



SÓCRATES COMO CHIVO EXPIATORIO O SOBRE LA IDENTIFICACIÓN DE ARISTÓFANES Y SÓCRATES

Pablo A. Cavallero [Universidad de Buenos Aires | Universidad Católica Argentina]

Resumen: El artículo plantea la posibilidad de interpretar el final de *Nubes* como una alusión al rito del 'chivo expiatorio', por el cual es castigado alguien que carga con culpas ajenas. Se lo confronta con la propuesta de Sócrates en la *Apología* de Platón. Aristófanes no estaría censurando a Sócrates como tal sino la actitud antiética e ilegal de Strepsiádes y el uso de la retórica-sofística para estos fines

Palabras clave: Aristófanes
- *Nubes* - Sócrates - *pharmakós*
- *Apología*.

**Socrates as a *pharmakós*
or about the identification of
Aristophanes and Socrates**

Abstract: This article renders the possibility to interpret the end of Aristophanes' *Clouds* as an allusion to the rite of the *pharmakós*, when a man who loads the others' guilt is punished. It is compared with the Socrates' proposition in the Plato's *Apology*. Aristophanes does not blame Socrates himself, but the Strepsiades' anti-ethic and illegal attitude and the use of the sophistic rhetoric with this purpose.

Keywords: Aristophanes - *Clouds*
- Socrates - *pharmakós* - *Apology*.

Según un trabajo relativamente reciente de Souto Delibes, Aristófanes habría puesto en su Sócrates de *Nubes* aquellos rasgos combinados de sofistas y filósofos físicos que el público esperaba o suponía de un personaje como él, mientras que, luego, tras haberlo conocido con más profundidad, su actitud hacia Sócrates habría cambiado de manera positiva, lo cual explicaría que la parodia de *Aves* lo centre más en asuntos del alma, que en el *Banquete* Platón ponga al poeta y al filósofo como comensales amistosos, que un epigrama de Platón se refiera a la amistad de ellos dos y que en el lecho de muerte de este último filósofo hayan estado las comedias de Aristófanes¹.

1 SOUTO DELIBES (1999). DE CARLI (1971: 9 n. 18) señala que con tales datos es impensable una enemistad entre Aristófanes y Platón y entre Aristófanes y Sócrates. En cuanto a la vinculación de Sócrates con la sofística, Cfr.

Esta tesis lleva a plantearse si realmente hubo una evolución en Aristófanes o si ya en *Nubes* su posición era no adversa a Sócrates. Por otra parte, a las anécdotas que fundan una amistad entre el comediógrafo y el filósofo se puede añadir el hecho de que en la *Apología* misma, Platón no da mayor importancia a las burlas de ese comediógrafo a quien ni siquiera menciona, en cambio considera más difíciles de enfrentar las acusaciones de los enemigos recientes (*Apol.* 19 D), a pesar de la vieja data de otras. Cuando reseña brevemente el contenido de la comedia (*Apol.* 19 BC), el Sócrates platónico repite que se trata de una *komodía* y que en ella aparece *Sokráte tinà* “cierto Sócrates”, expresión por la cual distancia al personaje cómico de sí mismo y de su realidad; señala que ese personaje “dice andar por el aire y otras muchas tonterías”, es decir, reduce el peso de su testimonio como el de una caricatura propia de una comedia; y luego advierte que ese tipo de críticas eran trilladas, comunes a todos los filósofos

(23 B)². Sí teme el Sócrates platónico a los que usaban de la envidia y la calumnia (*phthóno kai diabolē*) y generaron un ‘prejuicio’ (19 A) en respuesta a que él les hacía ver que no eran sabios (Cfr. *Apol.* 21 D – 22 E), y se refiere a políticos, tragediógrafos, ditirambógrafos y artesanos; con esto y con el distinguir al comediante de los que usaban de envidia y calumnia, parece excluir a Aristófanes de esos métodos y negar en él malas intenciones.

Pensamos que la actitud de Aristófanes hacia Sócrates no era adversa ya en *Nubes*. En diversos estudios previos hemos señalado que el uso de ciertos conceptos como σῶφρων, ἡδύς, αἵσχος y δίκη, καινός, ἀρχαῖος, παλαιός, σοφός, δεξιός, λεπτός, permiten distinguir dos grupos ‘ideológicos’: uno conformado por Strepsiádes, Pheidippides y el Λόγος ἥττων y otro conformado por Sócrates, el Λόγος Κρείττων y el Coro, al cual adhiere Aristófanes según las declaraciones de la parábasis y el resultado adverso del plan de Strepsiádes³. Mediante los

VANDER WAERDT (1994). Sobre Aristófanes y la sofística, véase por ejemplo DE CARLI (1971). Otros estudios sobre el Sócrates de Aristófanes son: PHILIPPSON (1932), DES PLACES (1938), SCHMID (1948), STARK (1953), ERBSE (1954), GELZER (1956), ADKINS (1970), RIGOBELLO (1970), DOVER (1971), HAVELOCK (1972), RODRÍGUEZ ADRADOS (1972), SARRI (1973), FINLEY (1975), GREEN (1979), STRAUSS (1980), KLEVE (1983), EDMUNDS (1985), NUSSBAUM (1985), TARRANT (1988), MARIANETTI (1993), TAMAYO (1996), SOUTO DELIBES (1997), BOWIE (1998), CARRIÈRE (1998), NEWELL (1999), BOUVIER (2000), GIL (2000-2002), THOMSEN (2001), CANFORA (2002), ERBSE (2004), GIORDANO-ZECHARYA (2005).

2 BOUVIER (2000: 428 ss.) cita textos de Séneca, Musonio Rufo, Plutarco, Diógenes Laercio y Eliano, según los cuales Sócrates se rio de la comedia y de sí mismo y vio efectos positivos como que el ridículo ayuda a corregir errores. Sócrates era un fácil objeto de comicidad por sus características; como tal lo tomaron también otros comediógrafos, Eúpolis, Amipsias, Teleclides. La comedia ‘media’ hará lo mismo con otros filósofos.

3 Cfr. CAVALLERO (2005-2006), CAVALLERO (2005). Un simple detalle como que Pheidippides duerme bajo cinco mantas (v. 10) lo distancia de lo valorado por el *Kreitton* (v. 966); Cfr. DE CARLI (1971: 11); en cambio, la búsqueda personal de lo provechoso y con-

dos verbos neológicos λεπτολογέω (320) y διαλεπτολογέω (1496) se apunta a dos posibles aplicaciones de la reflexión y de su expresión lingüística, ambas concentradas en la imagen de las Nubes elevadas, sutiles, cambiantes, inasibles, quienes, por ser diosas y, como tales, defensoras de la religión establecida, pueden adaptarse a quien ven –en este caso Strepsiádes– y hacerle creer fingidamente que sus pretensiones son avaladas por ellas. Strepsiádes incendia el φροντιστήριον⁴ porque no es capaz de hacer la distinción entre una y otra aplicaciones y acusa a la reflexión y al diálogo filosóficos como responsables de los engaños de la retórica-sofística. Pero sabemos que Strepsiádes es μῶρος ‘tonto’ (398), σκαίος ‘torpe’ (629, 655, 790), ἐπιλήσμων ‘olvidadizo’ (790), ἁμαθής y βάρβαρος (492, 135 en boca del Discipulo), βραδύς ‘lento’ (129) y ἄγροικος ‘rústico’ (1457). Solamente el espectador (o lector) σοφός y δεξιός hará la distinción y verá que es necesario hacerla en toda instancia de la pieza.

Sin embargo, la impresión primera que puede dar la pieza es que Sócrates resulta castigado. Uno puede entender, incluso visualmente en una representación moderna, que él se evade de la enseñanza sofístico-engañadora que

pretende Strepsiádes⁵; puede ver que Strepsiádes, supuesto ‘héroe cómico triunfador’, acaba golpeado por su hijo y consciente de su equivocación en una especie de *anagnórisis*⁶; puede prestar atención a que las diosas Nubes, quienes a pesar de su engaño nunca dejaron de ser diosas ni perdieron su esencia vaporosa, censuran abiertamente a Strepsiádes⁷. Pero a pesar de todo esto, el lector o espectador puede creer que el incendio del φροντιστήριον, la huida de Sócrates y los suyos y la supuesta causa de la ira de Strepsiádes (el decir que los dioses no existen) son un castigo a Sócrates. En realidad, bien leída o bien observada, la comedia presenta el final como un recurso de impotencia, en el que el ‘héroe’ perdedor se las agarrará con quien puede, equivocándose nuevamente; como no puede corregir a su hijo ni pagar sus renovadas deudas, se venga de quien no quiso enseñarle a tergiversar las leyes y, en vez de reprocharle a lo sumo no haberlo capacitado como él deseaba, lo acusa del pecado que él mismo cometió: apartarse de la δίκη⁸.

5 Hemos destacado este aspecto en CAVALLERO (2007).

6 Sobre los rasgos ‘trágicos’ de la comedia, Cfr. CAVALLERO (2006 b).

7 Cfr. EDMUNDS (1985: 221-2). No concordamos, empero, con su interpretación de que la ironía de las Nubes está dirigida contra Sócrates (p. 223): pensamos que va contra Strepsiádes y los que actúan como él. Las Nubes usan a Sócrates como instrumento del castigo (Cfr. 459, 476-7, 727-9), para que el campesino crea que aprende lo que desea.

8 Cfr. CAVALLERO (2006 c). Sobre la piedad de Sócrates Cfr. CAVALLERO (2007); sobre el in-

veniente por parte de Strepsiádes lo asocia al *Hétton*, para quien la sensatez, la moderación, no sirve para nada (1061-6; Cfr. *ibid.* p. 42).

4 Sobre este discutido final Cfr. los trabajos específicos de KOPFF (1977), HARVEY (1981), DAVIES (1990), FERNÁNDEZ (2005-2006).

Pero si acaso acordamos en que Aristófanes no critica a Sócrates sino que el centro de su burla –y de su mensaje para “hacer mejores a los hombres en las ciudades”⁹– es Strepsiádes y el castigo de éste por pretender subvertir las leyes mediante una retórica-sofística antiética, ese final puede tener otra significación más. Esta persecución de Sócrates, después de que Strepsiádes reconoció ser el culpable de sus males, puede ser interpretada como la del ‘chivo expiatorio’ que era perseguido y echado durante las fiestas Targelias, el *φαρμακός* que era cargado simbólicamente con todos los males de la ciudad para proteger la cosecha inminente¹⁰. La gente sabe que el *φαρμακός* no es más culpable que ella: simplemente él asume el castigo a modo de *κάθαρσις* para la comunidad. En *Nubes*, el público sabe que Sócrates no es el verdadero culpable, pero le sirve al héroe para vengarse de su impotencia y echar simbólicamente, si no a su hijo, sí a los que tienen la capacidad de reflexionar, de hablar y de hacerlo con ética o, llegado el caso,

sin ella. Es un pseudo-triunfo que echa un poco de risa –en tanto toda corrida la causa¹¹– a una situación que es por cierto amarga para el personaje y para cualquier espectador lúcido.

El mismo Aristófanes hace alusión a esta práctica en su posterior comedia *Ranas* (Cfr. 718 ss.), donde el corifeo critica a sus compatriotas que éstos vilipendian a la buena gente mientras ensalzan a los que otrora sólo eran usados como *φαρμακοί*, gente ruin. Esta tergiversación de las cosas es la misma tergiversación que Strepsiádes pretende ya en su propio nombre: no sólo quiere torcer las leyes sino que también tergiversa el modo de corrección; en vez de castigar sus propias culpas o aceptar sus consecuencias, usa un *φαρμακός*, pero la inversión social es tal que el perverso se las da de ciudadano purificado y el honesto paga las culpas ajenas.

Tengamos en cuenta, por otra parte, que el *φαρμακός* era previamente alimentado en el Pritaneo. Pues bien, cuando Sócrates, en el juicio contra él, debe sugerir un castigo dice:

Y yo, por mi parte, ¿qué voy a proponerles a cambio, señores atenienses? ¿No es claro que tendrá que ser lo que me merezca? ¿Qué, pues? ¿Qué es lo que merezco sufrir o pagar en compensación por la torpeza de no haber tenido sosiego y de descuidar lo que le preocupa a la mayoría [...] No tomé ese rumbo, pues hacerlo no hubiera resultado de ninguna utilidad, ni

flujo de Diógenes de Apolonia, Cfr. JANKO (1997). Las Nubes castigan la intención ilegal de Strepsiádes haciéndole creer que Zeus no existe, cuando no es eso lo que Sócrates expone.

9 Cfr. *Ranas* 1009 s. como función del poeta.

10 El ‘chivo’ lleva collares de higos secos (negros para el varón, blancos para la mujer), es paseado por la ciudad y se le golpean los genitales con ramas de plantas salvajes. Al principio se lo lapidaba y sus cenizas se distribuían por el lugar. Luego se reemplazó la ejecución por la expulsión. Cfr. VERNANT (2002: 120-1). Véase HUGHES (1991:139-165).

11 Véase el motivo del *servus currens* en CAVALLERO (1996). Cfr. NEWELL (1999: 110), que diferencia ‘final gracioso’ de *happy end*.

para ustedes ni para mí mismo, sino que me dediqué a hacer a cada uno en privado el mayor bien, según yo afirmo. Éste fue el camino que tomé, intentando persuadir a cada uno de ustedes de no preocuparse de ninguna de sus cosas antes de haberse preocupado de sí mismo, de modo de llegar a ser lo mejor y lo más sensato posible, y de no preocuparse de las cosas de la ciudad antes de haberse preocupado de la ciudad misma, y afrontar así del mismo modo las preocupaciones relativas a todo lo demás.

Pues bien, ¿qué es lo que merezco? [...] ¿Qué cosa resulta, pues, apropiada para un hombre pobre, que es un benefactor, y que necesita disponer de ocio para exhortarlos a ustedes? No hay nada que sea más apropiado para un hombre tal, señores atenienses, que ser alimentado en el Pritaneo, mucho más incluso que para aquel de ustedes que haya triunfado en una carrera de caballos [...] Pues éste ha de hacer que ustedes parezcan ser felices, mientras que yo, en cambio, hago que sean felices, y, además, él no necesita alimento, pero yo sí. Por tanto, si la retribución ha de ser determinada de modo justo según los merecimientos, propongo que sea ésta: manutención en el Pritaneo¹².

Este propuesta, como parece evidente, es sarcástica si bien ella era a la vez muy justa. Que alguien condenado

a muerte contraponga como oferta recibir un premio estatal es obviamente paradójico. Pero Sócrates lo fundamentó bien, manteniéndose coherente con su postura de ser alguien que ayuda a la ciudad, no alguien que la perjudica. La sugerencia de ser alimentado en el Pritaneo en premio a sus servicios, puede a la vez aludir a que se considera un *φάρμακός*, un 'chivo expiatorio' de culpas ajenas, dado que así como en Marsella el chivo era alimentado durante un año a expensas del estado, también lo era en la Atenas clásica¹³. Por otra parte, no siempre el 'chivo' era elegido entre la gente ruin, fea y malvada; a veces eran *φάρμακοί* algunos jóvenes bellos¹⁴. Y además, Atenas utilizó como alternativa de este recurso el ostracismo, la expulsión de alguien que se destacaba entre el común de la gente y, por ello, podía atraer, según la creencia, una venganza divina. En este contexto, Sócrates se sabe inocente; sabe que es acusado por envidia y calumnia, que ciertas personas influyentes quieren hacerle pagar el dejarlos en evidencia de su ignorancia o irreflexión, o de su falta de ética o, simplemente, de no ocuparse de lo verdaderamente importante. Sabe que para ello tergiversaron su enseñanza y usaron como ejemplos actitudes de las que no era responsable en sus discípulos¹⁵. Sabe que para algunos es tan excelso que se acerca a un dios y para

12 Platón, *Apología de Sócrates* 36 B- 37 A. Traducción de VIGO (2001). Sobre la *Acusación de Sócrates*, de Policrates, año 392 s. C., y las respuestas de Platón y Jenofonte, Cfr. Gil (2000-2002: 74 ss.).

13 Cfr. VERNANT (2002: 121 y 126).

14 Cfr. VERNANT (2002: 127).

15 Véase un análisis de las obras vinculadas con la acusación y muerte de Sócrates en JULIÁ (2000).

otros tan negativo que se acerca a una fiera, dos aspectos que lo hacen casi ajeno a la comunidad. Siente, pues, que los acusadores se deshacen de él para un supuesto beneficio propio.

De modo análogo, el Sócrates de *Nubes* es presionado por Strepsiádes para que le enseñe tácticas que él no quiere enseñarle; es malentendido en sus propuestas, en su lenguaje y en sus lucubraciones; es visto como alguien raro, diferente del común de la gente¹⁶; se le atribuye la responsabilidad de las malas acciones de Pheidippídes cuando éste fue educado por el Argumento Más Débil, con retirada explícita de Sócrates (v. 886-7)¹⁷ y con advertencia

reiterada sobre la inconveniencia de ese aprendizaje (vv. 865, 1113, 1307-1320)¹⁸. Sin embargo, Strepsiádes acusa a Sócrates para ‘desahogarse’ de sus propios errores, de su inoperancia y mala intención, de su incapacidad para manejar su hogar y sus asuntos financieros, de su pretensión de anular los juramentos; y lo hace a pesar de la reprimenda de las diosas Nubes y amparado por un supuesto y cómico mandato del dios del comercio y del engaño (v. 1482). Es decir, todo el aparente castigo de Sócrates en el final de *Nubes* es una verdadera injusticia. Strepsiádes incendia el φροντιστήριον como se incendió históricamente la casa pitagórica en Crotona¹⁹. Empero, Mignanego destaca algo importante: el público debía de saber que los de Crotona incendiaron el recinto pitagórico porque los filósofos se habían adueñado del poder político²⁰; por contraste, el audi-

16 Cfr. SARRI (1973: 542).

17 Ya antes estaba remiso a cumplir los deseos de Strepsiádes (Cfr. 804 ss.) y había intentado cambiarle de tema. Cuando en v. 244 Strepsiádes le pide “enseñame una de tus argumentaciones”, refiriéndose al Discurso Más Débil, aunque dice “tú”, Sócrates ni le contesta ni lo satisface. Decimos en otro lugar: “cuando el campesino quiere convencer a su hijo de ir a estudiar, no le dice que lo haga con Sócrates, sino que ‘dicen que entre ellos hay dos discursos...’ (112 ss.), como si no fuera Sócrates quien los enseñara sino que, entre la ‘gente intelectual’ (phrontistai) hay quienes se dedican a la retórica y quienes a la sofística; asimismo, cuando Strepsiádes va a retirar a su hijo, las respuestas breves de Sócrates, que sale como un ‘director de escuela’ y como tal recibe lo que el campesino le ofrece, son hiperbólicas y parecen orientadas a satisfacer al cliente con cierto desdén, sin interés en el asunto (Cfr. 1150 ss.); presenta al joven con una majestuosidad tan despectiva como la orden de que se vaya (1167 y 1169), partida que, además, distancia al joven de Sócrates y de sus intereses: Pheidippídes no se suma a la ‘escuela filosófica’ sino que ‘se lleva’ su instrucción sofística. Pheidippídes menciona a Sócrates en 1432, pero

no como maestro de su sofística sino como alguien que no aprobaría el razonamiento que le opone Strepsiádes y, además, lo dice como nueva burla al filósofo” (Cfr. CAVALLERO 2007). Que Sócrates no es responsable de la educación sofística de Pheidippídes lo afirma también SARRI (1973: 547).

18 En realidad, *Nubes* presenta en cierta manera a Sócrates como diferente de otros miembros del Pensadero. Cfr. VANDERWAERDT (1994: 61). Para GREEN (1979: 16 s.) Sócrates se opone a Strepsiádes porque éste representa falsos valores intelectuales, intereses dialécticos, pragmáticos, utilitarios, que atentan contra la estabilidad social y familiar.

19 Para KOPFF (1977) Aristófanes retoma el hecho histórico-legendario del incendio de la casa de Milón contra los pitagóricos de Crotona, acaecido *circa* 450, en el que el ‘maestro’ habría muerto.

20 MIGNANEGO (1992: 96).

torio debió de percibir que el Sócrates de *Nubes* nunca fuerza al discípulo a afirmarse en lo político-social. De tal modo, pensamos que el público vincularía el episodio del incendio con un castigo contra el Discurso 'Injusto', por el peligro latente que él representa contra la *pólis*. Pero lo cierto es que es Sócrates quien debe salir corriendo y todo parece presentarlo como 'un chivo expiatorio', alguien inocente que paga 'los platos rotos'. Aristófanes dice ser un καθαρτής, un 'purificador' de la ciudad (*Avispas* 1043) y, en ese sentido, presenta como plagas a los demagogos, a los cobardes, a los sicofantes, a los de vida escandalosa, a los adivinos charlatanes, a ciertos autores de ditirambos y de comedias, a los sofistas; se declara contra la guerra, contra una desordenada comunidad de bienes y personas, contra la injusta distribución de la riqueza. Ya en la perdida *Comensales* atacaba, según parece a los sofistas. La tarea de ser καθαρτής puede causarle problemas y crearle enemigos, pero es su modo de beneficiar a la ciudad²¹.

Desde este punto de vista, el Sócrates de *Nubes* estaría presagiando la sensación que el Sócrates histórico –o platónico– puede dejar traslucir en su propuesta. En ambos textos, Sócrates es un φαρμακός, y, en ambos textos, el público, espectador o lector, sabe que

los culpables son otros. Si esto es así, confirmamos que Aristófanes no estaría criticando a Sócrates en *Nubes*, sino a Strepsiades burlador de las leyes y a la retórica-sofística engañadora, y estaría señalando, de una manera superficialmente cómica pero profundamente admonitoria, que se puede ser injusto con los intelectuales al no comprenderlos cabalmente. De modo análogo, el final de *Acarnienses* usa a Lámaco como figura visible para generar antibelicismo, pero no es ese estratega el atacado de manera personal sino la actitud autodestructiva de la ciudad.

No creemos casual que Aristófanes plantee como intención de sus obras el beneficio de la πόλις (*Acarnienses* 655-8) o que es deber del poeta hacer mejores a los hombres (*Ranas* 1009 s.) como de modo análogo lo dice el Coro de *Nubes* en la parábasis (575 ss.) o el de *Lisístrata* (638-9) o el de *Ranas* (686-7) o la Pobreza en *Plutos* 576, ni es casual que esa sea la intención repetida por Sócrates en *Nubes* 478 ss. y en varios testimonios de Platón (*Apología* 38 C y *Banquete* 210 C, 216 AB y 218 DE, *Gorgias* 477 A, 513 E, 515 CD); tampoco es casual que pensadores como Sócrates, Diágoras, Anaxágoras, hayan sido perseguidos, y que el mismo Aristófanes haya sufrido persecuciones debidas a sus críticas a hombres públicos²². Hemos señalado en otro lugar ciertas ideas concordantes entre el co-

21 Sobre este aspecto de Aristófanes Cfr. CASTELLO (1996). Sobre la comedia como catarsis, RECKFORD (1974), para quien Aristófanes y Sócrates rivalizan en cuanto a la purificación de la ciudad, según el *Banquete* (p. 59). Pensamos que los dos intelectuales buscan lo mismo, cada uno desde su oficio, sin rivalidad y menos enemistad.

22 Se mencionan los decretos de 'censura' de Moríquides c. 437 y de Siracosio c. 415, que limitaban el *onomastí komodeîn*; pero además de ellos, se sabe que Cleonte imputó a Aristófanes por sus críticas.

mediógrafo y el filósofo, como la crítica a los jóvenes maleducados (*Nubes* 986, Jenofonte *Mem.* III 5.14 y II 3.16), la necesidad del respeto a los padres (*Nubes* 976 ss., *Fedón* 113e –Cfr. *Rep.* 562 e–, *Critón* 51 BC, y en *Mem.* II 2: 13 y IV 4: 20), la imagen del parto como alusión a la obra literaria personal en Aristófanes y al método reflexivo en Sócrates (*Nubes* 530; *Teet.* 149 A, D, 150 B, 210 B; el verbo ἀμβλίσκω / ἐξαμβλίσκω en *Nubes* 137 y 139 y *Teet.* 149 D y 150 E; Cfr. 157 CD, 160 A, 184 AB, 210 BD); son puntos de contacto entre dos intelectuales que, por diversos caminos, apuntan a lo mismo²³. El problema es que la comedia, en tanto género paródico, deformador e hiperbólico, puede ser malentendida, por eso requiere que por debajo de la superficie cómica se busque qué idea es la censurada realmente²⁴. Así como en *Apología* Sócrates resta importancia a *Nubes* como argumento contra él, es claro que tampoco Platón vio negativa en sí la comedia, dado que utiliza sus mismas imágenes en *Teeteto* 173-175, al señalar que el filósofo tiene un alma que ‘vuela’ por encima del nivel habitual de la gente²⁵, y cita el verso 362 de

Nubes al describir el andar de Sócrates en *Banquete* 221 B.

Desde antiguo se ha propuesto que en la segunda versión Aristófanes añadió el incendio para dar un final moralizante. Creemos que esto no es así: el incendio no moraliza nada, dado que es Strepsiádes el personaje inmoral, que quiere tergiversar las leyes en beneficio propio²⁶. El mensaje ‘moral’ de la pieza, si queremos llamarlo así, ya está dado en que Pheidippides se rebelde contra su padre, lo golpee y lo ridiculice, todo lo cual lleva a que el campesino reconozca en principio su error²⁷. El incendio no cambia en nada esto, sino que simplemente añade una nota de sonrisa ‘trágica’ a un desenlace bastante serio.

La presentación de Sócrates como castigado injustamente en el final de *Nubes* es la de un ‘chivo expiatorio’; con ella, Aristófanes presta su apoyo a los intelectuales que, como él mismo, son innovadores, buscan que el público piense, pretenden beneficiar a la ciudad y, por todo ello, pueden ser malentendidos. ¶¶

23 EDMUNDS (1985: 227-8) observa como puntos de contacto entre Sócrates y Aristófanes el introducir “nuevas formas”, el buscar la sabiduría, ser ingeniosos pero también marginales.

24 Un ejemplo de la mala interpretación de *Nubes* parece ser el tratado *Acerca de los socráticos*, del epicúreo Idomeneo de Lámpsaco, c. 280 a.C. (Cfr. GIL 2000-2002: 84).

25 Como destacó AMBROSINO (1984: 68), hay coincidencias léxicas notables entre ese sector de *Teeteto* y *Nubes*.

26 DE CARLI (1971: 13) opina que Strepsiádes se mueve por interés personal y amoral; remite a los vv. 486-7, 433-4, 1229-1231 (se podría añadir 114-116) y destaca que aunque la comedia haga una parodia de la educación sofística no hace responsable a ésta de la deshonestidad de Strepsiádes. Es cierto, creemos, pero sí da herramientas antiéticas a Pheidippides, de modo que la mala intención de su padre se torna un boomerang.

27 DE CARLI (1971: 7 ss.) pasa revista a algunas opiniones sobre este final; entre ellas, es Whitman quien reconoce que el final no alcanza para moralizar, pero no señala que la moralización es previa.

COULON, V. (1924). Aristophane, *Les nuées*, texte établi par V. Coulon et traduit par H. Van Daele, Paris, Les Belles Lettres.

Bibliografía citada

- ADKINS, A. (1970). "Clouds, mysteries, Socrates and Plato", *Antichthon* 4, 13-24.
- AMBROSINO, D. (1984). "Aristoph. *Nub.* 218-234 (la 'cesta' di Socrate)", *Museum criticum* 19-20, Cambridge, 51-69.
- BOUVIER, D. (2000). "Platon et les poètes comiques: peut-on rire de la mort de Socrate?", en M. L. Desclos, *Le rire des Grecs. Anthropologie du rire en Grèce ancienne*, Grenoble, Editions Jérôme Millon, 425-440.
- BOWIE, E. (1998). "Le portrait de Socrate dans les *Nuées* d'Aristophane", en M. Trédé- Ph. Hoffmann, *Le rire des anciens*, Paris, École Normale Supérieure, 53-66.
- CANFORA, L. (2002). "Sócrates o la mayoría infalible", en *Una profesión peligrosa. La vida cotidiana de los filósofos griegos*, Barcelona, Anagrama, 9-29.
- CARRIÈRE, J. (1998). "Socratisme, platonisme et comédie dans le *Banquet* de Xénophon. Le *Banquet* de Xénophon et le *Phèdre* de Platon", en M. Trédé- Ph. Hoffmann, *Le rire des anciens*, Paris, École Normale Supérieure, 243-271.
- CASTELLO, L. (1996). "Aristófanes o el poeta como purificador de la ciudad", *Anales de filología clásica* 14, Buenos Aires, 58-74.
- CAVALLERO, P. (1996). Παράδοσις. *Los motivos literarios de la comedia griega en la comedia latina: el peso de la tradición*, Colección Textos y Estudios n° 2, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, Instituto de Filología Clásica.
- (2005-2006). "Algunas claves interpretativas de *Nubes* de Aristófanes", *Circe* 10, Santa Rosa, 75-96.
- (2006). "La oposición *sophrosýne-hedoné* como una clave del *agón* de *Nubes*",

Byzantion Nea Hellás 25, Santiago de Chile, 115-126.

- (2006 b). "Trygoidía: la concepción trágica de *Nubes* de Aristófanes", *Emerita* 74/1, Madrid, 89-112.
- (2006 c). "Tarea tuya (*sòn érgon*): un uso retórico-ideológico en el final de *Nubes* de Aristófanes", *Prácticas discursivas en la antigüedad grecolatina*, Córdoba, en prensa.
- (2007). "La historicidad del Sócrates de Aristófanes y la coincidencia de las fuentes", *Revue des études anciennes*, 109/2, Bourdeaux, en prensa.
- DAVIES, M. (1990). "Popular justice and the end of Aristophanes' *Clouds*", *Hermes* 118, Wiesbaden, 237-242.
- DE CARLI, E. (1971). *Aristofane e la sofistica*, Firenze, La Nuova Italia.
- DES PLACES, E. (1938). "Socrate directeur de conscience; étude de vocabulaire", *REG* 51, Paris, 395-402.
- DOVER, K. (1971). "Socrates in the *Clouds*", en G. Vlastos, *The philosophy of Socrates*, New York, 50-77.
- EDMUNDS, L. (1985). "Aristophanes' Socrates", en John Cleary ed. *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, Lanhan MD, Univ. Press of America, vol. 1, 209-230.
- ERBSE, H. (1954). "Sokrates im Schatten der Aristophanischen *Wolken*", *Hermes* 82, Wiesbaden, 385-420.
- (2004). "Die Nachrichten von Anklage un Verteidigung des Sokrates", *Hermes* 132-2, Wiesbaden, 129-140.
- FERNÁNDEZ, C. (2005-2006). "El pensadero era una fiesta' o cómo interpretar el final de *Nubes*", *Anales de filología clásica* 18-19, Buenos Aires, 21-39.
- FINLEY, M. (1975). "Sócrates y Atenas", *Aspectos de la antigüedad*, Barcelona, Ariel, 80-99.
- GELZER, Th. (1956). "Aristophanes und sein Sokrates", *Museum Helveticum* 13/2, Basel, 65-93.

- GIL, L. (2000-2002). "El problema del Sócrates histórico", *Excerpta philologica* 10-12, Cádiz, 73-85.
- GIORDANO-ZECHARYA, M. (2005). "As Socrates shows, the Athenians did not believe in Gods", *Numen* 52/3, Leiden, 325-355.
- GREEN, P. (1979). "Strepsiadés, Socrates and the abuses of intellectualism", *GRBS* 20, Durham, 15-25.
- HARVEY, F. (1981). "Nubes 1493 ff.: was Socrates murdered?", *GRBS* 22, Durham, 339-343.
- HAVELOCK, E. (1972). "The Socratic self as it is parodied in Aristophanes' Clouds", *YCS* 22, Yale, 1-18.
- HUGHES, D. (1991). *Human sacrifice in ancient Greece*, London, Routledge.
- JANKO, R. (1997). "The physicist as hierophant: Aristophanes, Socrates and the authorship of the Derveni Papyrus", *ZPE* 118, Heidelberg, 61-94.
- JULIÁ, V. (2000). "Plato ludens. La muerte de Sócrates en clave dramática", *ADEF. Revista de filosofía* 15-2, Buenos Aires, 11-21.
- KLEVE, K. (1983). "Anti-Dover or Socrates in the Clouds", *Symbolae Osloenses* 58, Oslo, 23-37.
- KOPFF, E. (1977). "Nubes 1493 ff.: was Socrates murdered?", *GRBS* 18, Durham, 113-122.
- MARIANETTI, M. (1993). "Socratic mystery-parody and the issue of *asébeia* in Aristophanes' Clouds", *Symbolae Osloenses* 68, Oslo, 5-31.
- MIGNANEGO, P. (1992). "Aristófanes e la rappresentazione di Socrate", *Dioniso* 62-1, Siracusa, 71-101.
- NEWELL, J. (1999). "Aristophanes on Socrates", *Ancient philosophy* 19, Pittsburgh, 109-119.
- NUSSBAUM, M. (1985). "Commentary on Edmunds", en John Cleary ed. *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, Lanhan MD, Univ. Press of America, vol. 1, 231-240.
- PHILIPPSON, R. (1932). "Sokrates' Dialektik in Aristophanes' Wolken", *RhM* 81, Frankfurt, 30-38.
- RECKFORD, K. (1974). "Desire with hope: Aristophanes and the comic catarsis", *Ramus* 3, Clayton-Victoria (Australia) 41-69.
- RIGOBELLO, A. (1970). "Il problema socratico del linguaggio", *Proteus* 1, 57-67.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F. (1992). "La lengua de Sócrates y su filosofía", *Méthexis* 5, Buenos Aires, 29-52.
- SARRI, F. (1973). "Rilettura delle Nuvole di Aristofane come fonte per la conoscenza di Socrate", *Rivista di filosofia neoscholastica* 65, Milano, 532-550.
- SCHMID, W. (1948). "Das Sokratesbild der Wolken", *Philologus* 97, Berlin, 219-228.
- SOUTO DELIBES, F. (1997). "La figura de Sócrates en la comedia ateniense", en A. López Eire, *Sociedad, política, literatura. Comedia griega antigua*, Salamanca, LOGO, 339-345.
- (1999). "Aristófanes, ¿enemigo de Sócrates?", *CFC* 9, Madrid, 145-153.
- STARK, R. (1953). "Sokratisches in den Vögeln des Aristophanes", *RhM* 96, Frankfurt, 77-89.
- STRAUSS, L. (1980). *Socrates and Aristophanes*, Chicago University Press.
- TAMAYO, L. (1996). "Un error de lógica en la *Apología de Sócrates*", *Méthexis* 9, Buenos Aires, 173-179.
- TARRANT, H. (1988). "Midwifery and the Clouds", *CQ* 38-1, Oxford, 116-122.
- THOMSEN, O. (2001). "Socrates and love", *Classica et mediaevalia* 52, Aarhus, 117-178.
- VANDER WAERDT, P. (1994). *The Socratic movement*, Ithaca, Cornell University Press.
- VERNANT, J. P. (2002). "Ambigüedad e inversión. Sobre la estructura enigmática del *Edipo rey*", en J. P. Vernant- P. Vidal Naquet, *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, Barcelona, Paidós, 103-135.
- VIGO, A. (2001). *Platón: Apología de Sócrates*, Santiago de Chile, Edit. Universitaria.

Recibido: 10/04/2007

Evaluado: 19/05/2007

Aceptado: 22/05/2007

