

Sobre un posible sentido de la invocación al *Aér* en *Nubes* de Aristófanes

Daniel GUTIÉRREZ

Universidad de Buenos Aires
almejasapera@yahoo.com.ar

Recibido: 3-02-2013

Aceptado: 6-12-2013

RESUMEN

En la comedia *Nubes*, del poeta cómico Aristófanes, se invoca tres veces al *Aér*, dos veces lo hace Sócrates y una Strepsiádes. Los traductores, comentaristas y críticos siempre han considerado que, en la mención de este elemento, están aludidas las doctrinas cosmológicas de los filósofos de la *phýsis*, especialmente del *physikós* Diógenes de Apolonia. Según los testimonios de Platón, Sócrates habría desarrollado, paralelamente o incluso con preferencia a la actividad filosófica, la práctica de la espiritualidad, ejercitando y desarrollando técnicas del control y concentración de la respiración. *Nubes* también ofrece testimonios para dilucidar este aspecto de la personalidad histórica de Sócrates.

Palabras clave: Sócrates, *Nubes*, Aire, respiración, ejercicio espiritual.

ABSTRACT

In the comedy *The Clouds*, from the comic poet Aristophanes, the *Aér* is mentioned three times, twice by Socrates and one by Strepsiades. Translators, commentators and critics have always considered that when this element was mentioned, it referred to the cosmological doctrines of the philosophers of the *phýsis*, especially of the *physikós* Diogenes of Apolonia. According to the testimonies of Plato, Socrates would have developed, at the same time or even with preference to the philosophical activity, the practice of spirituality, exercising and developing control and breathing concentration techniques. *The Clouds* also offers testimonies to elucidate this aspect of Socrate's historic personality.

Keywords: Socrates, *The Clouds*, Air, breathing, spiritual exercise.

I. La primera invocación que hace Sócrates en *Nubes* es bastante llamativa. En un clima de silencio religioso y plegaria (εὐφημεῖν, τῆς εὐχῆς ἐπακούειν¹), inmediatamente posterior a lo que puede ser considerado un rito de iniciación², invocando a sus

¹ Cfr. Ar. Nu., v. 263. Las abreviaturas de autores antiguos y sus obras serán citados según LSJ.

² De diversas maneras se ha interpretado el carácter de este rito iniciático en *Nubes*: ya como pitagórico (Gil, 1967: 56; Melero, 1971: 429), ya como eleusino (Adkins, 1970: 13-15; Marianetti, 1993: 23), ya como órfico (Gelzer, 1956: 67; Sarri, 1973: 542-3).

divinidades (ταῖς ἡμετέραισι δαίμοσιν, «a nuestras entidades sobrenaturales»³), las Nubes, aparece en primer lugar, curiosamente, invocado el Aire, en segundo lugar el Éter y finalmente las Nubes. La tradición ha interpretado que la mención del elemento aéreo en esta invocación y en otros pasajes de la comedia no iba más allá de la referencia a los filósofos de la *phýsis*, especialmente a Diógenes de Apolonia, a los que Aristófanes habría parodiado y condenado por introducir divinidades distintas de las del culto tradicional y, por eso, factor de corrupción de las creencias religiosas. Es muy probable que en esta comedia que no haya más que una alusión a esas doctrinas «científicas» que comenzaron a surgir en la cultura griega a partir de los *physikoi* jonios. Incluso uno de ellos, Anaxímenes, sostenía que *Aēr* era la *arkhé* primordial mediante la cual puede ser explicado lo real. No obstante, por lo que se ha testimoniado de Sócrates⁴, sobre todo por la tradición que parte de Platón, se puede explicar esta primacía de la invocación al *Aēr* como representado la actividad de Sócrates en tanto practicante de su peculiar modo de vida basado en ejercicios espirituales. La hipótesis que guía este trabajo se basa, pues, en la creencia de que Sócrates, antes que filósofo, antes que dialéctico, antes que «científico», fue principalmente, un *phrontistḗs*, un meditador, y un *epimelḗtēs*, un practicante de la *espiritualidad*.

II. La figura de Diógenes de Apolonia habría resultado interesante para un comediógrafo y facilitado sus efectos paródicos⁵, puesto que en la exposición de su sistema se evidencia que configuró su pensamiento mediante una yuxtaposición de las doctrinas anteriores esforzándose por «hacer una “versión renovada” de los antiguos sistemas jonios»⁶, pues combina y aprovecha eclécticamente: i) el Aire, en tanto elemento primordial (como lo había afirmado Anaxímenes), ii) el monismo de Anaxágoras, iii) el principio de que lo diferente no puede actuar sobre lo diferente (por lo que niega el sistema de Empédocles), iv) el concepto de vacío (como lo habían hecho los atomistas Leucipo y Demócrito) y v) postula orden y medida en la estructuración de lo real (tal como lo sostuviera Heráclito); todo esto con el propósito de «competir intelectualmente con las propuestas filosóficas de la época»⁷. La similitud de vocabulario habría hecho que Aristófanes homologue las figuras de Diógenes y Sócrates, sin haber comprendido, empero, según Sarri, la verdadera novedad intelectual que estaba introduciendo este último⁸. Si bien el estudioso italiano limita su observación a la concep-

³ Cfr. Ar. Nu., v. 253.

⁴ En cuanto al debatido problema de la historicidad del Sócrates de Aristófanes, en particular, y la del Sócrates de Platón y Jenofonte, en general, cfr. Souto Delibes, 1999, Gil, 2000-2002, y especialmente Cavallero, 2007-2008, que compendia 96 años de debate optando por profundizar la tesis de la autenticidad histórica del Sócrates de Aristófanes en base a la coincidencia de las fuentes. El presente trabajo se apoya sobre esa tesis.

⁵ La parodia en Aristófanes no sólo es usada para burlarse de una obra o acontecimiento sino que, a su vez, cumple una precisa función cívica al estimular el pensamiento crítico del público «para modificar y mejorar conductas humanas a través de una situación cómica» (cfr. Frenkel, 2002: 240).

⁶ Cfr. Bernabé, 1988: 273.

⁷ Cfr. Bernabé, *ibid.*

⁸ Cfr. Sarri, 1973: 546.

ción del alma, retomando su argumentación se puede aquí sostener lo mismo pero con respecto a la práctica de la respiración y su vinculación con la actividad meditativa.

En efecto, el *aér* está estrechamente vinculado a la respiración y a la intelección en el sistema de Diógenes, según los fragmentos y testimonios que de él han sido transmitidos:

ἄνθρωποι γὰρ καὶ τὰ ἄλλα ζῶια ἀναπνέοντα ζῶει τῷ ἀέρι. καὶ τοῦτο αὐτοῖς καὶ ψυχὴ ἐστὶ καὶ νόησις [...] καὶ ἐὰν τοῦτο ἀπαλλαχθῆ, ἀποθνήσκει καὶ ἡ νόησις ἐπιλείπει⁹.

καὶ μοι δοκεῖ τὸ τὴν νόησιν ἔχον εἶναι ὁ ἀήρ καλούμενος ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, καὶ ὑπὸ τούτου πάντας καὶ κυβερναῖσθαι καὶ πάντων κρατεῖν· αὐτὸ γὰρ μοι τοῦτο θεὸς δοκεῖ εἶναι καὶ ἐπὶ πᾶν ἀφίχθαι καὶ πάντα διατιθέναι καὶ ἐν παντὶ ἐνεῖναι. καὶ ἔστιν οὐδὲ ἐν ὅτι μὴ μετέχει τούτου¹⁰.

Δ. δ' ὡσπερ τὸ ζῆν καὶ τὸ φρονεῖν τῷ ἀέρι καὶ τὰς αἰσθήσεις ἀνάπτει [...] φρονεῖν δ', ὡσπερ ἐλέχθη, τῷ ἀέρι καθαρῶι καὶ ξηρῶι· κωλύειν γὰρ τὴν ἰκμάδα τὸν νοῦν [...] ὅτι δὲ ἡ ὑγρότης ἀφαιρεῖται τὸν νοῦν [...] ὅπερ καὶ τῆς λήθης αἴτιον εἶναι· διὰ γὰρ τὸ μὴ ἰέναι διὰ παντὸς τοῦ σώματος οὐ δύνασθαι συνεῖναι¹¹.

En este punto, es posible encontrar algún tipo de similitud entre la práctica espiritual de Sócrates y la teoría de Diógenes, en el supuesto de que Sócrates era heredero de una práctica que se remontaba a mucho tiempo antes que él¹². El *Aér*, era concebido por Anaxímenes y, por el hecho de retomar su doctrina, también por Diógenes, no sólo como una sustancia o substrato material de orden puramente físico e hylético, sino también, en la misma medida, como un elemento fisiológico vinculado con la sensación y la percepción¹³:

ἢ, καθάπερ Ἄναξιμένης ὁ παλαιὸς ᾤετο, μήτε τὸ ψυχρὸν ἐν οὐσίᾳ μήτε τὸ θερμὸν ἀπολείπωμεν, ἀλλὰ πάθη κοινὰ τῆς ὕλης ἐπιγιγνόμενα ταῖς μεταβολαῖς [...] ὅθεν

⁹ Cfr. Diels-Kranz, fr. B 4: «los hombres, en efecto, y los demás animales, como respiran, viven gracias al aire, y éste constituye para ellos alma y entendimiento [...] Así que si se ven privados de él, mueren y el entendimiento les falta» (trad. esp. A. Bernabé).

¹⁰ Cfr. Diels-Kranz, fr. B 5: «Así que me parece que lo que trae consigo el entendimiento es lo que los hombres llaman aire; por él se ven todos gobernados y dominan todas las cosas. Eso, en efecto, me parece que es la divinidad y que a todo alcanza, todo lo dispone y en todo reside. Ni una sola cosa hay que no participe de él» (trad. esp. A. Bernabé).

¹¹ Cfr. Diels-Kranz, A 19 (Teofrasto, *Acerca de las sensaciones*, 39): «Diógenes, de igual modo que la vida y el pensamiento, relaciona asimismo las sensaciones con el aire. [...] El pensar, como se dijo, se debe a aire puro y seco, ya que la humedad embota el entendimiento. [...] La humedad incluso priva del entendimiento. [...] Esa misma es la causa del olvido; como el aire no puede extenderse por todo el cuerpo, uno no puede comprender» (trad. esp. A. Bernabé).

¹² Cfr. Foucault, 2006: 45-6, 58-62.

¹³ Respecto a esta diferencia, expresa A. Bernabé que «es menester precisar, sin embargo, que el término griego *aér* en los textos griegos más antiguos no se correspondía con exactitud a nuestro "aire". Cabría decir que concebían al *aér* más bien como niebla o vapor o, en todo caso, como aire perceptible en cuanto que se movía o se sentía caliente o frío» (A. Bernabé, 1988: 60).

οὐκ ἀπεικότης λέγεσθαι τὸ καὶ θερμὰ τὸν ἄνθρωπον ἐκ τοῦ στόματος καὶ ψυχρὰ μεθίεσθαι. ψύχεται γὰρ ἢ πνησὴ πιεσθεῖσα καὶ πυκνωθεῖσα τοῖς χεῖλεσιν, ἀνειμένον δὲ τοῦ στόματος ἐκπίπτουσα γίνεταί θερμὸν ὑπὸ μανότητος¹⁴.

De aquí se puede conjeturar que la práctica y la importancia de la respiración ya estaba implícita en la actividad filosófica originaria aun cuando no era explícitamente expresada, y esta práctica quizá haya sido silenciada por ser parte de los misterios propios de la iniciación filosófico-espiritual. Según los testimonios de Aristófanes y Platón, Sócrates mismo usaba la terminología de los misterios de iniciación para hablar de la actividad filosófica¹⁵.

III. El pasaje 29c4 / 30b2 de *Apología* parece indicar en qué consiste específicamente el modo de vida de Sócrates, en tanto curador (*epimeletés*¹⁶) y meditador (*phrontistés*¹⁷)¹⁸. El contexto es el de la recomendación del cuidado del alma (*epimeleisthai tēs psychēs*) y del meditar (*phrontízein*). Sócrates, hipotetizando sobre su supuesta absolución, dice en 29c4, οἱ ὑεῖς ἐπιτηδεύοντες ἃ Σωκράτης διδάσκει, sugiriendo que podría hablar acerca de aquellos de entre quienes lo escucharon que podrían poner en *práctica* (ἐπιτηδεύοντες) su enseñanza (διδάσκει); estos son los ὑεῖς, los que imitan su modo de vida (αὐτοὶ πολλάκις ἐμὲ μιμοῦνται¹⁹), que no son otros que los hijos de las mejores familias (οἱ τῶν πλουσιωτάτων²⁰), quienes disponen de

¹⁴ Cfr. Plutarco, *De primo frigido*, 947f-948a: «O como pensaba el antiguo Anaxímenes no admitamos en la sustancia lo frío o lo caliente sino que afecciones comunes de la materia que sobrevienen en las transformaciones... [...] Que por eso se dice con razón que el hombre lanza desde su boca calor y frío. En efecto, el soplo, apretado y condensado por los labios, se enfría; en cambio, cuando sale de la boca abierta, es cálido a causa de la relajación» (trad. esp. R. Cornavaca).

¹⁵ Cfr. Adkins, 1970: 18-24.

¹⁶ ἐπιμελητής significa «el que se ocupa de», de ahí «curador», «encargado», «vigilante», «administrador». El término puede representar un título oficial de *director*: i) en asuntos sagrados; ii) en asuntos financieros; iii) de los jefes de las φυλαί; *et cetera* (cfr. LSJ). De ahí que Sócrates, en tanto ἐπιμελητής, pueda ser considerado como ministro del dios (cfr. Pl. Ap., 31d; X. Ap., 12). Desde el punto de vista morfológico, se trata de un sustantivo con sufijo -της de agente (de profesión o de función [cfr. Lukinovich / Rousset § 189]). Sintácticamente, es complementado por un genitivo *partitivo cūrae* con los mismos usos que ἐπιμελέομαι. En *Nubes*, Aristófanes parece hacerse eco de este aspecto de la práctica socrática, pues Strepsiádes al menos vislumbra que un buen aprendiz (εὐμαθής) de la doctrina que profesa Sócrates, para aprender diligentemente, debe ser a la vez ἐπιμελητής: εἰπέ δὴ νυν μοι τοδὶ / ἦν ἐπιμελής ὦ καὶ προθύμως μαθάνω, / τῷ τῶν μαθητῶν ἐμφορῆς γενήσομαι; (cfr. Ar. Nu., vv. 500-2).

¹⁷ φροντιστής designa primariamente a quien medita, al pensador; si se construye con genitivo *partitivo cūrae* toma la acepción de «quien toma cuidado de (τινῶν)». Puede significar, en comedia, «pensador profundo» («*deep thinker*, as Socrates is called in derision by Ar. Nu. 266; 414» [LSJ]) o «quien medita sobre los asuntos supra-terrestres», en la prosa histórica o filosófica (cfr. X. Smp. 6.6; Mem. 4.7.6; Pl. Ap. 18b) y de ahí, filósofo *en general*. Puede presentar también el significado de «director» de una institución o actividad. Morfológicamente es un sustantivo *deverbativo* con sufijo -της de agente, *ex φροντίζω*.

¹⁸ Afirma Hadot que «la figura mítica de Sócrates equivale a la figura misma del filósofo, la de aquél que “se ejercita” en la sabiduría» (cfr. Hadot, 2006: 18).

¹⁹ Cfr. Pl. Ap., 23c5.

²⁰ Cfr. *Ibid.*, 23c3.

mucho tiempo de ocio (οἷς μάλιστα σχολή ἐστίν²¹). A continuación una supuesta respuesta del tribunal exhortaría a Sócrates a μηδὲ φιλοσοφεῖν («no filosofar»²²), contra lo cual éste respondería algo que resultará ser una descripción de la caracterización del tipo de experiencia que se esconde detrás del ejercicio espiritual instanciado en el *epimeleisthai tēs psykhēs*, verdadero horizonte del pasaje entero:

καὶ ἔωσπερ ἂν ἐμπνέω καὶ οἷός τε ᾧ, οὐ μὴ παύσωμαι φιλοσοφῶν...²³

El ejercicio al que alude Sócrates primariamente consiste en *empneîn* («respirar», con preverbo ἐν indica la idea de «respirar hacia el interior» y de ahí que signifique con mayor precisión «inhalar»), ejercicio preparativo básico (técnica ante todo fisiológica pero con efectos psico-somáticos asociada con el concepto primario de *psykhé* [«aliento vital», «soplo»]), que se practicaba desde antiguo como forma madre de todos los ejercicios espirituales²⁴; siguiendo este ejercicio *individual*²⁵ es que puede afirmar con convicción que no dejará de practicar el filosofar (οὐ μὴ παύσωμαι φιλοσοφῶν). *pnéō* tiene el sentido primario de «soplar» y de ahí «respirar». Cabe remarcar que esta acción está en la razón de ser de todo *exercitium spirituale*, en tanto ejercicio que, ante todo, se hace con el *spīritus* (cuyo sentido primario es «respiración» [ex *spīro*]), noción expresada en griego con un derivado de *pnéō*: *pneûma*²⁶. Así, un ejercicio espiritual es fundamental y primariamente un ejercicio *respiratorio*, una ἄσκησις πνευματική («ejercicio, práctica, género de vida espiritual»); se trata, pues, de la condición de posibilidad de todo *exercitium spirituale*²⁷.

²¹ Cfr. Ibid.

²² Cfr. ibid., 29c 8.

²³ Cfr. ibid., 29d4-d5: «y mientras inhalaré y fuere capaz, no voy a cesar de filosofar...» (la traducción es mía).

²⁴ Sobre la posibilidad de existencia de técnicas de control de la respiración entre los filósofos de la *phýsis* y en Grecia arcaica, cfr. Hadot, 1998: 198-199, quien menciona someramente el sentido que podría haber tenido la palabra *πραπίδες* en Empédocles. El término *πραπίς*, usado en singular, es raro, generalmente se usa en plural, *πραπίδες*, significando «diafragma», cfr. Λ, 579, ἦπαρ ὑπὸ πραπίδων; es considerada comúnmente desde Homero la sede de la inteligencia (ιδύησι πραπίδεσσι, A 608) y a veces del deseo (cfr. Ω 514) [cfr. Chantraine]. Se trata de una palabra rara sin derivados ni compuestos, que puede equivaler, según Chantraine, a *φρένες*.

²⁵ La primera actividad que dice estar practicando Sócrates en *Nubes* es ἀεροβατεῖν, «andar por el aire», cfr. Ar. Nu., v. 226. Se trata de un compuesto de ἀήρ y βατέω o de ἀήρ y βαίνω (según Dover, éste es el testimonio más temprano de un compuesto en -βατέω, cfr. Dover, 1968: 126). En cuanto a βατέω, Bailly (y LSJ) lo refiere a πατέω, «caminar», «avanzar», o al adjetivo verbal de posibilidad de βαίνω, βατός, «accesible». En el verso de *Nubes*, ἀεροβατεῖν esta usado intransitivamente, por lo que, dado que βαίνω, en dicha función, significa «andar», «ir(se)», «salir(se)» (cfr. Bailly), Sócrates estaría «ido» en el aire, absorto en la práctica de un ejercicio de respiración, cfr. infra IV, V, VI.

²⁶ Según LSJ, el término πνεῦμα, a lo largo de su historia, presentó las siguientes acepciones: i) «soplo», «viento», está testimoniado por primera vez en Anaxímenes, ὄλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀήρ περιέχει (cfr. fr. 2 Diels-Kranz [nótese que ya aparecían en *conjunción* ἀήρ y πνεῦμα]); ii) aire de la respiración, respiración; iii) inspiración divina; iv) el espíritu de Dios, πνεῦμα θεοῦ (NT); v) espíritu del hombre (NT); vi) ser espiritual o inmaterial, ángel (NT).

²⁷ Pierre Hadot es quien, en la actualidad, le ha dedicado gran atención a la noción de *ejercicio espiritual*. Un *exercitium spirituale* es, ante todo, una práctica (πράξις) respiratoria (que presenta vínculos

Sócrates, entonces, afirma con seguridad que mientras ejercite la respiración y sea capaz, no va a dejar de practicar la filosofía. Hay que considerar el valor semántico del subordinante temporal ἕως, que puede indicar: i) una temporalidad de *simultaneidad absoluta e indeterminada*, «mientras que», o ii) una temporalidad con valor *télico y determinada*, «hasta que»²⁸. A su vez, la frase forma un período temporal eventual, dónde la prótasis es *eventual* (ἄν cum subjuntivo) y la apódosis *real* con valor de *futuridad*. La partícula -περ, por su parte, le da un valor de precisión, seguridad y énfasis a lo afirmado en la prótasis por el hablante. Así pues, o bien Sócrates afirma que *mientras* sea capaz de practicar el ejercicio de respiración, *a la vez* no dejará de practicar el filosofar, o bien que filosofará *hasta* el momento *que ya no* sea capaz *a la vez* de practicar el ejercicio espiritual. De cualquier manera, la acción de practicar la respiración es en ambos casos *durativa*, puesto que tanto ἐμπνέω como ὦ son subjuntivos del aspecto *infectivo*. La eventualidad, entonces, está puesta en respirar y poder hacerlo, dado que, aun cuando no sabe con certeza si seguirá filosofando o no, o si será capaz de hacerlo, sí tiene la seguridad de que, si cumple esa condición, es necesario que lo haya de practicar. De aquí que también pueda tener un valor de *universalidad* el subjuntivo con la partícula ἄν, en el caso de que se la considere según *i, i. e., siempre que* Sócrates practique el ejercicio de respiración y tenga la capacidad de hacerlo, *necesariamente* habrá de practicar, simultá-

con πνέω, φρήν, πραπίς) y de ahí un trabajo de aplicación personal, siendo por eso algo que *debe ser* vivenciado por uno mismo. Más que contenidos, le da forma al alma. El predicado «*espiritual*» le cabe con mayor pertinencia que «*intelectual*», «*físico*», «*ético*», «*del pensamiento*», o «*del alma*», pues «*estos son producto no sólo del pensamiento, sino de una totalidad psíquica del individuo*» (cfr. Hadot, 2006: 24). Se trata pues, de una práctica más vasta porque incluye en su experimentación a las restantes partes de la ψυχή, es decir, la sensitiva, la imaginativa, la intelectiva, la volitiva y pone en juego la totalidad de sus capacidades. Consiste así, en una verdadera ψυχαγωγία. *Spirituale*, entonces, predicado de *exercitium* señala la cristalización, en una homogeneidad holística, de todos los aspectos de la ψυχή que el calificativo engloba y dirige la atención sólo a alguno de ellos es considerarlo desde «un punto de vista demasiado limitado» (cfr. ibíd.). De la enumeración que realiza el mismo Hadot (2006) a partir del listado de Filón de Alejandría, se puede hacer una clasificación de los distintos *exercitia spiritualia* en: (a) de *inspiración estoico-platónica*: (a.1) «de pensamiento»: atención (προσοχή), memoración (μνήμη), meditación (μελέτη); (a.2) «*intelectuales*»: la escucha (ἀκρόασις), examen [en profundidad] (ἐξέτασις); (a.3) «*práctico-éticos*»: la indiferencia ante las cosas indiferentes, el dominio de uno mismo (ἐγκράτεια), el cumplimiento de los deberes; (b) de *inspiración epicúrea*: la terapia de las pasiones; (c) de *inspiración escéptica*: equivalencia de opiniones (ἰσοσθένεια), suspensión del juicio (ἐποχή); (d) de *inspiración socrático-platónica*: (d.1) dialogar (διαλέγεσθαι), (d.1.1) consigo mismo (ἑαυτῷ), (d.1.2) con otro (ἄλλω); (d.2) cuidado del alma (ἐπιμελεῖσθαι τῆς ψυχῆς, contenido subrepticamente en una de las máximas del oráculo délfico: Γνωθι σεαυτόν); (e.1.) ejercitarse en y aprender de la muerte: (e.1.1) de inspiración *platónica, epicúrea, estoica*: (e.1.1.a) Platón, Zenón (μελέτη θανάτου); (e.1.1.b) Epicuro (μελέτη κακῶν); (e.1.1.c) Séneca, Epicteto, Marco Aurelio (*praemeditatio malōrum*); (e.1.a) ejercitarse en y aprender de la muerte: contemplación de la naturaleza (Aristóteles, Diógenes, Lucrecio, Epicteto, Marco Aurelio, Filón); (e.1.b) ejercitarse en y aprender de la muerte (progreso espiritual): (e.1.b.1) alejar el pensamiento de todo cuanto es carnal y mortal (= cuerpo); (e.1.b.2) entregarse a la actividad del Noῦς (Plotino, Porfirio) [cfr. ibíd.: 27-48 / 257]. Todos estos ejercicios espirituales antiguos serán reactualizados y refuncionalizados por la tradición cristiana hasta ser compendiados por Ignacio de Loyola en sus *Exercitia Spiritualia* [cfr. ibíd.: 24-25].

²⁸ La significación de ἕως, a diferencia del subordinante ἐν ᾧ que representa con *precisión* la simultaneidad *indeterminada total*, «mientras que», o de μέχρι οὗ que expresa *exactamente* la simultaneidad *determinada*, «hasta que», presenta la ambivalencia de sentido resoluble en función del contexto enunciativo; cfr. Humbert, § 281, § 346.

neamente y de manera continuada, la actividad filosófica, que es una práctica subordinada al *epimeleisthai tēs psychēs*²⁹ y al *phrontízein*³⁰, estando estas, asimismo, subordinadas al *empneîn*. La secuencia que ilustra la práctica del ejercicio espiritual socrático en su totalidad sería: a) técnica de control y concentración de la respiración, *empneîn*, b) cuidado del alma, *epimeleisthai tēs psychēs*, c) meditación, *phrontízein*, y d) filosofar, *philosophheîn* (en el sentido de practicar, principalmente, la dialéctica, *dialégesthai*³¹)³².

IV. La primera invocación de Sócrates al *Aér* en *Nubes* tiene la siguiente forma:

ὦ δέσποτ' ἄναξ, ἀμέτρητ' Ἄηρ, ὅς ἔχεις τὴν γῆν μετέωρον,
λαμπρός τ' Αἰθήρ, σεμναί τε θεαὶ Νεφέλαι βροντησικέραυνοι,
ἄρθητε, φάνητ', ὦ δέσποιναί, τῷ φροντιστῇ μετέωροι³³.

²⁹ En rigor la formulación completa de esta fase del ejercicio espiritual es, parafraseando la formulación original, la siguiente: ἐπιμελεῖσθαι τῆς ψυχῆς / ἑαυτοῦ ὅπως ὡς βελτίστη / βέλτιστος ἔσται (cfr. Pl. Ap., 29e2; 30b 1-2; 36c 6-7). Hay que notar que el verbo, en tanto *verbum cūrandi*, es complementado por: i) un genitivo *partitivo cūrae*, que designa un objeto que se considera con penetrante atención en detrimento de la totalidad de la que es extraído (cfr. Humbert, § 453), indica, así, el *partitivo*, un objeto de *concentración* en un sentido psicológico-perceptivo; ii) el subordinante ὅπως indica el *propósito* del cuidado y revela la intención volitiva del sujeto; iia) dentro de la proposición sustantiva subordinada introducida por ὅπως, aparece un ὡς *intensivo* con superlativo, lo que hace recaer el énfasis en el propósito mismo del cuidado (Havelock afirma que «the emphasis of the phraseology is not moral but functional» [cfr. Havelock, 1972: 5]), y el verbo en *futuro* que le da una idea de orientación hacia un objetivo (cfr. Humbert, § 384). A partir de Sócrates el termino ψυχή, es el complemento habitual que acompaña a este *verbum cūrandi* y esconde en sí y revela su sentido en el pronombre personal reflexivo ἑαυτοῦ; de este modo, el concepto de ψυχή deja sus anteriores significados para comenzar a identificarse con la propia interioridad del meditador, con la noción de «uno mismo» (cfr. Havelock, 1972: 3-9). Para las nociones contenidas en el concepto de ψυχή antes de Sócrates, se puede consultar, Burnet, 1990: 28-45, Sarri, 1973: 534-542, Havelock, 1972: 5; para el sentido que comienza a tener a partir de Sócrates, se puede ver, Burnet, *ibid.*: 45-9, Sarri, *ibid.*: 542-546, Havelock, *ibid.*: *passim*, Reale, 1998, cap. 12, y especialmente Foucault, 2006: 65-71.

³⁰ φροντίζω presenta dos estructuras generales de complementación: i) cum acusativo *rei*, significa «pensar», «reflexionar», «meditar», cfr. Pl. Smp. 220c, Σοκράτης φροντίζων τι ἔστηκε («Sócrates meditando / reflexionando algo se quedó de pie»); ii) cum genitivo *partitivo cūrae*, toma el valor de «inquietarse por», «(pre)ocuparse en»; «cuidar de». En cuanto a su morfología, es un verbo *denominativo* con sufijo -ίζω causativo o resultativo, *ex* φροντίς (cfr. Chantraine).

³¹ Debe ser distinguido de ἐρίζω, «disputar», «discutir con»; cfr. Pl. R. 454a, οὐκ ἐρίζειν ἀλλὰ διαλέγεσθαι. Asimismo, consiste en el primer punto que remarca el ἐπιμελητής / φροντιστής, para luego pasar a concentrarse en la práctica concreta que en este caso se instancia en el diálogo (ἐξετάσω, ἐλέγξω [cfr. Pl. Ap. 29e5]) con otro.

³² El texto continúa y también los participios dependientes de παύω, παρακελεύομενος y ἐνδεικνύμενος, por lo que habría un momento posterior, *e*, de carácter cívico o «social», pues Sócrates también afirma que no cesará de reconvenir o dar indicaciones a sus conciudadanos; se trata del paso del φιλοσοφεῖν al συμβουλεῦειν, del filosofar al aconsejar, de ser practicante de la sabiduría (φιλόσοφος) a devenir consejero o director de consciencia (συμβουλευτής) y expresa la salida del ámbito de la interioridad, del cuidado de sí hacia el cuidado de otros. Para la figura de Sócrates como consejero o director de consciencia, cfr. Des Places (1938), quien intenta demostrar que este aspecto de Sócrates, testimoniado por Platón, se encuentra también aludido en *Nubes* por Aristófanes.

³³ Cfr. Ar. Nu., vv. 264-6: «ἰΟη σοβερανο, inconmensurable Aire, que mantienes la tierra suspendida, / y brillante Êter, y venerables diosas, Nubes truenorelampagueantes, / elévense, aparézcense, oh amas, para el meditador suspendidas!» (la traducción es mía).

En la invocación hay tres entidades invocadas, de entre las cuales, el *Aēr* ocupa curiosamente el primer lugar³⁴. Al final de la invocación, llamativamente, se repite el mismo adjetivo con que finaliza el primer verso, *μετέωρος*³⁵, pero con la diferencia de que es complementado por una palabra que no es para nada inocente en esta comedia³⁶ y que está muy estrechamente vinculada, en cuanto a su etimología, con el campo semántico de *aēr*: ὁ φροντιστής³⁷. Este paralelismo entre los finales de verso tiene que llamar la atención: en el v. 264 aparece dentro de una proposición relativa adjetiva cuyo antecedente es *Aēr*; en el v. 266, si bien referido a las Nubes, está curiosamente complementado por τῷ φροντιστῇ. Se podría pensar en intercambiar las estructuras por lo que se tendría, hipotéticamente, en v. 264, Ἄηρ, ὅς τῷ φροντιστῇ μετέωρος³⁸. Esta hipótesis haría suponer una proximidad entre el *Aēr* y la *phrontís*³⁹:

εἰ μὴ κρεμάσας τὸ νόημα καὶ τὴν φροντῖδα
λεπτὴν καταμείζας εἰς τὸν ὄμοιον ἄερα⁴⁰

³⁴ Si, como ha sido dicho más arriba, Aristófanes está parodiando las explicaciones cosmológicas de los *physicói*, no resulta llamativo el orden de la invocación, pues Ἄηρ significaba todavía para estos, conforme con la creencia tradicional, la parte más baja de la atmósfera (cfr. Ξ, v. 228) mientras que Αἰθήρ la parte más alta (cfr. Π, v. 425).

³⁵ *μετέωρος* significa «elevado», «suspendido (en el aire)» y también presenta el sentido de «quien yergue o levanta la cabeza (en señal de arrogancia)», cfr. Bailly.

³⁶ Cfr. nota 53.

³⁷ Cfr. nota 39.

³⁸ Nótese que, desde el punto de vista métrico, dicho intercambio no lesionaría la métrica: efectivamente, en v. 264 el esquema métrico es - - - / ~ / ~ - - / ~ - - / ~ - - x y en v. 266 - - - / - - - / - - - / ~ - - x, siendo idéntico el cuarto metro e intercambiable el tercero de v. 264 con los respectivos de v. 266. Dado que el esquema métrico en esta parte de *Nubes* es el tetrámetro yámbico cataléctico, el yambo del quinto pie de v. 264 puede ser equivalente al espondeo del quinto pie de v. 266; cfr. Koster, 1953.

³⁹ *φροντίς*, puede significar «cuidado», «preocupación», «solicitud» y, en sentido *abstracto*, «reflexión», «meditación» e incluso «sentimiento». El término es especialmente aplicado a las especulaciones de Sócrates y los filósofos (cfr. LSJ). De acuerdo a su acepción abstracta, habría que traducir *φροντιστήριον* (cfr. Ar. Nu. 94, 142, 181, *passim*) como «lugar de meditación» (aunque es denominada «mot comique» por Chantraine); cfr. Philostr., VA 3.50, 6.6, donde *φροντιστήριον* significa «comunidad monástica de sabios de la India». *φροντίς* es un derivado, del conjunto con vocalismo en -ο (*φρόνιμος*, *φρονέω*, *φροντίζω*, *φροντιστής* (att.); *φροντιστήριον* [cfr. Chantraine]), de *φρήν* que, en su acepción más general, designa toda membrana que recubre un órgano (cfr. Bailly) y más vagamente, «entrañas». De ahí que pueda significar: i) «corazón», en tanto sede de las pasiones; ii) «espíritu», en tanto sede del pensamiento; iii) «voluntad» (cfr. Chantraine). En tanto término del ámbito anatómico, no hay unanimidad entre los estudiosos para determinar su significado, pudiendo querer decir: a) «diafragma» (Snell), b) «pericardio» (Körner), c) «pulmones» o «un grupo de órganos en la parte superior del cuerpo» (Onians). A partir de los adjetivos en -φρων, Lockhart [1966: 99-101] intenta derivar un sentido antiguo de «respirar» en Homero en concordancia con la propuesta de Onians. Podría estar relacionado, a su vez, con *νόος* o *θυμός* (cfr. Magnien, REG 40, 1927: 117-141).

⁴⁰ Cfr. Ar. Nu., vv. 230-1: «si no al suspender lo aprehendido y la reflexión, / desollada, al mezclar(la hacia abajo) con el similar aire» (la traducción es mía).

La clave del pasaje está en el adjetivo que determina a *aér*, ὅμοιος, el cual para completar su sentido propio, «semejante a», exige un régimen⁴¹. Sabido es que los términos cuyo componente léxico connota la idea de semejanza o similitud son complementados por un *dativo similitudinis*⁴²; aquí hay que recordar el dativo de v. 266, τῷ φροντιστῇ. De acuerdo a este paralelismo, el ὅμοιον podría estar refiriendo a τὴν φροντιδα del verso anterior. Nótese la siguiente sutil diferencia: mientras ὅμοιον está en posición *atributiva* de ἀέρα, λεπτήν está en posición *predicativa* respecto de τὴν φροντιδα. Un atributo denota una cualidad o propiedad *permanente* de una entidad, en cambio un predicativo una propiedad o característica *accidental* de una entidad. ¿Cómo habría que interpretar este detalle? Se podría suponer que se trata de una mera disposición de palabras por razones métricas. Pero una mirada más atenta rechaza por simplista esta hipótesis. El orden podría sugerir otra relación entre las palabras y sus significados. El *aér* posee la característica permanente de ser similar a la *phrontis* siempre que esta devenga sutil, ligera, siempre que se acerque a la cualidad esencial del *aér* que es, *en sí mismo*, un elemento delicado, siendo el condicional inverso falso. Así pues, hay que suponer que los términos están trastocados: *hómoios* sería la *phrontis* siempre que se adapte al *leptós*⁴³ *aér*, y no a la inversa. Fíjese la atención en la forma verbal que nuclea el verso, καταμείξας⁴⁴ (καταμείγνυμι, «mezclar en», «combinar»): el verbo podría sugerir, mediante el preverbo κατά, la idea de que el *aér* y la *phrontis* se mezclan bajando hacia y son retenidos en el diafragma, por lo que está técnica respiratoria, concentrada en el *phrén*⁴⁵, engendra una *phrontis* refinada, *lepté*. El *aér* es *hómoios* a todo lo *leptós*; la *phrontis*, en la medida en que se adapta a lo *leptós*, tiene semejanza con el *aér* y, sólo entonces, se pueden combinar en una

⁴¹ ὅμοιος significa «semejante», de ahí «de la misma naturaleza» (cfr. Bailly). Se puede construir: i) cum dativo *similitudinis*, «que se adapta a», «igual a», «del mismo valor que» (cfr. LSJ; Bailly); ii) cum acusativo de *relación*, «semejante en cuanto a». Iguala en *status* los elementos puestos en relación. La base ὁμο- contiene la idea de «mismidad» (cfr. Chantraine).

⁴² El dativo de *semejanza* o *asociación* indica una relación de *coexistencia* o comunidad (cfr. Berenger Amenós, § 296) entre dos entidades concretas o abstractas. El componente léxico connota una idea de asociación independientemente de la relación *sujeto-objeto* (cfr. Lukinovich / Rousset, § 264), porque el dativo, en su valor de caso *concreto* (cfr. Humbert, § 406, 472), puede denotar una función (*Fx*) biyectiva *sujeto-sujeto* / *objeto-objeto* (cfr. Lukinovich / Rousset, § 260; Humbert, § 482; Schwyzer / Debrunner, B I.4f. III.1). Puede connotar, asimismo, una idea de *comparación*, siempre que el componente léxico implique una idea de semejanza o *identidad* (cfr. Lukinovich / Rousset, § 63). Sin entrar en esta compleja cuestión, sin embargo se puede señalar que el genitivo, en su faceta de caso puro, expresa una relación *sujeto-objeto*, ya sin estar implicada la acción (genitivo *adnominal*), ya estando implicada (genitivo *partitivo*); el acusativo, a su vez, es el caso por excelencia de la *transitividad* y, por esto, de la necesaria relación *sujeto-objeto* mediada por la acción verbal.

⁴³ El adjetivo λεπτός, ἡ, ὄν quiere decir «sutil», «ligero», «refinado».

⁴⁴ El aoristo estaría marcando una actividad *puntal* y no habitual, el momento preciso de los dificultosos cambios de fase dentro del ejercicio espiritual. Rogers en su edición adopta la lección καταμίξας, la formación con el radical puro μιγ-, presente en el tema de *confectivo*, y por tanto más arcaica que la innovación con vocalismo en e, μειγ, presente en el tema de *infectivo*, μείγνυμι, y luego extendida, como característica regular, a toda la conjugación, cfr. Chantraine. Adoptada esta lección, podría reforzar la hipótesis de un uso del término en contextos filosóficos más antiguos donde se habría ejercitado la espiritualidad, como el pitagorismo o el orfismo.

⁴⁵ Para el sentido de φρήν / φρένες como «diafragma» o «pulmones», cfr. nota 39.

unidad; y ya siendo de la misma naturaleza son concentrados y retenidos en el diafragma⁴⁶. El *nóema*⁴⁷, sin embargo, en tanto producto de la actividad aperceptiva, queda suspendido (κρεμάσας⁴⁸), por lo que la práctica de la espiritualidad deja de lado, durante un cierto tiempo, los aspectos del ejercicio espiritual que puedan tener un matiz puramente noético, para purificar la *phrontís*. Además, *leptós* es, morfológicamente, un adjetivo verbal de *posibilidad* (que también puede equivaler semánticamente a un participio medio-pasivo de *perfectivo*⁴⁹) de *lépō* («pelar», «desollar»); tiene un sentido concreto «sacar la corteza [a un árbol]; descascarar [un fruto]». Así, la *phrontís*, al devenir *leptós*, es lo que queda como *núcleo* del *nóema* y, por extensión, de la actividad meditativa: alcanzado este *status*, se mezcla y tiene una relación de mismidad con el *aēr*. De este modo, la *phrontís lepté* supone una actividad puramente espiritual que, como tal, es condición necesaria de la transformación del individuo en tanto *epimeletés* / *phrontistés*, al ser la que le abre la posibilidad de *alétheia*⁵⁰.

V. Hasta aquí se ha visto que con el *empneîn* comienza el ejercicio espiritual socrático y su desarrollo meditativo instanciado tanto en el *epimeleisthai tês psychês / emautoû* como en el *phrontizein* que, en los versos de *Nubes* precedentemente estudiados, aparece descrito con algún detalle en relación con la utilidad del aire y la técnica de control de la respiración. Los siguientes versos de Aristófanes podrían ilustrar el momento final del ejercicio respiratorio en relación con la actividad meditativa:

μή νυν περῑ σαυτὸν εἶλλε τὴν γνώμην ἀεὶ,
ἀλλ' ἀποχάλα τὴν φροντίδ' εἰς τὸν ἀέρα⁵¹

⁴⁶ Se podría hacer variar el sintagma τῷ φροντιστῇ μετέωροι de v. 246, por τῷ φροντιστῇ μετεώρῳ que, según la segunda acepción de μετέωρος indicada en nota 35, podría significar «al meditador erguido» con lo que se señalaría la postura corporal adecuada para que sea efectivo el ejercicio respiratorio, es decir, para que el aire llegue hasta y quede contenido en el diafragma.

⁴⁷ νοέω significa «entender», «aprehender», «apercibir». De este verbo se deriva νόημα, y dado que el sufijo -μα designa el *resultado* de una acción o proceso (cfr. Lukinovich / Rousset, § 190), tiene que significar «lo que es aprehendido / entendido / percibido»; de ahí que en filosofía pueda ser entendido como «concepto» (cfr. LSJ), como «lo concebido» en oposición a lo sensible (cfr. Parm. fr. 7, vv. 2-5 [para un análisis de la significación de esta oposición en Parménides, cfr. Cordero, 2005: 149-154]). Dover confirma esta observación, al comentar que νόημα es usado por los poetas filósofos en un sentido abstracto, refiriendo a Jenófanes fr. 19.2 y Empédocles Pa. 105.3 (cfr. Dover, 1968: 127).

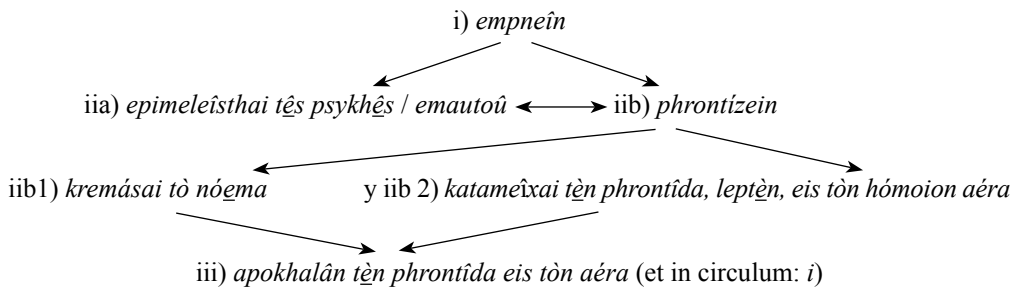
⁴⁸ κρεμάννυμι tiene la acepción de «colgar», «suspender / tener suspendido». Figurativamente, se dice del espíritu, de la atención (cfr. Bailly). Un derivado es aplicado a Sócrates también en *Nubes*, κρεμάθρα (cfr. Ar. Nu. v. 220). LSJ interpretan el v. 229 como alusión a Sócrates en su κρεμάθρα; Melero en clave pitagórica, como intentando Sócrates mantener separado el cuerpo del alma (cfr. Melero, 1971: 429); Giudorizzi ve una alusión a doctrinas arcaicas tardías de tipo místico-filosóficas, como las órficas (cfr. Giudorizzi, 2002: 222).

⁴⁹ Cfr. Smyth-Messing, § 472.

⁵⁰ M. Foucault establece que ya desde (y aún antes de) Sócrates, existía una diferencia entre filosofía y espiritualidad, en tanto transformación del «ser del sujeto» para acceder a la verdad; cfr. Foucault, 2006: 33-38.

⁵¹ Cfr. Ar. Nu. vv. 762-3: «entonces, no embrole siempre el conocimiento [tradicional / enseñado] alrededor de usted mismo / sino suelte la reflexión hacia el aire» (la traducción es mía).

El consejo que el *symbolouētés* (Sócrates) está dando al *mathētés* (Strepsiádes) con el imperativo de ἀποχαλάω (que por ser del aspecto *infectivo* estaría sugiriendo que está explicando al *mathētés* el procedimiento, sin estar este último practicándolo efectivamente) consiste en aflojar, en soltar el aire, en *exhalar*, en el supuesto de que está enseñando la práctica de un ejercicio espiritual, y representa el momento de relajar la tensión causada por el esfuerzo que supone la concentración y retención del aire⁵². En el apartado anterior quedó dicho que el *aér* y la *phrontís*, luego de asimilarse y tras dejar de lado, momentáneamente, al *nóema*, forman una unidad que nuclea a todo el ejercicio espiritual. Esta operación de la *psykhé* supone al *nóema* aunque parece ser indiferente, una vez alcanzada esta fase, al conocimiento tradicional, a la γνώμη⁵³. El preverbio ἀπό podría estar indicando el lugar de donde habría que soltar el aire retenido⁵⁴, i.e., el diafragma. Con esto estaría indicada aquí la parte final del ejercicio espiritual, la fase en donde el aire debe ser liberado para que pueda ser recommenzado desde el ejercicio respiratorio, cuya secuencia completa, ordenada, consistiría, según lo visto hasta aquí, en:



⁵² Cfr. Ar. Nu., vv. 200-1, ἀλλ' οὐχ οἷόν τ' αὐτοῖσι πρὸς τὸν ἀέρα / ἔξω διατρίβειν πολὺν ἄγαν ἐστὶν χρόνον, donde quizá —dejando de lado su sentido inmediato y concreto, es decir, que a los μαθηταί no les está permitido pasar mucho tiempo afuera, lejos de sus ocupaciones en el φροντιστήριον— se esté haciendo alusión a que los aprendices (αὐτοῖσι = μαθηταί) deben, más que sacar el aire, retenerlo y concentrarlo junto con la respiración el mayor tiempo posible (πολὺν ἄγαν χρόνον).

⁵³ La diferencia entre i) φροντίς, ii) νόημα y iii) γνώμη en *Nubes* consiste en que, *i* (y sus formas asociadas) es el término más frecuente que usa Sócrates y está siempre referido a la actividad intelectual *individual* del φροντιστής; su vinculación con φρήν lo coloca además como forma prioritaria del *exercitium spirituale*; representa, asimismo, la actividad propiamente meditativa; con *iii* se hace referencia a una relación de enseñanza entre maestro y discípulo y por tanto, el conocimiento que de ella resulta, está dentro de la práctica del μαθηάειν y del διδάσκειν; *ii* es el que aparece con menor frecuencia, pero está relacionado estrechamente con *i* y vinculado con νοέω, cfr. la expresión νόημα φρενός en v. 705. En las partes de la comedia en las que aparece Sócrates (vv. 224-275, 291-297, 314-517, 627-813, 868-888, 1145-1169, 1502-1504) o que anticipan su aparición obrando sus *mathetai* (vv. 133-224), ocurren con esta frecuencia los tres términos y sus formas asociadas: a) φροντίς, vv. 137, 230, 234, 236, 740, 763; φροντίζω, vv. 189, 217, 700, 723, 735; ἐκφροντίζω, vv. 695, 697, 724; φροντιστής, vv. 266, 414, 456; φροντιστήριον, vv. 142, 180; φρήν / φρένες, vv. 154, 475, 705; φρόντισμα, v. 156; b) νόημα, vv. 230, 705, 743; διανοέω, v. 481; c) γνώμη, vv. 158, 169, 317, 361, 432, 433, 477, 730, 744, 747, 762. El estudio de las relaciones diferenciales νόημα ≠ γνώμη ≠ φροντίς en *Nubes*, arrojaría aun más luz sobre la peculiar actividad filosófica de Sócrates en relación con la práctica de la espiritualidad.

⁵⁴ Igualmente, el preverbio ὑπο de la forma ὑποχάλα que transmite el manuscrito N (cfr. Dover, 1968), podría sugerir que el aire está ubicado en la parte inferior del aparato respiratorio, el diafragma, y para ser exhalado debe subir hacia la boca y la nariz.

VI. La segunda vez que Sócrates invoca al *Aér* en *Nubes*⁵⁵, lo hace de acuerdo a esta otra curiosa expresión:

μὰ τὴν Ἀναπνοήν, μὰ τὸ Χάος, μὰ τὸν Ἄερα⁵⁶

Lo que inmediatamente salta a la vista en esta invocación es la primera entidad invocada, la Ἀναπνοή, la respiración⁵⁷. En su campo semántico están incluidas⁵⁸, conforme con su sentido general de «respiración», tanto la *eispnoé*, la inhalación, como la *ekpnoé*, la exhalación⁵⁹. Aunque de acuerdo a su significación particular, *anapnoé* es equivalente a la *eispnoé* en tanto opuesta a la *ekpnoé*⁶⁰. No obstante, debido a la preposición ἀνά⁶¹, se podría creer que el término en realidad supone la noción de *ekpnoé* antes que la de *eispnoé*⁶², puesto que el aire inhalado *baja*⁶³ hacia la zona del diafragma mientras que el exhalado *sube* desde el. La mención y el lugar que ocupa hacen más que elocuente su aparición en esta invocación, pues Sócrates los invoca para expresar su indignación frente al carácter insuficiente y las características negativas de su aprendiz, de su *mathetés* (ágroikos, áporos, skaiós, epilésmon⁶⁴) sugiriendo que éste ni siquiera es capaz de poner en marcha el ejercicio espiritual desde el principio, es decir, comenzando con el ejercicio de respiración.

En cuanto a la mención del Χάος, los estudiosos han visto una referencia, junto con el *Aithér*, a la cosmogonía órfica⁶⁵. A su vez, el sentido que tiene desde Hesíodo es más bien el de un espacio abierto entre el Cielo y la Tierra, en relación con χαῦνος, «vacío», y χανδάνω, «contener»⁶⁶. En cambio, de acuerdo a lo desarrollado en este

⁵⁵ Cfr. Ar. Nu. v. 667, donde hay una tercera invocación al *Aér* pero esta vez en boca de Strepsiádes quien jura por el Aire: εὖ γε νῆ τὸν Ἄερα. Dejando de lado la connotación paródica y el tono sarcástico que pueda tener esta invocación en boca de este personaje de *Nubes* (cfr. Cavallero *et alli*, 2008: 221, nota 5), hay que considerar que Strepsiádes, precisamente, está en vía de iniciación y estaría tomando para sí como acostumbrada la práctica y la terminología apropiada a un iniciado, a un τελεστής en los misterios de la actividad filosófica practicada por Sócrates.

⁵⁶ Cfr. Ar. Nu., v. 627: «¡No, por la Respiración, no, por el Caos, no, por el Aire!» (la traducción es mía).

⁵⁷ ἀναπνοή designa la «acción de extraer el hálito» y de ahí «respiración»; está relacionada con el verbo ἀναπνέω (cfr. Bailly), «exhalar», «respirar».

⁵⁸ Cfr. LSJ.

⁵⁹ Cfr. Pi. P., 3.57; Pl. Ti., 33c.

⁶⁰ Cfr. Arist. Resp., 471a 7, 480b 10; Pl. Ti., 78e, 79e.

⁶¹ Antes de la definición que da Bailly de ἀναπνοή, pone una aclaración: «ἀνά, en haut».

⁶² Esto está más de acuerdo con lo dicho al respecto por Teofrasto, cfr. Thphr. H.P., 6.2.4.

⁶³ Cfr. supra IV, καταμείγνυμι.

⁶⁴ Cfr. Ar. Nu., vv. 628-9.

⁶⁵ Cfr. Gelzer, 1956: 67; Sarri, 1973: 543.

⁶⁶ Cfr. Hes. Th., v. 116: ἧ̃ τοι μὲν πρότιστα Χάος γένετ'· Para la tesis de su estado intermedio entre el Cielo y la Tierra, cfr. Liñares, 2005: 38-9. Grimal da la siguiente definición: «Caos es la personificación del Vacío primordial, anterior a la creación, cuando el Orden no había sido impuesto aún a los elementos del Mundo. Engendró el Érebo y la Noche, luego el Día y el Éter. A veces, por el contrario, se le presenta como hijo del Tiempo y hermano de Éter.», cfr. Grimal, 2008: 85-6. Aristófanes lo había mencionado ya en v. 424 de *Nubes* y lo vuelve a hacer tres veces en la parábasis propiamente dicha de *Aves* (además de ser la otra comedia que hace mención a la «misteriosa» actividad filosófica de Sócrates, cfr. Av. vv.

trabajo, se propone indicar que con *Kháos* se hace alusión a un punto cero, al vacío *absoluto*⁶⁷, a lo que está ontológicamente antes de cualquier entidad⁶⁸. De este modo, el *epimeletés* / *phrontistés*, mediante su ejercicio espiritual, se remontaría y sumergiría en los fundamentos últimos y más profundos de su ser, hacia las profundidades de su *psykhé* / *heautón*.

Por la forma que tiene esta invocación de *Nubes*, el *Kháos* está enmarcado, por una estructura abrasiva, entre *anapnoé* y *aér*, por lo que habría que suponer que tendría un lugar central y decisivo como momento del ejercicio espiritual. Efectivamente, por etimología está vinculado con *χαίνω*⁶⁹: luego de la purificación de la *phrontís*, el *epimeletés* / *phrontistés* accedería a este estado de contemplación de la unidad primordial al entreabrir su *psykhé* / *heautón* y permaneciendo en el mediante la práctica de la retención y la concentración del aire y la respiración. Habría que creer, entonces, que consistiría en una práctica común de la espiritualidad filosófica que, a causa de la permanencia en ese estado de vacío o pureza meditativa frente a su propia *psykhé* / *heautón*, causaría un asombro cercano al éxtasis. Así, *anapnoé*, *aér* y *kháos* estarían en una misteriosa e íntima correlación de equilibrio.

VII. Finalmente, refiriéndose al aspecto físico de las Nubes, a Strepsiádes le llama la atención que:

αὐται δὲ ῥίνας ἔχουσιν⁷⁰

Cabría preguntarse por qué el poeta resalta esta y no otra parte del cuerpo. Independiente de la comicidad que puede provocar una referencia metateatral como ésta, en que evidentemente se refiere a las narices de los coreutas que están disfrazados de nubes⁷¹, no deja de ser llamativo que sea destacada precisamente la nariz, con la esencial importancia anatómica que tiene para el proceso de la respiración, pues el aire entra por las fosas nasales y, circulando a través de las vías respiratorias, desciende y es contenido en la zona del diafragma, *et inversum*. Hacia el final de *Nubes* puede leerse que Sócrates exclama vehementemente:

1553-1564), en el marco de la parodia a la cosmogonía hesiódica, cfr. Ar. Av., v. 691-2, Χάος ἦν καὶ Νὺξ Ἐρεβός τε μέλαν πρῶτον καὶ Τάρταρος εὐρύς / γῆ δ' οὐδ' ἄηρ οὐδ' οὐρανὸς ἦν, v. 693 y v. 698.

⁶⁷ Cfr. Coulon (1923) quien traduce, directamente, Χάος por «*Vide*», «Vacío».

⁶⁸ Χάος designa «abismo», «abertura ancha hacia lo profundo» y, en particular, el espacio inmenso y tenebroso que existía antes de las cosas; por extensión, denota la infinitud del espacio (del aire) o la duración infinita de tiempo (cfr. Bailly). La raíz *χα-, de la que se está formado χάF-ο-ς, está presente también en χαίνω, «entreabrir», χάσκω, «quedarse con la boca abierta (por asombro)» (cfr. Ar. Nu. v. 172: κερηνότος [κέχηνα perfecto 2 de χαίνω] lo que lo vincula con la actividad filosófica, cfr. Pl. Tht. 174 a-b), χάνδανω, «contener» y en el adjetivo χαῦνος, «vacío» (cfr. Bailly; Chantraine). Según Jámblico (cfr. Theol. Ar. 6), Χάος es la designación pitagórica de la *unidad*. Según LSJ, Aristófanes en *Nubes* lo usa en su acepción de extensión ilimitada de *aire* (cfr. LSJ, 2), es decir, lo concibe en relación con *Aér*, por lo que no habría ido más allá de la línea del pensamiento de Anaxímenes y Diógenes de Apolonia, lo que hace insuficiente la extensión de la definición, de acuerdo a lo dicho en el presente trabajo.

⁶⁹ Cfr. nota anterior.

⁷⁰ Cfr. Ar. Nu., v. 344: «pero estas tienen narices» (la traducción es mía).

⁷¹ Cfr. Cavallero *et alli*, 2008: 181, nota 4; 187, nota 2.

οἴμοι τάλας δειλαιος, ἀποπνιγήσομαι⁷²

En efecto, Sócrates correría el riesgo de morir de la peor manera (*tálas, deilaios*), por asfixia (*apopnigō*, el futuro podría estar dándole un valor de eventualidad), es decir, culminaría su actividad de *epimeletés* / *phrontistés* al no poder practicar ya más el ejercicio espiritual⁷³.

VIII. A continuación, algunas conclusiones generales acerca del aspecto *espiritual* de la actividad que practicara Sócrates en relación con el testimonio de las fuentes:

a) Si bien Aristófanes funde y mezcla doctrinas correspondientes a los *physikoi*, especialmente de Anaxímenes y de Diógenes de Apolonia, en la composición de su personaje «Sócrates», esto no impide que, a su vez, tuviera noticia de la práctica del ejercicio espiritual socrático y de la importancia que en su desarrollo tenían las técnicas de control y concentración de la respiración, por lo que lo habría también aludido, en su deformación cómica, a la personalidad histórica de Sócrates.

b) A lo largo de la obra de Platón hay muchos lugares donde se mencionan o se aluden las actividades preparativas para alcanzar la verdad, así como las figuras del *epimeletés*, del *phrontistés*, del *symboleutés*, lo que supone el desarrollo de la actividad espiritual. En los diálogos tempranos, sobre todo en *Apología*, aparecen con frecuencia testimonios acerca de la práctica, por parte de Sócrates, de las actividades mencionadas, siendo en el *Alcibiades I* donde se trata casi con exclusividad el tema del *epimeleisthai tēs psychēs* en tanto transformación de uno mismo como condición para alcanzar la verdad⁷⁴.

c) *Nubes*, si se examinan con cuidado y detenimiento los pasajes que aluden a estas cuestiones, puede constituirse en un preciado testimonio para iluminar este aspecto un tanto obscurecido de la actividad espiritual socrática que tanta influencia ha tenido, sin embargo, sobre su posteridad⁷⁵ y, asimismo, convertirse en otro documento más de prueba para clarificar el controvertido problema de la historicidad de Sócrates.

⁷² Cfr. Ar. Nu., v. 1504: «¡Ay de mí, desgraciado, me voy a asfixiar desdichado!!» (la traducción es mía).

⁷³ Este verso puede presentar cierto paralelismo con el motivo que el Sócrates de Platón expresara acerca de la imposibilidad de vivir una vida sin examen, cf. Pl. Ap., 38 a 5-6, ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπων: «una vida sin examen, no vivible para un hombre» o «un hombre no ha de vivir una vida sin examen».

⁷⁴ Para un estudio detallado de esta problemática en *Alcibiades I*, cfr. Foucault, 2006: 39-88.

⁷⁵ Cfr. Des Places, 1938; Foucault, 2006: 24-29.

BIBLIOGRAFÍA

Sobre lengua

- BAILLY, A., *Abrégé du Dictionnaire grec-français*. Paris: Hachette.
- BERENGER AMENÓS, Jaime, *Gramática griega*. Barcelona: Bosch.
- CHANTRAINE, Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris: Klincksieck.
- HUMBERT, Jean, *Syntaxe Grecque*. Paris: Klincksieck.
- LIDDELL-SCOTT-JONES (LSJ), *Greek-English dictionary*. London: Oxford Clarendon Press.
- LUKINOVICH, Alessandra - Rousset, Madeleine, *Grammaire de grec ancien*. Genève: Georg Editeur.
- SCHWYZER, Eduard - Debrunner, Albert, *Griechische Grammatik*. München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung. Zweiter Band.
- SMYTH, Herbert - Messing, Gordon, *Greek Grammar*. London: Harvard University Press.
- YARZA, Florencio, *Diccionario griego-español*. Barcelona: Sopena.

General

- ADKINS, A. (1970), «Clouds, Mysteries, Socrates and Plato», *Antichthon* 4: 13-24.
- BERNABÉ, Alberto (1988), *Fragmentos presocráticos*. Madrid: Alianza.
- BURNET, John (1990), «Doctrina socrática del alma», en J. Burnet / A. Taylor, *Varia Socratica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México: 53-118.
- CAVALLERO, Pablo (2007), «La historicidad del Sócrates de Aristófanes y la coincidencia de las fuentes (première partie)», *REA*, 109, n.º2: 449-464.
- (2008), «La historicidad del Sócrates de Aristófanes y la coincidencia de las fuentes (deuxième partie)», *REA*, 110, n.º1: 5-38.
- CORDERO, Néstor (2005), *Siendo, se es. La tesis de Parménides*. Buenos Aires: Biblos.
- CORNAVACA, Ramón (2008), *Presocráticos. Fragmentos I*. Buenos Aires: Losada. Edición bilingüe.
- DES PLACES, Édouard (1938), «Socrate directeur de conscience. Étude de vocabulaire», *REG* 51: 395-402.
- DIELS, Hermann - Kranz, Walter (1952), *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung. Zweiter Band.
- FOUCAULT, Michel (2006), *La hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: FCE.
- FRENKEL, Diana (2002), «La parodia en Aristófanes», en P. Cavallero *et alii*, *Aristófanes. Riqueza*. Buenos Aires: Instituto de Filología Clásica UBA FFyL: 229-240.
- GELZER, M. (1956), «Aristophanes und sein Sokrates», *MH* 13: 65-93.
- GIL FERNÁNDEZ, Luis (1967), *Los antiguos y la inspiración poética*. Madrid: Guadarrama.
- (2000-2002), «El problema del Sócrates histórico», *Excerpta Philologica* 10-12: 73-85.
- GRIMAL, Pierre (2008), *Diccionario de mitología Griega y Romana*. Buenos Aires: Paidós.
- HADOT, Pierre (1998), *¿Qué es la filosofía antigua?*. México: FCE.
- (2006), *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela.
- HAVELOCK, Eric (1972), «The socratic self at it is parodied in Aristophane's *Clouds*», *YCS* 22: 1-18.
- KOSTER, W. (1953), *Traité de métrique grecque*. Leyde.

- LIÑARES, Lucía (2005), *Teogonía. Trabajos y días*. Buenos Aires: Losada. Edición bilingüe.
- LOCKHART, Philip (1966), «φρονεῖν in Homer», *CPh* 61: 99-101.
- MARIANETTI, M. C. (1993), «Socratic Mystery-Parody and the issue of *asébeia* in Aristophane's *Clouds*», *SO* 68: 5-31.
- MELERO, Antonio (1971), «Pythagorica», *Emerita* 39: 425-433.
- REALE, Giovanni, (1998), *Platone alla ricerca della sapienza secreta*. Rizzoli.
- SARRI, Francesco (1973), «Rilettura delle *Nuvole* di Aristofane come fonte per la conoscenza di Socrate», *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 65: 532-550.
- SOUTO DELIBES, Fernando (1999), «Aristófanes, ¿enemigo de Sócrates?», *CFC(egi)* 9: 145-153.

Ediciones

a) *Apología*

BURNET, John (1973), *Platonis Opera*, recognovit brevisque adnotatione critica instruxit Burnet, J., tomus I. London: Oxford.

b) *Nubes*

CANTARELLA, Raffaella (1954), *Aristofane. Le comedie*, edizione critica e traduzione a cura di R. Cantarella. Milano: Istituto Editoriale Italiano.

COULON, Victor - VAN DAELE, H. (1923), *Aristophane. Les Acharniens, Les Cavaliers, Les Nueés*, texte établi par V. Coulon et traduit par H. Van Daele. Paris: Belles Lettres.

DOVER, K. (1968), *Aristophanes Clouds*, ed. K. Dover. Oxford Clarendon Press.

GIUDORIZZI, Giuseppe (2002), *Aristofane. Le Nuvole*, a cura di G. Giudorizzi, introduzione e traduzione di D. Del Corno. Arnoldo Mondadori Editore.

HALL, F. - GELDART, W. (1907), *Aristophanes Comoediae*, ed. Hall F.W. and Geldart, W. M., vol. 2. Oxford: Clarendon Press.

ROGERS, B. (1960), *Aristophanes*, ed. Rogers, B., Harvard University Press.

Traducciones

a) *Apología*

Platón. *Apología de Sócrates. Banquete. Fedro*. Barcelona: Planeta DeAgostini, 1997 (*Apología de Sócrates*, trad. J. Calonge Ruiz).

ROSSI, Arnaldo (2008), *Platón. Apología de Sócrates*, traducción y notas A. Rossi. Córdoba: Ediciones del copista. Edición bilingüe.

b) *Nubes*

CAVALLERO, Pablo *et alii* (2008), *Nubes de Aristófanes*. Edición revisada con estudio introductorio, notas y apéndice. Buenos Aires: Instituto de Filología Clásica UBA FFyL. Edición bilingüe.