amigos (*philous*)” (v. 901). ⁽²⁸⁶⁾ Las emociones negativas se transforman en afectos virtuosos, y la hospitalidad respecto de las divinidades extranjeras desembocará en su inclusión cívica. Las Furias, ahora bien predispuestas en términos emotivos (devenidas “Euménides”), se convertirán en verdaderas metecas en el seno de la sociedad ateniense, como deja entrever la propia Atenea hacia el final de la obra (vv. 1010-3):

Ustedes condúzcanlas, habitantes de la ciudad, hijos de Cránao, a ellas que son metecas (*taísde metoíkois*). Que haya entre los ciudadanos una buena predisposición (*agathè diánoia*) por los bienes. ⁽²⁸⁷⁾

A manera de gestión emotiva en el nuevo plano institucional que funda Atenea, el sustantivo *diánoia*, de forma adecuada, instala entre los ciudadanos una racionalidad (*noûs*) que desplaza la excesiva y desmesurada cólera que habían manifestado las Furias tras el resultado del juicio. Del mismo modo en que ocurriría con la recuperación identitaria de Orestes, aquí el vínculo con las Euménides está signado por una serie de verbos y expresiones en tiempo futuro en el que se preanuncian emociones positivas vinculadas con la comunión y la armonía.

De hecho, la inclusión de las Euménides en el panorama social ático puede ser leída a partir del vocabulario propio de una instancia de reconciliación política ⁽²⁸⁸⁾ que se funda en una lógica sustentada en la necesidad de generar afectos públicos compartidos. Mediante la persuasión, en síntesis, Atenea

(283) Hall (2015: 267).

(284) κάγω πέποιθα Ζηνί, καὶ τί δεῖ λέγειν; / καὶ κληῖδας οἶδα δώματος μόνη θεῶν / ἐν ᾧ κεραυνός ἐστιν ἐσφραγισμένος. / ἀλλ’ οὐδὲν αὐτοῦ δεῖ, σὺ δ’ εὐπιθῆς ἐμοί.

(285) θέλξειν μ’ εἰκοῖας, καὶ μεθίσταμαι κότου.

(286) τοιγὰρ κατὰ χθόν’ οὔσ’ ἐπικτήσῃ φίλους.

(287) ὑμεῖς δ’ ἡγεῖσθε, πολισσοῦχοι / παῖδες Κραναοῦ, ταῖσδε μετοίκους / εἴη δ’ ἀγαθῶν / ἀγαθὴ διάνοια πολίταις. Es interesante la mención de los metecos para referirse a quien, no siendo ciudadano, termina amalgamándose con el conjunto cívico; como se sabe, en términos políticos se trata de aquellos extranjeros residentes en Atenas que, al pagar un tributo especial (el *metoikion*) contaban con ciertos derechos garantizados por la *pólis*. Acerca del papel de estos metecos en la actividad pública ateniense, ver Whitehead (1977) y, más recientemente, Mansouri (2011).

(288) Goldhill (1984: 269-270), Easterling (2008: 232-233) y Sommerstein (2010a: 134-135).

consigue transformar las temibles Furias en divinidades benefactoras de la *pólis* (vv. 795-6, 804-7, 824-5). ⁽²⁸⁹⁾ El fundamento emotivo de esa estrategia diplomática de convencimiento es claro y se funda en la inclusión del otro y en la transformación del miedo en respeto, de la discordia en una alegría común (vv. 976-87):

Solicito que la Guerra Interna (*Stásin*), hambrienta de males, no ruja nunca en la ciudad, y que la tierra no beba sangre negra de ciudadanos ni busque ávidamente por la ira de la venganza (*di' orgàn poinâs*) la Destrucción (*Átas*) de la ciudad, con sangre que compensa sangre. Que en cambio se intercambien alegrías (*khármata*) con un pensamiento de amor común (*koinophilei dianoíai*) y un odio con una única mente (*stygeîn miâi phrení*), pues esto es cura de muchas cosas entre los mortales. ⁽²⁹⁰⁾

La nueva pacificación propuesta excluye el accionar de la *stásis* y la *átē*, experiencias negativas personificadas, y las reemplaza por un plano signado por una emotividad controlada. La ira y la venganza, de este modo, dejan lugar a un contexto sustentado en la prudencia racional de sentimientos cívicos, como es el caso del pensamiento de amor común (*koinophilei dianoíai*) o un odio signado por la unión (*stygeîn miâi phrení*) e incapaz de producir grietas internas en la integridad de la *pólis*. El desprecio bilateral se ve claramente dejado de lado y se reemplaza no solo por la amistad sino también por el rechazo colectivo. ⁽²⁹¹⁾

La transformación física de las Erinias se replica en el plano moral y emotivo, en tanto la ciudad consigue desplazar la cólera para consolidar una justicia política sustentada en resortes sentimentales que privilegian la calma, la deliberación común y la medida. ⁽²⁹²⁾ Con todo ello, se instala una suerte de red emocional o de estado de ánimo grupal que, también en la tragedia, da cuenta de una verdadera comunidad afectiva. ⁽²⁹³⁾ Si, como se viene señalando en este libro, la sociabilidad de la emoción adquiere una fuerte impronta política, es claro que la tragedia esquilea explota estas estrategias con éxito mediante los dispositivos literarios propios del género. Así, con una arquitectura dramática destinada a afianzar entre los personajes en la escena una comunión de sentimientos, el final de *Euménides* representa una lección acerca de la puesta en acto de una política exterior prometedora, hábilmen-

(289) Zakin (2009: 178) lo describe como un “immaculate passage to harmonious political order”.

(290) τὰν δ' ἀπληστον κακῶν / μήποτ' ἐν πόλει Στάσιν / τᾷδ' ἐπεύχομαι βρέμειν. / μηδὲ πιούσα κόνις μέλαν αἶμα πολιτῶν / δι' ὄργαν ποινᾶς / ἀντιφόνους Ἄτας / ἀρπαλίσαι πόλεως. / χάσματα δ' ἀντιδιδόειν / κοινοφιλεῖ διανοίᾳ, / καὶ στυγεῖν μιᾷ φρενί. / πολλῶν γὰρ τόδ' ἐν βροτοῖς ἄκος.

(291) Dugdale y Gerstbauer (2017: 241).

(292) La transformación de las Erinias ha sido brillantemente analizada en la introducción de Nussbaum (2018: 15:22), en la que se concluye: “...la idea de la justicia política ofrece una transformación completa de los sentimientos morales tanto en la esfera personal como en la pública”. Se volverá a ver la idea de la “calma” como experiencia emocional controlada en el próximo capítulo, a la hora de examinar *En defensa de Palamedes* de Gorgias.

(293) Recordemos aquí la expresión acuñada por Rosenwein (2006).

te instalada en resortes afectivos claros capaces de legitimarlo. ⁽²⁹⁴⁾ Esquilo nos proporciona, sin lugar a dudas, un testimonio estético fundamental para pensar las estrategias sentimentales que subyacen en las pretensiones de hegemonía geopolítica y que con mucho antecede los estudios actuales sobre el valor de las emociones en las prácticas diplomáticas contemporáneas. ⁽²⁹⁵⁾

RECAPITULACIÓN

Ya se ha dicho que, después de décadas de exclusión del tema, hoy parece evidente que el plano político está caracterizado por la permanente negociación de emociones. ⁽²⁹⁶⁾ En efecto, el patrón afectivo es un elemento estructurante de la propia praxis democrática, en la medida en que mediante él se consolidan las experiencias sociales participativas. ⁽²⁹⁷⁾ Este fenómeno, no obstante, no es novedoso. Si la tragedia escenifica los grandes temas sociales que atraviesan las experiencias políticas del público, no es de extrañar que *Euménides* —obra que ficcionaliza los fundamentos del Areópago— ofrezca una interesante dimensión afectiva que coloca a Atenas en el extremo más positivo de la hospitalidad, la comunión y generosidad política ⁽²⁹⁸⁾.

El episodio del juicio de Orestes, que hemos analizado primero, presenta una serie de inconsistencias jurídicas de la escena tribunalicia que solo se superan a través del nuevo orden provocado por la absolución del hijo de Agamenón. Esta alianza defensiva ático-argiva se refleja en la obra a través de una serie de términos relacionados con la amistad, la paz eterna y la armonía entre aliados, respondiendo a los patrones habituales de las expresiones diplomáticas contemporáneas. Ese mismo discurso referido a los afectos positivos relacionados con el encuentro entre pares —que apunta al futuro para marcar su permanencia— reaparece enseguida en cuanto la obra muestra a una Atenea dispuesta a lograr la inclusión de las Furias al orden social ateniense. Ambos casos (el de Orestes y el de las Erinias) sirven a los fines de justificar la supremacía espiritual del cuerpo cívico ateniense, ya que en las cláusulas propias de

(294) En todo caso, luego de una situación de crisis y violencia emerge una “comunidad afectiva” (Hutchison, 2016), precisamente como la que se instala al final de *Euménides*. Como explica Ross (2014: 123-150), las experiencias transicionales sirven para superar muchas veces los ciclos de odio mediante la reparación ofrecida por una unificación emocional en el plano comunitario. Con relación a las emociones presentes en las experiencias de justicia transicional relacionadas con la reconciliación política, el recuerdo y la amnistía en el mundo griego, ver Chaniotis (2013b). Se retomarán estas ideas en el Anexo del libro.

(295) Acerca de la importancia de la afectividad en las relaciones internacionales contemporáneas, ver Crawford (2000); Sasley (2001); Bleiker y Hutchinson (2008); Fattah y Fierke (2009); Moisi (2010), Traven (2021) y el volumen colectivo editado por Ariffin, Coicaud y Popovski (2016). Sobre la emoción en el ámbito específico de la diplomacia ver Todd (2015) y Markwica (2018).

(296) Demertzis (2013b: 1-16).

(297) Blondiaux y Traïni (2018b: 10-11).

(298) En efecto, como indica Revault d'Allonnes (2026: 45-47) precisamente al trabajar esta pieza en el marco de un estudio mayor sobre la afectividad política, el género trágico consigue unir la materia frágil de los afectos a la institución razonable de lo político.

los acuerdos internacionales se canalizan eficazmente las emociones positivas que se desprenden de él: la alianza por siempre, la fraternidad, la confianza, la justicia, la comunidad militar y la alabanza de la hegemonía ateniense. A la vez, y de modo paralelo, se advierte que las palabras de Atenea al sentenciar, inesperadas en un juez, procuran hacer un nuevo uso eficaz de las herramientas persuasivas, como la benevolencia y el uso sutil de la amenaza, para convencer a las Erinias de adaptarse al nuevo sistema. Con ello, operan dispositivos de consolidación afectivos, que desplazan el miedo que provocaban las Erinias (ligado al desorden, a la *stásis* y a la falta de institucionalidad) por la magnanimidad propia de un nuevo orden hospitalario.

Euménides cierra la trilogía esquilea con la demostración más cabal del poder ateniense. Tanto al interior de la ciudad como en sus vínculos con el extranjero, Atenea materializa, en su trato de Orestes y de las Erinias, las bases del imperio de Atenas ante la vista de los espectadores atenienses.⁽²⁹⁹⁾ El *páthos* que asienta la tragedia permite definir, a modo de propaganda, una estrategia geopolítica sostenida en la emergencia mítica de una comunidad emocional, capaz de compartir valores y de fijar esas experiencias sentimentales como mecanismos de consolidación identitaria frente a los otros. Con ello, entonces, Esquilo inaugura una *performance* hegemónica eficaz, capaz de conjurar las amenazas y las emociones negativas de los extranjeros para transformarlas en afectos positivos a través de la unidad. Se instala así un dispositivo de gestión emocional del poder ateniense que, ya asentado en las leyes de Dracón y Solón, probará su éxito acompañando la construcción retórica de la *pólis* clásica.

La lectura de *Euménides* muestra que la pacificación política depende de transformar la cólera y el resentimiento en reverencia y concordia, lo que implica una cuidadosa manipulación del caudal afectivo de la comunidad. Este hallazgo nos conduce directamente al universo sofístico —movimiento que se asienta en las décadas siguientes en la ciudad— donde la reflexión sobre el poder de la palabra revela con mayor claridad aún la capacidad de dosificar emociones según lo requiera el momento democrático. Como se discutirá en el próximo capítulo, en los discursos del sofista Gorgias la *pólis* reconocerá que el *lógos* puede actuar como regulador del sentir colectivo, un *phármakon* capaz de administrar la intensidad de las pasiones con el fin último de sostener el orden cívico.

(299) Hall (2015: 259) concluye que, en *Euménides*, Atenea está construyendo las bases de un imperio y necesita considerar las ramificaciones interestatales de la disputa que le ha tocado resolver.

CAPÍTULO IV

LOS DISCURSOS DE GORGIAS: DOSIFICAR LAS EMOCIONES POLÍTICAS

INTRODUCCIÓN

La función del discurso argumentativo es generar un estado mental en quienes lo reciben para lograr la persuasión acerca de la conveniencia de adoptar la postura que busca definir el hablante. Desde el comienzo de la escritura, e incluso antes de la existencia de una *tékhne rhētoriké*, los textos han servido en muchos casos como vehículos didácticos, tratando de recurrir a estrategias discursivas destinadas a producir efectos en el lector o el auditorio. En esta selección de dispositivos considerados eficaces para provocar una reacción deseada, el manejo de las emociones ha sido uno de los mecanismos a los que, de modo explícito o implícito, los oradores han recurrido con mayor frecuencia.

La manipulación adecuada de la dimensión afectiva del auditorio (cuando se trata de una modalidad sutil que no abunda en sentimentalismos) resulta una estrategia considerada exitosa. A veces, se estima conveniente erigir edificios verbales sustentados en la necesidad de excluir los sentimientos —imponiendo la medida de la “objetividad”— a los efectos de convencer de forma efectiva acerca de un curso de acción determinado sobre la base de una pretensión objetiva de racionalidad. En otras ocasiones, hacer explícitas las experiencias emocionales habilita canales de convergencia social. Como hemos visto en Dracón, Solón y Esquilo, los atenienses fueron plenamente conscientes acerca de la potencialidad afectiva del *lógos*, y la primera generación de oradores sofísticos en Atenas no fue ajena a estas estrategias, que plasmaron en sus obras y enseñanzas.

En este capítulo me interesa discutir algunos aspectos de la *performance* retórica de Gorgias a partir de esta dimensión emocional, tomando como casos de estudio el *Encomio de Helena* (*Hel.*) y *Defensa de Palamedes* (*Pal.*). Sumado a lo ya discutido respecto de los legisladores arcaicos y la tragedia, un análisis comparativo de la factura discursiva de la *rhēsis* gorgiana en ambos casos nos permitirá ampliar los límites de nuestro cruce entre afectividad y derecho. Se mostrará aquí hasta qué punto el orador de Leontinos conocía cabalmente la potencialidad argumentativa de reforzar el componente emo-

tivo de su construcción literaria, y la conveniencia también de encausarlo, limitarlo y ordenarlo cuando resultaba necesario. A través del tratamiento de las figuras de Helena y Palamedes, ambas mitológicas, pero claramente diferentes en sus particularidades, se genera una contraposición —entre lo femenino y lo masculino, lo pre-político y lo político— que se traduce en la forma misma del alegato (*encomio* y *apología*, respectivamente). Con ello, una exploración de las estrategias gorgianas referidas al sustento emotivo de las palabras en cada uno de estos ejemplos discursivos deja entrever que el *lógos* eficaz puede recurrir al *páthos* o a apelar al *noûs* en función de las necesidades prácticas de la puesta en escena verbal. En el contexto de una Atenas democrática atravesada por la confluencia de *páthē* individuales y colectivos, Gorgias es capaz de mostrar *avant la lettre* lo que la retórica judicial consagrará como algunos de sus componentes esenciales: la adecuación entre fondo y forma, por un lado, y la construcción necesariamente sentimental de un *êthos* propio y ajeno adecuados a la condición del defendido. ⁽³⁰⁰⁾

Como es sabido, en el mundo ateniense la actuación cívica se desarrollaba en múltiples planos de participación popular, en los que el discurso público tenía un rol preponderante. La consolidación de la democracia permitió que los diversos espectáculos de la *pólis* se ejecutaran teniendo en cuenta los alcances amplios de la palabra, generando una práctica agonística que asentó los principios del diálogo en el intercambio de ideas contrapuestas. La competencia verbal en estos planos de la política —uno de los muchos ejemplos de enfrentamiento a los que nos tiene acostumbrados la cultura helénica— presuponía la puesta en contacto de *lógoi* enfrentados entre sí que se desplegaban frente a una comunidad de ciudadanos que debía optar por aquel que les resultara más conveniente. En el caso de Atenas, la persuasión implicaba, por tanto, un ejercicio argumentativo determinado por la *performance*. Así, las instancias de intervención de los *polítai* configuraron espacios de antagonismo verbal. El teatro, los tribunales y las asambleas se erigieron sobre la base de una estructuración paralela: actores/litigantes/oradores quienes, mediante el cumplimiento de una serie de formalidades pre-establecidas, se enfrentaban intentando convencer al colectivo que integraba el público de la escena. ⁽³⁰¹⁾

Las propuestas de leyes, los juicios y los festivales dramáticos eran vistos y escuchados por un gran público de espectadores oyentes, que incluso se veía envuelto en la dinamicidad de la acción, ⁽³⁰²⁾ y en las exhibiciones po-

(300) Seguiré en este planteo las reflexiones desarrolladas en Buis (2021c).

(301) Acerca de este isomorfismo entre el plano dramático, el ámbito de debate legislativo y la arena judicial, ya muy estudiado en la literatura crítica a lo largo de las últimas tres décadas, véase por ejemplo Garner (1987: 97), Hall (1995), Wiles (2000: 131), Ober y Strauss (1990: 237), Villacèque (2013) y Papaioannou, Serafim y Da Vela (2017).

(302) Wallace (1997) habla de una “theatrocracy” en Atenas y de este modo avanza en su interpretación acerca de la importancia cultural del público en las *performances* sociales tales como el drama.

pulares los recursos performativos del asambleísta/litigante/actor tenían por objetivo convencer y atraer hacia sí la decisión mayoritaria del jurado respecto del ganador. No sorprende entonces que los discursos pronunciados en los tribunales hayan sido fundamentalmente *dramáticos* porque se ejecutaban como si se tratase de una verdadera *mise en scène*: los actores y litigantes debían ensayar con anticipación, memorizando el discurso y simulando luego improvisar. El querellante y el acusado, de pie en dos plataformas que miraban al público, se involucraban en un proceso de teatralización de características muy peculiares. ⁽³⁰³⁾

Todas estas actividades populares constituyen la naturaleza de la *performance* en la medida en que se constituyen como espacios de creación de un *frontstage* cívico —diferenciado de un *backstage* privado— en el que se jugaba el rol de los *polítai*. ⁽³⁰⁴⁾ El poder democrático de que dan cuenta estos “shows” populares emplazaba como gran sujeto de la acción al propio *dêmos* ⁽³⁰⁵⁾ y, por lo tanto, reconocía los valores sociales necesarios para la consolidación del régimen comunitario de la *pólis*. El teatro, la justicia y la asamblea funcionaron como mecanismos destinados a reforzar los nodos de conexión entre ciudadanos, propugnando un tejido de experiencias compartidas que hacían resaltar la grandeza de Atenas a partir del virtuosismo de sus ciudadanos.

Como se ha visto en capítulos previos de este libro, los afectos no se imponen de modo irrefrenable por la naturaleza, sino que —a través de un lenguaje capaz de fijar conductas mediante principios, normas e instituciones— el hombre puede moderarlos, orientarlos o incluso producirlos. ⁽³⁰⁶⁾ Si los sentimientos cumplen una función central en la consolidación retórica de los alegatos, al permitir generar, con los jueces del tribunal o los espectadores del espectáculo del litigio, una expectativa de comunidad emocional, entonces estudiar los resortes afectivos de la retórica permite complementar los fundamentos sentimentales inherentes en las leyes vigentes.

Pero el modo en que las emociones ingresarán al discurso, como parte de las estrategias de persuasión, dependerá de los contextos específicos;

(303) Wiles (2000: 57).

(304) El concepto de *frontstage* para explicar dramáticamente el fenómeno de la puesta en escena performativa de un individuo en el plano social se debe a Goffman (1959).

(305) “Above all, both institutions [law-courts and theatre] were means of gaining status and authority within the political realm of the city, and thus such performances became key instruments of power. The political subject is constituted in and by performance, and citizens require self-conscious manipulation of performance in the pursuit of power” (Goldhill, 1999: 25). En lo que se refiere a estas ideas, toma a Ober (1989) como una de sus principales fuentes de razonamiento.

(306) El mismo Platón ya reconocía esto al poner en boca de Sócrates, en su diálogo *Gorgias*, la necesidad de que los buenos políticos modificaran las pasiones del pueblo y las reprimieran para persuadirlo y educarlo (517b). Bégorre-Bret (2009: 54-57) identifica en esta “manipulación” una propuesta didáctica: mediante las emociones se podría instalar una educación afectiva del buen ciudadano. Camps (2011: 58) sostiene: “Cuanto mayor sea el dominio del arte de la retórica y más credibilidad tenga quien la usa, más fácil será provocar emociones en el público”.

Gorgias, precisamente, nos proporcionará ejemplos de la dosificación del plano *pathético*, valiéndose de lo que llamaremos “flujos afectivos”. Las emociones circulan por los espacios sociales, y los agentes encargados de propugnar su reconocimiento controlan las corrientes de tránsito, al liberarlas a veces (dando rienda suelta al despliegue emotivo amplio) o al limitarlas en otros casos hasta su mínima expresión (cuando se estima que se adecua mejor a los hechos un plano de mayor apariencia de contención y razonabilidad).⁽³⁰⁷⁾ Los discursos del *Encomio de Helena* y *Defensa de Palamedes*, leídos desde esta clave, instalan dispositivos diferenciados que se perciben con claridad cuando se analiza, de modo paralelo, la administración retórica del sostén emocional. A mi juicio, pensar la gestión de los afectos desde la noción de flujos habilita una comprensión más acabada de las variadas modalidades propias de la tecnología emocional que operaba en el desarrollo de la democracia ateniense. En el ámbito público los ciudadanos resultan conscientes de la conveniencia (o no) de recurrir a planteos sentimentales en determinados contextos de interacción, y Gorgias precisamente se valdrá de esas expectativas para dotar a sus palabras de efecto y de sentido.

LA CONMOCIÓN DEL *PÁTHOS* COMO ESTRATEGIA RETÓRICA EN EL *ENCOMIO DE HELENA*

A comienzos del siglo IV a.C, el orador Isócrates justificará su propio tratamiento literario del personaje de Helena criticando las modalidades que habían sido empleadas por Gorgias a la hora de componer su discurso para la mujer de Menelao (10.14-15):

Dice [Gorgias] que escribió un encomio (*enkómion*) sobre ella, pero resulta que hizo una defensa (*apologían*) de las cosas que ella hizo. Porque el discurso (*lógos*) no recurre a los mismos tópicos ni se ocupa de los mismos hechos, sino todo lo contrario. Corresponde hacer un discurso de defensa (*apologeisthai*) acerca de quienes tienen culpa de haber cometido un acto

(307) Emens (2006) recurrió a la metáfora del “contagio emocional” para estudiar el caso de la discriminación laboral contra los trabajadores con enfermedades mentales, entendiendo ese contagio como la “automatic absorption of another’s affective state, often with no conscious awareness of the process”. Se trata, como afirma Sanger (2013: 44-45) al aplicar el concepto a las estrategias sentimentales de la labor legislativa, de poner énfasis en la *transmisión* de estados y mensajes afectivos, muchas veces con intenciones persuasivas. Ross (2014: 16) —a quien ya he mencionado— hablaba de la “circulación de afectos” para referirse a la existencia de intercambios sentimentales —conscientes e inconscientes— que se naturalizan dentro de un ambiente social compartido. El concepto que aquí se propone, vinculado con el *flujo*, es deudor claramente de dicha noción pero añade un elemento que no estaba explícitamente previsto: nos referimos al hecho de que hablar de “circulación” focaliza la atención en la dinámica de movimientos que se producen entre quienes experimentan los sentimientos; la idea de “flujo”, en cambio, permite sumar a ello la posibilidad de un *control* de la corriente que se desplaza, pudiendo permitir una menor o mayor “efusión” de emociones en un discurso dado, a la manera de un chorro de agua cuyo volumen se regula.

injusto, mientras que se alaba (*epaineîn*) a aquellos que se distinguen por algo bueno. ⁽³⁰⁸⁾

Es cierto que la naturaleza del elogio de Helena en Gorgias responde a la necesidad de eximirla de responsabilidad jurídica y se centra en la necesidad imperiosa de exculparla. El texto, de fecha incierta, pero claramente datado a fines del s. V a.C., ⁽³⁰⁹⁾ se estructura en torno de un razonamiento en el que el autor argumenta que Helena pudo haber actuado como actuó a causa de cuatro eventuales motivaciones: la fortuna (*týkhē*), la violencia (*bía*), la palabra (*lógos*) o el amor (*érōs*). En todos los casos —y he aquí la lógica subyacente que estructura el razonamiento— se demuestra que hay en juego una fuerza mayor que le quita a Helena la responsabilidad sobre sus actos. Es en este sentido que el discurso que presenta Gorgias podría acercarse más desde lo formal a una defensa de carácter judicial (*apología*) que a una alabanza del propio personaje (*enkómion*); ⁽³¹⁰⁾ de allí su relevancia para relevar las tácticas forenses a las que recurre. Es evidente que Gorgias está lejos de lo que será la propuesta isocrática: mientras el sofista intenta recuperar su imagen de las acusaciones infundadas, Isócrates, en cambio, describirá a Helena como un personaje sublime y glorioso, realizando una suerte de apoteosis que la diviniza. ⁽³¹¹⁾

Un análisis de la construcción retórica de Gorgias deja al descubierto, de modo práctico, la distancia que lo separa de lo que luego será el intento isocrático. Por lo pronto, los argumentos gorgianos, mayormente de extracción homérica, no son novedosos, aunque sí lo es su formulación argumentativa de tenor jurídico. ⁽³¹²⁾ En todos los casos, ya que existe algún factor externo que motivó que Helena actuara, ella no debe ser considerada responsable, en la medida en que el accionar realmente ha de atribuirse a esa fuerza exterior, cualquiera haya sido (un dios, Paris, el discurso o la pasión erótica). ⁽³¹³⁾ Gorgias elaborará, por lo tanto, una antítesis efectiva que opone a Helena y

(308) φησὶ μὲν γὰρ ἐγκώμιον γεγραφέναι περὶ αὐτῆς, τυγχάνει δ' ἀπολογίαν εἰρηκῶς ὑπὲρ τῶν ἐκείνῃ πεπραγμένων. ἔστι δ' οὐκ ἐκ τῶν αὐτῶν ἰδεῶν οὐδὲ περὶ τῶν αὐτῶν ἔργων ὁ λόγος, ἀλλὰ πᾶν τοῦναντίον· ἀπολογεῖσθαι μὲν γὰρ προσήκει περὶ τῶν ἀδικεῖν αἰτίαν ἔχόντων, ἐπαινεῖν δὲ τοὺς ἐπ' ἀγαθῷ τινὶ διαφέροντας. El texto griego corresponde a la edición de Norlin (1980). Acerca de este discurso y sus particularidades, véase Münscher (1899: 248-276).

(309) Sobre los debates en torno del momento de su composición, cf. Orsini (1956: 82-88).

(310) Acerca de esta contraposición de géneros literarios aquí, véase Ford (2002: 252-254). Buchheit (1960) sostuvo que, como el propio Gorgias llama a su composición un “juego” (παίγνιον), su intención real nunca fue componer un encomio. Acerca de la desarticulación de este argumento puede consultarse Pepe (2013: 25-28).

(311) Zagagi (1985: 77-81). Según muestra Papillon (1997), la organización del discurso de Gorgias seguirá el esquema tradicional de un alegato judicial: introducción (1-2), narración (3-5), instancia de separación (6a), pruebas (6b-19) y peroración final (20-21). En cambio, en Isócrates el orden responde más bien a las bases de la oratoria epidíctica y se funda en criterios cronológicos: nacimiento y padres (16-17), juventud (18-38), edad adulta (39-60), muerte y vida ulterior (60-67), e influencia (68-69).

(312) Acerca del profundo conocimiento de derecho que puede observarse en los textos gorgianos, cf. Giombini (2015: 65-77).

(313) Gagarin (1999: 72). Se ha sostenido que en Gorgias ya aparece un vocabulario muy claro vinculado con la responsabilidad jurídica; cf. Ioli (2013: 232).

a Paris, entendiendo a la primera como víctima pasiva y al segundo como agresor activo (*Hel.* 7):⁽³¹⁴⁾

En cambio, la que fue forzada, alejada de la patria y privada de los afectos, ¿cómo no es verosímil que sea compadecida (*eleētheiē*) más que difamada (*kakologētheiē*)? Pues él [Paris] hizo cosas terribles y ella las padeció (*épathe*); es justo pues compadecer (*oiktírai*) a ella y odiar (*misésai*) a él.⁽³¹⁵⁾

La acción del troyano es contrapuesta por la pasión de la esposa de Menelao, y es en este contrapunto que cobran importancia el plano de los afectos. Así, Gorgias propone compadecerse de Helena (*eleētheiē, oiktírai*) mientras que Paris debe ser detestado (*misésai*). La misma línea de reflexión se continúa en el pasaje siguiente (*Hel.* 8), en el que se personifica el *lógos* para convertirlo en un verdadero generador de sentimientos:

Pero si el *lógos* fue el que persuadió y al alma engañó, no es difícil defenderla de esto y librarla de la acusación del siguiente modo: *Lógos* es un poderoso soberano que con el cuerpo más pequeño e imperceptible realiza las más divinas acciones, pues puede calmar el temor (*phóbon paúsai*), quitar la tristeza (*lýpēn apheleîn*), producir alegría (*kháran energásasthai*) e intensificar la compasión (*éleon epauxêsai*).⁽³¹⁶⁾

Si el *lógos* persuade, como si fuese un dios, es porque está en condiciones de motivar los afectos de quienes lo escuchan.⁽³¹⁷⁾ El vocabulario del pasaje incluye una serie de términos que se verán reflejados en el análisis aristotélico de las emociones.⁽³¹⁸⁾ Así, el temor (*phóbos*, *Retórica* II, 5) y la compasión (*éleos*, II, 8), alternados con otras sensaciones (*aisthéseis*) como el dolor (*lýpē*) o la alegría (*khará*),⁽³¹⁹⁾ encontrarán un claro eco en la *Retórica* de Aristóteles.⁽³²⁰⁾ Lo que aquí interesa es que, en todos los casos, estos afectos son producidos por el discurso, en tanto aparece una serie de verbos transitivos (representados en los infinitivos *paúsai*, *apheleîn*, *energásasthai* y *epauxêsai*) que tienen por objeto estas secuelas subjetivas.

(314) Puede leerse esta oposición entre actividad/pasividad, claramente, en términos de género. Sobre una interpretación de la obra gorgiana a partir de la oposición masculino/femenino, cf. Crockett (1994: 71-90).

(315) ἡ δὲ βιασθεῖσα καὶ τῆς πατρίδος στερηθεῖσα καὶ τῶν φίλων ὀφρανισθεῖσα πῶς οὐκ ἂν εἰκότως ἐλεηθεῖ μᾶλλον ἢ κακολογηθεῖ; ὁ μὲν γὰρ ἔδρασε δεινά, ἡ δὲ ἔπαθε· δίκαιον οὖν τὴν μὲν οἰκτίραι, τὴν δὲ μισῆσαι. La edición del texto gorgiano (fr. 11) corresponde a Diels y Kranz (1952). Para la traducción castellana de *Hel.* sigo la edición de Chialva, Bonacossa, Cassis y Omar (2013).

(316) εἰ δὲ λόγος ὁ πείσας καὶ τὴν ψυχὴν ἀπατήσας, οὐδὲ πρὸς τοῦτο χαλεπὸν ἀπολογήσασθαι καὶ τὴν αἰτίαν ἀπολύσασθαι ὧδε. λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν, ὃς σμικροτάτῳ σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ θεϊότατα ἔργα ἀποτελεῖ· δύναται γὰρ καὶ φόβον παῦσαι καὶ λύπην ἀφελεῖν καὶ χαρὰν ἐνεργάσασθαι καὶ ἔλεον ἐπαυξῆσαι.

(317) Al respecto, véase Casertano (1982: 7-8) y (1986: 211-220).

(318) Retomo en estas reflexiones las conclusiones de mi trabajo en Buis (2016b).

(319) Aristóteles mencionará el placer (*hēdonē*) —y no la alegría— como una de estas sensaciones capaces de involucrar una suerte de proceso físico-corporal.

(320) Véase al respecto la Introducción de este libro.

El *Encomio* identifica distintos tipos de discursos: la poesía, el encantamiento, las palabras de astrólogos y los intercambios filosóficos. ⁽³²¹⁾ Los dos primeros parecen funcionar de modo semejante, ingresando en el alma para producir en ella consecuencias. ⁽³²²⁾ Entonces, así como Helena puede haber sido afectada en sus emociones por efecto del discurso, en el pasaje siguiente el texto de Gorgias atribuirá esas mismas consecuencias a su propio *lógos* literario —asemejado a la *poiēsis*—, ⁽³²³⁾ que también entonces puede ser visto como un soberano de talla pequeña pero con un inmenso poder de convencimiento (*Hel.* 9):

Y es necesario mostrarlo con una opinión a quienes escuchan: considero y defino a toda la poesía como un discurso que tiene metro. A quienes la escuchan los invade un temor (*phrikē*) que estremece, una compasión (*éleos*) que produce muchas lágrimas y un deseo (*póthos*) que ama el dolor, y ante fortunas y desgracias de acciones y cuerpos de otros el alma padece (*épathen*), a causa de los discursos, un padecimiento (*páthēma*) propio. ⁽³²⁴⁾

En efecto, la poesía —y, por lo tanto, el *lógos*— ⁽³²⁵⁾ tiene el poder de generar miedo o conmiseración, deseo y sufrimiento; esa mezcla de emociones se percibe en la presencia de sustantivos acompañados de adjetivos compuestos que los califican a partir de afectos distintos, como la compasión que genera llanto (*éleos polý-dakrys*) o el anhelo cercano a la pena (*póthos philopenthés*). Si el discurso lleva al alma a experimentar sentimientos que le son inherentes (como surge de modo enfático en el verbo *épathen* con su acusativo interno, *páthēma*), ⁽³²⁶⁾ es porque se asimila al canto que encanta y que, con ello, genera sensaciones placenteras (*Hel.* 10):

En efecto, los cantos proféticos inspirados por los *lógoi* aportan el placer (*hēdonés*) y apartan el dolor (*lýpēs*); pues el poder del canto profético, cuando se encuentra con la *dóxa* del alma, la hechiza, la persuade y la transforma por medio de un encantamiento. Del encantamiento y de la

(321) Cf. Valiavitcharska (2006: 150-152).

(322) Spatharas (2001: 403).

(323) "...Gorgias' principal argument to prove the power of *logos* is its likeness to poetry. Gorgias makes a formal analogy between *logos* and poetry, then he describes the way in which those who listen to poetry come under its spell" (Shaffer, 1998: 252). Así, la obra gorgiana produce los mismos impactos emotivos que la poesía; cf. de Romilly (1973: 161-162).

(324) δεῖ δὲ καὶ δόξει διείξαι τοῖς ἀκούουσιν τὴν ποιῆσιν ἅπασαν καὶ νομίζω καὶ ὀνομάζω λόγον ἔχοντα μέτρον· ἢς τοὺς ἀκούοντας εἰσῆλθε καὶ φρίκη περίφοβος καὶ ἔλεος πολὺδακρυς καὶ πόθος φιλοπενθήs, ἐπ' ἄλλοτρίων τε πραγμάτων καὶ σωμάτων εὐτυχίαις καὶ δυσπραγίαις ἴδιόν τι πάθημα διὰ τῶν λόγων ἔπαθεν ἡ ψυχὴ.

(325) Señala Spangenberg (2010: 83): "En el contexto de la tradición poética esta referencia cobra una particular importancia. Supone adscribirle a la poesía y a la prosa una raíz común, el *lógos*. La estrategia de Gorgias consistiría, a mi entender, en desdibujar la especificidad de la poesía para conferirle al discurso en su integridad la característica fundamental que a ella le pertenece: su carácter performativo".

(326) Acerca de esta insistencia en el verbo *páskhō*, cf. Davolio y Marcos (2011: 57-58).

magia, dos artes han sido inventadas que son errores del alma y engaños de la *dóxa*.⁽³²⁷⁾

Este hechizo que consiguen las palabras es asimilable, en definitiva, a un *phármakon* (“droga” pero también “filtro”), pues consigue captar al otro, engañarlo, someterlo para conseguir los fines que quien actúa reclama respecto de quien lo sufre o padece (*Hel.* 14):

Pues el poder del *lógos* con respecto a la disposición del alma tiene el mismo *lógos* que la disposición de las drogas con respecto a la naturaleza del cuerpo. En efecto, así como diferentes drogas expulsan diferentes humores del cuerpo y, en algunos casos, terminan con la dolencia y, en otros, con la vida, así también entre los *lógoi* unos angustian (*elýpēsan*), otros deleitan (*éterpsan*), otros atemorizan (*ephóbēsan*), otros impulsan a los oyentes al coraje (*thársos*), otros drogan (*epharmákeusan*) y encantan al alma con cierta persuasión viciosa. (328)

Los efectos de los *phármaka*, así como los de las palabras, pueden ser positivos o negativos, y ello dependerá de quien los manipula. Dolor, placer, temor o coraje son posibles resultados de esa inoculación poética. Gorgias muestra bien que, así como Helena ha sido llevada por esa inspiración subjetiva, quienes escuchen sus palabras —los jueces del discurso— habrán de ser conducidos hacia la necesidad de su absolución.⁽³²⁹⁾ El alcance político de esta alusión poética es notorio y se corresponde con lo que la sofística enseñaba a quienes se desempeñaban en los espacios abiertos de la *pólis*: se trata de señalar la potencialidad de los discursos para gestionar las emociones de acuerdo con lo que se pretende conseguir.

A mi entender, la crítica isocrática respecto de la contraposición entre *enkómion* y *apología*, con la que he iniciado esta sección, pierde de vista un elemento central, que solo se percibirá al contrastar el *Encomio de Helena* con el discurso a favor de Palamedes, que el propio Gorgias identificará como *apología*.⁽³³⁰⁾ Es dable indicar que el encomio para Gorgias no está separado del ejercicio judicial de la defensa, y en ese sentido no resulta llamativo que se aproxime en su texto la intención apologética y la instalación de una *eulogía*. Ambas intenciones —la de defender y la de alabar— no son en verdad

(327) αἱ γὰρ ἔνθεοι διὰ λόγων ἐπωιδαὶ ἐπαγωγοὶ ἡδονῆς, ἀπαγωγοὶ λύπης γίνονται· συγγινομένη γὰρ τῇ δόξῃ τῆς ψυχῆς ἡ δύναμις τῆς ἐπωιδῆς ἔθελξε καὶ ἔπεισε καὶ μετέστησεν αὐτὴν γοητείας. γοητείας δὲ καὶ μαγείας δισσαὶ τέχναι εὗρηνται, αἱ εἰσι ψυχῆς ἁμαρτήματα καὶ δόξης ἀπατήματα.

(328) τὸν αὐτὸν δὲ λόγον ἔχει ἢ τε τοῦ λόγου δύναμις πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς τάξιν ἢ τε τῶν φαρμάκων τάξις πρὸς τὴν τῶν σωμάτων φύσιν. ὥσπερ γὰρ τῶν φαρμάκων ἄλλους ἄλλα χυμοὺς ἐκ τοῦ σώματος ἐξάγει, καὶ τὰ μὲν νόσου τὰ δὲ βίου παύει, οὕτω καὶ τῶν λόγων οἱ μὲν ἐλύπησαν, οἱ δὲ ἔτερψαν, οἱ δὲ ἐφόβησαν, οἱ δὲ εἰς θάρσος κατέστησαν τοὺς ἀκούοντας, οἱ δὲ πειθοῖ τινα κακῇ τὴν ψυχὴν ἐφαρμάκευσαν καὶ ἐξεγοήτευσαν.

(329) Ese es, precisamente, el “pouvoir de la poésie” que reconoce de Romilly (1973: 155-162).

(330) Ya se ha dicho que Isócrates incluye una división entre tipos textuales que resulta anacrónica para pensar el *corpus* gorgiano, ya que el término *enkómion* aparece en *Hel.* por primera vez en un texto griego en prosa y difícilmente pudiera ya pensarse en categorías definitorias que lo distinguirían de otros ejercicios sofísticos como la *ἀπολογία*; cf. Pepe (2013: 26).

incompatibles. Al contrario, desde la idea de *performance* descripta más arriba, se alzan como operaciones discursivas complementarias, que tienden a reforzar el carácter elocuente del argumento. Si hay una diferencia, en rigor de verdad, considero que ella encuentra otra razón de ser. En efecto, lo que permitiría distinguir el juego gorgiano en torno de la figura de Helena de sus otras obras retóricas es precisamente el carácter inexorablemente emocional del planteo subjetivo que involucra al personaje femenino.

El encomio elaborado por Gorgias que acabamos de explorar, pues, se vislumbra como una estrategia discursiva de defensa eficaz que juega claramente con los elementos característicos del alegato judicial; sin embargo, como se advertirá enseguida a la luz de los aportes de la *Defensa de Palamedes*, está lejos de constituir una mera apología sustentada en el propio peso del razonamiento al fundar gran parte de su potencia discursiva —como hemos visto— en un juego de convencimiento a través de las aristas afectivas de un “sujeto” injustamente acusado.

Helena es una mujer, la más bella que se haya conocido jamás, y ello despierta en el auditorio la atracción erótica. A partir de un buscado efecto emotivo, Gorgias instala su juego (*paîgnion*) al asimilar a su propia defendida con el poder de seducción que genera su alegato afectivo: el propio texto se torna un *phármakon*, semejante al que la propia Helena empleó cuando, según se relata en el Canto IV de la *Odisea*, decidió narcotizar a los espartanos y a los compañeros de Telémaco. Allí, dado que los hombres se habían entristecido por el relato de Menelao acerca de los muertos en Troya, ella había vertido una droga (*phármakon*, v. 220) al vino capaz de disipar el dolor y la cólera (*nēpenthēs t'álogon te*, v. 221) y hacer olvidar los males (*kakón epiléthon apántōn*, v. 221), con lo cual consiguió finalmente deleitar con palabras a los oyentes: *mýthois térpenthe* (v. 239). La estrategia retórica de Gorgias en el texto, pues, responde con la forma al contenido de su discurso, y en ello la intervención emotiva de las palabras cumple una función capital para reivindicar en la mente (y sobre todo en el corazón) de los oyentes —empatía mediante— la imagen de una Helena denostada y sufriente. ⁽³³¹⁾

El tratamiento del trasfondo emotivo en el *Encomio de Helena*, en definitiva, permite concluir que, en tiempos de proliferación de debates colectivos, los ciudadanos han de tantear las expectativas de sus pares antes de componer sus alegatos, de modo de apoyar sus posiciones en lo que se espera del hablante en cada oportunidad. Así como las leyes de Dracón o Solón o la tragediografía esquilea promovían la conformación de una unidad senti-

(331) Cuando Cassin (1995: 66-100) analiza el encomio, lo hace bajo la órbita de lo que ella llama la “*logologie*” propia de los sofistas, es decir, la centralidad del dominio de la palabra. En torno a la importancia del *lógos* en la composición gorgiana, puede verse además Segal (1962: 99-105). De hecho, lo que se percibe, con la ubicuidad del discurso, es la confluencia sistemática de diversos *lógoi* que se superponen y entremezclan, como indica Wardy (2005: 41).

mental en la *pólis*, Gorgias muestra cómo —una vez constituido ese *páthos* común—, a la hora de declamar todo buen orador se vale de las normas emocionales afianzadas y vigentes para obtener con soltura la consecución de sus propósitos.

LA LÓGICA DEL *NOÛS* COMO ESTRATEGIA RETÓRICA EN *DEFENSA DE PALAMEDES*

El discurso *Defensa de Palamedes*, también compuesto por Gorgias, presenta un alegato judicial a través del cual el demandado se ocupa de responder a la acusación en su contra, planteada según la leyenda por Odiseo y vinculada con la comisión de actos de traición contra los griegos.

Por lo pronto, la estructura de sus treinta y siete párrafos da cuenta con precisión del orden propio de un *lógos dikanikós*.⁽³³²⁾ La prolijidad en la aparición formal de las partes del discurso se replica de modo paralelo en el contenido de la argumentación, dado que tanto el fondo como la forma responderán a una estructura caracterizada siempre por la medida y el equilibrio. En *Pal.* 5, el personaje de Palamedes aclarará el objetivo de su presentación: “Porque soy consciente (*synoída*), con seguridad, de que no hice nada así; ni sé cómo alguien podría saber (*eideiē*) con certeza lo que no ocurrió”.⁽³³³⁾ Este pasaje es significativo porque se inicia con un verbo que da cuenta de la primera persona (como veremos, Palamedes construye su propia identidad, a diferencia de Helena) y que, a su vez, reúne dos elementos centrales para la construcción del *ēthos* del hablante: *syn-oída*. Palamedes recurrirá a una comunión permanente con el cuerpo de jueces que integran el tribunal (nótese el preverbo *syn-*) y a la vez estructura su argumentación en el conocimiento de los hechos ocurridos: el verbo *oída* presenta los alcances semánticos de la visión y el consecuente saber (“conocer algo por haberlo visto”). En el propio pasaje de *Pal.* 5, se da lugar a la imposibilidad lógica que subyace en el verbo: nadie puede saber —de nuevo el mismo verbo en su forma de optativo, *eideiē*— algo que no sucedió (*tò mē genómenon*), ya que lo no acontecido jamás puede haber sido advertido.

(332) Untersteiner (1949: 112-113) ha identificado seis partes claramente diferenciadas pero interconectadas: el προοίμιον o proemio (1-5); la ἀπόδειξις o demostración de inocencia (6-21); τὰ πρὸς ἀντίδικον o el argumento del adversario (22-26); las ἀντικατηγορίαι o la contrademanda (27); τὰ πρὸς τοὺς δικαστὰς περὶ ἑαυτοῦ y περὶ αὐτῶν o la apelación a los jueces (28-36) y, finalmente, la ὑπόμνησις o recapitulación (37). Coulter (1964: 272-273), por su parte, sigue un razonamiento semejante cuando divide el discurso en: prólogo (1-5); demostración (6-27), en la que incluye tanto el argumento (6-21) como el interrogatorio al acusador (22-27); incitación a los jueces (28-36) y conclusión de la argumentación (37).

(333) σύνοιδα γὰρ ἑμαυτῶι σαφῶς οὐδὲν τοιοῦτον πεποιηκῶς· οὐδὲ οἷδ' ὅπως ἂν εἰδείη τις ἢ τὸ μὴ γενόμενον. Tanto el texto griego como la traducción corresponden a Chialva, Correa y Omar Zboron (2021).

Desde el inicio de su descargo, el razonamiento que nos ofrece Palamedes recurre a la precisión lógica del argumento. En *Pal.* 5 se incluye la presentación general de lo que se espera alcanzar con la *rhêsis* forense:

Pero si hace la acusación porque cree que esto sucedió, presentaré (*epideíxo*) ante ustedes de dos formas que no dice la verdad: queriendo, no habría podido y pudiendo, no habría querido poner manos (*epikheireîn*) en tales obras (*érgois*). ⁽³³⁴⁾

La presentación de sus ideas persuasivas (que se basa en usos estilísticos de las repeticiones léxicas y las variantes) deja entrever una línea de pensamiento signada por la estructura racional de la doble vía que lleva a una serie sucesiva de aporías: ⁽³³⁵⁾ se trata de argumentos de probabilidad que traducen una lógica determinada por la constante reducción *ad absurdum*. La verdad, tal como sugiere la lectura del discurso, está edificada a través de la demostración lógica, y a ella se llega mediante lo posible (*dynatós*) y verosímil (*eikós*). ⁽³³⁶⁾ Con ello, se ha concluido que la exposición pública de sus argumentos (la *epídeixis*, correspondiente al verbo *epideíxō*) desemboca en la demostración (*apódeixis*). ⁽³³⁷⁾ Se trata de una sucesión de reflexiones inteligentes que lleva por la pura razón a la identificación de los elementos contradictorios inherentes a la posición de la contraparte en el litigio. ⁽³³⁸⁾

La estructura formal y lógica de las ideas de Palamedes se condice con la imagen que el hablante define para sí mismo. En tanto el crimen por el cual fue acusado por Odiseo suponía una denuncia que involucraba conductas del orden de lo político —recordemos que la traición era uno de los delitos contra la *pólis* en la legislación ateniense—, ⁽³³⁹⁾ la defensa reivindica la condición de buen ciudadano del denunciado. En efecto, Palamedes insiste en su respaldo de los valores democráticos, completamente alejados de los intereses de quienes traicionan a la patria. Su perfil se construye con relación a lo que le puede proporcionar la comunidad: el liderazgo político (*Pal.* 13-14), la riqueza (15), el honor (16), la seguridad (17) y la ayuda a los amigos y el enfrentamiento con los enemigos (18). Todo ello apunta a mostrar que se trata

(334) εἰ δὲ οἰόμενος οὕτω ταῦτα ἔχειν ἐποιεῖτο τὴν κατηγορίαν, οὐκ ἀληθῆ λέγειν διὰ δισσῶν ὑμῖν ἐπιδείξω τρόπων· οὕτε γὰρ βουληθεὶς ἐδύνάμην ἂν οὔτε δυνάμενος ἐβουλήθην ἔργοις ἐπιχειρεῖν τοιούτοις.

(335) “Uma vez que Górgias parte da impossibilidade de Odisseu encontrar testemunhas de acusação – tampouco Palamedes poderia encontrar de defesa, pois seria impossível alguém presenciar o que não aconteceu –, Palamedes precisa desenvolver argumentos logicamente fortes para convencer os juízes de seu veredito. Os juízes só poderiam decidir através do que fosse demonstrado unicamente através do discurso” (Cavalcante, 2016: 204).

(336) Sobre el rol de *eikós* como estrategia sofística de argumentación puede consultarse Tindale (2010: 69-82).

(337) Mazzara (1999: 131).

(338) “Both defendants employ an extremely clever topos (...), they suggest, that any accusation which contains so many contradictory elements is the work of a man not entirely to be taken seriously” (Coulter, 1964: 276).

(339) MacDowell (1978: 176-179); Phillips (2013: 464-466). Acerca de la naturaleza jurídico-política del delito de traición, puede consultarse la obra de Queyrel Bottineau (2010).

de un *polítēs* comprometido con los valores de su comunidad y no con meras utilidades individuales. ⁽³⁴⁰⁾

En *Pal.* 17 sostendrá de modo expreso la importancia de defender la ley y la justicia, asegurar la observancia de los dioses y garantizar el respeto de las mayorías populares, todos valores que responden a un ideario propio de la democracia ateniense contemporánea a Gorgias y a su grupo de lectores: ⁽³⁴¹⁾

Porque sin duda el traidor es enemigo de todo, de la ley, de la justicia, de los dioses y de la mayoría de los hombres. Porque transgrede la ley, niega la justicia, corrompe a la mayoría y deshonra a la divinidad. Y en una vida así, entre los más grandes peligros, no se tiene seguridad. ⁽³⁴²⁾

Del mismo modo, Palamedes ofrece su imagen como protector de los valores comunes que hacen a la unidad de la Hélade, especialmente en el plano social de la familia, la amistad y la nación. Con un vocabulario de fuerte tenor político, sostendrá que una traición contra Grecia implicaba poner en jaque los valores colectivos que el pueblo ateniense había logrado consolidar en términos de paz social (*Pal.* 19):

... si realizaba estas cosas, me hacía daño a mí mismo, es obvio; porque al traicionar a Grecia me traicionaba a mí mismo, padres, amigos, dignidad de los ancestros, cultos patrios, tumbas y patria, la más grande de Grecia. Y lo que para todos está por encima de todo, eso lo habría puesto en manos de los injustos. ⁽³⁴³⁾

Contrariamente a la imagen que de él quiere construirse en torno de la traición, Palamedes rechaza la posibilidad de un poder unipersonal (*Pal.* 13-14) y, en cambio, se presenta a sí mismo como parte del pueblo, apelando a una unidad entre su cuerpo y el de la ciudad. Se define, además, como un gran benefactor (*euergetēs*) de la ciudadanía en los siguientes términos (*Pal.* 30):

Y podría afirmar, y al afirmarlo no mentiría ni podría ser refutado, que no solo estoy libre de error sino que incluso soy un gran benefactor de ustedes, de los griegos y de todos los hombres, por lo tanto no de los que están ahora sino de los que vendrán. Porque, ¿quién convirtió la vida humana de inviable en viable y de desordenada en ordenada, con la invención de tácticas de guerra, lo mejor para imponerse, y de las leyes escritas, guardianas de lo justo, y de las letras, instrumento de la memoria, y también de las medidas y los pesos, que hacen más viable el comercio, y del número,

(340) "Rather than seeking selfish ends, Palamedes posits social approval as his highest goal; honor is far more crucial than wealth" (Consigny, 2001: 122)

(341) Cf. Mestre (2021).

(342) πᾶσι γὰρ ὃ γε προδότης πολέμιος, τῶι νόμῳ, τῇ δίκῃ, τοῖς θεοῖς, τῶι πλήθει τῶν ἀνθρώπων· τὸν μὲν γὰρ νόμον παραβαίνει, τὴν δὲ δίκην καταλύει, τὸ δὲ πλῆθος διαφθείρει, τὸ δὲ θεῖον ἀτιμάζει. Τῶι δὲ τοιοῦτῳ βίῳ περὶ κινδύνων τῶν μεγίστων οὐδ' ἔχει ἀσφάλειαν.

(343) ... κακῶς ἑμαυτὸν ἐποίουν ταῦτα [γὰρ] πράττων, οὐκ ἄδηνον· προδιδοὺς γὰρ τὴν Ἑλλάδα προϋδίδουν ἑμαυτὸν, τοκέας, φίλους, ἀξίωμα προγόνων, ἱερὰ πατρῶια, τάφους, πατρίδα τὴν μεγίστην τῆς Ἑλλάδος. ἃ δὲ πᾶσι περὶ παντός ἐστι, ταῦτα ἂν τοῖς ἀδικηθεῖσιν ἐνεχείρισα.

guardián de las riquezas, y de las antorchas, poderosas y rápidas mensajeras, y de los dados, una ocupación inofensiva para los ratos libres? ⁽³⁴⁴⁾

La personalidad de Palamedes coincide con el razonamiento que Gorgias nos presenta en su defensa, y, por tanto, con las cualidades del propio orador: así como el personaje hace gala de su inventiva civilizadora, de su esfuerzo por “ordenar” lo caótico y por consolidar la legislación, el intercambio mercantil y otros productos de la vida en comunidad, el texto nos da cuenta de una organización racional que bien se adecua a las nuevas circunstancias sociales, rechazando el desorden y la falta de cohesión. En efecto, las cualidades políticas que Palamedes se atribuye a sí mismo lo convierten en el buen *polítēs*, adiestrado en el intelecto, que la sofística pretendía cultivar. Dirá el propio Palamedes que “ni soy inútil en el consejo, ni lento en las batallas, porque hago lo que se ordena, obedezco a los líderes” (*Pal.* 32). ⁽³⁴⁵⁾ A diferencia de lo que acontecía en el universo épico aristocrático, aquí se promueve una racionalidad civilizadora y democrática. ⁽³⁴⁶⁾

Esta consagración de valores propios de un nuevo contexto político lleva a una selección meticulosa de las estrategias de persuasión a las que recurre la *performance* judicial del alegato. Ello explica la insistencia, por parte de Palamedes, en la limitación del plano afectivo. Las emociones y los placeres desmesurados —considerados peligrosos e inseguros para el ejercicio prudente de la ciudadanía— se ven apartados, porque en su indisciplina suponen una esclavitud incompatible con la condición libre del varón ateniense (*Pal.* 17):

Porque de muchas riquezas precisan los que gastan mucho, pero no los que dominan los placeres de la naturaleza, sino los que son esclavos de los placeres y buscan adquirir honores con dinero y magnificencia. Y nada de esto es propio de mí. Y de que digo la verdad, presentaré como testigo creíble mi vida pasada. ⁽³⁴⁷⁾

(344) φήσασμι δ' ἄν, καὶ φήσας οὐκ ἂν ψευσαίμην οὐδ' ἂν ἐλεγχθεῖν, οὐ μόνον ἀναμάρτητος ἀλλὰ καὶ μέγας εὐεργέτης ὑμῶν καὶ τῶν Ἑλλήνων καὶ τῶν ἀπάντων ἀνθρώπων, οὐκ οὖν τῶν νῦν ὄντων ἀλλὰ τῶν μελλόντων, εἶναι. τίς γάρ ἂν ἐποίησε τὸν ἀνθρώπῳ βίον πόριμον ἐξ ἀπόρου καὶ κεκοσμημένον ἐξ ἀκόσμου, τάξεις τε πολεμικὰς εὐρὼν μέγιστον εἰς πλεονεκτήματα, νόμους τε γραπτοὺς φύλακας [τε] τοῦ δικαίου, γράμματά τε μνήμης ὄργανον, μέτρα τε καὶ σταθμὰ συναλλαγῶν εὐπόρους διαλλαγὰς, ἀριθμὸν τε χρημάτων φύλακα, πυρσοὺς τε κρατίστους καὶ ταχίστους ἀγγέλους, πεσσοὺς τε σχολῆς ἄλυσιν διατριβήν;

(345) οὐτε ἐν βουλαῖς ἀχρηστος οὐτε ἐν μάχαις ἀργός, ποιῶν τὸ τασσόμενον, πειθόμενος τοῖς ἄρχουσιν.

(346) Según Mestre (2015: 22), cuando la antítesis heroica sea retomada por el *Heroico* de Filóstrato en época imperial, se distinguirá que la sabiduría de Palamedes se basa en la razón, a diferencia de Odiseo que representaba más bien los valores pre-racionales.

(347) πολλῶν γὰρ δέονται χρημάτων οἱ πολλὰ δαπανῶντες, ἀλλ' οὐχ οἱ κρεῖττονες τῶν τῆς φύσεως ἡδονῶν, ἀλλ' οἱ δουλεύοντες ταῖς ἡδοναῖς καὶ ζητοῦντες ἀπὸ πλούτου καὶ μεγαλοπρεπείας τὰς τιμὰς κτᾶσθαι. τούτων δὲ ἐμοὶ πρόσεστιν οὐθέν. ὥς δ' ἀληθῆ λέγω, μάρτυρα πιστὸν παρέξομαι τὸν παροχόμενον βίον·

Se trata entonces de poner coto a la subjetividad que implica la manifestación de emociones. Esta reducción de las estrategias pasionales permite explicar que Palamedes no recurra a testigo alguno —quien podría haber introducido en su alegato una impronta afectiva— sino que el único testimonio creíble corresponda, en sus propias palabras, a lo que puede explicar su vida transcurrida. Lo que representa el eje de la argumentación es, precisamente, la insistencia en los *hechos*, dado que su ocurrencia (o la falta de ella) deviene incontrastable. Gorgias parece estar indicando aquí que, a diferencia de las emociones, que pueden manipularse o malinterpretarse, la materialidad del sustrato fáctico no puede ser objeto de interpretación subjetiva.

Si lo que interesa entonces es lo acontecido, no debe llamar la atención el interés que el discurso presta al aspecto físico involucrado en el accionar humano. Las conductas visibles son más importantes que los sentimientos, capaces ellos de ser ocultados o disimulados.⁽³⁴⁸⁾ Se advierte un recurso frecuente a la imagen de las manos, que representa bien el acto concreto y real de la entrega por la que Palamedes es acusado: como se ve en los pasajes ya examinados, el hablante insiste en no haber querido *echar manos* en asuntos como aquellos por los que se lo acusa (*epikheireîn*, *Pal.* 5) ni *poner en mano* de los enemigos el destino de la nación (*enekheîrisa*, *Pal.* 19). No puede ignorarse tampoco el hecho de que, precisamente, en griego la idea misma de traición (*pro-dosía*) consistía en la práctica de entregar, de ofrecer *en mano*.⁽³⁴⁹⁾

La visibilidad de las conductas físicas tiene por contrapartida el rechazo del exceso emotivo, considerado impropio para sustentar un razonamiento ciudadano.⁽³⁵⁰⁾ Así, por ejemplo, leemos que la pregunta por los motivos que llevaron a Odiseo a iniciar el caso judicial permite observar que, para Palamedes, la fuerza de los sentimientos negativos es lo que lleva a actos impropios de un hombre de bien (*Pal.* 3):

Ahora bien, si el acusador, Odiseo, hizo la acusación por el bien de Grecia, o porque sabe con seguridad que yo traiciono a Grecia en favor de los bárbaros, o porque supone de alguna manera que esto es así, en ese caso sería un hombre excelente. Sin duda, ¿cómo no [lo] sería el que salva la patria, padres, la Grecia toda, y además castigando frente a estos al injusto? Pero si por envidia, conspiración o maldad tramó esta causa, así

(348) Y ello es algo que, precisamente, el discurso rechaza de modo insistente al vincular la traición con lo que no se da a conocer, lo que no es visible.

(349) Queyrel Bottineau (2010: 25) define la noción de *προδοσία* mediante sus alcances etimológicos ligados al verbo *δίδωμι*: “remettre”, “donner”, “mettre dans les mains”.

(350) En efecto, incluso en tiempos actuales se ha visto que el patriotismo, como estandarte de la defensa de la ciudadanía, suele estar asociado a comportamientos considerados más “rationales” e intenta excluir las manifestaciones más atávicas del nacionalismo consideradas irracionales y excesivamente emotivas. Ver Heaney (2013: 247).

como por aquello sería un hombre muy admirable, por esto sería un hombre muy despreciable. ⁽³⁵¹⁾

La envidia, la conspiración o la maldad convierten a un ser humano en un *kákistos anér*, un varón perverso; en cambio, el *áristos anér*, el hombre más notable, es en el pasaje quien se presenta ante la justicia con una buena predisposición mental hacia la salvación de Grecia, con *eúnoia* (εὖ-νοια). Este último sustantivo es interesante, ya que se contrapone con la idea subyacente del *páthos* que se pretende dejar de lado. La *eúnoia* (“buena predisposición”) presupone etimológicamente el empleo de una capacidad mental (*noús*) con fines positivos. En realidad, todo el alegato de Palamedes recupera con insistencia la idea de la razón: se detallan las cuestiones que se han de *tener en mente* a la hora de sentenciar (*Pal.* 31). ⁽³⁵²⁾ De modo semejante, en *Pal.* 25 se instala una contraposición que refuerza la lectura aquí propuesta: al hablar de la *sophía* como valor positivo, se dice que los sabios no pueden ser insensatos (*anoétous*): la sabiduría acompaña el uso de la mente, de modo que se asocia con la “prudencia” (*phronímous*). El concepto de *phrén*, que subyace en el adjetivo *phrónimos*, apunta también a la capacidad racional de pensamiento, oponiéndose al campo descontrolado de la emotividad.

Lejos de ser conmovidos por argumentos de tono afectivo, al final de este discurso de Gorgias los jueces serán invitados a tener en mente (*prosékhein tòn noûn*, una vez más) los hechos y no las palabras (*Pal.* 34):

Y ustedes no deben tener en mente las palabras más que los hechos (...) Porque es de hombres buenos, en todo, tener mucho cuidado de errar, y más aún en lo irremediable que en lo remediable, ya que esto es posible para los que piensan antes pero insalvable para los que piensan después. ⁽³⁵³⁾

El párrafo resume a grandes rasgos muchos de los aspectos que he intentado relevar a la hora de definir los mecanismos retóricos sobre los que se levanta el planteo de Palamedes. Por un lado, se insiste en el ejercicio por parte de los jueces de una capacidad racional ligada al concepto de *noús*: hay que pensar de antemano (*pro-noésasi*) y no después (*meta-noésasi*). Por lo demás, se desplaza el lenguaje (que —cabe aclarar— sería manipulable y permitiría conmover como un *phármakon* que provoca emociones en el público, como quedó claro a lo largo del desarrollo del *Encomio de Helena*) y coloca en el centro del razonamiento los propios *hechos* (*tois érgois*). Palame-

(351) εἰ μὲν οὖν ὁ κατηγορὸς Ὀδυσσεὺς ἢ σαφῶς ἐπιστάμενος προδιδόντα με τὴν Ἑλλάδα τοῖς βαρβάροις ἢ δοξάζων γ' ἄμῃ οὕτω ταῦτα ἔχειν ἐποιεῖτο τὴν κατηγορίαν δι'εὐνοίαν τῆς Ἑλλάδος, ἄριστος ἂν ἦν [ὁ] ἀνὴρ· πῶς γὰρ <οὐχ>, ὅς γε σώζει πατρίδα, τοκέας, τὴν πᾶσαν Ἑλλάδα, ἔτι δὲ πρὸς τούτοις τὸν ἀδικοῦντα τιμωρούμενος; εἰ δὲ φθόνῳ ἢ κακοτεχνίαι ἢ πανουργίαι συνέθηκε ταύτην τὴν αἰτίαν, ὥσπερ δι' ἐκεῖνα κράτιστος ἂν ἦν ἀνὴρ, οὕτω διὰ ταῦτα κάκιστος ἀνὴρ.

(352) τὸν νοῦν προσέχων γ' τὸν νοῦν προσέχοντα.

(353) ὁμᾶς δὲ χρὴ μὴ τοῖς λόγοις μᾶλλον ἢ τοῖς ἔργοις προσέχειν τὸν νοῦν (...) ἅπαντα γὰρ τοῖς ἀγαθοῖς ἀνδράσι μεγάλης εὐλαβείας ἀμαρτάνειν, τὰ δὲ ἀνήκεστα τῶν ἀκεστῶν ἔτι μᾶλλον ταῦτα γὰρ προνοήσασιν μὲν δυνατὰ, μετανοήσασιν δὲ ἀνίατα.

des vuelve una y otra vez sobre la capacidad de acción, ligada al trabajo útil propio del ejercicio deseable de la condición de ciudadanía. Baste recordar que él mismo se presentaba, mediante el mismo concepto de *érgon*, como un buen “agente” de la *pólis*, como su *eu-ergētēs* (*Pal.* 30).

A diferencia del planteo referido a Helena, aquí las emociones sin control producen inseguridad, ya que emplear adjetivos calificativos frente a los jueces puede terminar dañando a las amistades y ayudando a los enemigos (*Pal.* 25):

Porque cuando afirmas que soy inteligente y también astuto e ingenioso, me acusas de sabiduría, pero cuando dices que traicionaba a Grecia, de locura. Porque es locura poner manos a obras imposibles, inconvenientes, vergonzosas, con las que se va a perjudicar a los amigos, beneficiar a los rivales y se hará despreciable e insegura la propia vida. ⁽³⁵⁴⁾

Manejarse con emociones, sin brindar argumentos racionales propios de un buen orden político, equivale en términos de forma a lo que, en el ámbito del contenido, se asocia con el acto de traición: el perjuicio del colectivo en pos de la inadecuada salvación del individuo. Los únicos “afectos” que parece permitirse Palamedes se vinculan con sentimientos sujetos a un estricto control: “con los afortunados no soy envidioso y con los desafortunados soy compasivo” (*Pal.* 32). ⁽³⁵⁵⁾ Estamos en presencia de un ejemplo del modo en que la administración o el control de los flujos afectivos —a diferencia tajante de lo que ocurría en el discurso antes examinado— deja aquí espacio tan solo para apoyar *páthē* estrictamente democráticos.

La clausura del discurso, en la que se recuperan a modo de síntesis las principales explicaciones de su inocencia, insiste en la noción de la actividad mental (*prosékhēin tòn noûn*) y promueve además un nuevo valor propio de la oratoria en tiempos de democracia: la insistencia en una suerte de antiretórica, ya que el hablante se muestra como opositor de la reiteración exagerada de los argumentos (*Pal.* 37): ⁽³⁵⁶⁾

De mi parte, todo está dicho y termino. Porque recapitular en breve lo ya dicho en extenso, tiene sentido ante jueces incapaces, pero no es digno ni digno de pensar que los primeros griegos entre los primeros griegos no recuerdan ni tienen en mente lo ya dicho. ⁽³⁵⁷⁾

(354) ὅπου μὲν γάρ με φῆις εἶναι τεχνήεντά τε καὶ δεινὸν καὶ πόριμον, σοφίαν μου κατηγορεῖς, ὅπου δὲ λέγεις ὡς προὔδιδουν τὴν Ἑλλάδα, μανίαν· μανία γάρ ἐστιν ἔργοις ἐπιχειρεῖν ἀδυνάτοις, ἀσυμφόροις, αἰσχροῖς, ἀπ’ ὧν τοὺς μὲν φίλους βλάπτει, τοὺς δ’ ἐχθροὺς ὠφελήσκει, τὸν δὲ αὐτοῦ βίον ἐπονειδιστὸν καὶ σφαλερὸν καταστήσει.

(355) τοῖς εὐτυχοῦσιν οὐ φθονερός, τῶν δυστυχούντων οἰκτίρμων.

(356) Acerca del rechazo de la retórica como táctica argumentativa en la Grecia clásica, puede consultarse Hesk (1999).

(357) εἴρηται τὰ παρ’ ἐμοῦ, καὶ παύομαι. τὸ γὰρ ὑπομνησαὶ τὰ διὰ μακρῶν εἰρημένα συντόμως πρὸς μὲν φαύλους δικαστὰς ἔχει λόγον· τοὺς δὲ πρῶτους τῶν πρῶτων Ἑλλήνας Ἑλλήνων οὐκ ἄξιον οὐδ’ ἀξιώσαι μήτε προσέχειν τὸν νοῦν μήτε μεμνηθῆναι τὰ λεχθέντα.

Como parte de la consagración de esta antiretórica, Palamedes rechaza la provocación del *páthos*, considerando que las emociones son engañosas. Termina así rechazando la práctica forense habitual de llevar al estrado a amigos que supliquen, con ruegos emotivos, por la salvación del acusado (*Pal.* 33): ⁽³⁵⁸⁾

... [no] es preciso persuadirlos ni con ayuda de amigos ni con ruegos ni con lamentos sino que, con lo que más claramente es justo, enseñar lo verdadero y no engañar, es preciso que yo salga libre de esta causa. ⁽³⁵⁹⁾

En definitiva, la lectura de *En Defensa de Palamedes* devela la estrategia de construcción del orador que Gorgias nos propone. Se trata de un verdadero ciudadano que se enorgullece de formar parte de un colectivo democrático. Esta imagen de sí que procura generar el alegato se funda en la existencia de valores compartidos, y solo adquiere significado pleno si se parte de la constatación de que existe una comunidad emocional ideal que valora las mismas expresiones sentimentales para cada contexto en particular. Se da cuenta, así, de un *êthos* determinado por lo que los otros perciben. A mi entender, esto explica que, hacia el final del discurso, se haga hincapié en ciertos institutos centrales de la actividad cívica de la *pólis*: la lógica de reciprocidad y el mantenimiento de una reputación sustentada en el honor (*timé*).

En efecto, en *Pal.* 36, casi al finalizar las líneas de su argumento, el hablante señala las consecuencias de una eventual decisión condenatoria: “sabrán por ustedes mismos que cometieron un hecho terrible, impío, injusto e ilegal porque habrán matado a un hombre aliado, útil para ustedes, benefactor de Grecia, griegos a un griego”. ⁽³⁶⁰⁾ Se retoman los elementos característicos de la buena ciudadanía, implicados de nuevo en la condición de Palamedes como benefactor (*euergétēn*) y en su insistente condición de “griego” (nótese el peso estilístico de la iteración léxica): Palamedes es un aliado porque es un par en la lucha (*sým-makhon*) y, como tal, resulta útil (*khresimon*) para la comunidad. Si lo condenan, en consecuencia, los jueces quedarán axiológicamente situados del otro lado de lo que se espera como conducta correcta: serán ejemplo de aquello que contraría la religión, la justicia y el derecho, como se percibe en el asíndeton del juego de los adjetivos *áttheon ádikon ánomon*, reforzados negativamente por su alfa privativa inicial. La contraposición retórica es de una eficacia notoria. Es central destacar la importancia de que la determinación de la culpabilidad recaiga en la opinión de los pares

(358) Bers (2009: 77-93) se ha ocupado de estudiar estas apelaciones a la compasión en los tribunales atenienses, y ha sostenido que se trataba de limitar los reclamos de *éleos* para que no fuesen considerados excesivos en su manifestación: “Manliness did not exclude manifestations of happiness and grief in private, but in court a man was well advised to keep a stiff upper lip when —perhaps especially when— he was asking for pity” (2009: 93).

(359) ... οὐ φίλων βοηθείαις οὐδὲ λιταῖς οὐδὲ οἴκτοις δεῖ πείθειν ὑμᾶς, ἀλλὰ τῷ σαφεστάτῳ δικαίῳ, διδάξαντα τάληθές, οὐκ ἀπατήσαντά με δεῖ διαφυγεῖν τὴν αἰτίαν ταύτην.

(360) οὐ γὰρ μόνον εἰς ἐμὲ καὶ τοκέας τοὺς ἐμοὺς ἀμαρτήσεσθε δικάσαντες ἀδίκως, ἀλλ’ ὑμῖν αὐτοῖς δεινὸν ἄθεον ἄδικον ἄνομον ἔργον συνεπιστήσεσθε πεπονηκότες, ἀπεκτονότες ἄνδρα σύμμαχον, χρησίμον ὑμῖν, εὐεργέτην τῆς Ἑλλάδος, Ἑλλήνες Ἑλληνα.

basada en su propia reputación social, algo que se considera esencial para consolidar los valores conjuntos y el tejido emocional que hacen a la unión de la ciudad. ⁽³⁶¹⁾

Como se ha señalado, el texto termina convirtiendo a Palamedes en paradigma de las nuevas virtudes políticas que acoge el colectivo democrático: su identidad se determina a partir de su pertenencia a él. ⁽³⁶²⁾ Es sobre la base de esta inclusión en el *dêmos* que Palamedes concibe su razonamiento basado en la reciprocidad entre pares: “Entonces merezco que, si yo mismo no cometo contra ustedes injusticia, yo no sea tratado por ustedes injustamente” (*Pal.* 31). ⁽³⁶³⁾ Igual conducta, igual trato: son las bases del sistema isonómico que determina la democracia ateniense.

Palamedes es al mismo tiempo sujeto y objeto de una apología que procura defenderlo de las acusaciones de sus adversarios, que pasan a quedar desarticuladas y desautorizadas gracias a un razonamiento centrado en el poder del *noûs* y en los valores masculinos de la unidad cívica de la *pólis*. Lejos estamos del *Encomio de Helena*, en el que Gorgias recurría a argumentos sustentados en un manejo eficaz del lenguaje para atraer hacia la mujer de Menelao la simpatía y la compasión del auditorio. El propio Palamedes parece traducir la conciencia del sofista en relación con la distinción entre la *apología* y el *enkómion*, en la medida en que rechaza de modo explícito la conveniencia de un autoelogio. En *Pal.* 32 sostendrá: “Pero no deseo elogiar-me a mí mismo, aunque acusado de estas cosas, la circunstancia me obligó a defenderme por todos los medios”. ⁽³⁶⁴⁾ Una vez más, se trata de aludir a las ventajas de un planteo antiretórico, en este caso referido a la falta de voluntad de recurrir *motu proprio* a la justicia, mostrando un rechazo de la litigiosidad extrema y justificando que fue casi forzado a actuar judicialmente. Pero a ello se suma —y aquí un punto clave— la negativa a una alabanza personal (*emòn emautòn epaineîn*), que es lo que en definitiva ha de caracterizar toda labor encomiástica como aquella a la que recurrió Gorgias a la hora de proteger a Helena con el máximo apasionamiento. Mediante una discreta apelación a *páthe* controlados, Palamedes expone entonces una defensa muy limitada en términos afectivos, pero suficiente para alcanzar la persuasión de sus pares; se trata de la dosis mínima necesaria de sentimentalismo que le permite sustentar los valores cívicos que se pretenden instalar.

(361) Biesecker-Mast (1994: 154, 163-164).

(362) Mestre (2015: 273).

(363) ἀξιῶ δέ, εἰ μὴδὲν αὐτὸς ὑμᾶς ἀδικῶ, μὴδὲ αὐτὸς ὑφ’ ὑμῶν ἀδικηθῆναι.

(364) ἀλλὰ γὰρ οὐκ ἐμὸν ἐμαυτὸν ἐπαινεῖν· ὁ δὲ παρὼν καιρὸς ἡνάγκασε, καὶ ταῦτα κατηγορημένον, πάντως ἀπολογήσασθαι. Cf. Porter (1993: 292).

RECAPITULACIÓN

En este capítulo me ocupé de relevar las profundas diferencias que existen entre dos discursos de defensa elaborados por Gorgias hacia fines del s. V a.C. Es evidente, pues, que las circunstancias que justifican los alegatos de ambos personajes mitológicos son distintas. Mientras que en el caso de Helena se trata no de negar el acto cuestionado por sus enemigos (de hecho, nadie pone en discusión que ella fue a Troya) sino de excusarse de responsabilidad por el inicio de la guerra, en el caso de Palamedes la estructura argumentativa se funda en el rechazo de la existencia misma de aquellos eventos por los que se lo acusa: Gorgias insistirá en que el héroe griego no traicionó. Esta distancia entre un caso y el otro lleva, por un lado, a percibir un claro cambio de énfasis: mientras en el *Encomio de Helena* lo que está en primer plano es la presencia de una acción “externa” que condicionó el comportamiento de la víctima (construida pasivamente), en la *Defensa de Palamedes* se trata en cambio de crear el perfil ético del hablante como un varón activo que se comporta como un ser razonable. ⁽³⁶⁵⁾

Teniendo en cuenta que para la logografía era imprescindible componer discursos que se adecuaban retóricamente a la personalidad del cliente —para tornar más efectivo el impacto de sus palabras—, la diferencia entre ambos personajes justifica el variado tratamiento de su defensa. En el caso de Helena, victimizada, Gorgias elabora un discurso en tercera persona, como era frecuente en los tribunales en caso de acusaciones contra mujeres que no podían litigar en nombre propio. Palamedes, por su parte, habla en primera persona detallando su rol heroico y civilizador respecto de la ciudad, lo que permite un verdadero desdoblamiento del yo con el Gorgias autor. ⁽³⁶⁶⁾ Capacidad de inventiva didáctica, papel político-social relevante, prudencia racional y utilidad cívica devienen todas características del adversario de Odiseo, pero a la vez del compositor de Leontinos: es por ello que en la *Defensa de Palamedes* se percibe con claridad la presentación de *tópoi* retóricos destinados a movilizar la conciencia de los jueces hacia una acción ética —apropiada para gestionar la cosa pública— apartada de la presentación mágica e irracional de engaños elaborados a propósito para conmover mediante el *páthos*. ⁽³⁶⁷⁾

Entre Helena y Palamedes no solo se instala una brecha entre mujer y varón, entre pasividad y actividad, entre *lógos* y *érgon*, sino que en ambos discursos se cimienta una grieta entre la explotación de una pluralidad de emociones destinadas a encantar al auditorio desde la empatía, en el primer caso, y la prudente racionalidad lógica que se espera del *noús*, en el segundo. En tiempos democráticos, el encomio y la apología representan entonces, más allá de sus diferencias técnicas como tipos textuales, modalidades distintas

(365) Adkinis (1977: 8).

(366) Chialva (2016: 24).

(367) McComiskey (1997: 5).

de regular performativamente los flujos afectivos a través de una dosificación del espectro emocional en función del contexto.

Si la circulación de emociones genera la existencia de comunidades afectivas, determinadas por patrones semejantes de valoración de experiencias sentimentales, el rol didáctico de la oratoria gorgiana consiste en apropiarse de aquellos lazos de sociabilidad a partir de la identificación de *páthē* compartidos.⁽³⁶⁸⁾ La voz de Gorgias puede hallarse tanto en la apelación racionalizante del pensamiento de Palamedes como en la emotividad subyacente a la persuasión de Helena. Si lo que el planteo gorgiano nos ofrece es un “juego”, un *paígnion* —como el propio autor llama a su encomio en *Hel.* 21—, es porque no pretende sentar las bases de una postura filosófica sino más bien esbozar la riqueza lúdica de lo retórico.⁽³⁶⁹⁾

Las discrepancias entre ambos alegatos —que muestran posiciones distintas pero válidas, reconocibles siempre para sus contemporáneos—⁽³⁷⁰⁾ se explican entonces desde una intencionalidad sofística. Porque, al final de cuentas, Gorgias nos enseña que las emociones públicas pueden canalizarse de acuerdo con las circunstancias. La lección que parece desprenderse de la lectura conjunta de ambos alegatos es, entonces, que la *performance* de un eficaz discurso argumentativo puede persuadir tanto si procura forjar un enorme deleite afectivo como si opta por dejar de lado en términos racionales toda alusión a sentimentalismos anticívicos a favor de una lógica de lo verosímil.

En definitiva, el análisis de los textos gorgianos confirma que la retórica no es concebida en tiempos democráticos como un mero ejercicio de argumentación, sino como un verdadero arte de gobernar los afectos: hacer circular la compasión, contener la ira, provocar entusiasmo o mostrarse apático, según lo exigiera la deliberación común. Ahora bien, este mismo poder de dosificación afectiva, tan celebrado por los sofistas, podía también ser al mismo tiempo objeto de profunda crítica y sátira. En *Avispas* de Aristófanes, como se verá en el capítulo siguiente, la comedia dramatiza el reverso de esa lógica: allí la manipulación desmedida de las emociones colectivas en los tribunales y espacios públicos pone en evidencia cómo el flujo afectivo, en lugar de sostener la democracia, puede ser capturado, gestionado y distorsionado para fines egoístas.

(368) Serghidou (2011: 86) ya identificaba en la propia *Retórica* de Aristóteles la consagración de una dinámica de las emociones en términos del afianzamiento de redes de sociabilidad.

(369) Y, en este sentido, su “juego” supone más que una mera diversión, porque se refiere a una estrategia seria de enseñanza mediante ejemplos distintos y estrategias variadas; cf. MacDowell (1982: 16); Paduano (2004: 100).

(370) Adkinis (1977: 11).

CAPÍTULO V

AVISPAS DE ARISTÓFANES: SUBVERTIR LAS EMOCIONES POLÍTICAS

INTRODUCCIÓN

El despliegue en Atenas de una tecnología jurídica sustentada en la propagación de emociones propias de la coexistencia política no solo se advierte en las normas arcaicas —como las de Dracón o Solón—, en el género trágico (como se ha visto en *Euménides*) o en la retórica presocrática. A partir de la propuesta de la existencia de una normativa emocional que se enarbola en este libro, corresponde también explorar las operaciones que, respecto de las emociones político-legales, refleja la comedia antigua. En particular, el objetivo de este capítulo es indagar en las estrategias mediante las cuales Aristófanes representa (y transpone en clave humorística) la cólera dicástica, por un lado, y la conmiseración judicial, por el otro, a los efectos de reforzar la lectura propuesta en torno del valor del *páthos* como dispositivo democrático. A tales fines, me ocuparé aquí de *Avispas*, representada en el festival de las Leneas en el 422 a.C.

Si en el ámbito ateniense —como deja entrever la oratoria— el papel de los jueces está signado por la apelación natural a una ira colectiva destinada a castigar las injusticias con miras a la protección de la ciudad, el estudio de los alcances de dicha manifestación colérica y sus implicancias en *Avispas* —obra centrada en torno de las prácticas jurisdiccionales de la *pólis*— permitirá discernir un uso humorístico de la sintomatología emocional de los heliastas pro-demagógicos. Así, en la primera parte de este capítulo me interesará proponer un examen de la *orgé* judicial y de los modos en que Filocleón (uno de los dos personajes centrales de la pieza) se apropia de su retórica popular para fines propios, lo que permitirá reflexionar acerca de los peligros inherentes a la manipulación privada e intencionada de las pasiones judiciales y de su dimensión regulatoria.

En segundo lugar, propondré un examen de la compasión o *éleos* que en la pieza se dice que pretenden despertar los litigantes, a partir de la identificación de una compleja maquinaria afectiva sustentada en argumentaciones retóricas que postulan emociones “compartidas” y descartan sentimientos personales. Este relevamiento contribuirá a dar cuenta de la escisión produ-

cida entre emociones comunes y *páthē* individuales. A partir de la hiperbolización de la súplica y del pedido de conmiseración, la obra deja también ver hasta qué punto la apropiación democrática de emociones cívicas se contrapone a una hiperemotividad descontrolada que —como se vio con Palamedes— parece resultar impropia del ciudadano ateniense. La comedia, por tanto, conseguirá explotar los límites de la empatía que ha de generarse entre los oradores y su auditorio, empatía construida en términos normativos sobre la base de experiencias afectivas culturalmente aceptables o rechazadas. ⁽³⁷¹⁾

La determinación de los preceptos que consagran ciertas experiencias emocionales y descartan otras, de raíz normativa, implica la necesidad de focalizar la atención en marcos específicos. Es cierto que, con la excepción de algunos trabajos aislados, ⁽³⁷²⁾ no existe casi ningún estudio, ni particular ni general, sobre las emociones que experimentan los personajes de la comediografía ateniense antigua. ⁽³⁷³⁾ Esta ausencia es llamativa y no deja de ser sorprendente si se tiene en cuenta que los personajes cómicos suelen ser altamente expresivos en la manifestación de los sentimientos que los atraviesan. ⁽³⁷⁴⁾ A partir de la identificación de una normativa emocional —sobre la base de los aportes teóricos descriptos ya en capítulos previos— me interesará sumar a las reflexiones ya plasmadas en este libro la exploración del cruce entre afectos, políticas y comedia. En particular, y teniendo en cuenta el marco teórico que fundamenta mis lecturas, propongo aquí recorrer el texto de *Avispas* para identificar los manejos humorísticos que la obra postula en relación con la regulación de los afectos. ⁽³⁷⁵⁾

LA SUBVERSIÓN DE LA IRA DEMOCRÁTICA

Comencemos recordando que, en tiempos clásicos, la ira u *orgé* resulta la manifestación de una emoción ligada de modo directo al ejercicio democrático del poder ciudadano; en efecto, la cólera implica en términos concretos un sentimiento comunitario que se ejerce en defensa de las instituciones políticas. ⁽³⁷⁶⁾ No debe llamar la atención, entonces, la frecuente mención al verbo *orgizō* que aparece en las fuentes clásicas que describen el funciona-

(371) Acerca del carácter profundamente político de la empatía, ver el estudio de Karaki (2024) que piensa los componentes socioculturales que la sustentan.

(372) Nos referimos a artículos como los de Golden (1987; 1992) sobre la catarsis cómica, Heath (2005) sobre el placer, o Kitano (2001).

(373) Sobre la tragedia, en cambio, existe el ya viejo trabajo de Stanford (1983) que sentó las bases de estudios particulares posteriores.

(374) Esto ha sido demostrado por Fernández (2016a).

(375) La importancia de estas dos emociones en el contexto tribunalicio ateniense ha sido ya señalada por Bers (2009: 77-98).

(376) Sobre la ira griega, cf. Allen (2000); Harris (2001); Braund y Most (2003); Konstan (2006: 41-76), especialmente en su relación con la democracia (2006: 75-76).

miento de las cortes atenienses. ⁽³⁷⁷⁾ En efecto, si la labor del aparato judicial es procesar, mediante un mecanismo técnico de solución de divergencias, las afectaciones sufridas por el cuerpo social y restablecer el balance perdido por la comisión de un acto ilícito, se desprende entonces como corolario natural que la figura de aquel que lleva un caso ante los tribunales, en defensa de la propia *pólis*, se apoye en la indignación y, por tanto, en la ira colectiva. ⁽³⁷⁸⁾

En el capítulo I, al describir los fundamentos de la legislación draconiana sobre el homicidio, mencioné que, para Aristóteles, la *orgé* tiene un alcance muy preciso: se trata de un deseo de venganza acompañado de dolor por un menosprecio percibido (contra uno o alguien relacionado) que resulta injustificado. ⁽³⁷⁹⁾ Sumemos ahora que, al implicar una voluntad de “devolución” de un mal cometido injustamente, esta *orgé* —que en las fuentes aparece acompañada de términos como *thymós* o verbos como *aganaktéō*— ⁽³⁸⁰⁾ sirve para describir entonces el sentimiento propio de la necesidad de justicia social ⁽³⁸¹⁾.

En la oratoria forense ática, pues, suele aparecer frecuentemente cuando el denunciante justifica su cólera frente a la acción del adversario. Del mismo modo, la ira puede también responder adecuadamente al sentimiento que experimenta un acusado que es llevado sin motivo ante los tribunales; esto, por ejemplo, se observará en un testimonio de un discurso de Esquines (2.4) en el que el orador sostendrá ante los jueces que, tras escuchar a su adversario, sintió que nunca había temido tanto como aquel día ni estuvo tan encolerizado (*aganaktêsai*) como en el momento de la contienda. ⁽³⁸²⁾ El ejemplo no es un caso aislado y pueden rastrearse otros interesantes pasajes que proporciona la oratoria judicial y que consagran la trascendencia de la cólera para pensar el ejercicio de la justicia. ⁽³⁸³⁾

(377) Cf. Johnstone (1999), Allen (2000 y 2003), Rubinstein (2004), Scheid-Tissinier (2006) y (2007), Bers (2009) y Lanni (2010a y 2010b).

(378) Cf. Allen (2000: 50), quien demuestra además la importancia de la cólera como base ética para la construcción ideológica ciudadana.

(379) Aristóteles, *Retórica*, 2.2, 1378a30-2.

(380) Con respecto al vocabulario de la cólera y la riqueza de sus deslices semánticos puede consultarse (aunque se trata de un trabajo focalizado en particular en los géneros épico y trágico) Fartzoff (2007: 25-50) y Marinoni (2012: 281-283). Acerca de la *ménis* en Homero y su relación con el concepto más tardío de *orgé*, véanse Considine (1966) y (1985) y el trabajo de Walsh (2005) sobre las formas de enojo en la epopeya.

(381) Koziak (2000) ha explorado el alcance de las emociones “políticas”, como la que describimos aquí, en la elaboración aristotélica.

(382) ἐμοὶ δέ, ἄνδρες Ἀθηναῖοι, συμβέβηκε τῆς Δημοσθένους ἀκούοντι κατηγορίας μήτε δεῖσαι πῶποθ' οὕτως ὡς ἐν τῇδε τῇ ἡμέρᾳ, μήτ' ἀγανακτῆσαι μᾶλλον ἢ νῦν. La edición del texto griego es la de Adams (1919).

(383) Podemos agregar más ejemplos. Así, al justificar el homicidio de un adúltero encontrado *in fraganti* con su mujer, el discurso I de Lisias insistentemente promueve la cólera de todos y alude al enojo que los jueces deben sentir respecto de actos privados que, en realidad, conciernen al pueblo en su totalidad (12.2). En una presentación retórica altamente elaborada, Eufileto allí nos dirá que Eratóstenes se ha comportado como un verdadero enemigo de la *pólis*, y por lo tanto cabe desprenderse de los hechos que el jurado deberá indignarse y canalizar su *orgé* hacia la justificación del daño causado a su persona. En palabras de Howland (2004): “In *Against Eratosthenes*, Lysias begins

La lectura de estos documentos lleva a concluir que la *orgé*, junto con la familia de palabras que describen la cólera, resulta claramente una pasión política en tanto deviene, en el discurso de los oradores, expresión de un enfado colectivo alejado de la prudencia y el control (la *sophrosýne*) requeridos como virtudes cívicas.⁽³⁸⁴⁾ La vinculación de esta irritación social con el castigo, entonces, se hace evidente al requerirse modos comunes de imposición de sanciones destinadas a aplacar la ira que produce el ciudadano injusto en el resto de la comunidad.⁽³⁸⁵⁾ En el discurso *Sobre la Corona*, Demóstenes unirá inmediatamente esta ira furibundo con el establecimiento de una pena acorde a la *orgé* causada (18.274):

Entre todos los otros hombres, ciertamente, yo mismo veo de algún modo estas mismas cosas distinguidas y establecidas. Alguien comete una injusticia de modo voluntario: la ira (*orgén*) y el castigo (*timorían*) (caerán) sobre él.⁽³⁸⁶⁾

En esta construcción normativa de la ira en relación con la punición, debe prestarse atención a la efectividad del empleo retórico —y político— de la *orgé* como elemento persuasivo.⁽³⁸⁷⁾ En un pasaje de *Retórica* que continúa el que ya he citado, luego de haber definido el estado de mente, las razones que irritan a los hombres y el objeto de la cólera, Aristóteles sugiere que el orador debe producir en el auditorio la idea de una emoción compartida, de modo de apartar al “injusto” de los esquemas institucionales de la *pólis* (2.2; 1380a):

Y es evidente que sería necesario (para el orador) preparar con la palabra a aquellos que están inclinados a encolerizarse y mostrar que sus oponentes son responsables por aquello que los encoleriza y que son personas tales con quienes están encolerizados.⁽³⁸⁸⁾

Los testimonios citados inducen a pensar que la ira en Atenas dependía, normativamente, de una precisa elaboración conceptual que, en tanto técnica forense, se consolidaba en el apartamiento individual de aquel que había

with, and repeatedly returns to, the anger that he and the members of the jury feel—or ought to feel—toward the defendants (12.2, 20, 30, 80, 90, 96). He makes clear that he had good reasons for anger and therefore for enmity (...) Anger is also a sufficient justification for punishment—all the more so, Lysias insists, in the present circumstances (12, 20, 30–31; cf. 36). In sum, Lysias’ rhetorical strategy is to inflame the anger of the jury toward the defendants and to use this anger as a reason for treating the defendants as enemies who ought to be harmed”. Una traducción al español con comentarios focalizados en los aspectos jurídicos puede encontrarse en Buis, Magoja y Franco San Román (2023).

(384) Allen (2003: 58).

(385) Se trata de una propiedad del carácter defensivo de los ciudadanos, que se indignan cuando no son reconocidos como tales; cf. Ludwig (2009: 299).

(386) παρὰ μὲν τοίνυν τοῖς ἄλλοις ἔγωγ’ ὁρῶ πᾶσιν ἀνθρώποις διωρισμένα καὶ τεταγμένα πως τὰ τοιαῦτα. ἀδικεῖ τις ἐκὼν ὀργὴν καὶ τιμωρίαν κατὰ τούτου.

(387) Como bien ha demostrado Harris (2001: 189).

(388) δῆλον δ’ ὅτι δεῖο ἂν κατασκευάζειν τῷ λόγῳ τοιοῦτους οἷοι ὄντες ὀργίλως ἔχουσιν, καὶ τοὺς ἐναντίους τούτοις ἐνόχους ὄντας ἐρ’ οἷς ὀργίζονται, καὶ τοιοῦτους οἷοις ὀργίζονται.

afectado a la *pólis*, quien quedaría, en consecuencia, excluido del *dêmos*.⁽³⁸⁹⁾ Como contrapartida, esa canalización de emociones contra el delincuente u ofensor, amparada en una construcción retórica de las normas institucionales, funcionaba como recurso para aglutinar al cuerpo político y consolidar la base cívica en su uniformidad de conducta y de carácter frente a quien actuaba con desmesura en contra de la ciudad.⁽³⁹⁰⁾ Pensar la *orgé*, por lo tanto, permite identificar una comunidad emocional en la Atenas democrática que, a través del “contagio” de afectos en circulación, generaba la cohesión necesaria del *dêmos*, base necesaria para apartar de las instituciones y de los espacios públicos a los *polítai* que no compartían los preceptos de la vida social en común. Esta separación por parte del conjunto de los ciudadanos del “otro” que generaba cólera representa, a mi entender, una base adecuada para comprender los modos en que la comedia antigua recurrió a la *orgé* con pretensiones humorísticas.

Dado que es una pieza precisamente centrada en la labor dicástica, un examen literario de la *orgé* aristofánica en el caso de *Avispas* requiere partir de estas consideraciones preliminares sobre el valor social de la ira en el plano judicial. La altísima frecuencia de menciones referidas a la cólera en la pieza —doce, para ser precisos, incluyendo formas nominales y verbales—⁽³⁹¹⁾ parece adecuada a la trama de la obra, que se focaliza en la identificación y crítica de los heliastas o *dikastai*, entre los que se encuentran el coro de ancianos y uno de los personajes centrales del drama, el viejo Filocleón. La explicación de la omnipresencia de la *orgé*, por cierto, es clara, pues la cólera contribuye en gran medida a describir el sentimiento de reacción frente a una afrenta injustificada y, por lo tanto, sienta muy bien a la figura de los jueces populares.

En la pieza, oficiar de juez es sinónimo de encolerizarse, en la medida en que la cólera cobra cuerpo, se materializa, en el aguijón de los jueces-avispas. En efecto, se afirma que hacer enojar a esa tribu de hombres ancianos equivale a azuzar un panal (vv. 223-7):

Pero, desgraciado, si alguien encoleriza (*orgísēi*) a la estirpe de los viejos es igual a un avispero. Pues tienen un aguijón afilado que sale del lomo, con el que pican y zumban y saltan y tiran como chispazos.⁽³⁹²⁾

(389) Cf. Allen (2005: 379).

(390) La *orgé* es entonces la respuesta que la comunidad contrapone a la *hýbris*, como señala Sissa (2009: 287). Según Konstan (2006: 41-46 y 2010b: 42-43), la cólera funciona para defender la relativa posición de poder cuando alguien afecta la estima de que gozan los miembros de una sociedad democrática como la Atenas clásica; es un modo de preservar la dignidad y la reputación de los ciudadanos.

(391) La familia de palabras vinculadas con *orgé* aparece en 223, 243, 404, 424, 425, 431, 560, 574, 646, 727, 883 y 1083. Acerca de la presencia además de otros términos relacionados en la obra que apuntan a la cólera, véase Konstan (2010b: 44).

(392) ἀλλ', ὃ πόνηρε, τὸ γένος ἦν τις ὀργίσῃ / τὸ τῶν γερόντων, ἔσθ' ὅμοιον σφηκιᾶ' / ἔχουσι γὰρ καὶ κέντρον ἐκ τῆς ὀσφύος / ὀξύτατον ὃ κεντοῦσι, καὶ κεκραγότες / πηδῶσι καὶ βάλλουσιν ὥσπερ φέψαλοι. El texto griego de *Avispas* corresponde a la reciente edición de Biles y Olson (2015).

De modo semejante, en la estrofa del coro la eventual irritación cobra forma y la ira colectiva se despierta cuando las avispas son provocadas (vv. 403-7):

Decime, ¿qué esperamos para mover aquella ira (*kholén*) que avivamos cuando alguien encoleriza (*orgísēi*) nuestro avispero? Ahora, ahora, debe ser dispuesto agudamente con filo aquel, aquel aguijón con el que castigamos (*kolazómestha*).⁽³⁹³⁾

Como se advierte en el pasaje, el aguijón representa el símbolo material y físico del ejercicio del castigo, relacionándose por tanto la ira —como se ve en la oratoria forense— con la imposición de una sanción judicial. Este nexo intrínseco entre *orgé* y *timōría* ya se había hecho explícito en la obra poco antes, cuando los ancianos sostienen que Cleón les ordenó llegar puntualmente con raciones de tres días de terrible cólera (*orgèn... ponēràn*) para castigar a Laques por sus crímenes (vv. 242-4):

Por cierto ayer Cleón, nuestro protector, nos ordenó llegar en hora trayendo provisiones para tres días de terrible cólera (*orgèn*) para castigarlo (*kolōménous*) [a Laques] por sus injusticias.⁽³⁹⁴⁾

En tanto responsables de la imposición de penas en beneficio de la ciudad en su conjunto, los ancianos se opondrán al joven Bdelicleón —hijo de Filocleón— porque sostienen que este, descrito como un *anèr misópolis* (“hombre que odia la ciudad”), propugna con pretensiones antidemocráticas la extinción de los juicios (vv. 409-14):

Corran y griten y comuníquenle esto a Cleón. Y ordénenle que venga contra este varón que odia la *pólis* y que va a ser su ruina, porque sostiene este discurso: que no se hagan juicios.⁽³⁹⁵⁾

El espíritu de cuerpo —o asociación solidaria— de los ancianos jueces se percibe en su amplitud y complejidad cuando se oponen abiertamente al personaje de Bdelicleón.⁽³⁹⁶⁾ En efecto, para los orgullosos heliastas —que defienden la política demagógica de su tiempo, encarnada en Cleón— la cólera constituye la materialización emocional de la *isopoliteia* y de la participación en los asuntos democráticos. Considerando entonces los intentos de su joven adversario como una verdadera afrenta al régimen isonómico, no tardarán en referirse a las pretensiones de Bdelicleón como tiránicas (vv. 417, 487)

(393) εἰπέ μοι· τί μέλλομεν κινεῖν ἐκείνην τὴν χολήν, / ἥνπερ ἦνικ' ἄν τις ἡμῶν ὀργίσῃ τὴν σφηκίαν; / νῦν ἐκείνο νῦν ἐκείνο / τοῦξύθυμον, ὃ κολαζό-/ μεσθα, κέντρον ἐντατέον ὀξέως.

(394) χθὲς οὖν Κλέων ὁ κηδεμῶν ἡμῖν ἐφεῖτ' ἐν ὥρᾳ / ἥκειν ἔχοντας ἡμερῶν ὀργὴν τριῶν πονηρὰν / ἐπ' αὐτόν, ὡς κολωμένους ὧν ἡδίκησεν.

(395) θεῖτε καὶ βοᾶτε, καὶ Κλέωνι ταῦτ' ἀγγέλλετε. / καὶ κελεύετ' αὐτὸν ἥκειν / ὡς ἐπ' ἄνδρα μισόπολιν / ὄντα κάπολούμενον, ὅτι / τόνδε λόγον ἐσφέρει, / μὴ δικάζειν δίκας.

(396) Franco San Román (2024: 76) recuerda que, en los propios nombres parlantes de los principales personajes se observa la impronta emocional de los posicionamientos políticos: mientras que *Bdely-cleón* es “quien detesta a Cleón”, el nombre de su padre *Philo-cleón* significa “quien ama a Cleón”.

y conspirativas (v. 483), expresión nefasta de una reprochable voluntad de gobierno unipersonal (vv. 463-9):

¿Acaso no es evidente para los pobres que la tiranía (*tyrannis*) se está introduciendo de modo oculto, atrapándome, si tú, delincuente de lo peor, Aminias de pelo largo, nos privas de las leyes que la ciudad estableció, y sin pretexto ni discurso aceptable quieres gobernar tú solo? ⁽³⁹⁷⁾

En términos emocionales, Bdelicléon será identificado por las avispas del coro como un “enemigo del pueblo” (*misódēme*) y un “amante de la monarquía” (*monarkhías erastá*) (v. 474), ⁽³⁹⁸⁾ en una insistencia tan notoria que hará que el muchacho haga explícita su disconformidad denunciando la manipulación lingüística del discurso al que se recurre para denostarlo (vv. 488-9):

Así para ustedes todo es tiranía (*tyrannis*) y conspiradores (*xynōmótai*), sea que alguien acuse por un asunto mayor o menor... ⁽³⁹⁹⁾

¿Cómo se construye entonces, en este contexto, la cólera desde una perspectiva cómica? Para comprender los intersticios humorísticos que deja entrever en la obra la presencia de *orgé*, es preciso partir de las notorias diferencias que separan al personaje de Filocleón del resto de los ancianos del coro. Si bien muchos han creído ver una asimilación total entre las avispas y el viejo, en realidad resulta evidente, a partir de la lectura del texto, la escisión de Filocleón respecto de sus colegas de los *dikastéria*. Así, por ejemplo, el protagonista coloca a los ancianos del coro en su mismo nivel solo cuando ello le resulte apropiado para consolidarse como líder de la acción; es lo que ocurre, por ejemplo, con una arenga en la que, como si se tratara de un general o *stratēgós*, da órdenes desde su rol individual a sus “compañeros jueces” (*xyndikastai*) para que avancen con la incursión armada (vv. 430-2):

Compañeros jueces (*xyndikastai*), avispas de corazón agudo, adelante ahora, algunos de ustedes vayan en vuelo directo a su culo, encolerizados (*ōrgisménoi*), otros piquen alrededor de los ojos y los dedos. ⁽⁴⁰⁰⁾

Las diferencias entre Filocleón y los otros ancianos son significativas también en otros muchos planos. ⁽⁴⁰¹⁾ Mientras el coro de avispas representa un conjunto de campesinos pobres, Filocleón, en cambio, aparece como gozando de una situación económica privilegiada. Si este último se presenta

(397) ἄρα δῆτ' οὐκ αὐτὰ δῆλα / τοῖς πένησιν, ἡ τυραννὶς / ὡς λάθρᾳ γ' ἐλάβαν' ὑπιούσά με, / εἰ σύ γ', ὦ πόνησόνηρε καὶ Κομηταμυνία, / τῶν νόμων ἡμᾶς ἀπείργεις ὧν ἔθηκεν ἡ πόλις, / οὔτε τιν' ἔχων πρόφασιν / οὔτε λόγον εὐτράπελον, / αὐτὸς ἄρχων μόνος;

(398) σοὺς λόγους ὦ μισόδημε καὶ μοναρχίας ἔραστά. Acerca de la construcción política de la tiranía —sus representaciones e implicancias— en las piezas de Aristófanes, ver Henderson (2003: 155-180).

(399) ὡς ἅπανθ' ὑμῖν τυραννὶς ἐστί καὶ ξυνωμόται, / ἦν τε μεῖζον ἦν τ' ἔλαττον πρᾶγμα τις κατηγορεῖ...

(400) εἶά νυν, ὦ ξυνδικασταί, σφῆκες ὀκυκάρδιοι, / οἱ μὲν ἐς τὸν προκτὸν αὐτῶν εἰσπέτεσθ' ὀργισμένοι, / οἱ δὲ τῷ φθαλμῷ κύκλῳ κεντεῖτε καὶ τοὺς δακτύλους.

(401) Como ha señalado recientemente Schere (2012: 49) siguiendo a Konstan (1995: 21-22).

orgulloso de su sueldo cuando relata la manera en que es recibido en su casa a causa del salario, los ancianos heliastas, en cambio, se lamentarán constantemente de la pobreza en que viven (v. 300).

Pero quizás la diferencia más significativa, a los efectos de un análisis emocional como el que me interesa en este libro, esté dada por la subversión normativa de la cólera judicial —experimentada por los heliastas— en boca del personaje mismo de Filocleón. A diferencia de los ancianos *dikastaí*, el protagonista resulta inflexible en sus consideraciones, y —lejos de la necesidad de sus compañeros de corte— parece disfrutar cruelmente de la imposición de las penas máximas a los litigantes que acuden a su tribunal (vv. 106-8):

Debido a su mal carácter (*dyskolías*), aplica a todos la pena máxima y retorna como una abeja o un abejorro con las uñas empastadas en cera. ⁽⁴⁰²⁾

Los acusados, por su parte, nunca consiguen aflojar su mal humor con súplicas. Mediante un superlativo que claramente lo vuelve a distinguir del resto, Filocleón es definido por el coro como el más terrible de todos ellos (*drimýtatos*), el único (*mónos*) incapaz de ser conmovido (vv. 277-80):

Sin embargo, era el más duro de todos nosotros, el único que no se dejaba convencer, y cuando uno le suplicaba, inclinando así la cabeza, decía: “Cocinas una piedra”. ⁽⁴⁰³⁾

En vano le suplican para “removerle la ira” (*orgèn*) (v. 560), ⁽⁴⁰⁴⁾ en vano le hacen chistes para que se ría y aplaque su cólera (*thymòn*) (v. 567), ⁽⁴⁰⁵⁾ porque ningún litigante que pronuncie un alegato será jamás de su entero agrado (vv. 646-7):

Pues es difícil que yo deponga mi cólera (*orgèn*) (...) para quien no me habla. ⁽⁴⁰⁶⁾

Al entablar una escena judicial para Filocleón en su propia casa con el objeto de curarlo de su manía forense, Bdelicleón hace saber que guarda la esperanza de que su padre deponga su actitud, se vuelva amable con los denunciados que le suplican en lágrimas, deje de lado su pasión excesiva y se libere de esa cólera injustificada (vv. 882-4):

(402) ὑπὸ δυσκολίας δ' ἅπασι τιμῶν τὴν μακρὰν / ὥσπερ μέλιτ' ἢ βομβυλὶὸς εἰσέρχεται / ὑπὸ τοῖς ὄνυξι κηρὸν ἀναπεπλασμένος. Dado que se usaban tablillas de cera para trazar con las uñas las sanciones derivadas de un voto de acusación, la imagen deja entrever que Filocleón estaba acostumbrado a sancionar del modo más duro; cf. Biles y Olson (2015: 121, s.v.).

(403) ἢ μὴν πολὺ δριμύτατος γ' ἢν τῶν παρ' ἡμῖν, / καὶ μόνος οὐκ ἂν ἐπείθετ', ἀλλ' ὁπότ' ἀντιβολοίη / τις, κάτω κύπτων ἂν οὔτω / “λίθον ἔψεις” ἔλεγε.

(404) τὴν ὀργὴν ἀπομορχθεῖς.

(405) ἴν' ἐγὼ γελάσω καὶ τὸν θυμὸν καταθῶμαι.

(406) τὴν γὰρ ἐμὴν ὀργὴν πεπᾶ-/ ναι χαλεπὸν < ν — ν — > / μὴ πρὸς ἐμοῦ λέγοντι.

Que acabe con ese mal carácter (*dyskolías*) y arranque las ortigas de su ira (*orgés*). ⁽⁴⁰⁷⁾

El carácter personal de Filocleón, que lo mantiene aislado del resto, se re-fuerza tras el *agón* entre padre e hijo en el que los heliastas se desempeñaron como árbitros. El coro terminará aceptando los razonamientos de Bdelicleón y sugiriéndole al viejo amargado una mayor flexibilidad en las ideas (vv. 729-32):

Obedece, obedece estas palabras, no seas loco ni terco ni un hombre demasiado inexorable. Ojalá tuviera yo algún protector o un pariente que me aconsejara estas cosas. ⁽⁴⁰⁸⁾

Esta respuesta del coro, que recapacita y vuelve sobre sus actitudes, se opone de forma tajante a la figura de un Filocleón irrecuperable. Tan irrecuperable será el loco “filodicasta” que, cuando lo engañan en el juicio doméstico para que absuelva al perro acusado de devorar por sí solo un queso siciliano, se angustia y se queja ante los dioses por haber sido forzado a actuar en contra de sus propias pautas tradicionales de comportamiento (vv. 999-1002):

¿Cómo yo sobrellevaré esto sobre mi conciencia, el haber absuelto a un acusado? ¿Qué me va a pasar ahora? ¡Ay, muy venerados dioses, perdónenme! Pues sin intención hice esto, en contra de mi modo de ser (*toumoû trórou*). ⁽⁴⁰⁹⁾

A diferencia entonces de la cólera que podemos identificar en los juegos populares en tiempos democráticos, tolerada como sentimiento político positivo, el modo en que se presenta la ira de Filocleón —insaciable, imposible de ser depuesta— se encuentra muy apartada de los intereses comunitarios. La comedia nos presenta una *orgé* inadecuada, excesiva y destinada a fines que no son los considerados adecuados en la comunidad emocional que la *pólis* ha conseguido instalar. Aristófanes juega con estas expectativas frustradas, indicando de manera consistente en qué medida Filocleón se encoleriza, cómicamente, para conseguir satisfacciones del orden de lo individual. ⁽⁴¹⁰⁾ No debe sorprender entonces la imagen que, en las antípodas del pensamiento democrático, el anciano tiene con respecto al papel judicial. En sus palabras, la autoridad de los *dikastái* es asimilada a la de los reyes, paradigma absoluto del poder de uno solo (vv. 548-9): ⁽⁴¹¹⁾

(407) καὶ παυσάμενον τῆς δυσκολίας / ἀπὸ τῆς ὀργῆς / τὴν ἀκαλήφην ἀφελέσθαι.

(408) πιθοῦ πιθοῦ λόγοισι, μὴδ' ἄφρων γένη / μὴδ' ἀτενὴς ἄγαν ἀτεράμων τ' ἀνὴρ. / εἴθ' ὦφελέν μοι κηδεμῶν ἢ ξυγγενῆς / εἶναι τις ὅστις τοιαῦτ' ἐνουθετεῖ.

(409) πῶς οὖν ἐμαυτῷ τοῦτ' ἐγὼ ξυνείσομαι, / φεύγοντ' ἀπολύσας ἄνδρα; τί ποτε πείσομαι; / ἀλλ', ὦ πολυτίμητοι θεοί, ξύγγνωτέ μοι / ἄκων γάρ αὐτ' ἔδρασα κού τοῦμοῦ τρόπον.

(410) Se trata de lo que, pensando la gestión contemporánea de las reglas emocionales, Hochschild (1983: 63-68) llama “misfitting feelings”, situaciones en las cuales se evidencia un afecto que no se corresponde con lo que se espera en esa circunstancia.

(411) Acerca de la tensión en este pasaje entre los principios democráticos y las perspectivas de quienes se oponen a ellos, ver Requena (2019: 115-117).

Y ciertamente desde el punto de partida demostraré, acerca de nuestro poder (*arkhês*), que no es inferior a ninguna realeza (*basileías*). ⁽⁴¹²⁾

De modo semejante, cuando Bdelicléon lo convence de llevar adelante los pleitos en el ámbito privado del *oikos*, Filocleón dará cuenta de nuevo de sus intereses individuales al preferir una retribución personal y no el típico sueldo que perciben los heliastas en su conjunto: “Qué bien, porque así lo recibo yo solo y no con otro” (vv. 785-6). ⁽⁴¹³⁾

La cólera del personaje es presentada, por tanto, como un sentimiento individual que le sirve para obtener ventajas propias; se comprende bien entonces que Filocleón le responda su hijo —usando una primera persona del singular explícita— que no quiere que los litigantes hagan algo bien porque nunca resulta en su propia ventaja: “No, por Zeus, no es beneficioso para mí de ningún modo” (v. 1126). ⁽⁴¹⁴⁾

Con el avance de la obra (y como suele ocurrir en el género cómico), Bdelicléon guiará a su padre por un rejuvenecimiento espiritual que hará que la ira propia se vea pronto reemplazada por otros sentimientos, igualmente ligados a los placeres privados pero más adecuados a una etapa adolescente. La enfermedad original que sufría el propio personaje al comienzo de la obra, considerada en su exclusividad algo individual y único (“pues su padre sufre de una enfermedad extraordinaria”, v. 71) ⁽⁴¹⁵⁾ —la *philodikía*— es dejada de lado por una nueva locura que lo llevará al baile y al canto: ⁽⁴¹⁶⁾ el esclavo Jantias describirá esta nueva etapa como el principio de una manía (*manías arkhé*, v. 1486), le pedirá que tome eléboro para superar ese estado de desequilibrio (*pith' helléboron*, v. 1489) y denunciará la comisión de actos insanos (*manikà prágmata*, v. 1496). Ya es otra la convalecencia de Filocleón, otro su *páthos*, pero permanece al final de la obra un efecto idéntico de alejamiento y apartamiento respecto del conjunto social. Porque, siendo todavía malhumorado (*dýskolon*, v. 1356), en su individualidad extrema el personaje cómico (originalmente interesado, como suele ocurrir, en solucionar un problema común) rara vez cede en la búsqueda de sus fines poco altruistas. ⁽⁴¹⁷⁾

¿Qué nos dice, entonces, la obra respecto de la tecnología afectiva desplegada por la *pólis*? El personaje de Filocleón, en mi opinión, muestra las

(412) καὶ μὴν εὐθύς γ' ἀπὸ βαλβίδων περὶ τῆς ἀρχῆς ἀποδείξω / τῆς ἡμετέρας ὡς οὐδεμιᾶς ἡττων ἐστὶν βασιλείας. Incluso se los compara a Zeus cuando trona el rayo en el tribunal (620-624).

(413) καλῶς, / ὅτι κατ' ἐμαυτὸν κού μεθ' ἑτέρου λήψομαι.

(414) μὰ τὸν Δί', οὐ γὰρ οὐδαμῶς μοι ξύμφορον.

(415) νόσον γὰρ ὁ πατήρ ἀλλόκοτον αὐτοῦ νοσεῖ...

(416) Esta enfermedad propia de Filocleón se diferencia de otra *nósos* más genérica y antigua que tiene que ver con los defectos de la democracia: νόσον ἀρχαίαν ἐν τῇ πόλει ἐντετοκυῖαν (“una enfermedad antigua, innata en la ciudad”, 651).

(417) “En la ejecución de la justicia —punitiva para con los demagogos, pero también compensatoria y distributiva para sus víctimas— la comedia se vale de acciones y agentes, si no injustos, al menos transgresores del orden social. Los héroes cómicos, en efecto, alardean de su costado ilegal e infractor con conductas que desafían las restricciones y responsabilidades cívicas...” (Fernández, 2016b: 148).

consecuencias de una afectación radical de las regulaciones emotivas de la cólera judicial en el contexto de una Atenas democrática. En este desplazamiento normativo hacia una ira individual, contraria a las prácticas afectivas deseables, se produce una risa fundada en las consecuencias inesperadas de un apartamiento extremo de las conductas que responden a las regulaciones del *páthos* colectivo.

LA SUBVERSIÓN DE LA COMPASIÓN DEMOCRÁTICA

Al referirse a los *páthē* como elemento estructurante de todo discurso de impronta argumentativa, Aristóteles define la compasión (o *éleos*) del siguiente modo (*Retórica*, 2.8.2-5, 1385b2-3):

Que la compasión (*éleos*) sea un tipo de dolor (*lýpē*) despertado por la visión de lo malo, funesto o doloroso, que le ocurre a quien no lo merece (...). Por ello no son capaces de compasión aquellos que están irremediablemente arruinados (pues creen que no tienen nada más que sufrir, ya que han estado sufriendo) ni tampoco aquellos que se creen demasiado afortunados, que más bien cometen desmesuras. (...) Ahora esos que son susceptibles de sufrir son los que ya han sufrido y lograron huir; los más ancianos, por causa de su sabiduría y experiencia; los débiles y los que son más bien tímidos; y los educados, porque son bien pensantes. Y los que tienen padres, hijos o esposas, pues estos son parte de ellos y susceptibles de sufrir las cosas mencionadas. ⁽⁴¹⁸⁾

La falta de merecimiento, como aspecto estructurante de la concepción aristotélica de la compasión, supone la identificación de un cuerpo de individuos —susceptibles de generar *éleos*— que precisamente atraviesan experiencias particulares que los colocan en situaciones de vulnerabilidad frente al resto de la *pólis*. ⁽⁴¹⁹⁾ Los extremos (aquel que ya carece de posibilidades de sumergirse más en sus desgracias o quien no advierte su insatisfacción y sobrepasa lo que de él se espera en términos sociales) son rechazados, en la medida en que solo despierta empatía por su sufrimiento quien, siendo un buen ciudadano (porque huyó del sufrimiento, es sabio, experimentado, prudente, racional, padre responsable de familia), se ve afectado injustificadamente. ⁽⁴²⁰⁾

(418) ἔστω δὲ ἔλεος λύπη τις ἐπὶ φαινομένῳ κακῷ φθαρτικῷ ἡλυπηρῷ τοῦ ἀναξίου τυγχάνειν (...) διὸ οὔτε οἰπαντελῶς ἀπολωλότες ἔλεοῦσιν (οὐδὲν γὰρ ἂν ἔτι παθεῖν οἴονται· πεπόνθασι γάρ), οὔτε οἱ ὑπερβουδαμονεῖν οἰόμενοι, ἀλλ' ὑβρίζουσιν· (...) εἰσὶ δὲ τοιοῦτοι οἳ νομίζειν παθεῖν ἂν, οἳ τε πεπονθότες ἤδη καὶ διαπεφευγότες, καὶ οἱ πρεσβύτεροι καὶ διὰ τὸ φρονεῖν καὶ δι' ἐμπειρίαν, καὶ οἱ ἀσθενεῖς, καὶ οἱ δειλότεροι μᾶλλον, καὶ οἱ πεπαιδευμένοι· εὐλόγιστοι γάρ. καὶ οἷς ὑπάρχουσι γονεῖς ἢ τέκνα ἢ γυναῖκες· αὐτοῦ τε γὰρ ταῦτα, καὶ οἷα παθεῖν τὰ εἰρημένα.

(419) Camps (2011: 131) indica que uno de los rasgos propios de la compasión es que precisamente expresa la vulnerabilidad del ser humano.

(420) En este sentido la compasión bien entendida presupondría un vínculo empático a partir del mal compartido (Walton, 2016: 50-51). Como se verá, la comedia invierte este presupuesto al crear una crítica generalizada respecto del que apela a la misericordia de manera injustificada.

La relación directa que, en términos políticos, se establece entre el dolor inmerecido y la condición del buen ciudadano es frecuente a lo largo de la literatura judicial. ⁽⁴²¹⁾ Así, se construye en un *tópos* común en la oratoria forense ática, donde aparece como un recurso adecuado para obtener el favor del jurado. ⁽⁴²²⁾ Un pasaje del discurso *Defensa de Polístrato*, atribuido a Lisias (20.34-35), se presenta como significativo en la medida en que pareciera distinguir dos tipos de conmiseración: la que es pretendida por quien en efecto se ha comportado bien y no debe ser castigado (que sería el caso del cliente de Lisias) y, por el otro, la que invocan quienes solo quieren liberarse de culpa a pesar de sus posibles malas conductas cívicas:

Sin embargo, varones del jurado, vemos que si alguno trae consigo a sus hijos y llora y se lamenta, ustedes se compadecen (*eleoûntas*) de los chicos si llegaran a perder sus derechos ciudadanos a causa de él, y perdonan los males del padre por los hijos, sin saber si cuando crezcan resultarán buenos o malos. En nuestro caso, ustedes saben que les hemos sido leales (*próthymoi*) y que nuestro padre no cometió ningún mal. Así, será mucho más justo para ustedes que benefician a los que han conocido que a quienes no saben cómo serán. Hemos sufrido (*pepónthamen*) de modo contrario a los otros: ellos traen a sus hijos y apelan a ustedes; nosotros traemos a nuestro padre y a nosotros mismos, y les pedimos que no nos priven de los derechos cívicos (*atímous*), teniendo derechos (*epitímōn*), ni de la *pólis* (*apólidas*), siendo ciudadanos (*politōn*). Compadézcanse (*eleésate*) de nuestro padre, que es un hombre anciano, y de nosotros. Si nos destruyen ustedes injustamente, ¿cómo él va a convivir con agrado con nosotros, o nosotros mutuamente, en el mismo lugar siendo indignos de ustedes y de la *pólis*? ⁽⁴²³⁾

La apelación al *éleos* presenta, por tanto, una construcción argumentativa en la que se postula un delicado equilibrio entre la necesidad de proteger a la víctima verdadera de los abusos de la justicia (un buen *politēs* privado de ciudadanía —*atímous*, *apólidas*—) y el empleo mal intencionado de quienes procuran ampararse en la compasión para obtener una absolución que resulta injusta. La pregunta retórica final en la cita deja entrever una contraposición entre el litigante y su adversario que encuentra su fundamento

(421) Ver el tratamiento de las fuentes que propone Konstan (2001: 27) en su libro dedicado especialmente al tema.

(422) También los pedidos de compasión pueblan las escenas trágicas, como ha investigado recientemente Johnson (2016).

(423) καίτοι ὀρῶμέν γ' ὑμᾶς, ὧ ἄνδρες δικασταί, ἐάν τις παῖδας αὐτοῦ ἀναβιβασάμενος κλαίῃ καὶ ὀλοφύρῃται, τοὺς τε παῖδας δι' αὐτὸν εἰ ἀτιμωθήσονται ἐλεοῦντας, καὶ ἀφιέντας τὰς τῶν πατέρων ἁμαρτίας διὰ τοὺς παῖδας, οὓς οὕτω ἴστε εἶτε ἀγαθοὶ εἶτε κακοὶ ἡβήσαντες γενήσονται· ἡμᾶς δ' ἴστε ὅτι πρόθυμοι γεγενήμεθα εἰς ὑμᾶς, καὶ τὸν πατέρα οὐδὲν ἡμαρτηκότα. ὥστε πολλῶ δικαιότεροί ἐστε, ὧν πεπειρασθε, τοῦτοις χάρισσασθαι, ἢ οὓς οὐκ ἴστε ὅποιοί τινες ἔσονται. πεπόνθαμεν δὲ τούναντίον τοῖς ἄλλοις ἀνθρώποις. οἱ μὲν γὰρ ἄλλοι τοὺς παῖδας παραστησάμενοι ἐξαιτοῦνται ὑμᾶς, ἡμεῖς δὲ τὸν πατέρα τούτον καὶ ἡμᾶς ἐξαιτούμεθα, μὴ ἡμᾶς ἀντὶ μὲν ἐπιτίμων ἀτίμους ποιήσητε, ἀντὶ δὲ πολιτῶν ἀπόλιδας· ἀλλὰ ἐλέησατε καὶ τὸν πατέρα γέροντα ὄντα καὶ ἡμᾶς. εἰ δὲ ἡμᾶς ἀδίκως ἀπολεῖτε, πῶς ἢ οὗτος ἡμῖν ἡδέως συνέσται ἢ ἡμεῖς ἀλλήλοις ἐν τῷ αὐτῷ, ὄντες ὑμῶν τε ἀνάξει καὶ τῆς πόλεως; El texto griego corresponde a la edición de Lamb (1930).

en la necesidad de que los jueces (como portavoces de la *pólis*) aseguren la convivencia mutua y en equilibrio (*sýn-eimi*) de quienes son dignos de ciudadanía.

A tal punto la oratoria instala esta tensión que, en varios pasajes del discurso *Contra Midias* de Demóstenes, se da cuenta de la denuncia anticipada del pedido de compasión como estrategia que el adversario pretenderá emplear, emotivamente, con fines poco loables cuando carece de argumentos para defenderse mediante la razón:

¿Y qué más le queda? La conmiseración (*eleêsaî*), por Zeus. Pues hará aparecer a sus hijos y llorará y les pedirá que lo dejen ir por ellos (21.99).⁽⁴²⁴⁾

Ciertamente sé que, con sus hijos, se lamentará y hará un largo discurso humilde, llorando y haciéndose el que merece mayor compasión (*eleinótaton*) (21.186).⁽⁴²⁵⁾

Las expresiones aquí presentes resultan semejantes, por cierto, a las del texto que, en el discurso *Sobre la Embajada*, incluirá el mismo orador acerca de la muy probable actitud que tomará su adversario Esquines durante su defensa:

Pero aunque hizo estas cosas cuando era embajador, llorará por sí mismo, y probablemente hará aparecer a sus hijos y los va a hacer subir [al estrado] (19.310).⁽⁴²⁶⁾

Esta previsión de lo que el otro litigante expondrá como estrategia da cuenta de una pretendida desarticulación del valor retórico del recurso afectivo. Además, el hecho de que, en los testimonios conservados, se perciban fórmulas reiteradas para develar la intencionalidad de esta apelación *ad misericordiam* ha llevado a la crítica a suponer que se trataba de un ritualismo mecánico —una suerte de cliché— determinado por componentes cognitivo-rationales disfrazados bajo elementos emotivos. Es en este sentido, precisamente, que se ha explicado una expresión fosilizada en la oratoria que, como se advierte en varios pasajes de los discursos forenses, une el pedido de compasión con el reclamo y la súplica.⁽⁴²⁷⁾ No obstante, entiendo que

(424) τί οὖν ὑπόλοιπον; ἐλεῆσαι νῆ Δία· παιδία γὰρ παραστήσεται καὶ κλαίσει καὶ τούτοις αὐτὸν ἐξαιτήσεται·

(425) οἶδα τοῖνυν ὅτι τὰ παιδί' ἔχων ὀδυρεῖται, καὶ πολλοὺς λόγους καὶ ταπεινοὺς ἐρεῖ, δακρύων καὶ ὡς ἐλεινότατον ποιῶν ἑαυτόν.

(426) ἀλλ' ὑπὲρ αὐτοῦ κλαίσει τοῦ τὰ τοιαῦτα πεπρεσβευκότος, καὶ τὰ παιδί' ἴσως παράξει κάναβιβᾶται.

(427) Se trata de la fórmula δέομαι ὑμῶν καὶ ἀντιβολῶ καὶ ἱκετεύω. Es factible mencionar aquí varios pasajes relevantes en la obra del orador Iseo: "les pido, les reclamo y suplico que reciban mis palabras con benevolencia" (δέομαι δ' ὑμῶν ἀπάντων καὶ ἀντιβολῶ καὶ ἱκετεύω μετ' εὐνοίας ἀποδέχεσθαι μου τοὺς λόγους, Iseo, 2.2); "y por tanto yo les pido, les reclamo y suplico que se compadezcan de mí y que sobreseyan a mi testigo aquí" (ἐγὼ οὖν δέομαι ὑμῶν πάντων, ὧ ἄνδρες, καὶ ἀντιβολῶ καὶ ἱκετεύω ἐλεῆσαι με καὶ ἀποψηφίσασθαι τοῦ μάρτυρος τουτοῦ, Iseo, 2.44); "pues les pido y les suplico mucho que recuerden, varones, lo que les acabo de describir..." (τοῦτο γὰρ ὑμῶν δέομαι καὶ ἱκετεύω σφόδρα μεμνησθαι, ὧ ἄνδρες, ὅπερ ὀλίγῳ πρότερον ἀπέδειξα ὑμῖν..., Iseo, 6.57);

limitar la expresión a la identificación de un dispositivo formalizado, carente de significación concreta, impide advertir en esta coordinación de verbos en primera persona un elemento que resulta clave para comprender los alcances en pugna del *éleos* como emoción positiva o negativa en el ámbito tribunalicio. Me refiero a la relación, que explotará la comedia, entre la compasión y el instituto de la súplica.

Es interesante notar que los ejemplos de la oratoria judicial suelen involucrar un dispositivo verbal de imploración que se ve acompañado de una gestualidad —muy teatral, por cierto— basada en el llanto y de una praxis que implica, de modo visual, la presencia de los familiares en la corte. A mi entender, esta *performance* de la conmiseración y la presencia del vocabulario de la súplica resultan elementos propicios para la explotación cómica del recurso y, si se analizan junto con las referencias a la ira judicial en el mismo *corpus* aristofánico que estudiamos en el apartado anterior de este capítulo, pueden ser leídas como estrategias de representación de emociones judiciales que desnudan una feroz crítica al carácter antidemocrático y anticívico de la excesiva afectividad o de un *pathetismo* desbordado. Me interesa entonces, alejado de quienes ven en estos pasajes la reproducción paródica de un mero *tópos*, privado de sustancia, cargar las tintas en torno de las fuertes implicancias políticas de las alusiones cómicas al mal uso de ciertas manifestaciones del pedido de *éleos*, hábitos vistos como contrarios a las normas emocionales esperables según el repertorio sentimental vigente en la Atenas democrática.

Dos son los pasajes de *Avispas* —únicos en su tipo— en los que se da cuenta de la opinión de un juez (en este caso, Filocléon) ante los litigantes que le suplican. Aquí los cito de modo completo:

Y en cuanto paso (al tribunal), enseguida uno me da la mano, suave, ladrona de fondos públicos, y se inclinan suplicando (*hiketeúousin*) y me dicen con voz lacrimosa: “Compadécete (*oiktíron*) de mí, padre, te lo pido, si tú alguna vez —como yo— te quedaste con algo al ejercer un cargo o cuando, en campaña, ibas a conseguir provisiones para tus compañeros”. Este tipo no habría sabido que yo estoy vivo si, un tiempo antes, yo no lo hubiera absuelto (vv. 553-8). ⁽⁴²⁸⁾

Enseguida trae a la rastra a los bebés de pecho, a las mujeres y a los hijos de la mano y yo los escucho, y los chicos a la vez agachan la cabeza y se ponen a balar al mismo tiempo. Y entonces el padre me suplica (*antiboleí*) por ellos como a un dios, temblando, agitado, para que lo libere de la rendi-

“pero les pido y les suplico que no permitan que me ultraje a causa de estos bienes que mi abuelo me dejó...” (ὕμῶν δ’ ἐγὼ δέομαι καὶ ἱκετεύω, μὴ με περιίδητε περὶ τούτων ὑβρισθέντων χρημάτων ὧν ὁ πάππος κατέλιπε..., Iseo, 8.45).

(428) κάπειτ’ εὐθὺς προσίοντι / ἐμβάλλει μοι τὴν χεῖρ’ ἀπαλὴν τῶν δημοσίων κεκλοφυῖαν, / ἱκετεούουσιν θ’ ὑποκύπτοντες τὴν φωνὴν οἰκτροχοοῦντες / “οἰκτῖρόν μ’, ὦ πάτερ, αἰτοῦμαί σ’, εἰ καὺτὸς πώποθ’ ὑφείλου / ἀρχὴν ἄρξας ἢ ‘πὶ στρατιᾶς τοῖς ξυσσίτοις ἀγοράζων”, / ὃς ἐμ’ οὐδ’ ἂν ζώντ’ ἤδειν, εἰ μὴ διὰ τὴν προτέραν ἀπόφευξιν.

ción de cuentas. “Si te pones contento con la voz del cordero, compadécete (*eleésais*) de la voz de mi hijo”. Y si en cambio me alegro con las lechoncitas, la voz de su hija me persuade. Entonces nosotros aflojamos un poco la ira (*orgés*) contra él (vv. 568-74).⁽⁴²⁹⁾

En boca de Filocleón, el viejo presa de la manía de juzgar, la compasión es resemantizada desde la perspectiva de quien ejerce el rol de *dikastés*. Desde esta visión (lógicamente ausente en un género como la oratoria, focalizado en el alegato de una de las partes en el pleito y nunca en la voz de los jueces, quienes no explicaban su voto) se consolida una serie de parámetros de humor que despierta la conmiseración⁽⁴³⁰⁾. Por un lado, el llanto en que suele consistir dicha actitud —que, como fue señalado, se ve a menudo acompañado de la presencia de la familia en el tribunal— se percibe para el juez como inapropiado y poco cívico. La agitación y el temblor del acusado, quien se acerca con temor a ese juez, son reveladores de un profundo distanciamiento entre el defendido y el cuerpo cívico de los heliastas. La debilidad considerable en que está sumergido el pobre ciudadano que se somete, casi esclavizado, a Filocleón se ve contrapuesta con el poder monárquico con que, en términos antitéticos, se identificaba el rol judicial en sus propias palabras (cf. vv. 548-9).

Es en este sentido que la impronta afectiva no puede ser dejada de lado cuando se examinan la pragmática de la compasión y sus implicancias políticas. Ello es así ya que, desde una línea de análisis que recupera la contraposición de *páthē* democráticos colectivos, por un lado, y sentimientos particulares, por el otro, el pedido de *éleos* para obtener una absolución individual se termina configurando como una seria afectación a la equiparación isonómica de los *polítai*, balance jurídico que constituye uno de los principales sostenes del orden cívico ateniense.

La referencia en el texto aristofánico a la súplica deviene entonces significativa para una interpretación interesada en el papel comunitario de los actos públicos y los efectos identitarios de las regulaciones afectivas, tal como se presentaron al comienzo de este libro. Si la súplica es una institución jurídica, política y religiosa frecuentemente fundada en la situación débil que implica la vulnerabilidad de quien se arrodilla para pedir protección,⁽⁴³¹⁾

(429) τὰ παιδάρι' εὐθὺς ἀνέλκει / τὰς θηλείας καὶ τοὺς υἱεῖς τῆς χειρός, ἐγὼ δ' ἄκροῶμαι, / τὰ δὲ συγκύψαντ' ἀμβλιχῶνται· κάπειθ' ὁ πατήρ ὑπὲρ αὐτῶν / ὥσπερ θεὸν ἀντιβολεῖ με τρέμων τῆς εὐθύνης ἀπολύσαι· / “εἰ μὲν χαίρεις ἀρνὸς φωνῇ, παιδὸς φωνὴν ἐλεήσας”· / εἰ δ' αὖ τοῖς χοιριδίοις χαίρω, θυγατρὸς φωνῇ με πιθέσθαι. / χήμεῖς αὐτῷ τότε τῆς ὀργῆς ὀλίγον τὸν κόλλοπ' ἀνεῖμεν.

(430) Notemos por ejemplo que en el v. 558 Filocleón dice que el litigante se comporta así por haber sido ya absuelto en una ocasión previa en que él también ocupó el rol de *dikastés* (cf. Biles y Olson 2015, 260, s.v.). Sin embargo, Filocleón se vanagloriaba en la obra de no haber nunca liberado a alguien de responsabilidad. Esta aparente contradicción se resuelve desde el humor que implica manipular el discurso según el interés retórico; en ese caso, se pretende desarticular los argumentos del padre de familia que recurre a la misericordia.

(431) Como ha sostenido Naiden (2006).

la asimilación de la búsqueda de piedad con el ritual de la *hiketeía* permite advertir metafóricamente la identificación del acusado con la del extranjero que se somete al poder local en un pedido de asilo que lo lleva a persuadir y a generar en el otro una emoción benevolente y positiva. En tanto se asienta sobre una notoria desigualdad, evidentemente el reclamo de misericordia que es visto como injustificado por responder a fines privados espurios implica una ruptura del orden democrático y de sus fundamentos sentimentales.

Al presentar en su momento las alusiones a la ira judicial, se indicó que en *Avispas* parecía subvertirse la lógica democrática de la *orgé*, ya que el texto corporizaba en las emociones particulares del propio personaje de Filocleón una suerte de ira personal que, en tanto enfermedad, representaba una manifestación de los inconvenientes de subvertir un *páthos* cívico y democrático y trasladarlo al plano privado. Con la compasión se genera en la obra un fenómeno que encuentra sustentos semejantes. En efecto, los pasajes señalados muestran a un Filocleón que disfruta de la mala fortuna de quienes le suplican, pues ello, lejos de convertirlo en un par de quien sufre inmerecidamente —como sugeriría Aristóteles—, lo eleva a una categoría superior de autoridad. Si el acusado y su familia se ven animalizados, como corderos que balan o lechoncitas, Filocleón se siente en cambio una divinidad o un rey: no solo su poder es el que caracteriza a una monarquía (*basileía*), sino que además su papel es comparado al de un dios (*hósper theòn*, v. 571) cuando se describe la pleitesía de aquel padre que se ve forzado a defenderse mediante una invocación que se asemeja a una plegaria.

Al reproducir el vocabulario propio de la súplica, como el que nos mostrará Iseo en sus discursos, el pedido de *éleos* en la comedia se tiñe entonces, paródicamente, de un trasfondo religioso capaz de emplazar al jurado en un rol supremo propio de dioses o reyes, quebrando de este modo las bases igualitarias de la ciudadanía democrática que, se supone, los tribunales deben garantizar y defender. Lejos de una pretendida empatía, el texto cómico parece instalar con estas figuras exageradas una suerte de *hypo-pathía* (o *hyper-pathía*) en la que el plano afectivo vinculado con la supuesta *com*-pasión, funcionaría más bien en una coyuntura crítica como instrumento desestabilizador del equilibrio *sym-pathético* propio del *dêmos*.⁽⁴³²⁾

En definitiva, la lectura que aquí propongo se condice con la imagen de la conmiseración como experiencia emotiva, en tanto frente al protagonista cómico se nos coloca a quienes, sometidos y vulnerables, solo pueden llorar y gritar. Se trata del riesgo latente de una excesiva emotividad que, como un yugo, esclaviza y complota con aquel balance auto-contenido y la comuni-

(432) Sissa (2009: 287-290) concibe este equilibrio político como una suerte de engranaje, en tanto habla de un "pathetic apparatus of Democracy".

dad de los varones *politai* que —como se vio en el capítulo anterior— Gorgias enaltecía con la figura de Palamedes. ⁽⁴³³⁾

Volver a unos pasajes de la oratoria permitirá afianzar esta lectura. Cuando Lisias, en el discurso referido al cercado de un olivo, coloca en la primera persona una alusión directa a la necesidad de que los jueces se compadezcan de él, necesita aclarar de modo explícito su integridad como ciudadano, su pertenencia a la *pólis*, su coraje masculino y su aceptación del orden de gobierno instalado socialmente (*Areopagítico de defensa sobre el tocón de un olivo sagrado*, 7.41):

Sería yo el mayor desdichado de todos los hombres si fuera forzado injustamente al exilio. Estaría sin hijos y solo. Mi hogar se volvería desolado y mi madre sería despojada de todo; yo sería desprovisto —por cargos que me aportan extremo dolor— de mi tierra nativa, que significa tanto para mí, por la que he peleado muchas, muchas, batallas en tierra y en mar, y habiéndome portado bien tanto bajo la democracia como bajo la oligarquía. ⁽⁴³⁴⁾

De modo semejante, cuando Esquines responde a Demóstenes recurriendo, como había anticipado su adversario, al pedido de *éleos*, procurará evitar a toda costa el riesgo, siempre presente, de que su recurso emotivo sea malinterpretado como producto de una emotividad poco ciudadana. ⁽⁴³⁵⁾ Se deja en claro así que, frente a la integridad masculina que lo caracteriza, su contraparte en el juicio presenta una limitada virilidad y que, con ella, se desarticulan los guiones afectivos consolidados a partir de una cólera injustificada y de una traición política (2.179):

Hay gente aquí que se une a mí para pedirles: mi padre —no lo priven de sus esperanzas por su avanzada edad—, mis hermanos —que no querrían vivir si yo les fuese arrebatado—, mis parientes y estos pequeños chicos que todavía no reconocen el peligro pero que serían objeto de compasión si algún sufrimiento me ocurriera. Les pido y les suplico (*déomai kai hiketeiō*) que le presten una cuidadosa atención (*pronoían*) a ellos, y que no los entreguen (*paradoúnai*) a sus enemigos o a la ira (*orgèn*) de esta persona cobarde (poco varonil) (*anándrōi*) y afeminada (*gynaikeiōi*). ⁽⁴³⁶⁾

(433) Acerca de los valores subjetivos propios de la democracia ateniense —que incluyen el coraje masculinizado—, puede consultarse Balot (2009: 271-300).

(434) πάντων γὰρ ἀθλιώτατος ἂν γενοίμην, εἰ φυγὰς ἀδίκως καταστήσομαι, ἅπαις μὲν ὦν καὶ μόνος, ἐρήμου δὲ τοῦ οἰκουγενόμενου, μητρὸς δὲ πάντων ἐνδεοῦς οὔσης, πατρίδος δὲ τοιαύτης ἐπ' αἰσχίσταις στερηθεὶς αἰτίαις, πολλὰς μὲν ναυμαχίας ὑπὲρ αὐτῆς νεναυμαχηκώς, πολλὰς δὲ μάχας μεμαχημένος, κόσμιον δ' ἑμαυτὸν καὶ ἐν δημοκρατίᾳ καὶ ἐν ὀλιγαρχίᾳ παρασχών. La edición de este discurso de Lisias también corresponde a Lamb (1930).

(435) Acerca de los problemas vinculados con la excesiva demostración de pasiones en la antigüedad, véase Schulten (2005, 9-22).

(436) κάμοι συνδεησόμενοι πάρεσιν ὑμῶν πατὴρ μὲν, οὗ τὰς τοῦ γήρως ἐλπίδας μὴ ἀφέλῃσθε, ἀδελφοὶ δέ, οἱ διαζυγέστες ἐμοῦ ζῆν οὐκ ἂν προέλοιnton, κηδεσται δὲ καὶ ταυτὶ τὰ μικρὰ παιδία καὶ τοὺς μὲν κινδύνους οὕτω συνιέντα, ἐλείνα δέ, εἴ τι συμβῇσεται ἡμῖν παθεῖν. ὑπὲρ ὧν ἐγὼ δέομαι καὶ

Frente a la construcción comunitaria de emociones vinculadas con la ira grupal o la compasión, podemos señalar a modo de conclusión que la comedia se encarga de desarticular los guiones emocionales previstos y crear, en los sentimientos que expresan sus personajes, nuevos discursos que resultan eficaces para cuestionar, mediante la praxis, el repertorio de afectos que regulan las interacciones cotidianas en los espacios públicos de la Atenas clásica. En otras palabras, se sugiere una nueva narrativa de las emociones que crea normatividades propias (inherentes de la comedia como espectáculo destinado de provocar risa) capaces de desarticular las regulaciones afectivas esperables en el contexto de la democracia, tensionando la ingeniería sentimental elaborada e implementada por la *pólis*.

Entre la compasión y la cólera, *Avispas* instala una dinámica judicial propia, una tecnología emocional alternativa que corroe los cimientos de las pasiones políticas sutilmente instiladas durante décadas para concebir una comunidad emocional uniforme. El acusado, en condición de víctima, y el juez, portador de poder absoluto, generan en su interacción un desequilibrio, una asimetría que, en términos políticos, traduce los resquicios de un orden institucional en crisis. En la inferioridad del demandado y la consecuente tiranización y empoderamiento del jurado, los valores masculinizados de la *isonomía* y el equilibrio tribunalicio se ven desplazados por la exteriorización casi “feminizada” de los afectos, algo que, como vimos al examinar el *Encómio de Helena*, genera resistencias a la hora de definir la identidad “racional” y varonil del cuerpo cívico. Con las lágrimas y los lamentos, queda lejos ya la imagen masculina y ciudadana signada por la prudencia y la contención. Entre los corderos y los reyes se entabla una grieta —insuperable en Aristófanes— que deja al descubierto los inconvenientes de un sistema democrático resquebrajado, en el que la comedia —al subvertir los patrones afectivos— reconoce y denuncia la real desigualdad de los pretendidamente iguales.

RECAPITULACIÓN

A través de un estudio textual de la ira de Filocleón en *Avispas*, me interesó en la primera parte de este capítulo descubrir el reflejo cómico (y la explotación como recurso literario) de aquellos aspectos subjetivos ligados con la experiencia personal y colectiva del público ateniense —sus temores y ansiedades— acerca del funcionamiento del aparato judicial democrático. Parece claro que el ataque de Aristófanes en esta obra no se dirige al conjunto de los jueces —a quienes, por otra parte, presenta en la *parábasis* como los salvadores de Grecia— ni supone un atentado contra el sistema jurídico ateniense, sino que se orienta más bien a denunciar el manejo personal de la administración de justicia por parte de ciertos demagogos como

ἱκετεύω πολλήν πρόνοιαν ποιήσασθαι, καὶ μὴ τοῖς ἐχθροῖς αὐτοῦς μὴδ' ἀνάνδρῳ καὶ γυναικεῖῳ τὴν ὀργὴν ἀνθρώπῳ παραδοῦναι.

Cleón.⁽⁴³⁷⁾ Esa interpretación puede complementarse con un desciframiento de los procesos de inversión que se implementan respecto de los sentimientos normativizados del ámbito político. En efecto, *Avispas* escenifica una cólera judicial mal entendida, justificada por intereses exclusivamente individuales y no —como se exigiría— amparada en la pretensión altruista de beneficiar al *dêmos*. Como contrapunto de la estrategia desplegada por la consolidación de la ley desde Dracón hasta Solón y la tragedia, la pieza cómica escenifica una criticable privatización de los sentires democráticos que funciona como una estrategia literaria destinada a generar risa a partir de la subversión de las emociones esperables en un verdadero contexto democrático. A través de una trama risible y de un protagonista atravesado por la exageración y el descontrol, se desmonta así la tecnología emocional de la *pólis* para edificar en su reemplazo otra instalación sentimental que resulta criticable en sus premisas.

En cuanto a la compasión, también la operación que dispone la comedia es interesante. Si se trataba de que un orador motivara una apelación “razonable” destinada a engendrar huellas emotivas, en la construcción del *éleos* que despliega *Avispas* se pone en juego un procedimiento que la comedia aprovecha para su función burlesca: el dispositivo consiste en la manifestación pública de emociones que no se adaptan a los valores morales que se ven llamados a expresar. Sentir lo que no corresponde, alegar un estado afectivo que no se condice con lo que el juicio de los otros considera que es merecido, constituye un eficaz resorte de humor.

En los tribunales, la motivación de la ira o la súplica de conmiseración se tornan ejemplos de que la apelación a la producción de sentimientos, a la conmoción y al bagaje emotivo, resultaban opciones posibles para atraer el convencimiento de un jurado democrático dispuesto a compartir experiencias y restablecer la justicia.⁽⁴³⁸⁾ En la comedia, en cambio, este mismo despliegue de sentimientos se degenera y se reemplaza por otra regulación de los afectos, esta vez humorística. Ello porque sobre el escenario de *Avispas* la ira supone voluntades individuales egoístas y el pedido de compasión denota un apasionamiento injustificado. Quienes caen en la súplica llorando e implorando por sus familiares como último medio, desesperados, para conseguir sus fines o quienes, al ejercer como jurados, actúan encolerizados sin razón devienen personajes cómicos eficaces.

Un estudio en torno de las normativas desplegadas por la institucionalización emocional permite ilustrar los dispositivos literarios que pone en juego la comedia antigua para instalar un debate, en clave de humor, sobre

(437) Esto lo explica bien MacDowell (1995: 175).

(438) En definitiva, Aristóteles muestra bien que —lejos de pretender excluirlas de los planteos políticos— las emociones tienen su lugar en la moralidad y en la vida pública; los buenos ciudadanos deben experimentar ciertas emociones —que se vislumbran como positivas desde la regulación de los valores comunes— para llegar a la excelencia y al dominio de sí; cf. Bégorre-Bret (2009, 57).

las regulaciones sociales vigentes y los puntos subjetivos de apoyo de la comunidad política.

Frente a este panorama de corrupción emocional que denuncia Aristófanes —con guiones que pretenden resquebrajar la integridad del *páthos* colectivo—, otros autores cómicos como Éupolis imaginaron, como alternativa, la posibilidad de una restauración moral a través de la recuperación de viejos afectos desprestigiados por el manejo retórico. Los fragmentos de su obra *Démoi* proponen, en clave de sátira política, que la regeneración de la democracia pasa por devolver a la comunidad no solo líderes íntegros, sino también un repertorio afectivo renovado que retorne a las raíces éticas de la Atenas del pasado. En esto se centrará, precisamente, el próximo capítulo.

CAPÍTULO VI

DÊMOI DE ÉUPOLIS: RECUPERAR LAS EMOCIONES POLÍTICAS

INTRODUCCIÓN

Nadie pondría en duda la afirmación de que trabajar con el *corpus* fragmentario de la antigüedad coloca al filólogo clásico frente a una serie de obstáculos metodológicos y prácticos. En muchos casos, sabemos que la falta de contexto que rodea a un pasaje fuerza la necesidad de postular hipótesis de lecturas difícilmente contrastables a la luz de los testimonios con que contamos. Ello no ha de conducir, sin embargo, a la inacción de quien se aproxima a los géneros antiguos con la intención de comprenderlos y explicarlos. En efecto, frente a la ingente producción crítica que en los últimos siglos han venido motivando los grandes textos clásicos que se preservaron en los manuscritos de modo completo, el análisis de aquellas obras que tan solo conocemos de modo parcial o inacabado insufla un aire novedoso y habilita un interesante ejercicio de imaginación y cocreación que lleva la labor exegética a un nivel diferente.⁽⁴³⁹⁾ En esos casos quien lee postula libremente marcos interpretativos considerados aptos, susceptibles de dar sentido a frases aisladas a partir del contraste con las demás fuentes conservadas.⁽⁴⁴⁰⁾

Del mismo modo, intentar explorar los recursos retóricos en esas obras fragmentarias es una tarea hercúlea, en la medida en que son muy pocas las ocasiones en las que asistimos a un discurso persuasivo que autorice ser explorado de modo detallado, identificando sus estrategias y los dispositivos de que se valen para edificar una eficaz interpelación del destinatario. No obstante, ello tampoco nos traslada indefectiblemente hacia el ámbito de lo imposible: en muchas oportunidades basta con identificar un léxico determinado o reconocer estructuras sintácticas particulares que, a la luz de otros

(439) Como indican Lamari, Montanari y Novokhatko (2020: 4), “[b]eing by its very nature incomplete, the fragment stimulates our imagination as we attempt to complete it or reconstruct the lost whole. Here lies the core of the scholarly philological work, and of textual criticism in particular. The extent to which imagination and creativity should play their role in reconstructing the context or lacunae remains a matter for philological debate”.

(440) Gumbrecht (1997).

textos del mismo autor o del mismo género que conocemos mejor, funcionan como intentos por desplegar técnicas de convencimiento destinadas al auditorio previsto o prefijado.

El objetivo de este último capítulo, sobre la base de dichas consideraciones preliminares, es añadir al conjunto de fuentes analizadas en clave emocional aquellos fragmentos conservados de la comedia *Dèmoi* de Éupolis, transmitida de modo muy incompleto, a los efectos de postular un eje de lectura relacionado con el fomento y la recuperación de *páthē* perdidos.⁽⁴⁴¹⁾ A partir de la antítesis entre un presente determinado por la crisis de valores y un pasado añorado al que se pretende regresar, me interesa mostrar la insistencia de los pasajes (a pesar de su carácter muchas veces aislado) en el restablecimiento de virtudes cívicas. En efecto, al traer a escena a un grupo de antiguos políticos muertos, que regresan desde el Hades, Éupolis parece dar cuenta de la necesidad “afectiva” de reconfigurar los vínculos sociales, descartando de distintas formas aquellos afectos individualistas que —como se veía en *Avispas*— solo procuran satisfacer intereses particulares apartados del bien común. De este modo, avanzo la idea de que la lectura de los fragmentos dispersos de *Dèmoi* permite identificar líneas de continuidad en los versos aislados y contribuir a resaltar, por un lado, el carácter político de la pieza y, por el otro, la importancia en su seno de una retórica sustentada en el *páthos*.

Desde una mirada centrada en las emociones políticas, como se ha visto en el capítulo anterior, la comedia antigua ha podido subvertir en múltiples ocasiones aquella práctica de institucionalización afectiva destinada a consagrar guiones emocionales. A ello se puede sumar que, al mismo tiempo, el género recurrió frecuentemente a los usos de la memoria como estrategia para contrastar la reprochable realidad con el pasado añorado de las antiguas generaciones. En *Dèmoi* exploraré la contraposición entre las actitudes subjetivas contemporáneas y aquellas expresiones sentimentales pretéritas; se trata de una antítesis que se torna a menudo adecuada para traducir un posicionamiento político muy crítico con relación a las prácticas políticas vigentes en el momento en el que la obra se inserta.

LOS CUERPOS POLÍTICOS: LA JUSTICIA COMO RECTITUD AFECTIVA

Siendo en la actualidad una figura considerablemente menos reconocida que Aristófanes —su más destacado oponente—, Éupolis también fue un comediógrafo ateniense de fines del s. V a.C.⁽⁴⁴²⁾ Su legado literario, de hecho, incluye notorias controversias con su principal adversario, a tal punto que

(441) En este capítulo retomo el planteo desarrollado en Buis (2025a).

(442) Su producción más importante seguramente coincidió en fechas con las obras conocidas de Aristófanes. Suele indicarse —con todo el recaudo que cabe tener a la hora de postular las dataciones antiguas— que nació alrededor del 446 a.C. y murió hacia el 411 a.C.

gran parte de la crítica se ha centrado en los ecos textuales de esa contienda literaria. ⁽⁴⁴³⁾ Poca información se tiene sobre su existencia y casi nada se conoce acerca de sus creaciones. Únicamente han permanecido en la tradición literaria pequeños extractos de diecisiete trabajos, todos transmitidos de manera incompleta —y, en muchas ocasiones, de forma aleatoria— a través de fuentes indirectas como las de Estobeo, Ateneo o Pólux. ⁽⁴⁴⁴⁾

Por el conocimiento que de ella tenemos, podemos afirmar que *Dèmoi* representa la obra más conocida de la comedia antigua fuera de la producción aristofánica. ⁽⁴⁴⁵⁾ Si bien los cuarenta y seis fragmentos conservados y las páginas del *codex Cairensis* (*P. Cair.* 43227 = fr. 99) siguen siendo insuficientes para aseverar la trama puntual de la comedia ⁽⁴⁴⁶⁾ o incluso la datación de su puesta en escena, ⁽⁴⁴⁷⁾ a partir de las fuentes disponibles es factible inferir la dimensión profundamente política del argumento. ⁽⁴⁴⁸⁾ Se ha concluido, entonces, que la pieza estaba focalizada en el retorno de cuatro estadistas procedentes del Hades —Milcíades, Arístides, Solón y Pericles—, ⁽⁴⁴⁹⁾ quienes habrían sido convocados a Atenas para revertir la profunda crisis en que estaba sumida la *pólis*. ⁽⁴⁵⁰⁾ Si nos atenemos a las interpretaciones más comunes,

(443) El ejemplo más notorio es el trabajo de Kyriakidi (2007). Junto con Cratino fue uno de los rivales más fuertes de Aristófanes en los festivales dramáticos atenienses, tal como reconocerá Horacio al recordar la tríada comediográfica: “*Eupolis atque Cratinus Aristophanesque poetae*” (Horacio, *Satiras* 1.4.1); cf. también Pers. 1. 123-124; Quintiliano, 10.1.66; Veleyo Patérculo, 1.16.3; Elio Arístides, 3.51; Platonios 1.2, *inter alia*. Cf. Buis (2016a).

(444) El interés por los textos de Éupolis puede remontarse, sin embargo, hasta principios del s. XIX. Sus fragmentos fueron recopilados por Runkel (1827) y por Meineke (1839), y se retomaron en el Tomo V de los *Poetae comici graeci* de Kassel-Austin (1986), que sigue siendo una referencia ineludible y cuyo orden, a pesar de haber sido puesto en duda en numerosas oportunidades, reproducimos en este trabajo. Superando el comentario canónico previo de Plepelits (1970), Storey (2003) ha puesto al día los estudios sobre el autor y ofrece una traducción inglesa de los fragmentos preservados, luego retomada en Storey (2011).

(445) La importancia de la obra en la antigüedad tardía no debe subestimarse. Sommerstein (1980: 53, n. 34) indica que *Dèmoi* fue la única comedia antigua no aristofánica de la que se hicieron copias para circular después del año 300 d. C.

(446) Storey (2003: 112).

(447) Las dificultades para definir con cierta precisión el momento de su composición son considerables: tanto la opinión tradicional (que manifestaba que debía de haber sido representada en 412 a.C.) como la de Storey (2011:97) y Braun (2000: 192), que proponían una fecha más temprana (417-6 a.C.), fueron puestas en duda por Telò y Porciani (2002: 22-40) —y luego Telò (2007)—, quienes optan por colocar la obra en el 410 a.C.

(448) De hecho, Körte (1912: 312) consideraba que *Dèmoi* fue posiblemente la más grande comedia política de todos los tiempos (“...der vielleicht grössten politischen Komödie aller Zeiten...”). Storey (2003: 339), en cambio, presenta una visión más escéptica al considerar que la presencia de aspectos vinculados de cerca con algunas problemáticas propias de la democracia griega no resulta en particular más importante que en el resto de la comediografía ática del s. V a.C. En su antología de textos cómicos fragmentarios, Olson (2007: 195) observa que la poca cantidad de versos supervivientes no alcanza para afirmar una lectura política del argumento principal. Según esta perspectiva, entonces, los fragmentos no aportarían más que pinceladas aisladas de una ideología sociopolítica que, en algunas circunstancias, recurren a menciones específicas o a ataques dirigidos contra personas públicas o individuos célebres. En términos de los genéricos, Chiavarino (1995) y Storey (1994) permiten comprender mejor el alcance “político” de la comediografía de Éupolis examinando sus alusiones e implicancias.

(449) Los nombres surgen del fr. 104 y el escolio que lo cita (*Σ Ael. Aristid. Or.* 3.365).

(450) Acerca de las razones de la selección de esos estadistas para proponer su retorno cómico, ver Braun (2000). Telò (2007) considera que, en rigor de verdad, los episodios que involucran a estos

este retorno dramático de los muertos, motivado seguramente a partir de un plan cómico decidido por Pirónides —el protagonista de la pieza—, ⁽⁴⁵¹⁾ habría llevado en la segunda parte de la comedia a la inclusión de varios episodios individuales, durante los cuales cada uno de los antiguos dirigentes lidiaba con un visitante que procuraba contradecirlo. ⁽⁴⁵²⁾ Así, por ejemplo, se reconstruye de los versos que Arístides se enfrentaba discursivamente a un sicofanta cuyo nombre desconocemos; siguiendo los pasajes con los que contamos, es muy posible, por su parte, que Solón fuese afrontado por algún intelectual contemporáneo (¿quizás Sócrates?) mientras que, a su vez, Pericles se haya opuesto dialógicamente a Hipérbolo o Alcibiades. ⁽⁴⁵³⁾

Este aspecto retórico de la obra, que se reitera en los comentarios, alcanza para otorgarle trascendencia al debate político en el seno de la representación teatral. ⁽⁴⁵⁴⁾ Ello es así dado que el papel de los difuntos que retornan estaba relacionado con la puesta en acto de un nuevo marco jurídico, basado en una nostalgia por los valores de un pasado idealizado, capaz de superar los aprietos sociales. ⁽⁴⁵⁵⁾ Un pasaje de Platonio explica que Éupolis decidió poner en su comedia a los antiguos legisladores precisamente para que pudieran intervenir en la aprobación o derogación de las leyes: “siendo capaz de traer las figuras de legisladores desde el Hades y, a través de ellos, de introducir la aprobación o el rechazo de leyes”. ⁽⁴⁵⁶⁾

Es factible entonces asumir que la “resurrección” de los viejos políticos, materializada en un personaje como Pirónides —considerado “a remnant of the old order” — ⁽⁴⁵⁷⁾ podría haber funcionado como un catalizador cómico de

personajes se desarrollan no en Atenas, sino en el inframundo del Hades. La mayoría de los críticos opinan que el regreso se debe a una *katábasis* o a un acto de necromancia; cf. Revermann (2006: 312).

(451) Sobre la identidad de Pirónides, y los debates en torno de su asimilación al general Mirónides —que tuvo una significativa participación en la historia ateniense de la segunda mitad del s. V a.C.—, ver Storey (2003: 116-121), Revermann (2006: 317-318) y Telò (2007: 56-61). Storey (2011: 94) explica que dicha relación es incorrecta.

(452) Storey (2011: 97). Esta lógica compositiva concuerda con las escenas típicas de la comedia aristofánica; recordemos, por ejemplo, lo que sucede en el esquema organizativo de *Aves* cuando Pisetero se enfrenta sucesivamente a diversos visitantes poco bienvenidos. No en vano, basado en estas comparaciones y otras, el propio Storey (2003: 368) alega haber reconstruido la obra *Dèmoi* con un “definite ornithocentric bias”. Acerca de los paralelismos entre el comienzo de la pieza de Éupolis y los versos iniciales de *Aves*, ver también Storey (2003: 123).

(453) Storey (2003: 172).

(454) Hace tiempo propuse una lectura “jurídica” de varios versos de esta obra en Buis (2010: 1060-1068), trabajo al que remito para complementar el foco de este capítulo.

(455) Afirma Ruffell (2000: 489): “The nostalgic utopia is constructed by combining a generally negative presentation of the present with the specific characterisation of a past in terms of good leaders and, importantly, good choice by the *demos*. In the context of this utopian version of Athenian history, the selected leaders as a group represent the best of Athens”. Aquí propongo que esa vuelta melancólica al pasado se sustenta en una voluntad por apropiarse de las buenas emociones colectivas.

(456) ...ἀναγαγεῖν ἱκανὸς ὢν (Εὐπολὶς) ἐξ Ἄδου νομοθετῶν πρόσωπα καὶ δι’ αὐτῶν εἰσιηγούμενος ἢ περὶ θεσέως νόμων ἢ καταλύσεως. Es el pasaje 2.6., fr. 2 [S] 13-15; C.G.F. Kaib. P. 6, Eupolis, *Dèmoi* M ii 455 [Edmonds]. Los textos griegos correspondientes a los fragmentos analizados se citan de acuerdo con la edición de Storey (2011).

(457) Ruffell (2000: 488).

nuevos cambios en el ámbito público. Ello se produce a partir de desplazamientos regulatorios, tales como la imposición y la abrogación de un estado de cosas, sobre la base de un pasado melancólicamente recordado desde un presente signado por el declive moral. Recordemos, en este sentido, que las figuras de los estadistas mencionados en la obra representaban una serie de valores propiamente democráticos: Solón (de quien me ocupé en el capítulo II) y Aristides eran símbolos de la moralidad y la justicia, Pericles un modelo del decoro discursivo y Milcíades la personificación del coraje militar. ⁽⁴⁵⁸⁾

Es en ese marco que, a partir de la centralidad léxica en los versos de alusiones al concepto de lo justo (frente a lo que es injusto), propongo recuperar las referencias a una serie de emociones ligadas al ámbito público y al ejercicio colectivo de la ciudadanía. ⁽⁴⁵⁹⁾ A mi juicio, mediante la presencia de un léxico afectivo, Éupolis deja entrever que, para ser eficaz, una renovación jurídica de las normas en vigor debe estar acompañada de la reinstalación de una normatividad emocional, capaz de impulsar los valores perdidos necesarios para el buen funcionamiento social en tiempos democráticos.

Por lo pronto, el fr. 106 —que procede de un pasaje de *Sobre lo sublime* de Longino (16.3)— coloca en boca de Milcíades una alusión a la integridad moral relacionada con el pasado militar ateniense, dando cuenta de la imposibilidad de afectar el alma de quien participó heroicamente en el célebre triunfo de Maratón: “Pues, ¡por mi batalla de Maratón!, nadie alegrándose causará dolor en mi corazón”. ⁽⁴⁶⁰⁾

Esa misma normatividad emocional relacionada aquí con la memoria afectiva de un célebre triunfo, ⁽⁴⁶¹⁾ sumada a alusiones de otros períodos de esplendor de Atenas de la que proceden los líderes mencionados, ⁽⁴⁶²⁾ aparecerá también sugerida en la recuperación de una corrección política perdida que, en los fragmentos de la obra, se contrapone a la “torcedumbre” que caracteriza a los políticos contemporáneos. ⁽⁴⁶³⁾ Esta antítesis entre la rectitud y la distorsión puede observarse en los primeros versos conservados del fr. 99 —correspondiente a la parábasis de la obra— ⁽⁴⁶⁴⁾ que insiste llamativamente en la falta de integridad:

(458) Ruffell (2000: 488-489).

(459) En ese sentido, corresponde recordar que el coro de la obra estaba seguramente integrado por los *dèmoi* del Ática: se trata de la personificación masculinizada (y colectiva) de un sujeto político, como indica Rosen (1997: 150-152). Ver, en el mismo sentido, Ehrenberg (1951: 61) y Revermann (2006: 313). Cf. Telò (2007: 61-67).

(460) οὐ γὰρ μὰ τὴν Μαραθῶνι τὴν ἐμὴν μάχην / χαίρων τις αὐτῶν τούμῳ ἀλγυνεῖ κέαρ.

(461) Acerca de Maratón como desencadenante de recuerdos afectivos en la comedia antigua, ver Buis (2023a).

(462) Se trata de recurrir a un “nostalgic cluster of exemplary figures from various stages of the Athenian past”, como indica Revermann (2006: 312).

(463) La contraposición entre los valores modernos (considerados inferiores) y aquellos antiguos (tenidos por mejores) parece atravesar gran parte de los versos; cf. Storey (2011: 95-96).

(464) Se trata del pasaje lírico más extenso de los conservados en la comedia antigua no aristofánica, como señala Zimmermann (2000: 227).

Y dicen que Pisandro fue torcido [torturado] (*diestráphthai*) ayer cuando desayunaba, porque dijo que no alimentaría (¿a un extranjero?). Y Pausón, de pie junto a Teógenes cuando comía a voluntad uno de sus barcos mercantes, lo azotó y torció [torturó] (*diéstrephein*) una vez. Y golpeado Teógenes yacía tirándose pedos toda la noche. Primero es necesario torcer [torturar] (*diastréphein*) por cierto a Calias y, junto con él, a quienes estaban en los Grandes Muros, puesto que son más golosos que nosotros, y a Nicerato el acarniense... ⁽⁴⁶⁵⁾

La idea reiterada de la *diastrophé* (literalmente, “torsión”) tiene un fuerte contenido físico —relacionado con el cuerpo o el rostro— y una proyección moral. ⁽⁴⁶⁶⁾ El término, evidentemente, responde en su origen al ámbito de lo físico y lo tangible. ⁽⁴⁶⁷⁾ No ha de sorprender que, a partir de ese sentido, su significado también haya pasado a indicar el ejercicio de la tortura aplicado a un ciudadano, concebido como una verdadera ruptura de la legalidad y del derecho. ⁽⁴⁶⁸⁾ En un pasaje en que se identifican políticos contemporáneos —como el que se examina— la incorrección se relaciona con la idea física de “torcer” los asuntos públicos hacia el plano privado personal (propio de los placeres individuales), afectando por lo tanto el bienestar de la comunidad.

Una idea semejante relacionada con lo “torcido” y el movimiento aparece en el fr. 104, en el que la falta de rectitud se atribuye a los demagogos contemporáneos en oposición a los estadistas que regresan para poner orden en la *pólis*:

Y ya no permitan, señores Milcíades y Pericles, que gobiernen muchos penetrados, que arrastran el cargo de *stratēgós* en sus tobillos. ⁽⁴⁶⁹⁾

(465) καὶ δὴ δὲ Πείσανδρ[ο]ν διε-/ στράφθαι χθὲς ἀριστῶντά φα-/ σ', † ἐπιξενοῖν τιν' οὐτ' αὐτοῦ † / οὐκ ἔφασκε θρέψειν. / Παύσων δὲ προσστάς Θεογένει / δειπνοῦντι πρὸς τὴν καρδίαν / τῶν ὀλκάδων τιν' αὐτοῦ † / λέψας ἅπαξ διέστρεφεν-/ ληυτὸς δ' ἔκειθ' ὁ Θεογένης / τὴν νύχθ' ὄλην πεπορδώς. / διαστρέφειν οὖν πρῶτα μὲν / χρηὴ Καλλίαν τοὺς ἐν μακροῖν / τειχοῖν θ' ἄμ', ἀ[ρ]ιστητικῶν-/τεροι γάρ εἰσιν ἡμῶν, / Νικήρατόν τ' Ἀχαρνέα.

(466) De hecho, la expresión διαστρέφειν τοὺς νόμους (Iseo, 83.22; Plut. Lyc. 6) o τάλιηθῃ (Demóstenes 274.22; 1453, 13) apunta a señalar el movimiento de desorden provocado por un quebrantamiento de valores.

(467) De acuerdo con Liddell, Scott y Jones (1996: 413, s.v. διαστρέφω), el verbo es “turn different ways, twist about” y, a partir de allí, adquiere un valor ético: “distort, pervert”. En un sentido similar, Bailly 2000 [1894]: 491, s.v.) traduce el verbo como “tourner de travers, tordre, contourner (le corps, le visage, etc.)” y luego “donner une entorse aux lois, à la vérité” y “faire tourner en tout sens, d’où porter le désordre”. En su *Diccionario Griego-Español*, Rodríguez Adrados (1980-1997, s.v.) se refiere a “torcer, retorcer” y, con un alcance más político y figurado, “distorsionar”, “descomponer, echar a perder”, “desviar a propósito” y “pervertir, corromper”.

(468) Rodríguez Adrados (1980-1997, s.v.) habla de “retorcer” en el sentido de ejercer la tortura. Frente a la postura tradicional de la crítica (cf. Wüst [1936]), que creyó ver en el verbo διαστρέφω un sentido sexual (“ser sodomizado”) luego recuperado por Henderson (1975: 180-181), Beta (1994) demostró, con sólidos argumentos, la conveniencia de entenderlo en otro sentido. Dado que —como el público debía de saber— Pisandro fue uno de los miembros de la comisión de encuesta establecida luego de la mutilación de los Hermes y que, según el discurso sobre los misterios de Andócides, pidió ante la Asamblea la derogación del decreto de Escamandrio e intentó someter a dos ciudadanos denunciados al castigo de la rueda para castigarlos, propone leer el significado de διαστρέφω, contextualmente, en clave jurídica, como una referencia a la imposición de la *tortura*.

(469) καὶ μηκέτ', ὄναξ Μιλτιάδῃ καὶ Περικλέεσσι, / ἑάσατ' ἄρχειν μενιάρκῃα κινούμενα, / ἐν τοῖν σφυροῖν ἔλκοντα τὴν στρατηγίαν.

El arrastrar junto al suelo y el movimiento del acto sexual que los torna pasivos se contraponen a la rectitud propia y la prudente estaticidad del buen ciudadano.⁽⁴⁷⁰⁾ Y en esta disposición del cuerpo se justifica la presencia de determinadas actitudes emocionales. El estar sentado o de pie, en efecto, acompaña como manifestación física recta una serie de valores sentimentales adecuados, diferentes de aquellos vigentes entre los demagogos jóvenes y corruptos, inclinados hacia experiencias distorsionadas. Ello puede leerse, a pesar de su estado muy fragmentario, en el fr. 99 en vv. 60-78:

Coro:— Pues como (...) varones, con los cuales, al llegar, yacemos con gran placer. (...) Me parece que veo ya sentados a estos hombres, que dicen que volvieron de los muertos (...) entre amigos (...) porque rectamente de pie (...) frente a ellos (...) Pirónides, preguntémosle. Dime (...) viniste (...) hacia los ciudadanos (...) dínos qué (...). Pirónides:— Yo mismo soy ese que (...) quien mucho tiempo en Atenas (...) a los varones cobardes. Coro:— Sabemos claramente (...) para nosotros (...).⁽⁴⁷¹⁾

Los valores referidos al encuentro y a la amistad (*tôn philōn*, v. 66) están vinculados con el accionar de quien se encuentra “de pie” (*orthòs estēkòs*, v. 67) y es invitado, hospitalariamente, a tomar asiento (*kathēménous*, v. 65).⁽⁴⁷²⁾ La idea de “reclinarse” (*keímetha*, v. 62), desde este lugar, apunta a los placeres institucionalizados propios del banquete (*toíaisin / hedonaisi*, vv. 61-2), en este caso adaptados a la celebración cómica del *nóstos*.⁽⁴⁷³⁾ En ese sentido, las actividades adecuadas a los varones (*ándres*, v. 60) en el ámbito político se contraponen rotundamente en el pasaje a la cobardía (*anandreía*, cf. *anándrous ándras*, v. 75) propia de los varones pervertidos. A través de la negación de un sentimiento relacionado con el ámbito público (el coraje o *andreía* como *areté* política), el pasaje —en el que aparecen alusiones a la ciudadanía y la *pólis* ateniense— sugiere el reemplazo de ciertos valores negativos para la comunidad por otros en los que se consagra una justicia recta. En este fragmento de *Dêmoi*, en términos retóricos lo “justo” parece relacionarse con el adecuado ejercicio afectivo de la medida, siempre en contraposición con las manifestaciones de las emociones individualistas, como es el caso de la codicia que lleva a la adquisición económica para beneficio propio.

(470) Me he ocupado de examinar las implicancias morales de las alusiones físicas a la “rectitud” de los cuerpos en Buis (2020a: 58-59); para el caso específico de la comedia antigua, en Buis (2021b: 60-63) me dediqué a explorar la contraposición entre cuerpos derechos y torcidos en *Avispas* de Aristófanes. Con relación a las anatomías curvas en *Asambleístas* y sus implicaciones políticas, ver Vázquez (2020).

(471) {XO.} .] .τος γὰρ ὡς .[] ἄνδρες, / ὧν κ[ιχόν]τες ἐν τοίαισιν / ἡδοναῖσι κείμεθα. / ...].ι δοκῶ τοὺς ἄνδρας ἤδη τοῦ[σδ'] [ἰδεῖν / καθ]ημένους, οὓς φασιν ἡκεῖν παρ]ὰ νεκρῶν /]. α μὲν δὲ τῶν φίλων προστ .[/ ὡς ὀρθὸς ἐστηκῶ[ς]....στ' αὐτῶν .[/ Πυρωνίδης, ἐρώμεθ' [α]ὐτὸ[ν] / εἶπέ μοι, ὦ[ε] - / μολες ετ[/ πρὸς πολιτῶ[ν] / φράφον, τί κ[/ {ΠΥ.} ὅδ' αὐτός εἰμ' ἐκεῖνος δν σ[ὺ] / δ[ς] τὰς Ἀθῆνας πόλλ' ἔτη [/ .] .αστ[' ἄ]γανδρους ἄνδρ[ας] / {XO.} ἦ καὶ σαφῶς οἶδ[/ ἡμῖν ἐξ[.]η[ι]τρ[/ - - - - -

(472) Subyace en este punto un juego humorístico, teniendo en cuenta que los versos giran en torno de la llegada de los muertos; el “ponerse de pie” funciona bien para indicar la vuelta a la vida de los políticos.

(473) Telò (2007: 440).

Esto es, precisamente, lo que dan a entender otros versos del fr. 99 en los que el buen Arístides —ya conocido en la antigüedad por su entereza moral— ⁽⁴⁷⁴⁾ dialoga con un sicofanta. Este último parece identificarse allí, en primera persona, como “justo” (vv. 78-80): ⁽⁴⁷⁵⁾

Hacia (...) al punto ahora yo mismo soy puro (inocente) (...) soy un hombre justo. Dime lo que quieres decir. ⁽⁴⁷⁶⁾

Como suele ocurrir, el manuscrito no permite con claridad identificar la distribución de la palabra entre los personajes. Si, evidentemente, el sicofanta es quien alega tener las manos limpias (v. 79), ⁽⁴⁷⁷⁾ en una clara distorsión con respecto a su imagen pública en la Atenas de la época, ⁽⁴⁷⁸⁾ el reconocimiento de la condición de “justo” ⁽⁴⁷⁹⁾ podría en realidad estar cómicamente en boca del informante. ⁽⁴⁸⁰⁾ Por su parte, los versos siguientes dejan entrever que su interlocutor es rápidamente calificado de timador y chantajista (vv. 85-99):

Arístides:— ¿Qué hiciste, astuto y embaucador? Sicofanta:— Dije que le ordené al extranjero que me diera cien estateros de oro, pues era rico. (...) me ordenó que le dijera que, habiendo bebido (...) y luego recibí el oro. (...) que haga lo que quiera. Arístides:— De la justicia lo que sea... Sicofanta:— (...) todavía no hay explicación (...) de lo que hizo el de Epidauro (...) me interceptó y me dejó afuera. Arístides:— Y complemente derrotado desististe. Sicofanta:— (...) Y actué, no hablo del dinero (...) de los muertos. Arístides:— Estas cosas son dignas de gratitud (*kháritos áxia*), sobre todo si alguno ciertamente murió... ⁽⁴⁸¹⁾

(474) Recordemos que Heródoto (8.79.1) lo calificó como “el mejor y más justo varón” de Atenas (ἄριστον ἄνδρα γενέσθαι ἐν Ἀθήνησι καὶ δικαιοτάτον).

(475) Es útil recordar en este sentido que ya los testimonios antiguos indican que Arístides había adquirido el sobrenombre de “Justo” antes de ser vencido por Temístocles y finalmente condenado al ostracismo. Al respecto, ver el reciente trabajo de Brun (2023). Esta constatación llevó a Storey (1993: 393) a comparar *Dēmoi* con *Ploûtos*, donde también existe un enfrentamiento verbal entre un sicofanta y un “hombre justo” (vv. 823 y siguientes).

(476)]ιγ[.....]γτε προς .[.]..[/ {ΣΥ.}]νῦν αὐτίχ' ἄγνός εἰμ' ἐγώ. /δὶ[καὶός εἰμ' ἄνῃρ. λέγ' ὅ τι λέγεις.

(477) ἄγνός εἰμ' ἐγώ.

(478) Acerca de la imagen negativa de estos personajes, ver Christ (1998: 50-71) y Harvey (1990: 103-121); para una imagen muy diferente de la figura del sicofanta en la democracia ateniense, ver Osborne (1990: 83-102) en el mismo volumen. Al analizar este pasaje, Telò (2007: 468) advierte que aquí “il sicofante comico cerca, dunque, secondo un classico meccanismo d'inversione, di liberarsi dalla condizione di totale *alterità* rispetto al modello identitario del πολίτης...”

(479) Algo que Storey (2011: 109) atribuye a Arístides.

(480) Telò (2007: 156), por ejemplo, identifica que Arístides recién toma el turno de palabra para solicitar una explicación a su interlocutor: “dime lo que quieres decir”.

(481) {ΑΠ.} τί] ἔδρασας, ὧ πανούργε καὶ κυβευτὰ σύ; / {ΣΥ.} ἔφ]ην, κελεύων τὸν ξένον μοι χρυσίου / δοῦν]αι στατ[ῆ]ρας ἑκατόν· ἦν γὰρ πλούσιος. /]ιον ἐκ[έ]λευσέ μ' εἰπεῖν ὅτι πῶν /] γ[.....] κατ' ἔλαβον τὸ χρυσίον. /]ποι[εῖτω τις ὃ ὅ τι ποτε βούλεται. / {ΑΡ.}]τῆς δικαιοσύνης ὅση / {ΣΥ.}]ῆτην οὔτε πῶ διαστολὰς /]ων ἔπραξεν οὐπιδαύριος /]ρφρ, νων ἀπεκλεισ< > ἐλποδών. / {ΑΡ.}]ραν κατέλυσας ἡττηθεὶς πολὺ. / {ΣΥ.}]ἐπραξάμην δὲ χρήματ' οὐ λέγω. /] θανόντων {ΑΡ.} ταῦτα χάριτος ἄξια /]μᾶ]λλον εἰ σαφῶς τις ἀποθάνοι /]υσιπουτ[/ - - -.

Parece central, en este diálogo, el problema de la apropiación de la riqueza ajena. La obtención de oro (*khrysiôn*, v. 89) por parte del delator es irónicamente aludida por Arístides como un acto de justicia (*dikaiosýnēs*, v. 91) merecedor de gratitud o *kháris* (v. 97). Introduciendo una clave afectiva, el propio sicofanta preguntará luego si es justo que experimente ese sentimiento en los siguientes términos, trayendo a colación la culpa (vv. 106-9):

Sicofanta:— ¿Es justo que yo sufra (*páskhein*) estas cosas? Arístides:— Camina a preguntarle al sacerdote de Zeus. Sicofanta:— Ultrájame. Ciertamente me pagarás por esto. Arístides:— ¿Y, estando así como estás, incluso hablas tú de pagar? ⁽⁴⁸²⁾

A través de la apelación a la idea de responsabilidad y al pago derivado de ella (*ophléseis*, v. 108; *toupheílein*, v. 109), los verbos sugieren que la justicia no responde a la imposición de una compensación convencional propia de la actividad habitual de los delatores. ⁽⁴⁸³⁾ La remisión al plano divino, a través de la mención del sacerdote (*hieréa*, 107), da cuenta de que la determinación de lo justo depende del plano olímpico, alejado de las interpretaciones maliciosas de los demagogos; también entonces la sanción divina operaría como contraposición de las emociones del delator —como se percibe en el verbo *páskhein*, v. 106—, invirtiendo la idea de lo que es justo (*dikaia*, v. 106). Como contrapartida de la litigiosidad impuesta, entonces, la *dikaiosýne* reposará más bien sobre el control natural de las emociones, como deja entrever otro pasaje, el fr. 105:

(A) ¿Y cómo te volviste tan manifiestamente justo (*dikaios*)? Arístides:— La naturaleza fue lo más importante, y luego yo mismo asistí a la naturaleza con mi buena predisposición (*prothýmōs*). ⁽⁴⁸⁴⁾

La emoción subyacente en el adverbio *prothýmōs* da cuenta de la actitud sentimental que acompaña, de modo espontáneo, a la generación de la justicia mediante una buena voluntad. Se trata de un término que apunta, emocionalmente, a la reacción positiva de quien es adepto, diligente en su talante y se halla favorable a actuar. ⁽⁴⁸⁵⁾ El circunstancial acompaña un verbo en imperfecto, un tiempo histórico (*synelámbanon*): en boca de uno de los personajes que regresó del Hades, se indica así que ese estado de ánimo co-

(482) {ΣΥ.} δίκαι[ι]α δῆτα ταῦτα πάσχειν ἦν ἐμέ; / {ΑΡ.} ἐροῦ βαδίζων ἱερέα τὸν τοῦ Διός. / {ΣΥ.} † ὑβρίζε· ταῦτα δ' οὖν ἔτ' ὀφλήσεις ἐμοί. / {ΣΥ.} ἔτ[ι] γὰρ σὺ τοῦφείλειν λέγεις οὕτως ἔ[χ]ων;

(483) Fernández (2013: 33-43) ha estudiado cómo en la comedia antigua el castigo a esas figuras políticas relacionadas con la corrupción configura una suerte de “justicia poética” propia del género.

(484) {Α.} † ἡτῖας ὧν † ἐγένου δίκαιος οὕτω διαπρεπῶς; / {ΑΡΙΣΤΕΙΔΗΣ.} ἡ μὲν φύσις τὸ μέγιστον <ἦν>, / ἔπειτα δὲ / κἀγὼ προθύμως τῇ φύσει συνελάμβανον.

(485) Según Liddell, Scott y Jones (1996: 1481, s.v.), el adverbio significa “readily, zealously, actively”. De acuerdo con Bailly (2000: 1638, s.v.), podríamos traducirlo como “avec bonne volonté, de bon coeur, avec ardeur ou empiement”. Desde una clave interesada en resaltar su costado emocional, recordemos que se trata de un término compuesto por un preverbo (προ-) y una raíz principal relacionada con un sustantivo —θυμός— que se refiere a la sede física y psicológica de las emociones morales. Acerca de este alcance de *thymós*, ver Renaut (2014: 11-21).

responde a experiencias sentimentales propias de un pasado ejemplar, una época signada además por el espíritu de una colaboración estrecha (como se advierte en el prefijo *syn-* de la forma verbal). Desde este criterio, la contraposición entre los afectos pretéritos y el momento actual resulta una estrategia retórica para cargar las tintas sobre la falta de solidaridad y la codicia presentes a la luz de una añoranza de emociones extraviadas.

EMOCIONES GENERADAS: SENTIMIENTOS NATURALES Y CONVENCIONALES

En los fragmentos de la obra, los aspectos moralmente positivos del *thymós* provienen de un pasado modélico en el que la emotividad estaba atravesada por sólidos vínculos comunitarios, tales como los propios de la convivencia doméstica y la pasión natural de los vínculos eróticos. Así ocurre cuando, en el fr. 109, advertimos que un adúltero menciona el deseo sexual relacionándolo con valores positivos, también ya perdidos: “Teniendo una mujer muy bella y buena; ella me deseó (*epethýmēse*) a mí, que era joven”.⁽⁴⁸⁶⁾

La naturalidad de los nexos interpersonales funciona en este punto a partir de la instalación de una serie de afectos privados que consagran valores públicos ligados con lo familiar: el plano sexual se ve atravesado por el vocabulario social de las clases nobles, como se observa en la *kalokagathía* ínsita en la presentación del personaje femenino aludido.⁽⁴⁸⁷⁾

A ello corresponde añadir la insistencia, en varios pasajes de la obra, sobre el tema de la descendencia. Estas reiteradas alusiones podrían, en mi opinión, relacionarse con una *phýsis* que, en la actualidad de la puesta en escena, aparece quebrada con la presencia de una bastardía que reemplaza los afectos legítimos por la violación de las normas reproductivas. Pensemos, por caso, en el fr. 110, en el que la pregunta de Pericles por su hijo bastardo se desarticula con una alusión a la negativa condición de su madre:

Pericles:— ¿Y mi hijo bastardo está vivo? Pirónides:— Y hace mucho que sería un hombre, si no sintiese temor (*hypōrródei*) del mal de la prostituta.⁽⁴⁸⁸⁾

Apartándose de los habituales ataques que las piezas de la comedia antigua dirigen contra Pericles, aquí el foco de la crítica se limita a su mujer

(486) γυναῖκ' ἔχοντα μάλα καλὴν τε κάγαθήν· / αὕτη νεανικοῦντος ἐπεθύμησέ μου.

(487) Acerca del carácter político del concepto y su génesis, ver Donlan (1973). Así, en la *Ética Eudemia* de Aristóteles la *καλοκάγαθία* ha sido asimilada a la suma de las virtudes que puede poseer un individuo; cf. Bonasio (2020: 27-57). En términos afectivos, se trata sin duda de un sustantivo que apunta al adecuado comportamiento ético y, a la vez, a la excelencia estética que genera con la belleza un impacto positivo en los otros. Al respecto, ver García (2016: 16-22).

(488) {ΠΕΡΙΚΛΗΣ.} ὁ νόθος δε μοι ζῆ; {ΠΥΡΩΝΙΔΗΣ.} καὶ / πάλαι γ' ἂν ἦν ἀνὴρ, / εἰ μὴ τὸ τῆς πόρνης ὑπωρρόδει κακόν.

Aspasia y a su descendencia. ⁽⁴⁸⁹⁾ La idea de relacionar la existencia de un bastardo (*nóthos*) con la condición libertina de la madre (*pórnēs*) se opone a la visibilización de la buena ciudadanía. En términos axiológicos y afectivos, el hijo natural se vincula, en cambio, con el temor, tal como se percibe en el verbo *hyporrōdéō*. ⁽⁴⁹⁰⁾ En el fr. 112, que corresponde a un escolio del v. 1001 de *Nubes*, se va a repetir la idea del mal de la bastardía con relación a Hipócrates, hermano de Pericles:

Están algunos hijos abortados (*paides ekbólomoi*) de Hipócrates, niños que balan (*blēkhētà tékna*) y de ninguna manera de mi tipo. ⁽⁴⁹¹⁾

La degeneración presente de los sucesores de los estadistas, que no responden a lo esperable de la naturaleza, es descripta como algo contrario a la justicia en el fr. 127 (un pasaje de Olimpiodoro sobre *Gorgias* de Platón, 50.9): “Para nada justa la cría”. ⁽⁴⁹²⁾ En conjunto con la cita anterior, se trataría entonces de plantear reflexiones morales que identifican en la realidad actual una desintegración de los valores familiares. Dicha corrupción biológico-cívica se materializa en las prácticas innaturales del aborto (*paides ekbólimoi*) y en la asimilación de la descendencia a la bestialidad (*blēkhētà tékna*). ⁽⁴⁹³⁾ En este último sentido, pareciera que la comedia insiste en la contraposición de las perversiones filiales, propias del contexto en el que la pieza se escenifica, y lo que ocurre en el ámbito de naturaleza, donde la reproducción animal se sustenta sobre la base de una identidad estable, tal como deja entrever el fr. 111 (transmitido por Ateneo 373e):

¿No es acaso tremendo que los carneros, por un lado, y los pájaros, por el otro, engendren hijos (*tékna*), crías semejantes a su padre? ⁽⁴⁹⁴⁾

La diferenciación entre los hombres y los animales, entre el *nómos* y la *phýsis*, se traduce aquí, en términos temporales, en los diversos modos en que se produce la generación de descendencia (*tékna*) en función de los parámetros de los progenitores.

Así, a la luz de esta contraposición entre el pasado y el presente que subyace en el acto de la paternidad, el objetivo del regreso de los políticos en *Dêmoi* se vincularía, en este sentido, con un retorno al plano natural, permitiendo a través de estas figuras históricas que la comunidad “florezca” de manera autónoma, como sugiere el fr. 119: “Hacer brotar y hacer florecer la ciu-

(489) En efecto, de Pericles en *Dêmoi* se rescata su carácter e integridad moral. Como indica Revermann (2006: 312), Éupolis lo rehabilita sobre la base de su irreprochabilidad en términos de manejo de fondos, talento retórico y cualidades de liderazgo político.

(490) Liddell, Scott y Jones (1996: 1893, s.v. ὑπορρωδέω) traducen el verbo—indicando este mismo pasaje— por “to be a little afraid of”.

(491) εἶς Ἱπποκράτους τε παῖδες ἐκβόλμοι τινες, / βληχητὰ τέκνα καὶ οὐδαμῶς τοῦ <- > τρόπου.

(492) δίκαιον οὐδὲν οὐδαμοῦ νεοττίον.

(493) Acerca de los debates en torno del aborto en la antigua Atenas, ver Kapparis (2002) y Buis (2003).

(494) οὐ δεινὸν οὖν κριοὺς μὲν ἐκγεννᾶν τέκνα, / ὄρνεις δ' ὁμοίους τοὺς νεοττοὺς τῷ πατρί;

dad”.⁽⁴⁹⁵⁾ La idea de “brotar”, que da cuenta de un origen natural del cuerpo cívico, apuntaría a un renacer en ascenso: el verbo *amblystonēō* (*amblýzō*), en tanto forma poética de *anablýzō*,⁽⁴⁹⁶⁾ juega con el ascenso desde el Hades de los políticos (*anabíōsis*). El mensaje político es claro: en boca de Arístides, de hecho, se proclama una justicia colectiva que abarca a todos los *polítai*: “Proclamo ante toda la ciudad ser justos (*dikaíous*)...” (fr. 99, 118-9).⁽⁴⁹⁷⁾

La impronta afectiva de esta regresión generacional se materializa en el propio texto. En efecto, la naturaleza a la que se pretende volver se relaciona con el pasado y con las buenas emociones referidas al deseo nostálgico, como contiene a su vez el fr. 118: “Pues añoramos (*pothoúmen*), toda la famosa ciudad”.⁽⁴⁹⁸⁾ La importancia política de la emoción del *póthos* (aquí en la forma verbal) es notoria a lo largo de toda la producción cómica.⁽⁴⁹⁹⁾ Recordemos que, ya en la primera obra que conocemos completa de Aristófanes —*Acarnienses*—, el protagonista Diceópolis dejaba ya en claro, al comienzo de la obra: “Quiero (*erôn*) la paz, odio (*stygón*) la ciudad y añoro (*pothôn*) mi aldea” (32-33).⁽⁵⁰⁰⁾ Lamentándose por la calma interrumpida por las hostilidades, se identificaba allí un sustrato sentimental referido a aquello que, arrancado por la guerra, se deseaba fervientemente recuperar.

Si bien no tenemos registro acabado de las implicancias conceptuales del *póthos* en el mosaico afectivo de los antiguos griegos, al menos vemos que en *Filebo* de Platón (47e1-2), por ejemplo, el término aparece enumerado dentro de una serie de emociones listadas por Sócrates en su diálogo con Protarco:

¿Acaso no tomas la cólera (*orgé*), el miedo (*phóbos*), la añoranza (*póthos*), el dolor (*thrēnos*), el amor (*érōs*), la emulación (*zēlos*), la envidia (*phthónos*) y cuantas cosas son tales como pesares del alma, y solo de ella?⁽⁵⁰¹⁾

También en la *Ética Nicomaquea* (1105b20-23) Aristóteles incluye el *póthos* entre las emociones o *páthē*, algo que no ocurría en el listado de las doce emociones canónicas desplegadas en el Libro II de su *Retórica* que se analizó en la introducción de este libro.⁽⁵⁰²⁾ En todo caso, aun sin poder re-

(495) ἀμβλυστονησαι καὶ χλοῆσαι τὴν πόλιν.

(496) Liddell, Scott y Jones (1996: 79, s.v. ἀναβλύζω).

(497) ἐγὼ δὲ πάσῃ προσαγορεύω τῇ πόλ[ει] / εἶναι δικαίους.

(498) ἅπανα γὰρ ποθοῦμεν ἡ κλεινὴ πόλις.

(499) El término *póthos* —junto con *érōs*— aparece a menudo en el *corpus* aristofánico para referirse a la pasión por la paz, el sexo, la comida y el mundo rural (Sfyrroeras, 2008: 302-304; Robson, 2013: 251-266). Acerca de este amplio campo semántico del deseo, véase Weiss (1998: 31-61).

(500) εἰρήνης ἐρῶν, / στυγῶν μὲν ἄστν, τὸν δ' ἐμὸν δῆμον ποθῶν. El texto griego corresponde a la edición de Olson (2002).

(501) ὀργὴν καὶ φόβον καὶ πόθον καὶ θρήνον καὶ ἔρωτα καὶ ζῆλον καὶ φθόνον καὶ ὅσα τοιαῦτα, ἅρ' οὐκ αὐτῆς τῆς ψυχῆς τίθεσαι ταύτας λύπας τινάς; La edición del texto griego de *Filebo* corresponde a Burnet (1903).

(502) “Llamo pasiones (*páthē*) al deseo (*epithymía*), la cólera (*orgé*), el temor (*phóbos*), la audacia (*thrásos*), la envidia (*phthónos*), la alegría (*khará*), la amistad (*philia*), el odio (*mísis*), la añoranza (*póthos*), la emulación (*zēlos*), la piedad (*éleos*), y en general a todas las afecciones a las que son concomitantes el placer (*hēdonē*) o la pena (*lýpē*)” (λέγω δὲ πάθη μὲν ἐπιθυμίας ὀργὴν φόβον θάρσος

conocer las aristas precisas de su perfil, es esperable concebir la presencia en la comedia del *póthos*, una reacción determinada por el sentimiento de pérdida de algo que se pretende recuperar. ⁽⁵⁰³⁾ Si, como he mostrado, en el supuesto específico de *Acarnienses* —una pieza centrada en la necesidad de conseguir la paz y oponerse a los deseos belicosos e individualistas de ciertos demagogos— las dimensiones que reviste esta emoción resultan particularmente significativas, no debe llamar la atención que algo semejante ocurra en el caso de *Dêmoi*. ⁽⁵⁰⁴⁾

La consagración del *póthos* como sentimiento colectivo, tal como da a entender el fr. 118, reposa en la consagración de una serie de recursos que promueven la instalación de emociones adecuadas frente a la crisis actual. Esa normatividad afectiva que se propugna responde, como mucho tiempo después destacará Aristóteles, a un mecanismo retórico eficaz que, mediante la persuasión, pretende despertar respuestas sentimentales en términos colectivos. La importancia de estas tácticas adecuadas de convencimiento, propias también de los políticos de antaño, es resaltada como una virtud en otro pasaje correspondiente a la obra, el fr. 102: ⁽⁵⁰⁵⁾

(A.) Y él era el mejor de los hombres al hablar; cada vez que avanzaba, ⁽⁵⁰⁶⁾ como los buenos corredores, les ganaba a los otros políticos por una distancia de diez pies cuando hablaba. (B) Estás hablando de alguien rápido. (A) Y, más allá de su velocidad, una especie de persuasión residía en sus labios. Así, él nos encantaba, y, solo él, único entre los políticos, dejaba clavado su agujón a los que lo habían escuchado. ⁽⁵⁰⁷⁾

En el diálogo de estos dos personajes desconocidos, la defensa enfática de la retórica —manifestada en la seducción de los labios que convencen— se alza como un estandarte para cuidar el valor de la justicia, si la ponemos en relación con lo que nos indica el fr. 114 K-A: “pues lo justo debe ser defendido en todos lados”. ⁽⁵⁰⁸⁾

φρόνον χαράν φιλίαν μῖσος πόθον ζῆλον ἔλεον, ὅλως οἷς ἔπεται ἡ δονῆ ἢ λύπη). La edición del pasaje procede de Bywater (1894).

(503) El término ya presenta ese sentido desde los testimonios épicos, como explica Kloss (1994) y como ha resaltado recientemente Marques (2020) al vincularlo con la “saudade”.

(504) La relación de ese *páthos* con la política, por lo demás, es habitual en las fuentes atenienses de la época; de hecho, el vínculo del afecto con el pasado se distingue, por ejemplo, de modo explícito en un pasaje de Tucídides en el que, al mencionar los preparativos de la expedición a Sicilia, se describía la isla como objeto de deseo o anhelo (*póthos*) de los jóvenes atenienses (Tucídides, 6.24.3-4).

(505) Olson (2007: 206).

(506) El verbo *parérkhomai* era utilizado para indicar el hecho de subir al estrado o *bêma* con el propósito de hablar frente a la Asamblea.

(507) (A.) κράτιστος οὗτος ἐγένετ' ἀνθρώπων λέγειν / ὁπότε παρέλθοι <δ'>, ὥσπερ ἀγαθοὶ δρομῆς, / ἐκ δέκα ποδῶν ἥρει λέγων τοὺς ῥήτορας. / (B.) ταχὺν λέγεις γε. (A.) πρὸς δέ <γ'> αὐτοῦ τῷ τάχει / πειθῶ τις ἐπεκάθιζεν ἐπὶ τοῖς χεῖλεσιν / οὕτως ἐκίλει καὶ μόνος τῶν ῥητόρων / τὸ κέντρον ἐγκατέλειπε τοῖς ἀκροωμένοις,

(508) τὸ γὰρ δίκαιον πανταχοῦ φυλακτέον.

La obra insiste en la capacidad discursiva de los líderes de antaño contraponiéndola a la venalidad de los oradores contemporáneos. Los vv. 23-29 del fr. 99, desde este lugar, ofrecen la descripción de las actividades propias de una figura política a partir de su empleo del discurso público:

Y es digno de hablar ante el pueblo. Y ayer y el día anterior estaba privado de compañeros de fraternidad entre nosotros. Y no estaría hablando en ático si no estuviese avergonzado (*ēiskhýn[eto]*) frente a los amigos (...) y de los prostitutos apolíticos (*apragmónon*) y no venerables (*oukhi tôn semnôn*) (...) sino que era necesario, tras inclinarse, alejarse hacia el burdel. Y a los amigos del grupo político de estos (...) y se arrastra (*hypérpei*) bajo los cargos de *stratēgós* y la comedia (?) (...) ⁽⁵⁰⁹⁾

Se desconoce en particular quién es el orador al que aluden estos versos. ⁽⁵¹⁰⁾ Sin embargo, y más allá de esta identificación, lo que se advierte aquí es un fuerte nexo entre la consolidación de las instituciones cívicas —como las fraternidades aludidas mediante sus miembros (*phratérōn*, v. 24)—, ⁽⁵¹¹⁾ el nacionalismo ático y la existencia de emociones democráticas como la correcta vergüenza (*aiskhýnē*, cf. *ēiskhýneto*, v. 25) ante los pares. En oposición a ello, se presentan aquellos varones de los que se burla la comedia: prostituidos, indignos y deshonorosos (v. 26). ⁽⁵¹²⁾ Se trata, si seguimos la lectura del fragmento, de demagogos solo interesados en su satisfacción individual y dispuestos a arrastrarse —una vez más aludiendo al cuerpo doblegado— por los cargos. Inmediatamente después, al poner en relación los afectos colectivos con la dimensión cronológica de las generaciones, se propondrá que no haya descendencia de este tipo de demagogos, apuntando nuevamente al carácter antinatural del accionar de tales personajes (vv. 33-4):

Ciertamente que quien elija a tales hombres para gobernar no engendre su rebaño ni su tierra produzca fruto. ⁽⁵¹³⁾

La esterilidad y el carácter no productivo de ese accionar cívico se contraponen enseguida con la propuesta de dar la bienvenida a una nueva stirpe de estadistas; apenas se propugna la falta de herederos, aparece un saludo

(509) κάξι'οι δημηγορεῖν, / χθές δὲ καὶ πρώην παρ' ἡμῖν φρατέρων ἐρη[μος] ἦν· / κούδ' ἂν ἡττίκιζεν, εἰ μὴ τοὺς φίλους ἡισχύ[ε]το, / τῶν ἀπραγμόνων γε πόρνων κούχι τῶν σεμνῶν [· -] / ἀλλ' ἔδει νεύσαντα χωρεῖν εἰς τὸ κινητήριον· / τῆς ἐταιρίας δὲ τούτων τοὺς φίλους ἐσκ[· -] / ταῖς στρατηγίαις δ' ὑφέρπει καὶ τρυγωῖδο[· -]. Los políticos, así, se estarían vendiendo al mejor postor, como queda en claro con la asimilación de la demagogia a la prostitución. Por otro lado, la crítica a los apolíticos funcionaría como eco del testimonio de Solón que pedía una participación activa del ciudadano en su ley contra la neutralidad frente a la *stásis*, que se ha estudiado en el capítulo II.

(510) Ver Storey (2000: 181-184).

(511) Cabe recordar aquí que la referencia a los *phráteres* como institución cívica que traduce la institucionalización afectiva de la *pólis* ya se vislumbraba en la ley de homicidio de Dracón, como se ha visto en el capítulo I.

(512) τῶν ἀπραγμόνων γε πόρνων κούχι τῶν σεμνῶν.

(513) ὅστις οὖν ἄρχειν τοιούτους ἄνδρας ἀ[ι]ρεῖται ποτε / μήτε πρόβατ' αὐτῶι τεκνοῖτο μήτε γῆ κ[α]ρπὸν / φέροι.

nacionalista en boca del justo Arístides (v. 35): “¡Hola, tierra patria!”⁽⁵¹⁴⁾ Se constatará, finalmente, que ese patriotismo en boca de quienes regresan a Atenas implica una arenga al *dêmos* para que recupere los viejos sacrificios abandonados y la buena disposición emocional que fomentaba el propio Solón.⁽⁵¹⁵⁾ Es lo que puede leerse, a pesar de su carácter fraccionado, en los vv. 41-57 del mismo pasaje:

Calienta la olla de bronce para nosotros y ordénale a alguien que haga una torta para que nos entretengamos juntos con las carnes sacrificiales (...) Esto será hecho (...) conocerán los demos que (...) ahora están instituidos (...) cuando tú y Solón gobernaban “con aquella juventud, aquel pensamiento y mente” (...) dulces (...) abundante (...) antes (...) no traiciones (...) buena predisposición (...) Pirónides (...) a los que elevó...⁽⁵¹⁶⁾

Los versos aquí dan a entender, una vez más, una tajante antítesis entre el presente y el pasado. En tiempos pretéritos, se nombra explícitamente a Solón —uno de los estadistas que retornaron del Hades—, cuyo gobierno aparece directamente ligado a la juventud y a un estado mental y emotivo propio de otras épocas.⁽⁵¹⁷⁾ Relacionado con ese pasado idealizado, el “pensamiento” (*noû*, v. 48) y la “mente” (*phrenôn*, v. 48) aparecen vinculadas con valores positivos, tales como la falta de traición (*mè prodôis*, v. 54) —entendida como una conducta éticamente aceptable— y una buena actitud afectiva: *prothymían* (v. 55).⁽⁵¹⁸⁾ Es menester notar que, con este último término (*prothymía*), resuena nuevamente el adverbio *prothýmōs* del fr. 105, y así se insiste en la actitud propicia de quien se comporta de acuerdo con los repertorios emocionales adecuados en tiempos democráticos.

En términos de sucesión de épocas, además, el pasaje apunta a una perspectiva a futuro. Los versos dejan entrever un posicionamiento retórico que tiende a proyectar aquellas viejas experiencias sentimentales en una institucionalización afectiva capaz de fijar las bases de entendimiento de las próximas generaciones: la recuperación de los viejos valores “naturales” habilitará un festejo colectivo (*syggenómetha*, v. 43, con el preverbio *syn-* una vez más, que apunta a la comunidad, y desinencias de una primera persona del plural que recupera el *hemîn* del verso anterior)⁽⁵¹⁹⁾ a través de una celebración sacrificial (*thýē*, v. 42) de marcada impronta política: de hecho, con estas nue-

(514) ὦ γῆ πατρώια χαῖρε.

(515) Se enfatiza en la obra, en este sentido, que corresponde al pueblo escoger los mejores líderes: “No le des las cosas comunes [i.e. los asuntos políticos] a un niño” (μη παιδί τὰ κοινά, fr. 133). Cf. Revermann (2006: 313).

(516) ἰτὸ χαλκίον / ἰθέρμαινέθ' ἡμῖν καὶ θύη, πέττειν τινα / ἰκέλευ', ἵνα σπλάγχνοισι συγγενώμεθα /ἰ ταῦτα καὶ πεπράξεται /γν]ώσεσθε τοὺς δήμους ὅσῳ /εἴ]σι νῦν διακείμενοι /ἡν[ί]κ' ἦρχετον σὺ καὶ Σόλων / ἰ' ἦβης τ' ἐκείνης ν, οὐ τ' ἐκείνου καὶ φρενῶν.' /]αυ, ηδ[...]μάτων /]οι[...]α συχνή /]χεται /]τονη / π]ρόσθεν /]μη προδῶις /]ν προθυμίαν / Π]υρωνίδην /]οὺς ἀνήγαγεν.

(517) Al respecto, remito de nuevo a la lectura del capítulo II de este libro.

(518) Resuena aquí el vocabulario que se ha relevado en el capítulo IV respecto de la argumentación gorgiana en torno del accionar de Palamedes.

(519) Acerca de la importancia de la semántica del “nosotros” a la hora de pensar las emociones compartidas, ver Konzelmann Ziv (2020: 78-82).

vas disposiciones que se plantean será factible conocer mejor los *dêmoi* en el futuro (v. 45). ⁽⁵²⁰⁾

RECAPITULACIÓN

Frente a la criticable crisis política contemporánea, caracterizada por demagogos de poca monta interesados en la obtención de bienes ajenos, sumidos en la corrupción física, ética y sexual, en el descontrol y en la distorsión de los valores, los fragmentos de *Dêmoi* parecen proponer un retorno utópico de viejos políticos considerados justos y éticos. El carácter incompleto de los testimonios hace que sea imposible conocer el resultado o las consecuencias derivadas del regreso a Atenas del grupo de estadistas llamados a salvar la integridad de la *pólis*. Sin embargo, un análisis filológico de los fragmentos aquí estudiados permite concluir que el viaje físico ascendente que se produce en la comedia, desde el Hades hacia el Ática, se habría visto complementado por otra elevación igualmente importante. Se trata de un desplazamiento superior de índole moral, en el que se busca reinstalar —nostalgia mediante— nuevos guiones afectivos en Atenas sobre la base de la añoranza patriótica (*póthos*), la buena predisposición (*prothymía*), la vergüenza frente a los pares (*aiskhýnē*), el sentimiento de justicia (*dikaíosýnē*) y la gratitud (*kháris*). ⁽⁵²¹⁾

Respondiendo así a la institucionalización didáctica que propugna la comedia, estas estrategias afectivas de las que se vale Éupolis, naturalizadas a partir de una fuerte insistencia en su carácter no convencional, devienen fundamentales para cimentar retóricamente la promoción hacia el futuro de un nuevo orden afectivo y la recuperación de las bases de la convivencia solidaria de antaño. En la clave exegética propuesta en este libro, los fragmentos de *Dêmoi* devienen una fuente útil pues podrían operar como una instancia retórica de armonización social en función del restablecimiento de sentimientos colectivos de antaño: en sus versos, retrotraerse al pasado para replantear el futuro desde la ejemplaridad emocional equivale a propiciar, de allí en adelante, un nuevo tejido de sentires colectivos susceptibles de superar la desunión. Se trata de volver sobre la tecnología emocional diseñada por los antiguos legisladores para, a través de ella, proporcionar alternativas, éticas y afectivas, que (habiendo resultado efectivas al momento de consolidarse la *pólis*) permitirán ahora sobreponerse a la crisis de valores de una democracia debilitada.

(520) γνώσεσθε τοὺς δῆμους. Del mismo modo que las normas jurídicas, los rituales —tales como las celebraciones religiosas— traducen expresiones afectivas convencionales y reguladas dentro de una comunidad, como muestra bien Moisseeff (2024: 29-46). Ver también, en este sentido, Moisseeff y Houseman (2020: 133-168).

(521) Estas orientaciones afectivas que la obra recupera pueden contribuir a los debates actuales en torno de cuáles deberían ser las “emociones políticas” sobre las que ha de construirse un sistema democrático decente. Recordemos que Nussbaum (2013) identifica el “amor” como el afecto esencial en la formación ciudadana; Illouz (2023), en cambio, opta por la “fraternidad”. Un texto como *Dêmoi* permite complejizar la linealidad de esas propuestas.

CONCLUSIONES

En este libro he intentado perseguir un objetivo (quizás demasiado) ambicioso: examinar cómo, en la Atenas clásica, el derecho y las instituciones no solo regularon conductas y establecieron sanciones, sino que también moldearon, encauzaron e institucionalizaron las emociones colectivas. Lejos de la imagen de una legalidad puramente racional, objetiva y “desapasionada”, la investigación ha mostrado que la experiencia política ateniense descansaba sobre un sustrato afectivo cuidadosamente trabajado, que constituía un elemento indispensable para la cohesión social y el funcionamiento del sistema democrático.

La tesis central que ha guiado el análisis es que el derecho ateniense actuó como una auténtica “tecnología” emocional, capaz de transformar sentimientos espontáneos e individuales —como la ira, el perdón, la compasión, la buena predisposición, la nostalgia o el amor cívico— en energías colectivas al servicio de la comunidad. Este proceso implicó tanto la creación de mecanismos para fomentar determinadas pasiones como la implantación de dispositivos para contener o reconducir aquellas que se consideraban peligrosas para la estabilidad política.

El recorrido ha partido de las normativas más antiguas atribuidas a Dracón y Solón y ha concluido con la representación dramática de autores como Esquilo, Aristófanes y Éupolis. En cada caso, se ha indagado en los modos en que —entre fines del s. VII y fines del s. V a.C.— la *pólis*, mediante leyes, discursos, rituales y representaciones públicas, construyó y avaló repertorios afectivos compartidos, conformando una verdadera comunidad emocional ideal, entendida como la ficción de un grupo cohesionado por normas comunes de expresión y valoración ética de sentimientos aceptables y rechazados.

El análisis inicial de la ley de homicidio de Dracón, fechada hacia el último cuarto del s. VII a.C., ha permitido matizar su imagen tradicional como un texto extremadamente severo y centrado en la venganza. Aunque es cierto que la norma establece penas duras para quienes cometen crímenes de sangre, su estructura revela un interés por desplazar la reacción ante el homicidio desde la esfera estrictamente privada hacia un marco institucional. Uno de los elementos más significativos es la introducción de la *aídesis* —el perdón— para ciertos casos, especialmente cuando el homicidio era involuntario (*akoúsios*). El hecho de que esta decisión pudiera corresponder a los familiares más cercanos de la víctima, pero también, en su ausencia, a

diez miembros de la fratría designados por los efetas, supone un salto cualitativo en la gestión de las emociones. Lo que en origen era una reacción personal —decidir perdonar al homicida— pasa a ser una decisión mediada por órganos de la *pólis*, que operan en nombre de un interés colectivo. Este desplazamiento no implica una “desemocionalización” del proceso, sino una *institucionalización afectiva clara*: el perdón deja de ser una concesión íntima para convertirse en un instrumento político de pacificación. Al otorgar la *aídesis*, la ciudad no solo resuelve un litigio penal, sino que reconfigura el clima emocional de la comunidad, creando un orden afectivo mediante la reducción de la ira y el fomento de la reconciliación. A través del acuerdo en torno de la exención de penas, el artificio jurídico aquí creado —una clemencia “colectiva” que sustituye a la individual— es uno de los ejemplos más tempranos de cómo el derecho ateniense supo absorber y reformular el *páthos* para apropiarse de una recta afectividad y superar así el ánimo de venganza y su despliegue privado.

El estudio en clave sentimental de la disposición atribuida a Solón que sancionaba con *atimía* a quien, en caso de *stásis*, no tomara partido por ninguna de las facciones, contribuye a esta lectura: se trataba de combatir la apatía y el retraimiento, considerados disolventes del vínculo cívico, e imponer un deber de implicación emocional en los conflictos que afectaban a la *pólis*. En esta perspectiva, la ley no alentaba la violencia por sí misma, sino que buscaba garantizar que todos los ciudadanos se sintieran concernidos por el destino común, evitando la neutralidad como forma de indiferencia. La exigencia de alinearse con algún bando funcionaba, de este modo, como un mecanismo para reforzar la identidad colectiva y la responsabilidad compartida, recordando que, en momentos críticos, la pertenencia a la comunidad implicaba también un compromiso afectivo. Aquí el derecho se presenta, además, como un educador sentimental: no solo regula acciones, sino que prescribe actitudes y emociones, fomentando un *êthos* de implicación y solidaridad.

El recorrido por los discursos gorgianos permitió comprender que, en la Atenas clásica, el *lógos* no solo transmite significados, sino que también modula el flujo de las emociones, dosificándolas según las necesidades del contexto político y democrático. La sofística muestra que las pasiones podían ser encendidas, atenuadas o redirigidas en función de los fines de la comunidad, y que esa operación forma parte esencial del arte retórico. Gorgias, en particular, expone con crudeza la capacidad del discurso para producir afecciones —temor, compasión, amor, entusiasmo— y regular su intensidad como si se tratara de un recurso técnico disponible para el orador. En esta clave, la retórica aparece como una tecnología emocional que no busca eliminar las pasiones, sino administrarlas de manera estratégica —flujos afectivos mediante— para sostener el delicado equilibrio de la *pólis*. El modelo sofístico confirma así que la democracia ateniense se sustentaba en una pedagogía

del sentir, en la que la dosificación de los afectos resultaba tan crucial como la formulación de argumentos pretendidamente racionales.

El teatro de época clásica fue capaz de poner en escena estos artificios emocionales. En la tragedia *Euménides*, la resolución del conflicto entre Orestes y las Erinias se logra no por la mera imposición de autoridad, sino mediante un delicado proceso de persuasión que incluye el reconocimiento, la promesa de honores y la transformación de la ira en benevolencia. La diosa Atenea actúa como una diplomática que entiende que la estabilidad política requiere integrar a los adversarios en un nuevo marco afectivo. Así, al incorporar el plano de la hegemonía posible en el ámbito internacional, se puede leer el paso de las Erinias a “Euménides” —de vengadoras a benevolentes— no solo como un cambio nominal, sino incluso como la escenificación de un viraje emocional que garantiza la colaboración y la cohesión del conjunto. Estas escenas finales de la obra ilustran cómo las alianzas y pactos en el mundo antiguo no se limitaban a cláusulas formales, sino que implicaban un trabajo consciente sobre las emociones de los implicados, creando las condiciones afectivas para la durabilidad de los acuerdos a través de la progresiva inclusión sentimental no solo de aliados sino también de extranjeros y enemigos.

La comedia revela, por su parte, las limitaciones de esta apuesta afectiva. En el caso de *Avispas*, Aristófanes ofrece una crítica mordaz a la manera en que los jurados atenienses manejaban las emociones en el proceso judicial. En los dichos y actos de Filocleón, lo que en teoría debía ser la movilización de la ira (*orgé*) y la compasión (*éleos*) para proteger el interés común, se degrada en un uso interesado y hedonista de esas emociones, donde el placer personal de condenar o absolver pesa más que la justicia misma. Con este dispositivo de privatización de los sentimientos, la comedia revela un problema inherente a cualquier intento de institucionalizar emociones: su potencial de ser instrumentalizadas con fines contrarios al bien común. Al exagerar y ridiculizar este fenómeno, Aristófanes pone en evidencia que la tecnología emocional de la *pólis* podía invertirse, convirtiéndose en un mecanismo de corrupción y distorsión del ideal democrático.

Por último, en la fragmentaria obra *Démoi*, el regreso de figuras políticas ejemplares desde el Hades simboliza no solo la necesidad de reformas institucionales, sino también la urgencia de reinstalar un repertorio emocional cívico perdido. Esta comedia subraya, con ello, que la regeneración de la democracia pasa tanto por las leyes como por las pasiones que las sostienen: justicia, respeto y compromiso. El traslado desde el inframundo es también un desplazamiento moral, una recuperación de guiones sentimentales que habían sido erosionados por la corrupción y la crisis. Éupolis sugiere que, sin esta restauración afectiva, cualquier cambio institucional sería incompleto o ineficaz.

Del conjunto del análisis se desprenden varios ejes que articulan la experiencia ateniense y que dan cuenta de cómo la dimensión afectiva opera

como un factor clave para la estabilidad política. Por un lado, parece evidente que la Atenas democrática desarrolló una notable capacidad para transformar emociones nacidas en el plano privado en expresiones colectivas reguladas. Este tránsito —de la ira del familiar al enojo cívico, del perdón íntimo a la clemencia pública, de la desvergüenza individual a la rectitud solidaria y a la nostalgia grupal— fue uno de los mecanismos más eficaces para construir comunidad emocional. A su vez, la *pólis* recurrió al artificio jurídico como un dispositivo eficiente de control del *páthos*. En efecto, el derecho no se limitó a castigar o premiar conductas: fue un escenario para producir, modular y reconducir emociones. Desde la *aídesis* hasta la obligación de participar en la *stásis*, pasando por la diplomacia dramatizada en la tragedia, se observa un uso consciente de la ingeniería legislativa para dar forma al paisaje emocional de la *pólis*. La comedia, además, deja entrever que toda tecnología emocional encierra el riesgo de manipulación, en la medida en que las mismas técnicas que cohesionan pueden ser usadas para excluir, dividir o explotar. Atenas conoció ambas caras: la reconciliación de 403 a.C. y la corrupción satirizada en *Avispas* son dos polos de un mismo fenómeno.

Nuevas fuentes pueden ser incluidas, desde ya, en estudios futuros para complejizar este contrapunto vital entre emociones y experiencia democrática. ⁽⁵²²⁾ Pero los ejemplos desarrollados en los diferentes capítulos alcanzan, a mi juicio, para extraer lecciones relevantes con miras a comprender mejor la historia socio-jurídica de Atenas y por extensión, al mismo tiempo, nuestra realidad política actual. Entre las conclusiones que pueden alertar sobre la necesidad de profundizar esta clave exegética en las democracias contemporáneas, los testimonios atenienses permiten concluir que la superación de conflictos requiere un trabajo deliberado sobre las emociones colectivas, que en la consolidación de una comunidad social la indiferencia puede ser tan dañina como el antagonismo abierto, que la persuasión emocional es clave para la estabilidad de alianzas al interior y al exterior del sistema, y que, en tiempos de crisis, todo espacio colectivo puede ser potencialmente objeto de un empleo instrumental y egoísta de los valores acordados.

En definitiva, la Atenas clásica no solo inventó instituciones y procedimientos, sino también formas de gestionar las pasiones públicas. Mediante una tecnología emocional el derecho buscó modelar un cuerpo cívico cohesionado. La lección más duradera, con la que quisiera cerrar este libro, es que no hay verdadera democracia sin la instalación de los afectos que la definen, y que estas emociones, como las leyes, requieren diseño, regulación y vigilancia constante. El primer desafío de una empresa teórica como esta es superar la centralidad de lo racional como único estandarte del manejo del espacio

(522) De hecho, podría ampliarse esta investigación a otros géneros que se producen en la misma época, tal como la historiografía o los primeros ejemplos de la oratoria asamblearia y forense, que por motivos de extensión no han sido considerados en este libro.

público. El segundo, y quizás el más complicado, radica en comprender los resortes subjetivos que —en general invisibilizados— son motor y alma de lo que llamamos política. Quizás los ejemplos lejanos del mundo griego, traídos hasta nuestros días, puedan servir como marco heurístico para alertar acerca de lo que implican estas operaciones del *páthos*: con ello, quizás contemos con más herramientas para distinguir entre pedagogía afectiva y manipulación sentimental. Ejercer la ciudadanía, ayer y hoy, requiere comprender las profundas brechas existentes entre la pasión que une y la que divide.

ANEXO.
LAS REGULACIONES POSTCONFLICTO DE DICEA Y NACONE:
RECONSTRUIR LAS EMOCIONES POLÍTICAS FUERA
DE ATENAS

Si bien este libro se focalizó en la situación de la Atenas democrática entre fines del s. VII y el s. V a.C., resultaría apropiado incluir brevemente el caso de algunas experiencias de reconciliación que tuvieron lugar en otras regiones de Grecia en tiempos posteriores, a los efectos de contrastar las operaciones involucradas en contextos diferentes con lo que se ha descripto con relación a las leyes de Dracon y Solón y a las fuentes literarias clásicas. Con ello mi intención es mostrar que la institucionalización emocional no es solo un fenómeno limitado a la conformación política de la *pólis* más conocida del mundo antiguo, sino una estrategia recurrente cuando se trata de fortalecer los lazos cívicos tras la fijación de valores comunes y patrones de comportamiento y expresión compartidos.

En este anexo se focalizará la atención en los testimonios epigráficos de Dicea y Nacone, que, si bien nos dan a conocer dos modalidades diferentes de reacción ante la superación de situaciones de conflicto interno, reposan sobre técnicas que poseen fundamentos similares.⁽⁵²³⁾ El primero de los ejemplos⁽⁵²⁴⁾ se refiere a una colonia eretria en la costa de la Calcídice.⁽⁵²⁵⁾ En particular se ha conservado en la zona una serie de normas jurídicas aprobadas en tiempos del reinado de Pérdicas III de Macedonia (365-359 a.C.), por medio de las cuales se aceptaba el regreso de quienes habían sido exiliados durante la *stásis*. Poseemos cinco textos de la asamblea, un relato de los acontecimientos y el texto de un juramento. El documento sobre el que me focalizaré detalla con precisión el alcance de las obligaciones fijadas para los ciudadanos (líneas 1-13):⁽⁵²⁶⁾

Buena fortuna. Resuelto por la Asamblea. Licio y los conciliadores hicieron la siguiente propuesta respecto de la reconciliación. Que Licio sea autorizado a hacer votar en la asamblea y a hacer adoptar todas estas dis-

(523) Sigo aquí las reflexiones vertidas, con mayor detalle, en Buis (2021a).

(524) Recopilado en *Supplementum Epigraphicum Graecum* [SEG] 57.576.

(525) Acerca de la información con que contamos sobre la ciudad de Dicea (*Dikaía*), cf. Flensted-Jensen (2004: 826-827).

(526) La *editio princeps* corresponde a Voutiras y Sismanidis (2007: 253-274). Véase además Voutiras (2008: 781-792) para un estudio preciso de sus cláusulas.

posiciones. La asamblea decidió que todos los ciudadanos pronuncien el juramento que ha sido colocado en los tres templos más sagrados y en el ágora, por Zeus, la Tierra, el Sol y Poseidón, tras sacrificar un jabalí. Que Licio y la comisión de reconciliación estén presentes en la prestación del juramento. Que el juramento y todos los compromisos sean inscriptos en piedra y colocados en el santuario de Atenea. Que el mismo juramento y los mismos compromisos sean del mismo modo colocados en el ágora e inscriptos en una piedra. Que todos pronuncien su juramento dentro de los tres días... ⁽⁵²⁷⁾

El texto normativo impone, por tanto, la pronunciación de un *hórkos* (“juramento”) por parte de cada uno de los ciudadanos. Se destaca la naturaleza obligatoria de la norma acordada (mediante la fórmula de inicio típica de los decretos asamblearios), así como su carácter universal. El contenido de este pronunciamiento que cada uno deberá formular, precisamente, aparecerá poco después en la inscripción (67-80):

Seré justo en mi conducta como ciudadano hacia todos, en los asuntos públicos y privados. No cambiaré la constitución ancestral (*têm politeían ou metastésō tēm pa-/trían*) ni admitiré extranjeros en perjuicio de la comunidad de los diceopolitanos ni de ningún individuo. No reprocharé mediante el recuerdo de los males a nadie ni en palabra ni en hechos (*kai ou mn/ēsikakēsō oudenī oút[e] lógōi oúte érgōi*). No mataré ni castigaré a nadie al exilio ni confiscaré la propiedad de nadie por lo que ocurrió en el pasado (*héneka tōm parēkóntōn*). Y si alguno reprochara recordando males, no lo permitiré. Y alejaré de los altares y seré alejado de ellos. Daré y recibiré la misma buena fe (*pístin dōsō kai déxomai tēn autén*). Purificaré y seré purificado de acuerdo a lo establecido (*táx[ēi]*) por la comunidad (*koinón*). Y si asumí un compromiso frente a alguien o lo hicieron frente a mí, daré y recibiré (*dōsō kai d-/éxomai*) según lo asumido por mí o por otro... ⁽⁵²⁸⁾

El vocabulario del pasaje reproduce en gran medida la terminología que ya hemos encontrado en las fuentes referidas a la experiencia ateniense. Así, las líneas de la inscripción fijan de modo expreso la obligación del olvido de las experiencias negativas, en una primera persona del futuro que reprodu-

(527) [*vacat* Θεός?] Τύχη Ἀ[γ]αθή. ἔδοξε τῇ ἐκ[κλησίῃ] γνώμην / [περ]ί τῶν συναλ[λα]γῶν παρήν[εγκε]ν? Λύ[κ]ιος καὶ οἱ συν-/αλλακταί. περὶ τ[ού]των πάντων ψηφί[σ]α[ν]τα Λύκιον καὶ / ἐπιτελέοντα ἐν τ[ῇ] ἐκκλησίῃ κύριον εἶ[ν]αι. ἔδοξε τῇ / ἐκκλησίῃ· τοὺς [π]ολίτας πάντας ὁμόσ[α]ι τὸν ὄρκον τὸ[ν] / συγγεγραμμένον[ν] ἐν τρισὶν ἱεροῖς τοῖς [ἀ]γιωτάτοις καὶ / ἐν ἀγορῇ, Δία, Γῆν, [Ἡ]λιον, Ποσειδῶν, κάπρον[ν] ἱερεύσαντας. / ὀρκωσάτω δὲ Λύκιος καὶ οἱ συναλλακταί. τὸν δὲ ὄρκο-/ν καὶ τὰ πιστώματα πάντα γράψαντας εἰς λίθον / θεῖναι εἰς τὸ ἱερὸν τῆς Ἀθηναίης. [Θε]ῖναι δὲ καὶ / εἰς τὴν ἀγορὰν τὸν ὄρκον τὸν αὐτὸν καὶ τὰ πισ-/τώματα γράψαντας εἰς λίθον. ὁμόσαι δὲ πάν-/τας ἐν τρισὶν ἡμέραις.

(528) πολιτεύσομαι ἐπίπασσι δικαί<ω>ς καὶ δημο-/σίαι καὶ ἰδία καὶ τῇ πολιτείαν οὐ μεταστήσω τῇ πα-/τρίαν, οὐδὲ ξένους εἰσδέξομαι ἐπὶ βλάβῃ τοῦ κοινοῦ / τοῦ Δικαιοπολιτέων οὐτὲ ἰδιώτεω οὐδὲ ἐνός· καὶ οὐ μν-/ησικακήσω οὐδενὶ οὔτ[ε] λόγῳ οὔτε ἔργῳ· καὶ οὐ θανατώσω / οὐδένα οὐδὲ φυγῇ ζημιώσω οὐδὲ χρήματα ἀφαιρήσομαι[α-]/ι ἔνεκα τῶμ παρηκόντων· καὶ ἂν τις μνησικακήῃ, οὐκ αὐτ[ε-]/ῶι ἐπιτρέψω· καὶ ἀπὸ τῶμ βωμῶν καθελέω καὶ καθαιρεθ[ή-]/σομαι· καὶ πίστιν δώσω καὶ δέξομαι τὴν αὐτήν· καὶ ἀγνῶ / καὶ ἀγνιῶμαι καθότι ἂν τάξ[η] / [τ]ὸ κοινόν· καὶ εἴ τινα / ἐπίστωσα [ῆ] ἐπιστώσῃην, δώσω καὶ δ-/[έ]ξομαι καθάπερ ἐπίστωσα καὶ / ἐπιστώσῃην·

ce la misma expresión que se hallaba en el juramento ateniense de amnistía estudiado en la introducción: *ou mnēsikakēsō*. La voluntad de erradicar los actos de memoria, del mismo modo que habíamos visto al examinar el restablecimiento democrático en Atenas, presupone un dispositivo por el cual se construye, a partir de una ficción que prohíbe la evocación, una nueva realidad que de manera explícita deja atrás los acontecimientos negativos que vivió la *pólis*.

Pero lo más interesante quizás en el contenido de este *hórkos* tiene que ver con el establecimiento institucional de una suerte de reciprocidad que, a partir del intercambio mutuo de promesas, termina sellando el acuerdo colectivo. Los pares antitéticos de la entrega y la obtención de compromisos (mediante el juego de verbos en futuro *dósō/déxomai* y en pasado *epístōsa/epistōsámēn*) fomentan el intercambio de manifestaciones de confianza. En términos léxicos, se traduce aquí una realidad contractual bilateral que el juramento recupera a partir de una obligación jurídica asumida: se impone a los ciudadanos, hacia el porvenir, la puesta en acto conjunta de una reciprocidad propia de los intercambios mercantiles, sustentados en la lógica de las prestaciones referidas al dar y al recibir.⁽⁵²⁹⁾ Ello responde a una construcción social, a un dispositivo de ordenamiento generado por la propia comunidad, como se reconoce en forma explícita: el compromiso de cada *polítēs* frente al resto es lo que la propia ciudad ha establecido como dispositivo de recuperación del orden político. El sinalagma propuesto funciona, en gran medida, como una suerte de contrato social —basado afectivamente en la confianza mutua (*pístis*)— que deja en claro las conductas admitidas en el nuevo estado de cosas que se intenta construir.

En lo que se refiere al Decreto de Nacone del s. IV/III a.C.,⁽⁵³⁰⁾ cabe indicar en principio que se trata de un documento legal, inscripto en una tabilla de bronce, en que la Asamblea de esta pequeña ciudad al oeste de Sicilia,⁽⁵³¹⁾ en la Magna Grecia, aprobó la reconciliación decidida por árbitros de la vecina localidad de Segesta.⁽⁵³²⁾ La decisión tomada es definida en el texto conservado en los siguientes términos (líneas 10-27):

Entre aquellos que tuvieron la divergencia porque se opusieron sobre los asuntos comunes, que sean convocados por la Asamblea para reconciliarse entre sí, habiéndose escrito previamente una lista de treinta miembros de cada grupo. Que quienes fueron adversarios en el pasado

(529) Driscoll (2016: 137-142) ya reconoció que esta reconciliación en realidad está basada en la forma contractual propia del derecho privado.

(530) *Supplementum Epigraphicum Graecum* [SEG] 30.1119.

(531) Las fuentes históricas acerca de la ciudad de Nacone, con excepción de este decreto y algunas fuentes numismáticas, son inexistentes. Cf. Fischer-Hansen, Nielsen y Ampolo (2004: 217-218).

(532) El texto ha sido objeto de variados análisis. Además de aquellos estudios que mencionaremos de modo preciso en las notas que siguen, también se han ocupado de él Asheri (1985: 135-145); Dössel (2003: 235-247) y Eich (2004: 95-99), todos ellos con acertados comentarios vinculados con la forma y el oscuro contenido de la norma.

establezcan las listas respectivas, cada uno del otro grupo. Los magistrados deben anotar los nombres de cada grupo separadamente en tablillas, y colocarlas en dos urnas, y luego sacar una tablilla de cada una. Y que del resto de los ciudadanos agreguen a esos dos por sorteo otros tres, por fuera del parentesco (*éxō tân agkhiste<í>ân*) que la ley ordena excluir de los tribunales. Aquellos que han sido sacados juntos deberán ser hermanos elegidos entre sí (*adelphoi hairetoi*), unidos por la concordia (*homonooûntes*) con toda justicia (*dikaiótatos*) y amistad (*philías*). Luego de sacar las sesenta tablillas y también los otros sacados con ellos, se asignará el resto de los ciudadanos por sorteo en grupos de cinco, y ellos serán hermanos (*adelphoi*) entre sí como los que habían sido elegidos en primer lugar. ⁽⁵³³⁾

El texto, que ha suscitado el debate entre especialistas, instala la idea de una hermandad convencional (*adelphoi hairetoi*) sustentada en la determinación política. De forma explícita se sostiene que en la creación de estos nuevos vínculos corresponde excluir los tradicionales vínculos de familia (*éxō tân agkhisteíân*). Se deja de lado, por lo tanto, la *ankhisteía* y se la reemplaza por círculos políticos de solidaridad por fuera de ella. Con esta suerte de pseudo-fraternidad, ⁽⁵³⁴⁾ se insiste en el carácter convencional del nuevo nexo de colateralidad, que ahora pasa a tener un fundamento exclusivamente social y anula las relaciones de origen natural. ⁽⁵³⁵⁾

El acto de colocar los nombres en tablillas para luego escoger pares que simularán un vínculo familiar responde con detalle a las prácticas habituales del ejercicio judicial de la época, en el que muchas veces los jueces de los tribunales populares eran elegidos a partir de un sistema de sorteo mediante procedimientos muy específicos. ⁽⁵³⁶⁾ La presencia de tabillas y urnas, pues, da cuenta de este mecanismo creado, de esta tecnología implementada para fundar los soportes del nuevo orden comunitario. En las líneas 27-33 de la inscripción se retomará esta misma idea y se explicará la lógica de funcionamiento del dispositivo:

Que los *hieromnámones* ofrezcan una cabra blanca en sacrificio, y el ayudante proporcione todo lo que sea necesario para el rito. Y de modo

(533) καὶ ὅσοις ἂ διαφορὰ τῶμ πολιτῶν / γέγονε ὑπὲρ τῶν κοινῶν ἀγωνιζομένοις ἀνακληθέντας ἐς / τὰν ἁλίαν διάλυσιν ποιήσασθαι αὐτοὺς ποτ' αὐτοὺς προγρα-/φέντας ἐκατέρων τριάκοντα. οἱ δὲ ὑπ' ἐναντίοι γεγονότες ἐν / τοῖς ἔμπροσθεν χρόνοις ἐκάτεροι ἐκατέρων προγραψάντω. οἱ δὲ / ἄρχοντες τὰ ὀνόματα κλαρογραφήσαντες χωρὶς ἐκατέ-/ρων ἐμβαλόντες ἐς ὕδριας δυὼ κλαρώντων ἓνα ἐξ ἑκα-/τέρων, καὶ ἐκ τῶν λοιπῶν πολιτῶν ποτικλαρώντω τρεῖς / πὸτ τοὺς δύο ἔξω τῶν ἀγχιστεῖαν {ἀγχιστε[ί]αν} ἃν ὁ νόμος ἐκ τῶν δικασ-/τηρίων μεθίστασθαι κέλεται. καὶ ἐς τὸν αὐτῶντα οἱ συν-/λαχόντες ἀδελφοὶ αἰρετοὶ ὁμονοοῦντες ἅλ' ἄ<λ>οις με-/τὰ πάσας δικαιοτάτος καὶ φιλίας. ἐπεὶ δὲ κα οἱ / ἐξήκο<ν>τα πάντες κλᾶροι <ἀ>ερθέωντι καὶ οἱ ποτὶ / τούτους συλλαχόντες, τοὺς λοιποὺς πολίτας / πάντας κατὰ πέντε συγκαλώντω, μὴ συγκα-/ρώντες τὰς ἀγχιστείας καθὰ γέγραπται, καὶ ἐς / τὸν αὐτῶντα ἀδελφοὶ καὶ οὗτοι καθὰ [κ]αὶ τοῖς ἔμπροσ-/θεν αὐτοῖστα συντελογότες.

(534) Sebillotte Cuchet (2006: 197-198).

(535) Acerca del sentido de αἰρετοί en contraposición con el vínculo natural surgido ἐκ γένους, cf. Platón *Menexeno* 238d3-4.

(536) Al respecto, remito a la reciente contribución de Roux (2026).

semejante que los sucesivos magistrados sacrifiquen ese mismo día todos los años a los antepasados y a la Armonía (τᾷ Ὁμονοΐαι) un animal que hayan evaluado, uno para cada uno, y que los ciudadanos participen todos en un festival por grupos, de acuerdo con las hermandades creadas (κατὰ τᾷ <ς ἄ>δελφοθετίας).

No hay duda de que se trata aquí de la consagración de una consanguinidad artificial: la *adelphothetía* (nótese el verbo *títhēmi* vinculado de modo directo con la fijación o imposición).⁽⁵³⁷⁾ En términos metafóricos, el decreto pretende recuperar un tiempo remoto de lazos fraternos a partir de la ficción de los sentimientos positivos que genera la necesidad de recuperar la concordia perdida. Responde en este sentido a un planteo fuertemente impregnado por la dimensión cronológica: la recuperación de los viejos nexos de parentesco implica dejar sin efecto el pasado reciente y volver, casi míticamente, sobre la unidad originaria del colectivo político. La alusión a los “hermanos elegidos” como modo de afianzamiento de un parentesco determinado por la ciudad recuerda, por lo demás, la estrategia legislativa referida a la apelación a los *phráteres* en la ley de Dracón examinada en el capítulo I: en ambos casos se busca con esta construcción política de los vínculos propios de la familia naturalizar mediante el *nómos* una decisión jurídica que nada tiene que ver con la matriz biológica de la familia consanguínea (propia de la *phýsis*).

Se ha dicho que el documento de Nacone es ciertamente único, puesto que no poseemos otros testimonios de una fraternización acordada por medio de un decreto.⁽⁵³⁸⁾ Sin embargo, detrás de esa originalidad subyace una tecnología jurídica recurrente, según la cual la *pólis* se vale del vocabulario inherente a la dimensión emotiva de los vínculos de sangre para imponer una institucionalidad, generando vínculos de parentesco ficticios que servirán para reestablecer la unidad perdida. En este sentido debe ser entendido el alcance cívico de los rituales posteriores a la *adelphothetía*. La *Homónoia* —“Concordia”— en tanto tipo especial de reconciliación, no solo presenta un alcance religioso en el pasaje a través de su presentación divinizada:⁽⁵³⁹⁾ sirve asimismo como un concepto aglutinador de una emotividad compartida sobre bases armónicas comunes.⁽⁵⁴⁰⁾ En este sentido cobra trascendencia la apelación a la *philía*, que —como indicará Aristóteles en *Retórica* 1380b36-37—

(537) Como sostiene Loraux (2008: 197-198) en su célebre texto sobre la ciudad dividida. La historiadora ya había estudiado en la inscripción las referencias a la fraternidad (Loraux, 1987: 5-35). Ver también Börm (2018: 65-66).

(538) van Effenterre y van Effenterre (1988: 698).

(539) Asheri (1982: 1034-1035).

(540) Acerca de la *Homónoia* y su valor como superador de la *stásis* en estas experiencias de recuperación política, ver Gray (2017: 66-85).

consiste en “desearle a alguien lo que se considera bueno”,⁽⁵⁴¹⁾ implicando así una reciprocidad propia de la interacción virtuosa.⁽⁵⁴²⁾

En la apropiación de un lenguaje del plano privado para su utilización funcional en la dimensión política, cabe decir que no estamos lejos del tradicional empleo diplomático de las relaciones privadas de *philía* en los acercamientos internacionales no solo entre ciudades griegas sino además con macedonios, tracios y persas.⁽⁵⁴³⁾ En efecto, la cercanía de los vínculos de amistad promueve un imaginario de simetría que sirve para asentar la actividad política, algo contrario precisamente de lo que acontecía en la comedia *Avispas*.

Este despliegue ficcional reposa sobre la implementación de rituales performativos muy claros, en los que lo religioso y lo político confluyen y coexisten.⁽⁵⁴⁴⁾ Pero aquí, a mi juicio, se suma a ese juego terminológico una clara arista afectiva, una recuperación del *páthos* solidario entre hermanos que se proyecta a la *pólis* en su conjunto (la cual, en la eficacia de la analogía, funcionaría en este ideal como un gran *oikos*). La inclusión de la referencia a la *adelphía*, por cierto, repercute de modo claro en el plano emocional con claros ribetes políticos. Mediante la tecnología legislativa de la reproducción de la lógica doméstica intrafamiliar al plano cívico se busca reproducir la comunión de emociones que muchas fuentes griegas atribuyen a la relación entre *adelphoi*.⁽⁵⁴⁵⁾

Los dos testimonios epigráficos descriptos en esta sección resultan relevantes para pensar estrategias destinadas a revertir los efectos de una crisis institucional superada. El contraste a simple vista puede mostrar sus desencuentros. En efecto, existen profundas diferencias entre los casos de Dicea y de Nacone, que han llevado a postular en ellos paradigmas claramente opuestos: el primero centrado en la individualidad de quien jura, el segundo en el carácter colectivo de quienes resultan hermanados. Se ha dicho que se trataría entonces de dos modelos netamente distintos, que expresan mecanismos y dispositivos alternativos para hacer justicia luego de una ruptura del acuerdo social.⁽⁵⁴⁶⁾ Es mi opinión, en cambio, que una mirada que preste atención solo a ese aspecto deviene sesgada, puesto que deja de lado otros elementos interesantes que justifican esos avances jurídicos. Considero que en la estructura profunda de ambas tecnologías postconflicto pueden hallarse las grandes similitudes de fondo: a pesar de sus contenidos disímiles, ambos decretos de reconciliación se fundan en la creación de dispositivos

(541) τὸ βούλεσθαί τινι ἃ οἶεται ἀγαθὰ.

(542) El amigo (*philos*) es “quien ama y es amado en retorno” (φίλος δέ ἐστιν ὁ φιλῶν καὶ ἀντιφιλοῦμενος, *Retórica* 1381a1-2); acerca de esta reciprocidad, ver Franco San Román (2024: 76).

(543) Estos usos han sido estudiados por Mitchell (1997).

(544) Cf. Gray (2016).

(545) Es el caso, por ejemplo, de Aristóteles, para quien la conexión entre hermanos implica proximidad de temperamento y de emociones; cf. *Ética Nicomaquea* 8, 1161a25-27, 1161b33-1162a1, 1162a9-15.

(546) Gray (2015: 35-78).

jurídicos a partir de las normatividades emocionales propias del ámbito del derecho interno. En el primer caso de Dicea, se trata del establecimiento de vínculos contractuales, lo que supone una institucionalización colectiva de la confianza privada comercial y la predisposición de buena fe que debe existir entre pares. En el supuesto de Nacone, por su parte, se advierte la determinación de vínculos políticos de parentesco, es decir, la institucionalización en el nivel comunitario de nexos familiares privados como el de la hermandad. Ambas relaciones del orden de lo emocional (la *pístis* bilateral y la armonía fraterna, respectivamente) son útiles en este despliegue tecnológico por parte de las *póleis*.

RECAPITULACIÓN

Los ejemplos de Dicea y Nacone permiten concluir que, mediante artificios de progresiva institucionalización, también fuera de Atenas muchas *póleis* consagraron un novedoso plano afectivo en el que el *páthos* podía abandonar su sustrato individual y su carácter natural para convertirse en un elemento más de la ficción del derecho.

El trabajo con ambas inscripciones permite añadir que las respuestas que se establecieron jurídicamente para reestablecer el orden y la reconciliación en estos ejemplos postconflicto recuperaron en la esfera pública de institutos propios de la dimensión doméstica, tales como los juramentos de confianza mutua de los contratos interpersonales y al establecimiento institucional de vínculos familiares.

Complementando lo que se ha estudiado en las fuentes atenienses a lo largo de este libro, queda claro que las dos instancias jurídicas de pacificación post-*stásis* aquí analizadas reposaron también en una apropiación institucional y en la construcción artificial de un colectivo como unidad, capaz de asegurar la integridad emocional de la *pólis* a partir de una proyección expansiva de las reglas más estables del *oikos*. En estos ejemplos, de manera semejante a lo explorado en los distintos capítulos, una mirada cognitiva del *páthos* permite ver cómo se consigue delinear una comunidad emocional mediante una arquitectura jurídica precisa, a través de un andamiaje de lo afectivo diseñado con cuidado.

Si bien parece ser cierto que con los decretos estudiados se empezó a dejar de lado el ejercicio de la venganza interpersonal, ello de ninguna manera implicó un abandono de la afectividad en el diseño de la estructura jurídica postconflicto.⁽⁵⁴⁷⁾ A pesar de sus distancias, entonces, las propuestas formuladas en Atenas, Dicea o Nacone consistieron en programar nuevos resortes

(547) Acerca de la importancia de las emociones en los testimonios oficiales preservados en inscripciones de la época ya se expresaba Chaniotis (2013a: 745-760).

artificiales de afectividad que, a partir de este momento de inflexión y a falta de experiencias individuales, podían ser ahora determinados por el cuerpo legislativo. Se optó en cada uno de estos casos por constituir, instituir y regular un *páthos* de la ciudadanía para asegurar –ficción eficaz mediante– los valores comunes y la integridad subjetiva de la comunidad. Ello es prueba de que las emociones, como indicaba el propio Aristóteles, no se apartan de un manejo racional y están sujetas a estrategias retóricas de apropiación.

En definitiva, la institucionalización de la afectividad a través de las fuentes del derecho en el s. IV a.C. da cuenta de un fenómeno claro de imaginación jurídica que, siguiendo las prácticas relevadas en Atenas, sigue interpelando a quien se interesa por el fundamento de lo político. Nos habilita a repensar, a pesar de los profundos cambios, en los sustentos de algunas experiencias modernas, muy cercanas algunas, de justicia transicional.

En mi opinión, todos estos casos obligan a repensar la gestión de emociones colectivas en contextos contemporáneos, sobre todo en las prácticas de experiencia postconflicto instaladas en los últimos años del s. XX y principios del s. XXI.⁽⁵⁴⁸⁾ Procesos como la experiencia postdictadura en la Argentina con el informe *Nunca Más* de la CONADEP y el posterior el Juicio a las Juntas, la Comisión de Verdad y Reconciliación en Sudáfrica, las iniciativas de reconciliación en Ruanda o, más recientemente, la Jurisdicción Especial para la Paz en Colombia, muestran todos que la estabilización política no depende solo de sanciones legales o reparaciones materiales: requiere también un trabajo deliberado sobre el clima emocional de la comunidad. La lección de Atenas —así como de la experiencia de otras *póleis* contemporáneas y posteriores— es que ese trabajo debe articularse con mecanismos institucionales claros, evitando que la manipulación afectiva erosione la legitimidad del sistema.

Con la imposición del perdón, del olvido, de la confianza o la fraternidad, los modelos transicionales procesan la tensión entre verdad, memoria y justicia. Por intermedio de estas emociones artificialmente decretadas, el objetivo subyacente es superar el caos vivido mediante la reproducción de una tecnología de lo afectivo: se busca promover un programa sentimental que, lejos de ser espontáneo, se revela a fin de cuentas como un instrumento racionalmente concebido, ideológicamente diseñado y eficazmente dispuesto para fortalecer, desde las actitudes y las conductas, un nuevo orden político que se instala sobre modos apropiados de sentir.

(548) Acerca de las particularidades de esta “justicia transicional”, ver el trabajo clave de Teitel (2000).

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS

- Adams, C. D. (1919) (ed.). *Aeschines*. Cambridge (MA) y Londres: Harvard University Press y William Heinemann.
- Austin, C. (1973) (ed.). *Comicorum Graecorum fragmenta in papyris reperta*. Berlín y Nueva York: De Gruyter.
- Biles, Z. y Olson, S. D. (2015) (eds.). *Aristophanes. Wasps*. Oxford: Oxford University Press.
- Burnet, J. (1903) (ed.). *Platonis Opera*. Oxford: Oxford University Press.
- Butcher, S. H. (1903) (ed.). *Demosthenis Orationes*. Oxford: Clarendon Press.
- Bywater, I. (1894) (ed.). *Aristotelis Ethica Nicomachea*. Oxford: Clarendon Press.
- Chaniotis, A., Corsten, T., Stroud, R. S. y Tybout, R. (2011) (eds.). *Supplementum Epigraphicum Graecum*, Vol. LVII (2007), Leiden y Boston: Brill.
- Chialva, I., Bonacossa, M. M., Cassis, M. N. y Omar, M. L. (2013) (eds.). *Gorgias. Encomio de Helena*. Santa Fe: Ediciones UNL.
- Chialva, I., J. Correa y M. L. Omar Zboron (2021) (eds.). *ΓΟΡΓΙΟΥ, ΥΠΕΡ ΠΑΛΑΜΗΔΟΥΣ ΑΠΟΛΟΓΙΑ. En Defensa de Palamedes de Gorgias*. Buenos Aires y Santa Fe: Eudeba y Ediciones UNL.
- Davolio, M. C. y Marcos, G. E. (2011) (eds.). *Gorgias. Encomio de Helena*. Buenos Aires: Winograd.
- De Santis, G. (2014) (trad.). *Esquilo. Orestía*. Buenos Aires: Losada.
- Diehl, E. (1949). (ed.). *Anthologia Lyrica Graeca*, Fasc. 1 "Poetae Elegiaci". Leipzig: Teubner.
- Diels, H. y Kranz, W. (1952) (eds.). *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 2. Berlín: Weidmann.
- Edmonds, J. M. (1957) (ed.). *The Fragments of Attic Comedy after Meinecke, Bergk, and Kock*. Leiden: E. J. Brill.
- Edwards, M. (1995) (ed.). *Andocides (Greek Orators, IV)*. Warminster: Aris & Phillips.

- Frisch, P. (1975) (ed.). *Die Inschriften von Ilion*. Bonn: Rudolf Habelt.
- Godley, A. D. (1920) (ed.). *Herodotus*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Headlam, W. y Thomson, G. (1966) (eds.). *The Oresteia of Aeschylus*. Amsterdam: Hakkert.
- Hude, C. (1927) (ed.). *Herodoti Historiae*, Vol. I: Libri V-IX. Oxford: Clarendon Press.
- Ioli, R. (2013) (ed.). *Gorgia. Testimonianze e frammenti*. Roma: Carocci.
- Kassel, R. (1971) (ed.). *Der Text der aristotelischen Rhetorik: Prolegomena zu einer kritischen Ausgabe*. Berlín y Boston: De Gruyter.
- Kassel, R. y Austin, C. (1986) (eds.). *Poetae Comici Graeci*, V. Damoxenus-Magnes. Berlín y Nueva York: De Gruyter.
- Kenyon, F. G. (1920) (ed.). *Aristotelis Atheniensium Respublica*. Oxford: Oxford University Press.
- Lamb, W. R. M. (1930) (ed.). *Lysias*. Cambridge (MA) y Londres: Harvard University Press y William Heinemann.
- Leão, D. F. y Rhodes, P. J. (2015) (eds.). *The Laws of Solon*. Londres y Nueva York: I. B. Tauris.
- MacDowell, D. (1982) (ed.). *Gorgias, Encomium of Helen*. Bristol: Bristol Classical Press.
- MacDowell, D. M. (1990) (ed.). *Demosthenes. Against Meidias*. Oxford: Clarendon Press.
- Maidment, K. J. (1968) (ed.). *Minor Attic Orators*, Vol. I “Antiphon-Andocides”. Cambridge (MA) y Londres: Harvard University Press y William Heinemann.
- Martina, A. (1968) (ed.). *Solone. Testimonianze sulla vita e l'opera*. Roma: Edizioni dell'Ateneo.
- Mathieu, G. y Haussoulrier, B. (2002) (eds.). *Aristote. Constitution d'Athènes*. París: Les Belles Lettres.
- Mazon, P. (1925) (ed.). *Eschyle. Tragédies*. Tome II: Agamemnon—Les Choéphores—Les Euménides. París: Les Belles Lettres.
- Meineke, A. (1839) (ed.). *Fragmenta Comicorum Graecorum*. Berlín: G. Reimer.
- Monro, D. B. y Allen, T. W. (1920) (eds.). *Homeri Opera*. Oxford: University Press.
- Mülke, C. (2002) (ed.). *Solons politische Elegien und Iamben (Fr. 1-13; 32-37 West): Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar*. Múnich: K. G. Saur.

- Norlin, G. (1980) (ed.). *Isocrates*. Cambridge (MA) y Londres: Harvard University Press y William Heinemann.
- Noussia-Fantuzzi, M. (2010) (ed.). *Solon the Athenian. The Poetic Fragments*. Leiden/Boston: Brill.
- Olson, S. D. (2002) (ed.). *Aristophanes. Acharnians*. Oxford: Oxford University Press.
- Olson, S. D. (2007) (ed.). *Broken Laughter: Select Fragments of Greek Comedy*. Oxford: Oxford University Press.
- Paduano, G. (2004) (ed.). *Gorgia, Encomio di Elena*. Nápoles: Liguori.
- Page, D. L. (1972) (ed.). *Aeschylus septem quae supersunt tragoedias*. Oxford: Oxford University Press.
- Perrin, B. (1914) (ed.). *Plutarch's Lives*. Cambridge (MA) y Londres: Harvard University Press y William Heinemann.
- Plepelits, K. (1970) (ed.). *Die Fragmente der Dikaster des Eupolis*. Viena: Notring.
- Podlecki, A. J. (1989) (ed.). *Aeschylus. Eumenides*. Warminster: Aris & Phillips.
- Rhodes, P. J. (1981) (ed.). *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*. Oxford: Clarendon Press.
- Rolfe, J. C. (1927) (ed.). *The Attic Nights of Aulus Gellius*. Cambridge (MA) y Londres: Harvard University Press y William Heinemann.
- Ross, W. D. (1959) (ed.). *Aristotelis Ars Rhetorica* (Oxford Classical Texts). Oxford: Clarendon Press.
- Runkel, M. M. (1827) (ed.). *Cratini veteris comici Graeci fragmenta*. Leipzig: Hartmann.
- Ruschenbusch, E. (1983) (ed.). ΣΟΛΩΝΟΣ ΝΟΜΟΙ. *Die Fragmente des Solonischen Gesetzeswerkes mit einer Text- und Überlieferungsgeschichte*. Wiesbaden: Franz Steiner.
- Schmitz, W. (2023) (ed.). *Leges Draconis et Solonis (LegDrSol). Eine neue Edition der Gesetze Drakons und Solons mit Übersetzung und historischer Einordnung*. Stuttgart: Franz Steiner.
- Secall, I. y Caballero Sánchez, R. (2012) (eds.). *Aristóteles. Constitución de los atenienses*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Sommerstein, A. H. (1983) (ed.). *The Comedies of Aristophanes*, vol. 4. *Wasps*, Warminster: Aris & Phillips.
- Sommerstein, A. H. (1989) (ed.). *Aeschylus. Eumenides*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Storey, I. (2011) (ed.). *Fragments of Old Comedy, Vol. II: Diopeithes to Pherecrates* (Loeb Classical Library). Cambridge (MA) y Londres: Harvard University Press y William Heinemann.
- Telò, M. (2007) (ed.). *Eupolidis Demi* (Testi con commento filologico, 14). Florencia: Felice Le Monnier.
- Tovar, A. (2003) (ed.). *Aristóteles. Retórica*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Untersteiner, M. (1949). *Sofisti, Testimonianze e Frammenti*. Florencia: La Nuova Italia.
- Voigt, E.-M. (1971) (ed.). *Sappho et Alcaeus. Fragmenta*. Amsterdam: Polak & van Gennep.
- von der Muehll, P. (1945) (ed.). *Homeri Odyssea*. Stuttgart: B. G. Teubner.
- West, M. L. (1990) (ed.). *Aeschylus tragoediae cum incerti poetae Prometheus*. Stuttgart: Teubner.
- West, M. L. (1992) (ed.). *Iambi et Elegi Graeci ante Alexandrum cantati*, vol. 2. Oxford: Oxford University Press.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

- Adkinis, A. (1977). "Form and Content in Gorgias' *Helen* and *Palamedes*: Rhetoric, Philosophy, Inconsistency and Invalid Argument in some Greek Thinkers", *Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter* 73; 1-14.
- Ahmed, S. (2004). *The Cultural Politics of Emotion*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Allen, D. (2000). *The World of Prometheus: The Politics of Punishing in Democratic Athens*. Princeton: Princeton University Press.
- Allen, D. (2003). "Angry Bees, Wasps and Jurors: the Symbolic Politics of *orgê* in Athens", en Braund, S. M. y Most, G. W. (eds.) *Ancient Anger. Perspectives from Homer to Galen* (Yale Classical Studies, 32). Cambridge: Cambridge University Press; 76-98.
- Allen, D. (2005). "Greek Tragedy and Law", en Gagarin, M. y D. Cohen (eds.) *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*. Cambridge: Cambridge University Press; 374-393.
- Almeida, J. A. (2003). *Justice as an Aspect of the Polis Idea in Solon's Political Poems. A Reading of the Fragments in Light of the Researches of New Classical Archaeology*. Leiden y Boston: Brill.
- Ando, C. y Lada-Richards, I. (2009). "Emotion in Greek and Roman performance", en Wilkins, J. y Hall, E. (eds.). *Greek and Roman Drama: Translation and Performance*. Londres y Nueva York: Routledge; 145-165.

- Arias Maldonado, M. (2016). *La democracia sentimental. Política y emociones en el siglo XXI*. Barcelona: Página Indómita.
- Ariffin, Y., Coicaud, J.-M. y Popovski, V. (2016) (ed.). *Emotions in International Politics. Beyond Mainstream International Relations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Asheri, D. (1982). "Osservazioni storiche sul decreto di Nakone", en Nenci, G. (ed.). *Materiali e contribute per lo studio degli otto decreti da Entella*. Pisa: Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa; 1033-1053.
- Asheri, D. (1985). "Formes et procédures de réconciliation dans les cités grecques: le décret de Nakone" en Fernández Nieto, F. (ed.). *Symposion 1982. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*. Colonia y Viena: Böhlau; 135-145.
- Bacon, H. (2001). "The Furies' Homecoming", *Classical Philology* 96 (1); 48-59.
- Balot, R. (2009) "The Virtue Politics of Democratic Athens", en Salkever, S. G. (ed.). *The Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 271-300.
- Bandes, S. (1999) (ed.). *The Passions of Law*. Nueva York: New York University Press.
- Bandes, S. y Blumenthal, J. A. (2012) "Emotion and the Law", *Annual Review of Law and Social Science* 8; 161-181.
- Bandura, A. (1973). *Aggression. A Social Learning Analysis*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Bar-Tal, D., E. Halperin y J. de Rivera (2007). "Collective Emotions in Conflict Situations: Societal Implications", *Journal of Social Issues* 63 (2); 441-460.
- Barranco, M. I. (2011). "Solón, *Eunomia*: un programa de gobierno", *Stylos* 20; 47-58.
- Bavelas, J. B. y N. Chovil (1997). "Faces in Dialogue", en Russell, J. A. y J. M. Fernández Doll (eds.) *The Psychology of Facial Expression*. Cambridge: Cambridge University Press; 334-346.
- Bederman, D. (2001). *International Law in Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bégorre-Bret, C. (2009). "Aristote et les émotions. D'une physique des affects à une politique des caractères", en Roux, S. (ed.). *Les émotions*. París: Librairie Philosophique J. Vrin; 33-57.
- Bernhardt, J. C. (2022). "A Failed Tyrant? Solon's Place in Athenian History", en Bernhardt, J. C. y Canevaro, M. (eds.). *From Homer to Solon. Continuity and Change in Archaic Greece*. Leiden y Boston: Brill; 414-461.

- Bers, V. (1975). "Solon's Law Forbidding Neutrality and Lysias 31", *Historia* 24; 493-498.
- Bers, V. (2009). *Genos Dikanikon. Amateur and Professional Speech in the Courtroom of Classical Athens*. Washington: Center for Hellenic Studies.
- Bertrand, J. (2008). "Sentiments et passions", en *Vocabulaire grec: du mot à la pensée*. París: Ellipses, 79-81.
- Beta, S. (1994). "Pisandro e la tortura. Il verbo ΔΙΑΣΤΡΕΦΕΙΝ in Eupoli, fr. 99 K.-A.", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 101; 25-26.
- Biesecker-Mast, G. J. (1994). "Forensic Rhetoric and the Constitution of the Subject: Innocence, Truth, and Wisdom in Gorgias' *Palamedes* and Plato's *Apology*", *Rhetoric Society Quarterly* 24 (3/4); 148-166.
- Bleiker, R. y Hutchinson, E. (2008). "Fear No More: Emotions and World Politics", *Review of International Studies* 34 (1); 115-135.
- Blok, J. H. y A. P. M. H. Lardinois (2006) (eds.). *Solon of Athens: New Historical and Philological Approaches*. Leiden y Boston: Brill.
- Blondiaux, L. y C. Traïni (2018). "Introduction. Les émotions, angle mort et dimension essentielle de la participation politique", en Blondiaux, L. y C. Traïni (eds.). *La démocratie des émotions*. París: Presses Sciences Po; 7-43.
- Blondiaux, L. y C. Traïni (2018a) (eds.). *La démocratie des émotions*. París: Presses Sciences Po.
- Boeri, M. (2006). "Pasiones aristotélicas, mente y acción" en Santiago, T. y C. Trueba Atienza (eds.). *De acciones, deseos y razón práctica*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Juan Pablos; 23-54.
- Bonasio, G. (2020). "*Kalokagathia* and the Unity of the Virtues in the *Eudemian Ethics*", *Apeiron* 53 (1): 27-57.
- Börm, H. (2018). "Stasis in Post-Classical Greece: The Discourse of Civil Strife in the Hellenistic World", en Börm, H. y N. Luraghi (eds.). *The Polis in the Hellenistic World*. Stuttgart: Franz Steiner; 53-83.
- Börm, H. (2019). *Mordende Mitbürger; Stasis und Bürgerkrieg in griechischen Po-
leis des Hellenismus* (Historia Einzelschriften, 258). Stuttgart: Franz Steiner.
- Brader, R. y Marcus, G. (2013) *Emotion and Political Psychology*. En L. Huddy, D. O. Sears y J. S. Levy (Eds.) *The Oxford Handbook of Political Psychology*. Oxford: Oxford University Press, 165-204.
- Braun, T. (2000). "The Choice of Dead Politicians in Eupolis' *Demoi*: Themistocles' Exile, Hero-Cult and Delayed Rehabilitation; Pericles and the origins of the Peloponnesian War", en Harvey, D. y Wilkins, J. (eds.). *The Rivals of Aristophanes. Studies in Athenian Old Comedy*. Londres y Swansea: Duckworth y Classical Press of Wales; 191-231.

- Braund, S. M. y G. W. Most (2003) (eds.). *Ancient Anger. Perspectives from Homer to Galen* (Yale Classical Studies, 32). Cambridge: Cambridge University Press.
- Brock, R. (2000). "Sickness in the Body Politic: Medical Imagery in the Greek Polis", en Hope, V. M. y Marshall, E. (eds.). *Death and Disease in the Ancient City*. Londres y Nueva York: Routledge; 24-34.
- Brock, R. (2006). "The Body as a Political Organism in Greek Thought", en Prost, F. y Wilgaux, J. (eds.). *Penser et représenter le corps dans l'Antiquité*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes; 351-359.
- Brock, R. (2013). *Greek Political Imagery from Homer to Aristotle*. Bloomsbury y Nueva York: Bloomsbury Publishing.
- Brun, P. (2023). *Aristide 'Le Juste'. L'art et la manière de fabriquer un héros dans la cité démocratique*. Burdeos: Ausonius.
- Buchheit, V. (1960). *Untersuchungen zur Theorie des Genos Epideiktikon von Gorgias bis Aristoteles*. München: M. Huber.
- Buis, E. J. (2003). "Los límites de la γραφή ἀμβλώσεως: la (i)licitud del aborto en el derecho ateniense", *Argos* 27, año XXVI; 41-62.
- Buis, E. J. (2010). "La persuasión en sus labios (fr. 102 K.-A.). Argumentación política y dispositivos retóricos en los fragmentos cómicos de Éupolis", en Vitale, M. A. y Schamun, M. C. (eds.). *Actas del I Coloquio Nacional de Retórica "Retórica y Política" y de las I Jornadas Latinoamericanas de Investigación en Estudios Retóricos*. Buenos Aires: Asociación Argentina de Retórica y Universidad de Buenos Aires; 1060-1068.
- Buis, E. J. (2015). "Between Isonomía and Hegemonía: Political Complexities of Transitional Justice in Ancient Greece", en Bergsmo, M., Cheah, W. L., Song, T. y Yi, P. (eds.). *Historical Origins of International Criminal Law*, Vol. 3 (FICHL Publication Series, 22). Bruselas: Torkel Opsahl; 27-61.
- Buis, E. J. (2016a). "De plagios, traiciones y vestimentas ajenas. Rivalidad poética y contaminaciones jurídicas en *Maricante* de Éupolis", *Saga. Revista de Letras*, 5; 246-285.
- Buis, E. J. (2016b). "La defensa de las emociones: Gorgias y la producción retórica de *páthe* en el *Encomio de Helena*", *Talia Dixit* 11; 1-18.
- Buis, E. J. (2018a). *Taming Ares. War, Interstate Law and Humanitarian Discourse in Classical Greece*. Leiden y Boston: Brill y Nijhoff.
- Buis, E. J. (2018b). "Cómo y dónde llorar. Control sentimental, pluralismo normativo y la interpretación de la ley ateniense en materia de lamentos fúnebres", en Álvarez, M. y Rinaldi, N. D. (eds.). *Actas del IV Congreso de Principios Generales de Derecho Romano 2017*. Buenos Aires: Universidad de Flores; 15-43.

- Buis, E. J. (2019). "Efectos afectivos, afectos efectivos: acerca de las regulaciones emocionales de la justicia en *Avispas* de Aristófanes", en Gallego, J. y Fernández, C. N. (eds.). *Democracia, pasión de multitudes. Configuraciones políticas y representaciones cómicas en la Atenas clásica*. Buenos Aires: Miño y Dávila; 131-165.
- Buis, E. J. (2020a). "Physically Upright, Morally Sound: Recreating Ancient 'Integrity'", en Bergsmo, M. y Dittrich, V. (eds.). *Integrity in International Justice*. Brussels: Torkel Opsahl Academic EPublisher; 47-84.
- Buis, E. J. (2020b). "Emociones draconianas: la institucionalización afectiva del perdón en la ley ateniense sobre homicidio (*IG I3 104*, 13-20)", *Nova Tellus* 38(2); 13-40.
- Buis, E. J. (2020c). "Lo justo y lo tangible: los objetos materiales en la escena judicial del escudo de Aquiles (*Ilíada* XVIII, 497-508)", *Ivs Fugit. Revista de Cultura Jurídica* 23; 133-156.
- Buis, E. J. (2021a). "Sentimientos creados: tecnologías afectivas y justicia post-conflicto en la antigua Grecia", *Circe, de clásicos y modernos* 25 (2); 17-37.
- Buis, E. J. (2021b). "The Physicality of Justice in Aristophanes' *Wasps*: Bodies, Objects and the Material Staging of Athenian Law", en Harter-Uibopuu, K. y Riess, W. (eds.). *Symposion 2019. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*. Viena: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften; 41-70.
- Buis, E. J. (2021c). "Helena o Palamedes, encomio o apología: la administración de flujos afectivos como estrategia judicial en los alegatos gorgianos", en Chialva, I., Correa, J. y Omar Zboron, M. L. (eds.). ΓΟΡΓΙΟΥ, ΥΠΕΡ ΠΑΛΑΜΗΔΟΥΣ ΑΠΟΛΟΓΙΑ. En Defensa de Palamedes *de Gorgias*. Buenos Aires y Santa Fe: Eudeba y Ediciones UNL; 195-236.
- Buis, E. J. (2021d). "*Koinophileî dianoíai* (Ar. *Eu.* 984). Diplomacia emocional, la transformación de las Furias y la unidad política ateniense", *Revista Europa* 12; 9-42.
- Buis, E. J. (2023a). "Souvenirs de Maratón: cultura material, memoria emotiva y propaganda democrática en la comedia antigua", en Aguirre Santos, J., Casadesús Bordoy, F., Terceiro Sanmartín, N. y Zamora Calvo, J. M. (eds.). *La transmisión del conocimiento en la Atenas democrática*. Madrid: Guillermo Escolar Editor; 311-341.
- Buis, E. J. (2023b). "Recomposición posconflicto y participación extranjera en un caso de 'justicia transicional' en la antigua Grecia: los reconciliadores de Cos en Telos", *Revista Jurídica de Buenos Aires* 106 (48); 9-26.
- Buis, E. J. (2023c). "Athena's Vote: Imperial Proceedings and the Hegemonic Origins of International Criminal Law in Aeschylus' *Eumenides*", *International Criminal Law Review* 23; 57-83.

- Buis, E. J. (2025a). "El rescate de las emociones políticas en *Dêmoi* de Éupolis: nostalgia cómica y retorno a los afectos democráticos", *Hexis. Revista Iberoamericana de Retórica* 1; 5-33.
- Buis, E. J. (2025b). "La ley sobre neutralidad en tiempos de *stásis* y su dimension emocional: la institucionalización soloniana de pasiones cívicas", en Fernández, C. N. y Zecchin de Fasano, G. (eds.). *Pensar la Antigüedad en clave contemporánea: Enfoques interdisciplinarios y nuevos paradigmas*. La Plata: Edulp; 12-51.
- Buis E., Adamoli, M. C., Luterstein, N. M. y Roisenstraj, A. (2014). "L'Argentine face à son passé violent: justice pénale, politiques de la mémoire et défis éducatifs", en Saada, J. y L. Aït Saadi (eds.). *Enseigner le passé violent. Conflit, après-conflit, et justice à l'école*. Artois: Presses de l'Université d'Artois; 71-92.
- Buis, E. J., Magoja, E. E. y Franco San Román, M. (2023) (eds.). *Lisias. Defensa por la muerte de Eratóstenes. Adulterio y homicidio en la Atenas clásica*. Buenos Aires: Eudeba.
- Buss, D. (1994). *The Evolution of Desire: Strategies of Human Mating*. Nueva York: Basic Books.
- Cairns, D. L. (1993). *Aidos. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*. Oxford: Clarendon Press.
- Cairns, D. L. (2015). "Revenge, Punishment, and Justice in Athenian Homicide Law", *The Journal of Value Inquiry* 49/4; 645-665.
- Cairns, D. L. (2016). *Virtue and emotion in ancient Greek ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Cairns, D. y Fulkerson, L. (2015). "Introduction", en Cairns, D. y Fulkerson, L. (eds.). *Emotions Between Greece and Rome*. Londres: Institute of Classical Studies; 1-22.
- Calhoun, C. y Solomon, R. (1984). *What is an Emotion? Classic Readings in Philosophical Psychology*. Oxford y Nueva York: Oxford University Press.
- Cambiano, G. (1982). "Patología e metáfora política. Alcmeone, Platone, *Corpus Hippocraticum*", *Elenchos. Journal of Studies on Ancient Thought* 3; 219-236.
- Camps, V. (2011). *El gobierno de las emociones*. Barcelona: Herder.
- Cantarella, E. (1975). "Φόνος μὴ ἐκ προνοίας. Contributo alla storia dell'elemento soggettivo nell'atto illecito", en Wolff, H. J. (ed.), *Symposion 1971. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*. Colonia y Viena: Böhlau; 293-319.
- Cantarella, E. (2018). "Revenge and Punishment", en Perlman, P. (ed.). *Ancient Greek Law in the 21st Century*. Austin: University of Texas Press; 25-34.
- Carawan, E. (1998). *Rhetoric and the Law of Draco*. Oxford: Clarendon Press.

- Carawan, E. (2006). "Amnesty and Accountings for the Thirty", *Classical Quarterly* 56/1; 57-76.
- Carawan, E. (2012). "The meaning of *mē mnēsikakein*", *Classical Quarterly* 62/2; 567-581.
- Carawan, E. (2013). *The Athenian Amnesty and Reconstructing the Law*. Oxford: Oxford University Press.
- Cárdenas Mejía, L. G. (2015). *Retórica y emociones. La constitución de la experiencia humana del lugar*. Bogotá: Aula de Humanidades.
- Carminati, L. (2021). "Emotions, Emotion Management and Emotional Intelligence in the Workplace: Healthcare Professionals' Experience in Emotionally-Charged Situations", *Frontiers in Sociology* 6; 1-5.
- Cartledge, P. (2009). *Ancient Greek Political Thought in Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Casertano, G. (1982). "'I dadi di Zeus sono sempre trucatti'. Considerazioni sulla parola, l'occhio e le passioni nell' *Elena* di Gorgia", *Discorsi* 2; 7-27.
- Casertano, G. (1986). "L'amour entre *logos* et *pathos*. Quelques considérations sur l' *Hélène* de Gorgias", en Cassin, B. (ed.). *Positions de la sophistique*. París: Vrin; 211-220.
- Cassin, B. (1995). *L'effet sophistique*. París: Gallimard.
- Cavalcante, G. (2016). "Górgias. *Defesa de Palamedes*", *Archai* 17; 201-218.
- Chaniotis, A. (2011). "Emotional Community through Ritual. Initiates, Citizens, and Pilgrims as Emotional Communities in the Greek World", en Chaniotis, A. (ed.). *Ritual Dynamics in the Ancient Mediterranean: Agency, Emotion, Gender, Representation*. Stuttgart: Franz Steiner; 264-290.
- Chaniotis, A. (2012a) (ed.), *Unveiling Emotions: Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*. Stuttgart: Franz Steiner.
- Chaniotis, A. (2012b). "Moving Stones: The Study of Emotions in Greek Inscriptions", en Chaniotis, A. (ed.). *Unveiling Emotions: Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*. Stuttgart: Franz Steiner; 91-129.
- Chaniotis, A. (2013a). "Affective Epigraphy: Emotions in Public Inscriptions of the Hellenistic Age", *Mediterraneo Antico* 16 (2); 745-760.
- Chaniotis, A. (2013b). "Mnemopoetik: die epigraphische Konstruktion von Erinnerung in den griechischen Poleis", en Dahly, O., Hölscher, T., Muth, S. y Schneider, R. (eds.). *Medien der Geschichte. Antikes Griechenland und Rom*. Berlín: De Gruyter, 132-169.
- Chaniotis, A. (2015). "Affective Diplomacy: Emotional Scripts between Greek Communities and Roman Authorities during the Republic", en Cairns, D. y

- Fulkerson, L. (eds.). *Emotions between Greece and Rome*. Londres: Institute of Classical Studies; 87-103.
- Chaniotis, A. (2021). (ed.). *Unveiling Emotions III. Arousal, Display, and Performance of Emotions in the Greek World*. Stuttgart: Franz Steiner.
- Chaniotis, A. y P. Ducrey (2013) (eds.). *Unveiling Emotions II. Emotions in Greece and Rome: Texts, Images y Material Culture*. Stuttgart: Franz Steiner.
- Chialva, I. S. (2016). "Defensa de Palamedes de Gorgias: pluralidades del yo que enuncia en la etopeya gorgiana", *Revista Classica* 29 (2); 21-32.
- Chiavarino, B. (1995). "Eupoli, commediografo politico", *Quaderni del Dipartimento di filologia, linguistica e tradizione classica* 1995; 9-21.
- Clifford, J. y Marcus, G. (1986) (eds.). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley y Los Ángeles: University of California Press.
- Clore, G. L. (1992). "Cognitive Phenomenology: Feelings and the Construction of Judgment", en Martin, L. L. y Tesser, A. (eds.). *The Construction of Social Judgments*. Hilldale: Erlbaum; 133-163.
- Cohen, D. (2001). "The rhetoric of justice: strategies of reconciliation and revenge in the restoration of Athenian democracy in 403 BC", *Archives européennes de Sociologie* 42/2; 335-356.
- Considine, P. (1966). "Some Homeric Terms for Anger", *Acta Classica* 9; 15-25.
- Considine, P. (1985). "The Indo-European Origins of Greek *Menis* 'Wrath'", *Transactions of the Philological Society* 85; 144-170.
- Consigny, S. P. (2001). *Gorgias, Sophist and Artist*. Columbia: University of South Carolina Press.
- Cooper, J. M. (1996). "An Aristotelian Theory of the Emotions", en Rorty, A. O. (ed.) *Essays on Aristotle's Rhetoric*. Berkeley y Los Ángeles: University of California Press; 238-257.
- Coulter, J. A. (1964). "The Relation of the Apology of Socrates to Gorgias' Defense of Palamedes and Plato's Critique of Gorgianic Rhetoric", *Harvard Studies in Classical Philology* 68; 269-303.
- Crawford, N. C. (2000). "The Passion of World Politics. Propositions on Emotion and Emotional Relationships", *International Security* 24 (4); 116-156.
- Crockett, A. (1994). "Gorgias's *Encomium of Helen*: Violent Rhetoric or Radical Feminism?", *Rhetoric Review* 13 (1); 71-90.
- Cronin, J. F. (1939). "The Athenian Juror and Emotional Pleas", *Classical Journal* 34 (8); 471-479.
- Cuniberti, G. (2011). "Procedure giudiziarie e riconciliazione nell'Atene di Solone", *Dike* 14; 1-18.

- Damasio, A. (1994). *Descartes' Error. Emotion, Reason, and the Human Brain*. Nueva York: Putnam.
- Darwin, C. (1872). *The Expressions of Emotions in Man and Animals*. Londres: John Murray.
- David, E. (1984). "Solon, Neutrality and Partisan Literature of Late Fifth-Century Athens", *Museum Helveticum* 40; 129-138.
- de Bruyn, O. (1995). *La Compétence de l'Aréopage en matière de procès public: Des origines de la polis athénienne à la conquête romaine de la Grèce (vers 700-146 avant J.-C.)*. Stuttgart: Franz Steiner.
- de Romilly, J. (1973). "Gorgias et le pouvoir de la poésie", *The Journal of Hellenic Studies* 93; 155-162.
- Demertzis, N. (2013a) (ed.). *Emotions in Politics. The Affect Dimension in Political Tension*. Houndmills y Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Demertzis, N. (2013b). "Introduction: Theorizing the Emotions-Politics Nexus", en Demertzis, N. (ed.). *Emotions in Politics. The Affect Dimension in Political Tension*. Basingstoke y Nueva York: Palgrave Macmillan; 1-16.
- Deonna, J. y Teroni, F. (2008) *Qu'est-ce qu'une émotion?*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Develin, R. (1977). "Solon's Law on *Stasis*", *Historia* 26; 507-508.
- Dixon, T. (2023). *The History of Emotions. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Dmitriev, S. (2015). "Athenian Atimia and Legislation Against Tyranny and Subversion", *The Classical Quarterly* 65 (1); 35-50.
- Dmitriev, S. (2018). *The Birth of the Athenian Community. From Solon to Cleisthenes*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Domínguez Monedero, A. J. (2001). *Solón de Atenas*. Barcelona: Crítica.
- Donlan, W. (1973). "The Origin of καλὸς κάγαθός", *American Journal of Philology* 94 (4); 365-374.
- Dorjahn, A. P. (1946). *Political Forgiveness in Old Athens: The Amnesty of 403 B.C.* Evanston: Northwestern University.
- Dössel, A. (2003). *Die Beilegung innerstaatlicher Konflikte in den griechischen Poleis vom 5.-3. Jahrhundert v. Chr.* Fráncfort del Meno: Peter Lang.
- Dover, K. J. (1957). "The Political Aspect of Aeschylus' *Eumenides*", *The Journal of Hellenic Studies* 77; 230-237.
- Dow, J. (2007). "A Supposed Contradiction about Emotion-Arousal in Aristotle's *Rhetoric*", *Phronesis* 52 (4); 382-402.

- Driscoll, E. (2016). "Stasis and Reconciliation: Politics and Law in Fourth-Century Greece", *Chiron* 46; 119-155.
- Dugdale, E. y Gerstbauer, L. (2017). "Forms of Justice in Aeschylus' *Eumenides*", *Polis. The Journal for Ancient Greek Political Thought* 34; 226-250.
- Duplouy, A. (2019). *Construire la cité. Essai de sociologie historique sur les communautés de l'archaïsme grec*. París: Les Belles Lettres.
- Duvignaud, J. (1990). *La genèse des passions dans la vie sociale*. París: Presses Universitaires de France.
- Easterling, P. (2008). "Theatrical Furies: Thoughts on *Eumenides*", en Revermann, M. y Wilson, P. (eds.). *Performance, Iconography, Reception: Studies in Honour of Oliver Taplin*. Oxford: Oxford University Press; 219-236.
- Ehrenberg, V. (1951). *The People of Aristophanes*. Oxford: Schocken Books.
- Eich, A. (2004). "Probleme der staatlichen Einheit in der griechischen Antike", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 149; 83-102.
- Ekman, P. (1982). *Emotions in the Human Face*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Elster, J. (2004). *Closing the Books. Transitional Justice in Historical Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Emens, E. F. (2006), "The Sympathetic Discriminator: Mental Illness, Hedonic Costs, and the ADA", *Georgetown Law Journal* 93; 399-488.
- Fartzoff, M. (2007). "Colère et action dramatique dans les tragedies conservées d'Euripide", en Cuny, D. y Peigney, J. (eds.). *La colère chez Euripide*. Tours: Presses Universitaires François-Rabelais; 25-50.
- Fattah, K. y Fierke, K. M. (2009). "A Clash of Emotions: The Politics of Humiliation and Political Violence in the Middle East", *European Journal of International Relations* 15; 67-93.
- Feldman Barrett, L. y Russell, J. A. (2014) (eds.). *The Psychological Construction of Emotion*, Nueva York y Londres: The Guilford Press.
- Fenton-O'Creevy, M., Soane, E., Nicholson, N., y Willman, P. (2011). "Thinking, feeling and deciding: the influence of emotions on the decision making and performance of traders", *Journal of Organizational Behavior* 32; 1044-1061.
- Fernández, C. (2013). "Transgresiones, delitos y castigos en el imaginario jurídico-social de la comedia griega antigua", *Aletria* 23 (1); 33-43.
- Fernández, C. N. (2016a). "La puesta en escena de las pasiones: (Re)presentación de las emociones en las comedias de Aristófanes", en Almandós, L. y Forero, R. (eds.). *Estudios filológicos en honor del profesor Enrique Barajas: aproximaciones interdisciplinarias a la antigüedad griega y latina*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia; 85-111.

- Fernández, C. N. (2016b). "Justicia poética y política democrática en la comedia de Aristófanes", en Campagno, M., Gallego, J. y García Mac Gaw, C. G. (eds.). *Regímenes políticos en el Mediterráneo antiguo*. Buenos Aires: Miño y Dávila; 141-152.
- Fernández, C. y Buis, E. J. (2022). "Sentir y emocionar(se): aproximaciones al estudio de la afectividad en la Grecia antigua", *Circe, de clásicos y modernos* 26 (2); 15-44.
- Filonik, J. (2023). "Sharing in the *Polis*. Conceptualizing classical Greek citizenship", en Filonik, J., Plastow, C. y Zelnick-Abramovitz, R. (eds.). *Citizenship in Antiquity. Civic Communities in the Ancient Mediterranean*. Londres y Nueva York: Routledge; 264-280.
- Fischer-Hansen, T., Nielsen, T. y Ampolo, C. (2004). "Sikelia" en Hansen, M. H. y Nielsen, T. H. (eds.). *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*. Oxford: Oxford University Press; 172-248.
- Flensted-Jensen, P. (2004). "Thrace from Axios to Strymon" en Hansen, M. H. y Nielsen, T. H. (eds.). *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*. Oxford: Oxford University Press; 810-853.
- Flückiger, A. (2009) "Pourquoi respectons-nous la soft law? Le rôle des émotions et des techniques de manipulation", *Revue européenne des sciences sociales* 47 (144); 73-103.
- Ford, A. (2002). *The Origins of Criticism: Literary Culture and Poetic Theory in Classical Greece*. Princeton: Princeton University Press.
- Forsdyke, S. (2005). *Exile, Ostracism, and Democracy: The Politics of Expulsion in Ancient Greece*. Princeton: Princeton University Press.
- Fortenbaugh, W. (1975). *Aristotle on Emotion: A Contribution to Philosophical Psychology, Rhetoric, Poetics, Politics, and Ethics*, Londres: Duckworth.
- Franco San Román, M. (2024). "La ciudad y los jueces: emociones y dominación política en *Avispas* de Aristófanes", *Cuadernos de Filología Clásica, Estudios griegos e indoeuropeos* 34; 73-84.
- Frevert, U. (2014). *Emotions in History: Lost and Found*. Budapest: Central European University Press.
- Frevert, U., Pahl, K. M. et al. (2022). *Feeling Political: Emotions and Institutions since 1789*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Frijda, N. H. (1986). *The Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gabba, E. (1994). "Da qualche considerazione generale al caso della legge sull'impossibile neutralità (AP 8.5)", en Maddoli, G. (ed.). *L'Athenaion Politeia di Aristotele, 1891-1991. Per un bilancio di cento anni di studi*. Nápoles: Edizioni Scientifiche Italiane; 101-111.

- Gagarin, M. (1975). "The Vote of Athena", *American Journal of Philology* 96 (2); 121-127.
- Gagarin, M. (1979). "The Prosecution of Homicide in Athens", *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 20; 301-323.
- Gagarin, M. (1981). *Drakon and Early Athenian Homicide Law*, New Haven y Londres: Yale University Press.
- Gagarin, M. (1999). "The Orality of Greek Oratory", en Mackay, E. A. (ed.). *Signs of Orality. The Oral Tradition and its Influence in the Greek and Roman World* (Mnemosyne Suppl. 188). Leiden, Boston y Colonia: Brill; 163-180.
- Gagarin, M. (2005). "La loi de Dracon sur l'homicide: pourquoi était-elle écrite?", en Sineux, P. (ed.). *Le législateur et la loi dans l'antiquité. Hommage à Françoise Ruzé*. Caen: Presses Universitaires de Caen; 119-126.
- Gagarin, M. (2007). "From Oral Law to Written Law: Draco's Law and its Homeric Roots", en Cantarella, E. (ed.). *Symposion. 2005. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*. Viena: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften; 3-17.
- Gagarin, M. (2008). *Writing Greek Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gaitán Torres, A. (2024). "Psicología de las emociones políticas", en Gómez Ramos, A. y Velasco Arias, G. (eds.). *Atlas político de emociones*. Madrid: Trotta; 383-392.
- Gallego, J. (2017). "La révolution athénienne. Penser l'événement démocratique", *Dialogues d'histoire ancienne* 43 (1); 33-65.
- Gallia, A. B. (2004). "The Republication of Draco's Law on Homicide", *Classical Quarterly* 54; 451-460.
- Gantús, F., Rodríguez Rial, G. y Salmerón, A. (2021) (eds.). *El miedo: la más política de las pasiones. Argentina y México, siglos XVIII-XX*. México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora y Universidad Autónoma de Zacatecas.
- Gantús, F. y Salmerón, A. (2024) (eds.). *Emociones en clave política: el resentimiento en la historia. Argentina y México, siglos XVIII-XX*. Rosario. Prohistoria.
- García, J. T. (2016). "Aesthetic Implications of *Kalokagathía* in Ancient Greek Culture", *The Apollonian* 3 (1-2); 16-22.
- Garner, R. (1987). *Law and Society in Classical Athens*. Nueva York: St. Martin's Press.
- Gastaldi, V. (2001). *El derecho en la Orestía de Esquilo. Delito, penalización y modelo social*. Bahía Blanca: EDIUNS.

- Gehrke, H.-J. (1985). *Stasis. Untersuchungen zu den inneren Kriegen in den griechischen Staaten des 5. und 4. Jh. v. Chr.* (Vestigia, 35). München: C. H. Beck.
- Giangiulio, M. (2015). *Democrazie greche. Atene, Sicilia, Magna Grecia*. Roma: Carocci.
- Giombini, S. (2015). "Gorgia esperto di diritto", en Pozzoni, I. (ed.). *Schegge di filosofia antica e medioevale*. Villasanta: Limina Mentis; 65-77.
- Glötz, G. (1904). *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*. Paris: Fontemoing.
- Goffman, E. (1959). *The Presentation of Self in Everyday Life*. Nueva York: Anchor Books.
- Golden, L. (1987). "Comic Pleasure", *Hermes* 115; 165-174.
- Golden, L. (1992). *Aristotle on Tragic and Comic Catharsis*. Atlanta: Scholars Press.
- Goldhill, S. (1984). *Language, Sexuality, Narrative: The Oresteia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goldhill, S. (1999) "Programme Notes", en Goldhill, S. y Osborne, R. (eds.). *Performance culture and Athenian Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press; 1-29.
- Goldie, P. (2010). *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*, Nueva York y Oxford: Oxford University Press.
- Goldstein, J. (1972). "Solon's Law for an Activist Citizenry", *Historia* 21; 543-545.
- Gould, J. (1973). "Hiketeia", *The Journal of Hellenic Studies* 93; 74-103
- Gouschin, V. (2016). "Solon's Law on Stasis and the Rise of Peisistratus in 561/60 BC", *Acta Classica* 59 (1); 101-113.
- Gray, B. (2015). *Stasis and Stability: Exile, the Polis, and Political Thought, c. 404-146 BC*. Oxford: Oxford University Press.
- Gray, B. (2016). "Civil War and Civic Reconciliation in a Small Greek Polis: Two Acts of the Same Drama?", en Börm, H., Mattheis, M. y Wienand, J. (eds.). *Civil War in Ancient Greece and Rome. Contexts of Disintegration and Reintegration*. Stuttgart: Franz Steiner; 53-85.
- Gray, B. (2017). "Reconciliation in Later Classical and Post-Classical Greek Cities", en Moloney, E. y Williams, M. S. (eds.). *Peace and Reconciliation in the Classical World*. Nueva York y Londres: Routledge; 66-85.
- Griffiths, P. (1997). *What Emotions Really Are: The Problem of Psychological Categories*, Chicago: University of Chicago Press.
- Griswold C. L. y Konstan, D. (2011) (eds.). *Ancient Forgiveness: Classical, Judaic, and Christian*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Gumbrecht, H. U. (1997). "Eat Your Fragment! About Imagination and the Restitution of Texts", en Most, G. W. (ed.). *Collecting Fragments / Fragmente sammeln* (Aporemata, Bd. 1). Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht; 315-327.
- Hall, E. (1995). "Lawcourt Dramas: The Power of Performance in Greek Forensic Oratory", *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 40; 39-58.
- Hall, E. (2015). "Peaceful Conflict Resolution and its Discontents in Aeschylus's *Eumenides*", *Common Knowledge* 21 (2); 253-269.
- Hansen, M. H. (1991). *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes: Structure, Principles, and Ideology*. Oxford y Cambridge (MA): Blackwell.
- Harré, R. y Gillett, G. (1994). *The Discursive Mind*. Thousand Oaks (CA): Sage.
- Harris, E. M. (2006). "Solon and the Spirit of the Laws in Archaic and Classical Greece", en Blok, J. H. y Lardinois, A. P. M. H. (eds.). *Solon of Athens: New Historical and Philological Approaches*. Leiden y Boston: Brill; 290-318.
- Harris, W. (2001). *Restraining Rage. The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Harrison, A. R. W. (1971). *The Law of Athens*, Vol. 2. "Procedure". Oxford: Clarendon Press.
- Harvey, F. D. (1990). "The sykophant and sykophancy: vexatious redefinition?", en Cartledge, P., Millett, P. y Todd, S. (eds.). *Nomos. Essays in Athenian law, politics and society*. Cambridge: Cambridge University Press; 103-121.
- Hassner, P. (2015). *La revanche des passions. Métamorphoses de la violence et crises du politique*. París: Fayard.
- Heath, M. (2005). "Pleasure in Aristotle's aesthetics" *Technosophia* (disponible en <http://www.archelogos.com/technosophia>).
- Hedrick Jr., C. W. (1991). "Phratry Shrines of Attica and Athens", *Hesperia* 60 (2); 241-268.
- Heitsch, E. (1984). *'Aidesis' im attischen Strafrecht*. Wiesbaden: Franz Steiner.
- Henderson, J. (1975). *The Maculate Muse. Obscene Language in Attic Comedy*. New Haven: Yale University Press.
- Henderson, J. (2003). "Demos, Demagogue, Tyrant in Attic Old Comedy", en Morgan, K. A. (ed.). *Popular Tyranny: Sovereignty and Its Discontents in Ancient Greece*. Austin y Nueva York: University of Texas Press; 155-180.
- Hesk, J.P. (1999) "The Rhetoric of Anti-Rhetoric in Athenian Oratory", en Osborne, R. y Goldhill, S. (eds). *Performance Culture and Athenian Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press; 201-230.
- Hester, D. A. (1981). "The Casting Vote", *American Journal of Philology* 102; 265-274.

- Hignett, C. (1952). *A History of the Athenian Constitution to the End of the Fifth Century B. C.* Oxford: Clarendon Press.
- Hochschild, A. (1983) *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*, Berkeley: University of California Press.
- Hoggett, P. y Thompson, S. (2012) (eds.). *Politics and the Emotions. The Affective Turn in Contemporary Political Studies*. Londres: Continuum.
- Howland, J. (2004). "Plato's Reply to Lysias: *Republic* 1 and 2 and *Against Erastosthenes*", *The American Journal of Philology* 125; 179-208.
- Humphreys, S. (1991) "A Historical Approach to Drakon's Law on Homicide", en Gagarin, M. (ed.). *Symposion 1990. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*. Colonia y Viena: Böhlau; 17-45.
- Husquin, C. y Barbara, S. (2025). "Entrer en matière avec une histoire du corps réalisée au prisme de la communauté", en Husquin, C. y Barbara, S. (eds.). *Vulnérabilités civiques. Le soin de la cite au prisme du corps*. Besançon: Presses Universitaires de Franche-Comté; 11-25.
- Hutchison, E. (2016). *Affective Communities in World Politics. Collective Emotions After Trauma*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Illouz, E. (2006). *Gefühle in Zeiten des Kapitalismus*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Illouz, E. (2007). *Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism*. Londres: Polity Press.
- Illouz, E. (2023). *The Emotional Life of Populism. How Fear, Disgust, Resentment, and Love Undermine Democracy*. Berlín: Suhrkamp.
- Irwin, E. (2005). *Solon and Early Greek Poetry: The Politics of Exhortation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jacoby, F. (1954). "Some Athenian Epigrams from the Persian Wars", *Hesperia* (14); 157-211.
- Jarymowicz, M. y Bar-Tal, D. (2006). "The Dominance of Fear over Hope in the Life of Individuals and Collectives", *European Journal of Social Psychology* 36; 367-392.
- Johnson, J. F. (2016). *Acts of Compassion in Greek Tragic Drama*, Norman: University of Oklahoma Press.
- Johnstone, S. (1999). *Disputes and Democracy. The Consequences of Litigation in Ancient Athens*. Austin: University of Texas Press.
- Joinet, L. (2008). "Face aux dilemmes de l'instauration des processus de justice transitionnelle", *Mouvements* 53 (1); 48-53.

- Jones, L. A. (1987). "The Role of Ephialtes in the Rise of Athenian Democracy", *Classical Antiquity* 6; 53-76.
- Joyce, C. J. (2008). "The Athenian Amnesty and Scrutiny of 403", *Classical Quarterly* 58 (2); 507-518.
- Joyce, C. J. (2009). "Citizenship or Inheritance? The Phratry in Classical Athens", *Polis: The Journal for Ancient Greek and Roman Political Thought* 36 (3); 466-487.
- Joyce, C. J. (2018). "Atimia and Outlawry in Archaic and Classical Athens", *The Journal for Ancient Greek Political Thought* 35; 33-60.
- Joyce, C. J. (2022). *Amnesty and Reconciliation in Late Fifth-Century Athens: the Rule of Law under Restored Democracy*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2022.
- Kampakoglou, A. y Novokhatko, A. (2018) (eds.) *Gaze, Vision, and Visuality in Ancient Greek Literature*. Berlín y Boston: De Gruyter.
- Kapparis, K. (2019). *Athenian Law and Society*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Kapparis, K. (2002). *Abortion in the Ancient World*. Londres: Duckworth Academic.
- Karaki, S. (2024). *L'empathie est politique. Comment les normes sociales façonnent la biologie des sentiments*. París: Jean-Claude Lattès.
- Kaster, R. A. (2005). *Emotion, Restraint and Community in Ancient Rome*. Nueva York y Oxford: Oxford University Press.
- Kennedy, R. F. (2006). "Justice, Geography and Empire in Aeschylus' *Eumenides*", *Classical Antiquity* 25 (1); 35-72.
- Kennedy, R. F. (2009). *Athena's Justice. Athena, Athens and the Concept of Justice in Greek Tragedy* (Lang Classical Studies 16). Nueva York: Peter Lang.
- Khaneman, D. (2011). *Thinking, Fast and Slow*. Nueva York: Farrar, Strauss and Giroux.
- Kitano, M. (2001). "Aristotle's Theory of Comedy: *mythos* and *catharsis*", *Bulletin of Gumma Prefectural Women's University* 22; 193-201.
- Kloss, G. (1994). *Untersuchungen zum Wortfeld "Verlangen/Begehren" im frü griechischen Epos*. (Hypomnemata, 105). Göttingen: Vandenhoeck y Ruprecht.
- Kluemper, D. H., DeGroot, T. y Choi, S. (2011). "Emotion Management Ability: Predicting Task Performance, Citizenship, and Deviance", *Journal of Management* 39 (4); 878-905.
- Knoepfler, D. (2001-2002). "Loi d'Érétrie contre la tyrannie et l'oligarchie", *Bulletin de Correspondance hellénique* 125 y 126; 195-238 y 149-204.

- Konstan, D. (1995). *Greek Comedy and Ideology*. Nueva York y Oxford: Oxford University Press.
- Konstan, D. (2001). *Pity Transformed*. Londres: Bloomsbury.
- Konstan, D. (2004). "Las emociones en la antigüedad griega", *Pensamiento y Cultura* 7; 47-54.
- Konstan, D. (2006). *The Emotions of the Ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature*. Toronto, Buffalo y Londres: University of Toronto Press.
- Konstan, D. (2010a). "Emotions", en Gagarin, M. y Fantham, E. (eds.). *The Oxford Encyclopedia of Ancient Greece and Rome*, Vol. 3. Oxford: Oxford University Press; 45-48.
- Konstan, D. (2010b). "El derecho de enfadarse: un patron narrative en la comedia clásica", en von der Walde, G. y Rojas, J. (eds.). *IV Jornadas Filológicas. Aproximaciones interdisciplinarias a la Antigüedad griega y latina*. In memoriam Gretel Wernher. Bogotá: Universidad de Los Andes y Universidad Nacional de Colombia; 39-57.
- Konstan, D. (2012). "Assuaging Rage: Remorse, Repentance, and Forgiveness in the Classical World", en Griswold, C. L. y Konstan, D. (eds.). *Ancient Forgiveness: Classical, Judaic, and Christian*. Cambridge: Cambridge University Press; 17-30.
- Konzelmann Ziv, A. (2020). "La sémantique de l'émotion partagée", en Kaufmann, L. y Quéré, L. (eds.). *Les émotions collectives. En quête d'un «objet» impossible*. París: Éditions EHESS; 69-95.
- Körte, A. (1912). "Fragmente einer Handschrift der *Demen* des Eupolis", *Hermes* 47; 276-313.
- Koziak, B. (2000). *Retrieving Political Emotion: Thumos, Aristotle, and Gender*, University Park: Pennsylvania State University Press.
- Kyriakidi, N. (2007). *Aristophanes und Eupolis. Zur Geschichte einer dichterischen Rivalität*, Nueva York y Berlin: De Gruyter.
- Lamari, L., Montanari, F. y Novokhatko, A. (2020). "οὐ σῳζεται or σῳζονται: Preliminary Remarks on the Study of Dramatic Fragments Today", en Lamari, L., Montanari, F. y Novokhatko, A. (eds.). *Fragmentation in Ancient Greek Drama* (Trends in Classics, 84). Berlín y Boston: De Gruyter; 3-17.
- Lambert, S. D. (1998). *The Phratries of Attica*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Lange, B. (2002). "The Emotional Dimension in Legal Regulation", *Journal of Law and Society* 29 (1); 197-225.
- Langlotz, A. y Locher, M. A. (2013). "The role of emotions in relational work", *Journal of Pragmatics* 58; 87-107.

- Lanni, A. (2006). *Law and Justice in the Courts of Classical Athens*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lanni, A. (2010a) "Social Norms in the Courts of Ancient Athens", *The Journal of Legal Analysis* 1 (2); 691-736.
- Lanni, A. (2010b) Transitional Justice in Ancient Athens: A Case-Study. *University of Pennsylvania Journal of International Law* (32), 551-594.
- Lavagnini, B. (1947). "Solone e il voto obbligatorio", *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* 25; 81-93.
- Le Breton, D. (1998). *Les passions ordinaires. Anthropologie des émotions*. París: Payot.
- Leão, D. F. (2002). "Solon e a lei sobre a neutralidade em tempo de *stasis*", *Ágora: estudos clássicos em debate* 4; 25-37.
- Leão, D. F. (2008). "A *Sophos* in Arms: Plutarch and the Tradition of Solon's Opposition to the Tyranny of Peisistratus", en Ribeiro Ferreira, J., van der Stock, L. y Fialho, M. C. (eds.). *Philosophy in Society, Virtues and Values in Plutarch*. Lovaina y Coimbra: University of Coimbra Press; 155-163.
- Leão, D. F. (2010). "The Legal Horizon of the *Oresteia*: the Crime of Homicide and the Founding of the Areopagus", en Harris, E. M., Leão, D. y Rhodes, P. J. (eds.). *Law and Drama in Ancient Greece*. Londres: Duckworth; 39-60.
- Lewis, J. D. (2006). *Solon the Thinker. Political Thought in Archaic Athens*. Londres: Bloomsbury.
- Lintott, A. (1982). *Violence, Civil Strife and Revolution in the Classical City 750-330 B.C.*, Londres: Croom Helm.
- Loening, T. C. (1987). *The Reconciliation Agreement of 403/402 B.C. in Athens: Its Content and Application*. Stuttgart: Franz Steiner.
- Long, J. (2015). "Gender, Democracy, and the Justice of Athena's Vote to Acquit Orestes", *Text & Presentation* 12; 57-69.
- Loraux, N. (1981). *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la «cité classique»*. París: Éditions de l'EHESS.
- Loraux, N. (1987). "*Oikéios polemos*. La guerra nella famiglia", *Studi storici* 28; 5-35.
- Loraux, N. (1993). "Eloge de l'anachronisme en histoire", *L'ancien et le nouveau* 1993 (1); 23-39.
- Loraux, N. (2008). *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*: Buenos Aires: Katz (edición original: París, 1997).
- Lordon, F. (2013). *La société des affects. Pour un structuralisme des passions*. París: Éditions du Seuil.

- Ludwig, P. W. (2009). "Anger, Eros, and Other Political Passions in Ancient Greek Thought", en Balot, R. K. (ed.). *A Companion to Greek and Roman Political Thought*. Chichester: Wiley-Blackwell; 294-307.
- Lutz, C. (1988). *Unnatural Emotions. Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll. Their Challenge to Western Theory*. Chicago y Londres: University of Chicago Press.
- MacDowell, D. M. (1963). *Athenian Homicide Law in the Age of the Orators*. Manchester: Manchester University Press.
- MacDowell, D. M. (1978). *The Law in Classical Athens*. Londres: Thames and Hudson.
- MacDowell, D. M. (1989). "The *oikos* in Athenian law", *The Classical Quarterly* 39 (1); 10-21.
- MacDowell, D. M. (1995). *Aristophanes and Athens. An Introduction to the Plays*, Oxford: Oxford University Press.
- Maciel de Barros, G. N. (2020). *Solon de Atenas. A cidadania antiga*. San Pablo: FFLCH/USP.
- Maffi, A. (2005). "De la loi de Solon à la loi d'Illion, ou comment defender la démocratie", en Bertrand, J.-M. (ed.). *La violence dans les mondes grec et romain*. Paris: Éditions de la Sorbonne; 137-161.
- Mansouri, S. (2011). *Athènes vue par ses métèques (Ve-IVe siècle av. J.-C.)*. Paris: Taillandier.
- Manville, B. (1980). "Solon's Law of Stasis and *Atimia* in Archaic Athens", *Transactions of the American Philological Association* 110; 213-221.
- Marcus, G. E. (2000). "Emotions in Politics", *Annual Review of Political Science* 3; 221-250.
- Marcus, G. E. (2002). *The Sentimental Citizen: Emotion in Democratic Politics*. University Park: Penn State University Press.
- Marinoni, B. (2012) "El cuerpo, la mente y el honor. Aspectos de la concepción griega de la cólera en la épica y la tragedia", en Atienza, A. *et al.* (eds.) *Nóstoi. Estudios a la memoria de Elena Huber*, Buenos Aires: Eudeba; 281-294.
- Markwica, R. (2018). *Emotional Choices: How the Logic of Affect Shapes Coercive Diplomacy*. Oxford: Oxford University Press.
- Maroney, T. A. (2006). "Law and Emotion: A Proposed Taxonomy of an Emerging Field", *Law and Human Behavior* 30 (2); 119-142.
- Maroney, T. A. y Gross, J. J. (2014). "The Ideal of the Dispassionate Judge: An Emotion Regulation Perspective", *Emotion Review* 6 (2); 142-151.

- Marques, F. (2020). *A presentificação da ausência e a dissolução da presença: a semântica da 'saúde' nas épicas homéricas*. Tesis de Magister en Letras Clásicas. Río de Janeiro: Universidad Federal de Río de Janeiro.
- Mazzara, G. (1999). *Gorgia: La retorica del verosimile*, St. Augustin: Academia Verlag.
- McComiskey, B. (1997). "Gorgias and the Art of Rhetoric: Toward a Holistic Reading of the Extant Gorgianic Fragments", *Rhetoric Society Quarterly* 27 (4); 5-24.
- McDermott, R. (2004). "The Feeling of Rationality: The Meaning of Neuroscientific Advances for Political Science", *Perspectives on Politics* 2; 691-706.
- McHardy, F. (2017). "The role of the extended family in exacting blood revenge in classical Athens" en Huebner, S. R. y Nathan, G. S. (eds.). *Mediterranean families in antiquity. Households, extended families and domestic space*. Malden: Wiley Blackwell; 65-78.
- Meier, C. (1988). *Die politische Kunst der griechischen Tragödie*. Múnich: C. H. Beck.
- Meiggs, R. (1972) *The Athenian Empire*. Oxford: Clarendon Press.
- Meiggs, R. y Lewis, D. (1969) (eds.). *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century B.C.*, Oxford: Clarendon Press.
- Mestre, F. (2015). "Odiseo y Palamedes: historia de una rivalidad", en Fernández, C. N., Nápoli, J. T. y Zecchin de Fasano, G. (eds.). *ΑΓΩΝ. Competencia y cooperación de la antigua Grecia a la actualidad*, La Plata: Edulp; 259-284.
- Mestre, F. (2021). "Ciudadano Palamedes", en Chialva, I., Correa, J. y Omar Zboron, M. L. (eds.). *ΓΟΡΓΙΟΥ, ΥΠΕΡ ΠΑΛΑΜΗΔΟΥΣ ΑΠΟΛΟΓΙΑ*. En Defensa de Palamedes de Gorgias. Buenos Aires y Santa Fe: Eudeba y Ediciones UNL; 177-194.
- Meyer, E. (1965). *Geschichte des Altertums*, Band 3. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Meyer, M. (2007). *Le Philosophe et les passions*, París: Presses Universitaires de France.
- Mihai, M. (2016). *Negative Emotions and Transitional Justice*. Nueva York: Columbia University Press.
- Milani, C. (1997). "Il lessico della vendetta e del perdono nel mondo classico", en Sordi, M. (ed.). *Amnistia, perdono e vendetta nel mondo antico*, Milán: Vita e Pensiero; 3-18.
- Mitchell, L. G. (1997). *Greeks Bearing Gifts. The Public Use of Private Relationships in the Greek World, 435-323 BC*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Moïsi, D. (2007). "The Clash of Emotions: Fear, Humiliation, Hope, and the New World Order", *Foreign Affairs* 86; 8-12.
- Moïsi, D. (2010). *La géopolitique de l'émotion*. París: Flammarion.
- Moisseeff, M. (2024). "La structuration du partage des émotions dans les rites funéraires", en Demoule, R., Gavelli, C. y Trebert, C. (eds.). *Droit et émotion*, París: IRJS; 29-46.
- Moisseeff, M. y M. Houseman (2020). "L'orchestration rituelle du partage des émotions et ses resorts interactionnels", en Kaufmann, L. y Quéré, L. (eds.). *Les émotions collectives. En quête d'un «objet» impossible*. París: Éditions EHESS; 133-168.
- Monoson, S. S. (1994). "Erotic Imagery and the Idea of Reciprocity in the Periclean Funeral Oration", *Political Theory* 22 (2); 253-276.
- Morton, A. (2012). "What is Forgiveness?", en Griswold, C. L. y Konstan, D. (eds.). *Ancient Forgiveness: Classical, Judaic, and Christian*. Cambridge: Cambridge University Press; 3-14.
- Mossé, C. (2010). *Au nom de la loi. Justice et politique à Athènes à l'âge classique*. París: Payot.
- Münscher, K. (1899) "Ἰσοκράτους Ἑλένης Ἐγκώμιον", *Rheinsches Museum* 54; 248-276.
- Munteanu, D. L. (2011) (ed.). *Emotion, Genre, and Gender in Classical Antiquity*. Bristol y Londres: Bristol Classical Press.
- Naiden, F. S. (2004). "Supplication and the Law", en Harris, E. M. y Rubinstein, L. (eds.). *The Law and the Courts in Ancient Greece*. Londres: Duckworth; 71-91.
- Naiden, F. S. (2006). *Ancient Supplication*. Nueva York y Oxford: Oxford University Press.
- Nörr, D. (1983). "Zum Mordtatbestand bei Drakon", en *Studi in onore di Arnaldo Biscardi*, IV, Milán: Istituto Editoriale Cisalpino-La Goliardica; 631-653.
- Nussbaum, M. (2001). *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nussbaum, M. (2004). *Hiding from Humanity: Disgust, Shame and the Law*. Princeton: Princeton University Press.
- Nussbaum, M. (2018) *La ira y el perdón. Resentimiento, generosidad, justicia*. México: Fondo de Cultura Económica (edición original: Oxford, 2014).
- Nussbaum, M. C. (2013). *Political Emotions: Why Love Matters for Justice*. Cambridge (MA) y Londres: Harvard University Press.

- Oatley, K. (1992). *Best Laid Schemes. The Psychology of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Oatley, K. (2004). *Emotions: A Brief History*, Malden y Oxford: Blackwell.
- Ober, J. (1989). *Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology and the Power of the People*. Princeton: University Press.
- Ober, J. y Strauss, B. (1990). "Drama, Political Rhetoric and the Discourse of Athenian Democracy", en Winkler, J. J. y Zeitlin, F. I. (eds.). *Nothing to Do with Dionysos? Athenian Drama in its Social Context*, Princeton: Princeton University Press; 237-270.
- Orsini, M. (1956). "La cronologia dell' 'Encomio di Elena' di Gorgia e le 'Troiane' di Euripide", *Dioniso* 19; 82-88.
- Osborne, R. (1990). "Vexatious litigation in classical Athens: sycophancy and the sycophant", en Cartledge, P., Millett, P. y Todd, S. (eds.). *Nomos. Essays in Athenian law, politics and society*. Cambridge: Cambridge University Press; 83-102.
- Ost, F. (2018). *Le droit, objet de passions? I crave the law*. Bruselas: Académie Royale de Belgique.
- Ostwald, M. (1986). *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law. Law, Society, and Politics in Fifth-Century Athens*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
- Paiano, D. (2013). "Relaciones de dependencia rural y constitución de la singularidad ateniense durante el arcaísmo", en Sapere, A. (ed.). *Nuevas aproximaciones a la antigüedad grecolatina*. Vol. II. Buenos Aires: Rhesis; 82-105.
- Papaioannou, S., Serafim, A. y Da Vela, B. (2017). "Introduction", en Papaioannou, S., Serafim, A. y Da Vela, B. (eds.). *Theatre of Justice: Aspects of Performance in Greco-Roman Oratory and Rhetoric*. Leiden y Boston: Brill; 1-9.
- Papakonstantinou, Z. (2008). *Lawmaking and Adjudication in Archaic Greece*. Londres: Duckworth.
- Papillon, (1997). "The Identity of Gorgias in Isocrates' Helen", *Electronic Antiquity* 3 (6).
- Parker, R. B. (1983). *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Pecorella Longo, C. (1988). "Sulla legge 'soloniana' contro la neutralità", *Historia* 37; 374-379.
- Pelloso, C. (2012). "Riflessioni intorno all'elemento soggettivo dell'omicidio doloso in diritto draconiano", *Rivista di diritto ellenico*, 2; 1-70.
- Pepe, C. (2013). *The Genres of Rhetorical Speeches in Greek and Roman Antiquity*. Leiden y Boston: Brill.

- Pepe, L. (2012), Phonos. *L'omicidio da Draconte all'età degli oratori*. Milán: Giuffrè.
- Phillips, D. D. (2008). *Avengers of Blood. Homicide in Athenian Law and Custom from Draco to Demosthenes*. Stuttgart: Franz Steiner.
- Phillips, D. D. (2013). *The Law of Ancient Athens*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Piccirilli, L. (1976). "Aristotele e l'atimia (*Athen. Pol.*, 8.5)", *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* 6; 739-761.
- Plamper, J. (2015). *The History of Emotions: An Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Podlecki, A. J. (1966). *The Political Background of Aeschylean Tragedy*. Ann Arbor: University of Michigan.
- Porter, J. I. (1993). "The Seductions of Gorgias", *Classical Antiquity* 12 (2); 267-299.
- Pratt, J. (2000). "Emotive and Ostentatious Punishment: Its Decline and Resurgence in Modern Society", *Punishment and Society* 2; 417-441.
- Pratt, J. (2002). *Punishment and Civilization*. Londres: Sage.
- Pritchard, D. (2014). "Public speech and the politics of the emotions in democratic Athens", *Classical Quarterly* (64 (1); 53-74.
- Pritchard, D. M. (2024). (ed.). *The Athenian Funeral Oration. After Nicole Loraux*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Proietti, G. (2019). "Athens as a 'Landscape of Trauma'. Phrynichus' *Sack of Miletus* and the Aftermath of the Persian Wars", en Cecchet, L., Degelmann, C. y Patzelt, M. (eds.). *The Ancient War's Impact on the Home Front*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing; 79-98.
- Quéré, L. (2021). *La fabrique des émotions*. París: Presses Universitaires de France.
- Queyrel Bottineau, A. (2010). Prodosia. *La notion et l'acte de trahison dans l'Athènes du V^e siècle*. Burdeos: Ausonius.
- Ramis, J. P. (2015). "Observaciones sobre el alcance de la *stásis* en la praxis y la teoría política griega antigua", *De Rebus Antiquis* 5; 45-54.
- Reddy, W. M. (2001). *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Requena, M. J. (2019). "Imperio de la ley y democracia ateniense", en Gallego, J. y Fernández, C. N. (eds.). *Democracia, pasión de multitudes. Configuraciones políticas y representaciones cómicas en la Atenas clásica*. Buenos Aires: Miño y Dávila; 103-130.

- Renaut, O. (2014). *Platon. La médiation des émotions. L'éducation du thymos dans les dialogues*. París: Librairie philosophique J. Vrin.
- Revault d'Allonnes, M. (2026). *Passions publiques*. París: Éditions du Seuil.
- Revermann, M. (2006). *Comic Business. Theatricality, Dramatic Technique, and Performance Contexts of Aristophanic Comedy*. Oxford: Oxford University Press.
- Rhodes, P. J. (2006). "The Reforms and Laws of Solon: An Optimistic View", en Blok, J. H. y Lardinois, A. P. M. H. (eds.). *Solon of Athens: New Historical and Philological Approaches*. Leiden y Boston: Brill; 248-260.
- Rihll, T. E. (1995). "Democracy Denied: Why Ephialtes Attacked the Areiopagus", *The Journal of Hellenic Studies* 115; 87-98.
- Roach Anleu, S. y Mack, K. (2020). *Judging and Emotion. A Socio-Legal Analysis*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Robson, J. (2013). "The Language(s) of Love in Aristophanes", en Sanders, E., Thumiger, C., Carey, C. y Lowe, N. (eds.). *Erôs in Ancient Greece*. Oxford: Oxford University Press; 251-266.
- Rodríguez Cidre, E. (2023). "La emoción del dolor en el ritual fúnebre en *Troyanas* de Eurípides", *Phoïnix* 29 (1); 43-58.
- Rodríguez Cidre, E. (2024). "La emoción del dolor y su gestualidad en el lamento de la *párodos* de *Ifigenia entre los tauros*", *Synthesis* 31 (1/2); e147.
- Roisman, J. (1988). "On Phrynichos' *Sack of Miletos* and *Phoinissai*", *Eranos* 86; 15-23.
- Rosen, R. (1997). "The Gendered Polis in Eupolis' *Cities*", en Dobrov, G. (ed.). *The City as Comedy: Society and Representation in Athenian Drama*. Chapel Hill: University of North Carolina Press; 149-176.
- Rosenwein, B. H. (2006). *Emotional Communities in the Early Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press.
- Rosenwein, B. H. y R. Cristiani (2018). *What is the History of Emotions?*. Cambridge: Polity.
- Ross, A. A. G. (2014). *Mixed Emotions. Beyond Fear and Hatred in International Conflict*. Chicago y Londres: University of Chicago Press.
- Roussel, D. (1976). *Tribu et cité. Études sur les groupes sociaux dans les cités grecques aux époques archaïque et classique* (Annales littéraires de l'Université de Besançon, 193). París: Les Belles Lettres.
- Roux, N. (2026). *Tirage au sort et démocratie. Retour sur le cas athénien (V^e-IV^e s. avant notre ère)*. París: Presses universitaires de France.
- Roy, J. (1999). "Polis and oikos in classical Athens", *Greece & Rome* 46 (1); 1-15.

- Rubinstein, L. (2000). *Litigation and Cooperation: Supporting Speakers in the Courts of Classical Athens*. Stuttgart: Franz Steiner.
- Rubinstein, L. (2004). "Stirring Up Dicastic Anger", en Cairns, D. y Knox, R. A. (eds.). *Law, Rhetoric, and Comedy in Classical Athens. Essays in Honour of Douglas M. MacDowell*. Swansea: Classical Press of Wales; 187-204.
- Ruffell, I. (2000). "The World Turned Upside Down: Utopia and Utopianism in the Fragments of Old Comedy", en Harvey, D. y Wilkins, J. (eds.). *The Rivals of Aristophanes. Studies in Athenian Old Comedy*. Londres y Swansea: Duckworth y Classical Press of Wales; 473-506.
- Rus Rufino, S. y Arenas-Dolz, F. (2022). *El descubrimiento de la política: Solón de Atenas*. Madrid: Tecnos.
- Ruschenbusch, E. (1960). "ΦΟΝΟΣ. Zum Recht Drakons und seiner Bedeutung für das Werden des athenischen Staates", *Historia* 9; 129-154.
- Salmela, M. (2020). "Les émotions peuvent-elles être collectives?", en Kaufmann, L. y Quéré, L. (eds.). *Les émotions collectives. En quête d'un «objet» impossible*. París: Éditions EHESS; 35-67.
- Sancho Rocher, L. (2021). *El nacimiento de la democracia. El experimento político ateniense (508-322 a.C.)*. Madrid y Barcelona: El Ático de los Libros.
- Sanders, E. (2012). "'He is a Liar, a Bounder, and a Cad': The Arousal of Hostile Emotions in Attic Forensic Oratory", en Chaniotis, A. (ed.). *Unveiling Emotions: Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*. Stuttgart: Franz Steiner; 359-387.
- Sanders, E. (2014). *Envy and jealousy in classical Athens: Emotions and the democratic ideology*. Oxford: Oxford University Press.
- Sanger, C. (2013). "Legislating with Affect: Emotion and Legislative Law Making", en Fleming, J. E. (ed.). *Passions and Emotions*. Nueva York y Londres: NYU Press; 38-76.
- Sasley, B.E. (2001). "Theorizing States' Emotions", *International Studies Review* 13 (3); 452-476.
- Scheer, M. (2012). "Are emotions a kind of practice (and is that what makes them have a history)? A Bourdieuan approach to understanding emotion", *History and Theory* 51 (2); 193-220.
- Scheid-Tissinier, É. (2005). "Remarques sur les fondements de la vengeance en Grèce archaïque et classique", en Bertrand, J.-M. (ed.). *La violence dans les mondes grec et romain*. Paris: Publications de la Sorbonne; 395-410.
- Scheid-Tissinier, É. (2006). "Les revendications de la vengeance dans les plaidoyers attiques", en Molin, M. (ed.) *Les régulations sociales dans l'antiquité*, Rennes: Presses Universitaires de Rennes; 97-113.

- Scheid-Tissinier, É. (2007). "Le rôle de la colère dans les tribunaux athéniens", en Schmitt Pantel, P. y de Polignac, F. (eds.). *Athènes et le politique. Dans le sillage de Claude Mossé*. Paris: Albin Michel; 179-198.
- Schere, J. (2012). "Los alcances de la crítica contra la justicia ateniense en la comedia *Avispas* de Aristófanes", *Circe* 16; 45-57.
- Schmitz, W. (2011). "Athen — Eine wehrhafte Demokratie? Überlegungen zum Stasisgesetz Solons und zum Ostrakismos", *Klio* 93; 23-51.
- Schulten, P. (2005). "To Cry or Not to Cry: Public Emotions in Antiquity", *Cultural and Social History* 2 (1); 9-22.
- Seaford, R. (1995). "Historicizing Tragic Ambivalence: the Vote of Athena", en Goff, B. (ed.). *History, Tragedy, Theory: Dialogues on Athenian Drama*. Austin: University of Texas Press; 202-221.
- Sebillotte-Cuchet, V. (2006). *Libérez la patrie! Patriotisme et politique en Grèce ancienne*. Paris: Belin.
- Segal, G. (1962). "Gorgias and the Psychology of the Logos", *Harvard Studies in Classical Philology* 66; 99-105.
- Serafim, A. (2019). "Feel between the Lines: Emotion, Language and Persuasion in Attic Forensic Oratory", en Papaioannou, S., Serafim, A. y Demetriou, K. (eds.). *The Ancient Art of Persuasion across Genres and Topics*. Leiden y Boston: Brill; 137-152.
- Serghidou, A. (2011). "Logiques des émotions, sociabilité et construction de soi. De la caractérologie aristotélicienne au *prosôpon* tragique", *Mètis* N.S. 9; 81-100.
- Sfyroeras, P. (2008). "Πόθος Εὐριπίδου: Reading *Andromeda* in Aristophanes' *Frogs*", *American Journal of Philology* 129 (3); 299-317.
- Shaffer, D. (1998). "The Shadow of Helen: The Status of the Visual Image in Gorgias' *Encomium to Helen*", *Rhetorica* 16 (3); 243-257.
- Shapiro, H. A. (1996). "Athena, Apollo, and the Religious Propaganda of the Athenian Empire", en Hellström, P. y Alroth, B. (eds.). *Religion and Power in the Ancient Greek World*. Uppsala: University of Uppsala; 101-113.
- Sherman, L. W. (2003). "Reason for Emotion: Reinventing Justice with Theories, Innovations and Research. The 2002 ASC Presidential Address", *Criminology* 41; 1-38.
- Sherman, L. W. y Strang, H. (2014). "Empathy for the Devil: The Nature and Nurture of Revenge", en Karstedt, S., Loader, I. y Strang, H. (eds.). *Emotions, Crime and Justice*. Oxford y Portland: Hart; 145-167.
- Simonton, M. (2019). "The Telos Reconciliation Dossier (IG XII.4.132): Democracy, Demagogues and *Stasis* in an Early Hellenistic Polis", *The Journal of Hellenic Studies* 139; 187-209.

- Sissa, G. (2009). "Political Animals: Pathetic Animals", en Balot, R. K. (ed.). *A Companion to Greek and Roman Political Thought*. Chichester: Wiley-Blackwell; 283-293.
- Smith, G. (1921). "The Prytaneum in the Athenian Amnesty Law", *Classical Philology* 16/4; 345-353.
- Sokolon, M. K. (2006). *Political Emotions. Aristotle and the Symphony of Reason and Emotion*. DeKalb: Northern Illinois University Press.
- Solomon, R. C. (1978). *The Passions: The Myth and Nature of Human Emotions*. Nueva York: Doubleday.
- Solomon, R. C. (2000). "The Philosophy of Emotions", en Lewis, M. y Haviland-Jones, J. (eds.). *Handbook of Emotions*. 2da edición. Nueva York y Londres: Guilford Press; 3-15.
- Sommerstein, A. (1980). "Notes on Aristophanes' *Knights*", *Classical Quarterly* N.S. 30; 46-56.
- Sommerstein, A. H. (2010a). *Aeschylean Tragedy*. Bristol: Bristol University Press.
- Sommerstein, A. H. (2010b). "Orestes' Trial and Athenian Homicide Procedure", en Harris, E. M., Leão, D. y Rhodes, P. J. (eds.). *Law and Drama in Ancient Greece*. Londres: Duckworth; 25-38.
- Sommerstein, A. H. y Bayliss, A. J. (2013). *Oath and State in Ancient Greece*. Berlín y Boston: De Gruyter.
- Spangenberg, P. (2010). "Persuasión y *apáte* en Gorgias", *Hypnos* 24; 69-92.
- Spatharas, D. G. (2001). "Patterns of Argumentation in Gorgias", *Mnemosyne* 54 (4); 393-408.
- Stanford, W. B. (1983). *Greek Tragedy and the Emotions. An Introductory Study*. Londres: Routledge y Kegan Paul.
- Stearns, P. N. (2000). "History of Emotions: Issues of Change and Impact", en Lewis, M. y Haviland-Jones, J. (eds.). *Handbook of Emotions*. 2da edición. Nueva York y Londres: Guilford Press; 16-29.
- Stearns, P. N. y Stearns, C. Z. (1985). "Emotionology: Clarifying the history of emotions and emotional standards", *The American Historical Review* 90 (4); 813-836.
- Storey, I. C. (1993). "Notus est omnibus Eupolis?", en Sommerstein, A. H., Halliwell, S., Henderson, J. y Zimmermann, B. (eds.). *Tragedy, Comedy and the Polis* (Papers from the Greek Drama Conference, Nottingham, 18-20 July 1990). Bari: Levante; 373-396.
- Storey, I. C. (1994). "The Politics of 'Angry Eupolis'", *Ancient History Bulletin* 8; 107-120.

- Storey, I. C. (2000). "Some Problems in Eupolis' *Demoi*", en Harvey, D. y Wilkins, J. (eds.). *The Rivals of Aristophanes. Studies in Athenian Old Comedy*. Londres y Swansea: Duckworth y Classical Press of Wales; 173-190.
- Storey, I. C. (2003). *Eupolis. Poet of Old Comedy*. Oxford: Oxford University Press.
- Striker, G. (1996). "Emotions in Context: Aristotle's Treatment of the Passions in the *Rhetoric* and his Moral Psychology", en Rorty, A. O. (ed.) *Essays on Aristotle's Rhetoric*. Berkeley y Los Ángeles: University of California Press; 286-302.
- Stroud, R. S. (1968). *Drakon's Law on Homicide*. Berkeley y Los Ángeles: University of California Press.
- Taplin, O. (1977). *The Stagecraft of Aeschylus. The Dramatic Use of Exits and Entrances in Greek Tragedy*. Oxford: Clarendon Press.
- Teegarden, D. (2013). *Death to Tyrants! Ancient Greek Democracy and the Struggle against Tyranny*. Princeton: Princeton University Press.
- Teitel, R. (2000). *Transitional Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Telò, M. (2006). "Milziade, Aristide e il sicofante: personaggi 'tragici' nei *Demi* di Eupoli", en Medda, E., Mirto, M. S. y Pattoni, M. P. (eds.). *ΚΩΜΩΙΔΟΤΡΑΓΩΔΙΑ: intersezioni del tragico e del comico nel teatro del V secolo a.C.* Pisa: Scuola Normale Superiore; 263-306.
- Telò, M. y Porciani, L. (2002). "Un'alternativa per la datazione dei *Demi* di Eupoli", *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 72; 22-40.
- Thalheim, T. (1893). "Αἰθεσις", en *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Band I, 1. Stuttgart: Metzler; 941-942.
- Thomas, Y. (2011). "*Fictio legis*. L'empire de la fiction romaine et ses limites médiévales", en *Les opérations du droit*. París: Gallimard/Seuil; 133-186.
- Thomas, Y. (2011). "L'institution juridique de la nature. Remarques sur la casuistique du droit naturel à Rome" en *Les opérations du droit*. París: Gallimard y Seuil; 21-40.
- Thür, G. (2002). "Gesetzeskodizes im archaischen und klassischen Athen", en *Mélanges en l'honneur Panayotis D. Dimakis. Droits antiques et société*. Atenas: Sakkoulas; 631-640.
- Thür, G. (2014). "Rationality and Irrationality in the Ancient Greek Law of Procedure", *Fundamina* 20 (2); 916-924.
- Tindale, C. W. (2010). *Reason's Dark Champions. Constructive Strategies of Sophistical Argument*. Columbia: University of South Carolina Press.
- Todd, S. C. (1993). *The Shape of Athenian Law*. Oxford: Clarendon Press.

- Todd, H. (2015). *Emotional Diplomacy: Official Emotion on the International Stage*. Ithaca: Cornell University Press.
- Traven, D. (2021). *Law and Sentiment in International Politics. Ethics, Emotions, and the Evolution of the Laws of War*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Treston, H. J. (1923). Poinè. *A Study in Ancient Greek Blood Vengeance*, Londres: Longmans, Green & Co.
- Trueba Atienza, C. (2009). "La teoría aristotélica de las emociones", *Signos Filosóficos* 11(22); 147-170.
- Tulin, A. (1996). Dike Phonou. *The Right of Prosecution and Attic Homicide Procedure*. Stuttgart y Leipzig: B. G. Teubner.
- Tzanetou, A. (2012). *City of Suppliants. Tragedy and the Athenian Empire*. Austin: University of Texas Press.
- Valdez Guía, M. (2021). "A New Reading of Solon's Law on *Stasis*: The Sovereignty of the *Demos*", *Dialogues d'histoire ancienne*, 47 (2); 187-219.
- Valiavitcharska, V. (2006). "Logos and Truth in Gorgias' *Encomium of Helen*", *Rhetorica* 24 (2); 147-161.
- van 't Tout, P. E. (2010). "Solon's Law on *Stasis*: Promoting Active Neutrality", *The Classical Quarterly* 40; 289-301.
- van Effenterre, H. yvan Effenterre, M. (1988). "L'acte de fraternisation de Nakone", *Mélanges de l'École française de Rome Antiquité* 100 (2); 687-700.
- Vázquez, M. (2020) "'Cuerpos curvados' en *Asambleístas* de Aristófanes: la postura corporal y sus implicancias biológico-políticas", en Atienza, A. M., Rodríguez Cidre, E. y Buis, E. J. (eds.). *Anatomías poéticas: pliegues y despliegues del cuerpo en el mundo griego antiguo*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires; 205-232.
- Vernant, J.-P. y Vidal-Naquet, P. (1972). *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*. París: Maspéro.
- von Fritz, K. (1977). "Nochmals das solonische Gesetz gegen Neutralität im Bürgerzwist", *Historia* 26; 245-247.
- Villacèque, N. (2013). *Spectateurs de paroles! Délibération démocratique et théâtre à Athènes à l'époque classique*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Voutiras, E. (2008). "La réconciliation des Dikaiopolites: une nouvelle inscription de Dikaia de Thrace, colonie d'Érétrie", *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 152 (2); 781-792.
- Voutiras, E. y K. Sismanidis (2007). "Δικαιοπολιτών συναλλαγαί. Μία νέα επιγραφή από τη Δικαία αποικία της Ερετρίας", *Ancient Macedonia* 7; 253-274.

- Wallace, R. W. (1985). *The Areopagus Council to 307 B.C.* Baltimore y Londres: Johns Hopkins University Press.
- Wallace, R. W. (1997). "Poet, Public, and 'Theatrocracy': Audience Performance in Classical Athens", en Edmunds, L. y Wallace, R. W. (eds.). *Poet, Public, and Performance in Ancient Greece*. Baltimore y Londres: The Johns Hopkins University Press; 97-111.
- Walsh, T. (2005). *Fighting Words and Feuding Words. Anger and the Homeric Poems*. Lanham: Lexington Books.
- Walton, D. (2016). *Appeals to Pity. Argumentum ad misericordiam*. Nueva York: State University of New York Press.
- Wardy, R. (2005). *The Birth of Rhetoric. Gorgias, Plato, and their Successors*. Nueva York y Londres: Routledge.
- Weiss, M. (1998). "Erotica: On the Prehistory of Greek Desire", *Harvard Studies in Classical Philology* 98; 31-61.
- Whitehead, D. (1977). *The Ideology of the Athenian Metic*. Cambridge: Cambridge Philological Society.
- Wiles, D. (2000). *Greek Theater Performance: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Winnington-Ingram, R. P. (1948) "Clytemnestra and the Vote of Athena", *The Journal of Hellenic Studies* 68; 130-147.
- Wüst, E. (1936). "Διαστρέφειν bei Eupolis", *Philologus* 91 (1); 114-115.
- Youni, M. (2001). "The Different Categories of Unpunished Killing and the Term ἄτιμος in Ancient Greek Law", en Cantarella, E. y Thür, G. (eds.). *Symposion 1997. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*. Colonia y Viena: Böhlau; 117-137.
- Youni, M. (2019). "Atimia in Classical Athens: What the Sources Say", en Gagliardi, L. y Pepe, L. (eds.). *Dike. Essays on Greek Law in Honor of Alberto Maffi*. Milán: Giuffrè Francis Lefebvre; 361-378.
- Zagagi, N. (1985), "Helen of Troy: Encomium and Apology", *Wiener Studien* 98; 63-88.
- Zakin, E. (2009). "Marrying the City: Intimate Strangers and the Fury of Democracy", en McCoskey, D. E. y Zakín, E. (eds.). *Bound by the City: Greek Tragedy, Sexual Difference, and the Formation of the Polis*. Albany: State University of New York Press; 177-196.
- Zamperini, E. (2022). "Le corps de la polis et le corps du héros. Stasis et nosos sur la scène du théâtre tragique grec : le cas d'Édipe", *Cahiers «Mondes anciens»* 16; 1-18.

Zeitlin, F. I. (1978). "The Dynamics of Misogyny: Myth and Mythmaking in the *Oresteia* of Aeschylus", *Arethusa* (11); 149-184 = [1996] *Playing the Other: Gender and Society in Classical Greek Literature*. Chicago y Londres: University of Chicago Press; 87-119.

Zimmermann, B. (2000). "Lyric in the Fragments of Old Comedy", en Harvey, D. y Wilkins, J. (eds.). *The Rivals of Aristophanes. Studies in Athenian Old Comedy*. Londres y Swansea: Duckworth y Classical Press of Wales; 273-280.

INSTRUMENTA STUDIORUM

Bailly, A. (2000). *Dictionnaire grec-français*. París: Hachette (edición original: 1894).

Chantraine, P. (1999). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. París: Klincksieck.

Liddell, H. G., Scott, R. y Jones, H. S. (1996). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press (edición original: 1843)

Rodríguez Adrados, F. *et al.* (1980-1997). *Diccionario griego-español* (DGE en línea), vol. I-VII. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.