

**COME PARLAVANO I FILOSOFI?
ANALISI DELLE FORME ESPRESSIVE DEI FILOSOFI GRECI
NELLA BIOGRAFIA ANTICA***

Al lettore dei filosofi greci antichi appare evidente che le loro forme espressive erano legate a generi molto diversi, dalla poesia epica al dramma, al dialogo, all'epistola e, ovviamente, all'esposizione in prosa¹. Invece, nella tradizione biografica, il filosofo, come i cosiddetti Sette Sapienti, comunica il suo sapere in forma di enigmi e giochi di parole, ovvero mediante apoftegmi, soprattutto quelli fondati sul motto di spirito. Nella dossografia, che si aggiunse in seguito², c'è poi un'esposizione del sistema dottrinale come lo conoscevano le scuole, e come lo conosciamo anche noi. Infatti, l'immagine popolare conservata dalla tradizione biografica mostra il filosofo sempre impegnato in un vivace dibattito nelle situazioni più quotidiane, sviluppato con espressioni abili, argute, spesso ad effetto. Se si analizzano le parole, diciamo 'aneddotiche', dei filosofi, svincolate cioè dai loro scritti, come ad esempio nell'opera biodossografica più ampia a noi pervenuta, le *Vite e dottrine dei più celebri filosofi* da Diogene Laerzio³, la forma espressiva di questi operatori intellettuali appare sotto una luce molto diversa da quella che di solito siamo abituati a osservare. Il filosofo ha sempre l'ultima parola e ride anche sempre per ultimo; è capace di cavarsela nelle situazioni più difficili per mezzo di un uso abile della parola; e, a volte, queste sue repliche veloci e ad effetto adottano la forma di un sistema filosofico in miniatura, reso popolare e semplificato, che così diventa topico. Ciò sicuramente perché, come affermava R. Hope ed è comunemente ammesso: «Biography and doxography were allied in the mind of Diogenes not in this way that the opinions of the philosophers reflected their experiences, but rather that the teachings they received and communicated were usually productive of the

* Voglio ringraziare il Prof. F. Scorza Barcellona, per la sua accurata lettura di questo testo.

¹ Su cui si veda E.A. Havelock, *Pre-literacy and the Pre-socratics*, BICS 13, 1966, 44-67; A. Bernabé, *Los filósofos presocráticos como autores literarios*, Emerita 47, 1979, 357-94; e L.E. Rossi, *I generi letterari e le loro leggi scritte e non scritte nelle letterature classiche*, BICS 18, 1971, 69-94.

² Almeno nei testi a noi pervenuti. Non è questa la sede per discutere se esisteva nell'Antichità una vera distinzione fra «doxographers proper» e «biographical doxographers», come voleva J. Burnett, *Early Greek Philosophy*, London 1930, 34-6. Non sembra questa oggi, però, l'opinione prevalente: si veda J. Mejer, *Diogenes Laertius and his Hellenistic Background*, Hermes-Einzelschriften 40, Wiesbaden 1978, 83-9, ed ora J. Mejer, *Biography and doxography. Four Crucial Questions Raised by Diogenes Laertius*, in M. Erler & St. Schorn (edd.), *Die griechische Biographie in Hellenistischer Zeit*, Berlin 2007, 431-42.

³ Si veda la recente edizione a cura di G. Reale, G. Girgenti & I. Ramelli, *Diogene Laerzio. Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, Milano 2005, fondata sul testo teubneriano di M. Marcovich, da cui desumiamo qui le traduzioni italiane delle singole citazioni.

kind of life they lived»⁴. Individuare e sistematizzare le forme di questo modo di esprimersi offrirà, dunque, un contributo allo studio dell'immagine *standard* dei filosofi nella mentalità antica⁵. A questa indagine sono dedicate le pagine che seguono.

I. *La χρεία*

Anzitutto, le espressioni dei filosofi adottano spesso la forma di domande e risposte, aggettivazione di elementi astratti, definizioni, apoftegmi, massime, consigli, precetti o giochi di parole semplici, di solito nel contesto d'una χρεία, in cui la risposta del filosofo si mostra inserita nella cornice di un aneddoto. Il filosofo della tradizione biografica non compone mai un sistema dottrinale generico, tanto meno teorico: egli pronuncia, invece, la parola giusta adatta alla situazione concreta in cui si trova. Soprattutto, la sua risposta non dipende dalla scuola alla quale il filosofo effettivamente appartiene, e per questa ragione è lecito parlare di una forma espressiva topica dei filosofi antichi nella tradizione biografica.

Si deve precisare in primo luogo che cosa sono queste forme espressive. In realtà, fra massima (γνώμη) e apoftegma (ἀπόφθεγμα) non c'è una forte differenza: sono entrambi detti sapienziali concisi, sebbene l'apoftegma, da ἀποφθέγγομαι, enfatizza in certo senso l'origine del detto, che è sempre l'affermazione di una personalità concreta, ben nota, se non di un gruppo determinato, come i celebri Λακωνικά ἀποφθέγματα. L'apoftegma, comunque, non viene definito in forma tecnica nei trattati retorici antichi, ed è infatti difficile distinguerlo da una χρεία, nello stesso Laerzio. È assai probabile che la parola χρεία acquistasse il senso di 'detto aneddótico', o ancora meglio, 'detto di qualcuno ben noto in un contesto aneddótico minimo'⁶, proprio a partire da formule come ἀποφθέγματα χρειώδη, che si ritrova in Diogene Laerzio (4.47 e 5.39)⁷. Il retore Aftonio cerca di definirla così: χρεία ἐστὶν ἀπομνημόνευμα σύντομον εὐστόχως ἐπὶ τι πρόσωπον ἀναφέρουσα (*Prog.* 3.24 Walz). La χρεία, dunque, nella sua condizione di aneddoto o 'ricordo', può esporre un detto o un'azione, ma necessariamente di un personaggio noto, e, soprattutto, deve essere breve e concisa, non come altri 'ricordi', per esempio quelli dei *memorabilia*; ancora in più: il ricordo dev'essere ben intenzionato (εὐστόχως). E, naturalmente, come si intende dalla sua radice, la χρεία ha sempre una utilità pratica, non in un senso etico, ma semplicemente in

⁴ R. Hope, *The Book of Diogenes Laertius: its Spirit and its Method*, New York 1930, 169.

⁵ Per uno studio più completo e sistematico di questa immagine, rinvio al mio lavoro *La imatge del filòsof i de l'activitat filosòfica a la Grècia antiga*, Barcelona 2009.

⁶ Giusta mi sembra la definizione di D.M. Searby, *Aristotle in the Greek Gnomological Tradition*, *Studia Gr.* Uppsaliensia 19, Uppsala 1998, 16: «brief situational saying».

⁷ *Ibidem*, 15.

quello che riguarda il suo uso nella vita quotidiana, spesso in un significato assolutamente concreto⁸. Nella forma, le χρεῖαι offrono anche caratteristiche costanti, che i trattati retorici sistemano in tre tipi⁹:

1. Χρεῖαι λογικάί, che si svolgono mediante la parola, senza azione. Sono anche distinte in χρεῖαι di enunciazione e di risposta. Quelle di enunciazione possono essere o non essere condizionate dalle circostanze; quelle di risposta possono avere una risposta semplice (*si o no*), oppure una risposta complessa, che può essere argomentata o indiretta.
2. Χρεῖαι πρακτικάί, che trasmettono un pensiero o un messaggio soltanto mediante il gesto o l'azione, mostrando così una massima divenuta atto. Sono anche distinte in azioni operate e azioni subite.
3. Χρεῖαι μικταί, che combinano azioni e detti, ma che conservano nell'azione la loro forza decisiva.

Di solito, le χρεῖαι si svolgono in forma di azione e reazione, domanda e risposta, oppure attacco e replica, e pretendono di raccontare un aneddoto nel modo più breve. La costruzione del contesto diventa perciò minima: c'è sempre un soggetto indeterminato (τις ovvero un participio sostantivato che definisce molto schematicamente il soggetto), in una occasione anche indeterminata, chi interroga o agisce oppure attacca il filosofo, il quale risponde, con parole o gesti o combinando le une e gli altri, qualcosa che dev'essere conservato nella memoria collettiva. Ugualmente, i meccanismi formali delle risposte sono sempre identici: ἐρωτηθεῖς ... ἔφη, ovvero πρὸς τὸν εἰπόντα ... ἔφη, oppure ἰδὼν ... ἔφη, o ancora un genitivo assoluto, altre volte un participio appositivo del soggetto, che delinea brevemente la circostanza, e dopo ἔφη; anzi, si può trovare il detto al di fuori di un contesto, semplicemente introdotto da ἔλεγε ο ἑθαύμασε, quando quello che il filosofo cerca di esprimere è una critica dei costumi. Alcune volte l'aneddoto inizia con una osservazione critica che qualcuno rivolge al filosofo e dalla quale egli si difende, mediante la formula: ὀνειδιζόμενος ... ἔφη. Né la situazione né i caratteri devono necessariamente essere storici: basta che siano topici, facili da riconoscere, come un tiranno, un adultero, uno scialacquatore, ... e questo ricorda i caratteri fissi della *Commedia*. Contro di loro il filosofo reagisce, ed è questo l'elemento centrale della narrazione aneddotica. In pochi casi, i personaggi sono noti – anche contemporanei

⁸ Così lo rende esplicito il retore Elio Teone: ἔτι δὲ χαριεντίζεσθαι τὴν χρεῖαν ἐνίοτε μηδὲν ἔχουσαν βιωφελές (*Prog.* 96.29-30 Walz).

⁹ Si veda A. Júnior, *Importância da cria na cultura helenística*, *Euphrosyne* 17, 1989, 31-62, in part. pp. 38-39.

del filosofo, di solito politici, altri filosofi o retori – ma essi, nonostante il nome proprio, risultano decisamente topici. Lo spazio in cui è ambientato l'aneddoto non importa minimamente: può non comparire affatto, ovvero basta un avverbio come ποτέ, o ci si rifà ad uno scenario topico in cui l'aneddoto possa avere senso, come un banchetto, l'agorà, un teatro, un tempio, questa o quella città... L'unica finalità è quella di fornire una cornice minima al detto del filosofo, mettere in situazione le sue parole. A questa struttura formale così ridotta si possono adattare praticamente tutte le χρεῖαι che ci sono rimaste. Anche le situazioni e le forme d'impostazione presentano tipologie molto semplici¹⁰:

- a. Domande, che possono essere aperte, o cercare informazioni generali, o un consiglio. Possono essere domande concrete: che cosa è meglio nella vita, come si può vivere bene, come trovare la felicità? Oppure ci sono anche domande per confermare se un filosofo è saggio o astuto.
- b. Obiezioni: qualcuno critica un filosofo per un particolare della sua vita o della sua dottrina, o semplicemente gli chiede i motivi che lo inducono a pensare o agire in quella forma.
- c. Correzioni: il filosofo prende lo spunto correggendo qualcuno o qualcosa, perchè, secondo lui, alla luce della sua filosofia, sono messi in evidenza un punto di vista erraneo sulla vita, un assurdo generale, oppure false illusioni. A volte il filosofo si limita a descrivere la situazione, rifiutando le concezioni sociali *standard* con quelle della filosofia.
- d. Descrizioni: il filosofo descrive una situazione, una persona, una scena o un'azione in modo provocatorio secondo i parametri abituali, ovvero la sua descrizione sorprende perchè la situazione viene percepita in forma straordinaria.

L'effetto che provoca, inoltre, si basa anche sul ricorso a forme perfettamente codificate:

- a. La risposta è una massima.
- b. La risposta è una dimostrazione argomentata.
- c. La risposta è un'osservazione spiritosa, che suscita il riso, o un puro scherzo.

¹⁰ La classificazione è di P. Nassen Poulos, *Form and function of the pronouncement story in Diogenes Laertius*, in R.C. Tannehill (ed.), *Pronouncement Stories*, Semeia 20, Missoula 1981, 53-63, che si limita a classificare, in uno studio molto breve, le «pronouncement stories» di Diogene Laerzio secondo questi parametri, senza approfondire secondo il genere di analisi qui tentata. Tenga a precisare che non condivido gli esempi da lei proposti, né le sue conclusioni.

- d. La risposta prende la forma di un sillogismo pieno di sofismi.
- e. Si usa un esempio.
- f. Si usa un'espressione figurativa, una similitudine o una metafora.
- g. Le parole dell'interlocutore sono controbattute mediante un gioco di parole, di solito con l'uso di antitesi, comparazione, chiasmi, doppi sensi, omonimi e altre figure retoriche.
- h. Si cambia improvvisamente l'argomento discusso.
- i. Più di una di queste formule di risposta si combinano.

Le χρεῖαι furono molto usate, inoltre, soprattutto in epoca ellenistica, come repertorio aneddotico per gli esercizi retorici delle scuole, in cui gli allievi si esercitavano ad estendere e ridurre questi racconti, mentre si rifornivano al tempo stesso di materiali aneddotici per usarli topicamente nei loro discorsi¹¹. Nelle parole di A. Júnior, «a cria era útil, não só como inspiração formal de base para o treinamento retórico, através dos seus múltiplos exercícios, mas também como veículo dos mais elevados valores éticos, culturalmente convencionados e perpetuados na sociedade helénica»; inoltre, «existe, de facto, uma relação íntima entre a cria e a cultura na Segunda Sofística»¹². Infatti, Diogene Laerzio riporta spesso opere che sono florilegi e raccolte di χρεῖαι, soprattutto quelle attribuite ad Aristotele¹³, ma anche ad altri autori ellenistici, di solito riferite alle scuole cinica e stoica¹⁴. In questo contesto di trasmissione e mutamento costante del materiale «an anecdote could be abbreviated into a pure saying or a saying developed into an anecdote, not to mention changes of attribution»¹⁵. Le collezioni di χρεῖαι, dunque, facevano parte dei diversi livelli educativi, e potevano essere usate a mo' di introduzione nello studio della filosofia, oppure come una sorta di manuale etico, che divertiva e al tempo edificava i lettori¹⁶. Lo stesso Diogene Laerzio avrebbe potuto usare collezioni di questo genere; infatti, secondo J.F. Kindstrand, «he obtained them from a different source, *i.e.* a pure collection, and he included them in

¹¹ Cf. M.T. Luzzatto, *L'impiego della 'chreia' filosofica nell'educazione antica*, in M.S. Funghi (ed.), *Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico*, vol. II, Firenze 2004, 157-87.

¹² Júnior 48.

¹³ Su queste presunte opere aristoteliche, si veda D.M. Searby, *Aristotle in the Greek Gnomological Tradition*, *Studia Gr. Uppsaliensia* 19, Uppsala 1998, in part. pp. 71-89.

¹⁴ Se ne veda l'analisi e commento di J.F. Kindstrand, *Diogenes Laertius and the 'Chreia' Tradition*, in *Diogene Laerzio storico del pensiero antico*, *Elenchos* 7, 1986, 217-43, in part. pp. 226-29 e 230-33.

¹⁵ *Ibidem*, p. 232.

¹⁶ Cf. *ibidem*, p. 233.

his compilation in this way, sometimes under the influence of associations, as they did not have a definite place within the biography»¹⁷.

Quasi tutte le parole dei filosofi si presentano integrate nel contesto di questa forma di racconti di sapienza pratica, che spesso costituiscono la parte primordiale e più consistente delle loro biografie, palesando così l'interesse fondamentale dei biografi a queste manifestazioni del quotidiano, più che al loro sistema dogmatico. Le χρεῖαι appaiono accumulate in lunghi elenchi nel mezzo delle biografie, e, a volte, nelle biografie più brevi, costituiscono quasi l'unico elemento; anche la biografia luciana di Demonatte, per esempio, non è altro che una serie ininterrotta di racconti biografici sulla forma della χρεῖα. Nella coscienza collettiva, queste collezioni di χρεῖαι erano percepite come un deposito significativo e fortemente pragmatico della tradizione filosofica, «not merely the tradition of a particular philosophical school, but rather the repository of the more general cultural ethos»¹⁸. Questo uso abbondante di χρεῖαι che fa la biografia antica deve intendersi, dunque, come la volontà evidente dei biografi di intrattenere il pubblico con aneddoti sui personaggi – filosofi per quanto ora ci riguarda – più famosi¹⁹, e al tempo stesso forniva loro elementi culturali significativi: «a intenção didáctica da sua estrutura não era tanto a de chamar a atenção do leitor/ouvinte para *o que* se dizia, mas para *o modo como* isso era dito e *quem* o dizia»²⁰. Perciò risulta particolarmente interessante fare attenzione alla forma precisa delle risposte dei filosofi in questi aneddoti biografici.

Vediamo ora alcuni esempi di queste formule narrative ricavati dalla biografia di Aristippo, particolarmente rappresentativi di come funziona una χρεῖα:

«Quando qualcuno gli propose un enigma e gli disse: “Scioglilo” (λύσον), egli ribatté: “Perché mai, stupido, vuoi sciogliere (λύσαι) quello che, anche da legato, ci dà dei problemi?”» (DL 2.70)

Tutta la χρεῖα è fondata soltanto sul gioco di parole, per l'uso abituale in greco del verbo λύω nel senso di ‘sciogliere’ e anche di ‘risolvere’ un enigma. Inoltre non c'è contesto di nessun genere, e la scena è introdotta da un genitivo assoluto, nella forma più concisa possibile: la sola cosa che si rileva è lo scambio di parole, nel quale il filosofo si manifesta evidentemente superiore al suo interlocutore,

¹⁷ Ibidem, p. 241.

¹⁸ J.R. Butts, *The Chreia in the Synoptic Tradition*, New Testament Seminar, Claremont Graduate School 1980, p. 4.

¹⁹ È importante ricordare che il titolo dell'opera del Laerzio non è altro che βίοι καὶ γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκμησάντων. Appare così chiaro quello che, dei filosofi, interessava maggiormente all'autore.

²⁰ Júnior 61.

addirittura senza risolvere l'enigma, soltanto capovolgendo astutamente la proposta a lui fatta.

«Disse che è meglio chiedere la carità piuttosto che essere incolti (ἐπαιτεῖν ἢ ἀπαίδευτον εἶναι): gli uni, infatti, mancano di ricchezze; gli altri, di umanità.» (DL 2.70)

Questa volta non esiste contesto e neppure introduzione, ma soltanto il detto del filosofo, che cerca unicamente di sorprendere il pubblico, usando un contrasto imprevisto, almeno dalla mentalità corrente nella società dell'epoca (forse di tutte le epoche). Dopo viene la spiegazione ragionata, che non ha relazione diretta con nessuna dottrina filosofica concreta, ma è, come dicevamo, «the repository of the more general cultural ethos».

«Quando, una volta, fu insultato, si allontanò; poiché allora l'altro lo rincorse, dicendo: “Perché scapi?”, rispose: “Perché tu hai la possibilità di parlare male, e io, per parte mia, quella di non ascoltare”.» (DL 2.70)

Un'altra volta un semplice genitivo assoluto incardina appena l'azione in una situazione indefinita con interlocutore ugualmente indefinito, e nuovamente il filosofo conserva la sua superiorità, addirittura davanti all'offesa, senza nient'altro che una combinazione di gesto e parola arguta, qui con parallelismo e contrasto.

Un altro paradigma dell'uso costante dell'espressione abile e arguta nel contesto di una χρεῖα è Diogene cinico. Servano questi esempi significativi:

«Quando gli fu domandato che cosa è misero in una vita, rispose: “Un anziano provo di mezzi”. Quando gli venne domandato quale delle bestie morda nel modo peggiore, rispose: “Tra quelle selvatiche, il sicofante; tra le domestiche, l'adulatore”.» (DL 6.51)

In entrambi casi, il filosofo risponde ad una domanda concreta formulata secondo lo stile delle questioni proposte ai Sette Sapienti, in cui le risposte, inoltre, seguono una struttura di massima concisione, in forma di parallelismo la seconda, usando anche un gioco metaforico che la rende spiritosa. Il semplice gioco di parole arguto nell'osservare qualcosa quotidiana è anche ben esemplificato nella successiva χρεῖα:

«Avendo notato, una volta, due centauri dipinti molto male, domandò: “Quale di questi due è Chirone?” (Χείρων ἐστί;)» (DL 6.51)

La facile associazione fra il nome del centauro Chirone e l'aggettivo χείρων, 'peggiore', per omologia, permette di intendere la domanda di Diogene in due sensi: 'Quale di questi due è Chirone?', e 'Quale di questi due è peggiore?'²¹

Ancora, un gioco simile, questa volta per dilogia, appare in seguito:

²¹ Lo stesso gioco si ritrova identico un po' più avanti, in DL 6.59.

«Quando vide un giovincello che rubava mantelli nei bagni pubblici, gli domandò: “Sei qui per un unguento (ἐπ’ ἀλειμμάτων) o per un altro vestito (ἐπ’ ἄλλ’ ἱμάτιον)?”» (DL 6.52)

Come si vede, nessuno di questi detti di Diogene ha, nemmeno per caso, un rapporto con il suo sistema dossografico: sono soltanto scherzi spiritosi in un contesto impreciso, fondati soprattutto sull’abilità nell’uso della parola. Se ne potrebbero aggiungere ancora tanti altri, come quelli di Diogene Laerzio 6.61-62:

«Essendogli stato domandato, a proposito di un ragazzo che si era prostituito, da dove venisse, “Da Tegea”²², rispose. Avendo notato un lottatore incapace che praticava la medicina, gli domando: “Che significa questo? Forse è per abbattere adesso quelli che un tempo ti hanno sconfitto?” Avendo visto il figlio di una prostituta tirare una pietra contro una folla di gente, lo ammonì: “Fa attenzione a non colpire per caso tuo padre”. Quando un giovanetto gli mostrò il pugnale che aveva ricevuto in dono da un amante, disse: “Il pugnale è bello, ma l’impugnatura (λαβή) è brutta”²³. Mentre alcuni stavano lodando colui che gli aveva fatto un dono, protestò: “E non lodate, invece, me, che sono stato degno di riceverlo!” Poiché un tale gli chiedeva indietro il suo mantello, gli rispose: “Se me lo hai regalato, ora ce l’ho e me lo tengo; se invece me lo hai prestato, lo sto usando.”» E così via.

Altre χρεῖαι, invece, possono essere messe in rapporto più stretto con la dossografia cinica, ma anche in un modo impreciso, carico di *topoi* popolari:

«Una volta, stava raccogliendo fichi maturi da una pianta; e poiché il custode gli disse: “Poco tempo fa, da questo stesso albero una persona si è impiccata”, rispose: “Io allora lo purificherò”» (DL 6.61)

In questo aneddoto compare, per esempio, il capovolgimento cinico dei valori tradizionalmente ammessi: Diogene non pensa affatto a purificare l’albero mediante qualche rituale, ma mangiandone tranquillamente i fichi. Certo, i cinici non osservavano i valori religiosi tradizionali²⁴, ma ciò non toglie che sia un aneddoto senza dubbio grazioso.

²² Il gioco di parole è qui fra Τεγέα, Tegea, una città dell’Arcadia, e τέγος, un bordello: il ragazzo, dunque, proverrebbe da un bordello.

²³ Questa volta il gioco è per l’omologia di λαβή, che vuol dire sia l’impugnatura della spada sia il modo, chiaramente vergognoso, in cui è stata ricevuta (λαμβάνω) dal ragazzo.

²⁴ Si veda M.-O. Goulet-Cazé, *Religion and the Early Cynics*, in R. Bracht Branham & M.-O. Goulet-Cazé (edd.) *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*, Berkeley - Los Angeles 1996, 47-80.

II. La massima

Per quanto riguarda la massima (παροιμία, o, più spesso, γνώμη), J.F. Kindstrand ne rileva tre caratteristiche generali: è popolare; ha una forma ben definita; è una espressione di sapienza²⁵. Proverbi e massime presentano entrambi le stesse caratteristiche formali particolari e ben definite: parallelismi, effetti fonetici, allitterazioni ed esortazioni ad essere ascoltati che rendono più solenne il messaggio²⁶. Diversi dalle χρεῖαι e dagli apoftegmi, proverbi e massime sono affermazioni brevi di sapienza, che non ammettono più di un chiarimento successivo introdotto dalla particola γάρ; ma, soprattutto, non vengono mai inserite in una cornice narrativa: si presentano isolate oppure fanno parte di un elenco. Secondo Aristotele, inoltre, la massima (γνώμη) è una proposizione di validità universale (ἀπόφανσις οὐ μέντοι οὔτε περὶ τῶν καθ' ἕκαστον ... ἀλλὰ καθόλου), che esprime particolarmente una sapienza adatta agli atti umani (*Rh.* 1394a 21-25). Questa è la definizione tecnica che si ritrova in seguito nei trattati retorici di epoca imperiale, come quella canonica del retore Aftonio: γνώμη ἐστὶ λόγος ἐν ἀποφάνσεσι κεφαλαιώσης ἐπὶ τι προτρέπων ἢ ἀποτρέπων (*Prog.* 7.2-7 Walz).

Quelli che usano per primi questa forma espressiva sono, ovviamente, i Sette Sapienti, fino al punto che Platone li definisce così (*Prt.* 343a):

«Essi furono tutti emuli, ammiratori, seguaci della *paidèia* spartana e chiunque può comprendere che la loro sapienza è dello stesso stampo di quella spartana: ciascuno di loro ha pronunciato brevi, memorabili sentenze (ῥήματα βραχέα ἀξιομνημόνευτα). Ed anche quando si trovarono riuniti insieme, consacrarono la primizia della loro sapienza ad Apollo, iscrivendo nel tempio di Delfi le sentenze da tutti celebrate: “Conosci te stesso”, “Nulla di troppo”. Per quale ragione dico questo? Per mostrare quale fosse l'ambito della filosofia antica: una certa qual brachilogia spartana (οὗτος ὁ τρόπος ἦν τῶν παλαιῶν τῆς φιλοσοφίας, βραχυλογία τις Λακωνική).»²⁷

Non c'è bisogno di dire che le massime attribuite ai Sapienti sono di attribuzione 'fluttuante', cioè, di volta in volta vengono riportate a ognuno di essi. Così, la massima secondo la quale non si devono procreare dei figli proprio per amore ai figli (ἐρωτηθέντα διὰ τί οὐ τεκνοποιεῖ, διὰ φιλοτεκνίαν εἰπεῖν), è attribuita a Talete da Diogene Laerzio (1.26), ma ad Anacarsi da Stobeo (6.26.20); lo stesso Laerzio dichiara che la celebre massima in cui Talete ringrazia la Fortuna

²⁵ J.F. Kindstrand, *The Greek concept of proverbs*, *Eranos* 76, 1978, 71-85.

²⁶ Qualche esempio di questi meccanismi nei proverbi greci è ben studiato da E. Pellizer, *Metremi proverbiali nelle 'Opere e i giorni' di Esiodo. Osservazioni sulla tecnica compositiva della poesia esametrica sapienziale*, *QUCC* 13, 1972, 24-38.

²⁷ Traduzione di F. Adorno, nella Laterza.

«innanzitutto, perché sono nato uomo e non animale; in secondo luogo, perché sono nato maschio e non femina; in terzo luogo, perché greco e non barbaro», è di Socrate secondo altri (1.33); anche il noto Γνωθὶ σαυτόν, di solito attribuito a Talete, era forse in origine di Femonoe, figlia di Apollo, e poi Chilone se ne sarebbe appropriato, sempre secondo il Laerzio (1.40). Sono sempre espressioni sapienziali di genere popolare, che appartengono, per così dire, al pensiero greco anonimo, come tutti i proverbi, ma che acquistano prestigio nell'essere attribuite a personaggi noti, che agiscono quasi come πρῶτοι εὔρεταί del proverbio. Il paragone delle leggi e della ragnatela, perchè si vi cade qualcosa di leggero e sottile, la ragnatela la blocca, ma, se vi cade qualcosa pesante e grosso, si rompe e scompare, viene attribuita a Solone, come sembra logico nel caso del legislatore per antonomasia (DL 1.58), ma Plutarco (*Sol.* 5.4)²⁸ afferma che è di Anacarsi. L'ἐγγύα, πάρα δ' ἄτα di Chilone (DL 1.73) è di Talete secondo Stobeo (1)²⁹. Questa è una massima di terribile pragmatismo, della quale anche numerosi autori antichi dibattono il significato: Diodoro Siculo (9.10.1 e 4-5) l'interpreta come una raccomandazione di non sposarsi o di fuggire da qualsiasi alleanza in tutti gli affari umani; Plutarco (*Banchetto dei Sette Sapienti* 164b) fa dire a uno dei partecipanti che questa massima porta tanti uomini a non sposarsi, altri a non fare alleanze e ancora altri a non parlare mai più; e lo stesso Laerzio afferma (9. 71) che si tratta di una massima scettica il cui senso è che, se si impegna con fermezza la propria parola, ne seguono sempre sventure. Comunque sembra evidente che, come per tutte, si tratta di un'espressione di sapienza popolare assolutamente pratica e pessimistica.

È facile, inoltre, immaginare che alcune di queste massime venissero inserite in piccoli racconti biografici per dare loro una cornice narrativa che ne potesse rendere chiaro il senso, allo stesso modo in cui si ritrovano racconti biografici attorno ai versi dei poeti, che li spiegano. E questa è appunto la forma delle χρεῖαι. Anzi, come afferma Searby, «this is no doubt why gnomes were often converted into question-answer apophthegms, in order to aid the memory»³⁰, per quanto all'inizio fossero repertori trasmessi oralmente, raccolti più tardi per scritto e raggruppati forse per temi in collane, cui i biografi come lo stesso Diogene Laerzio potevano attingere, riducendole o estendendole secondo il loro proprio proposito³¹. Questi apoftegmi, ovviamente, non hanno niente a che vedere con le narrazioni storiche, sebbene forse qualcuno di essi potrebbe anche avere un fondamento storico: quello che i biografi pretendono è dipingere il filosofo in una forma vivace, e proporlo

²⁸ E anche Val. Max. 7.2, 14 ed Eun. *Hist.* 1.269.5.

²⁹ Si veda anche Pl. *Chrm.* 165a.

³⁰ Searby 19.

³¹ Si veda Kindstrand 1986.

come modello, positivo o negativo. Per dirla con M.-O. Goulet-Cazé, «la valeur historique de ces apophtegmes n'est en rien un critère pour celui qui les compose. Ce qui importe, ce n'est pas de savoir si [le philosophe] a réellement agi de telle ou telle façon, mais de comprendre comment dans une situation concrète donnée ses convictions philosophiques l'ont amené à agir»³². Sono, dunque, creazioni ideali, per le quali non si pone il problema del loro rapporto con i dati storici, ma che sviluppano in modo fantastico un'idea concretizzata in un personaggio e all'interno di una scena.

Al contempo, l'attribuzione di una massima ad un sapiente contribuisce a dargli prestigio, come quando si attribuiscono ad un celebre legislatore delle leggi, con le quali peraltro anche la massima condivide grandi somiglianze formali. Ogni massima cerca, nella sua espressione, di formulare un paradosso, di generare linguisticamente una formula provocatoria per gli uditori; la legge, invece, ricava la sua validità soltanto dall'elemento coercitivo che l'accompagna. Oltre a ciò, diversamente dalle massime religiose, il senso delle massime dei sapienti può essere chiarito senza necessità di inserirle nel contesto di una dottrina: la massima non ha bisogno che il paradosso iniziale, per quello che ha di provocatorio, sia chiarito al resto dei mortali non iniziati mediante un sistema diverso dal modo abituale di pensare; tutti possono imparare, se riflettono, che è certamente più vantaggioso seguire la massima, e vantaggioso, conviene insistere, in un senso materiale immediato, non religioso e neppure trascendente. Infatti, questa utilità assolutamente pratica si trova nell'etimologia stessa della parola χρεία: si tratta sempre di piccoli tesori di sapienza che pretendono essere utili per gli uditori. Lo rende ben chiaro Zenone (DL 7.22): occorre trarre vantaggio dalle massime, non imparare soltanto le parole e le espressioni (μὴ τὰς φωνὰς καὶ τὰς λέξεις ἀπομνημονεύειν, ἀλλὰ περὶ τὴν διάθεσιν τῆς χρείας τὸν νοῦν ἀσχολεῖσθαι). Certo, la sapienza delle massime, come quella degli enigmi, non è mai speculativa. Il genere di sapienza dei filosofi delle biografie, come quella dei Sette Sapienti, lo diceva già B. Snell³³, si rivolge alle cose materiali, all'immediatezza del vivere quotidiano. Spesso è un sapere tecnico, di un tecnicismo pragmatico, che mira all'universale³⁴. Non c'è da stupirsi se le massime rivestono, dunque, una forma parenetica.

³² M.-O. Goulet-Cazé, *Le livre VI de Diogène Laërce: analyse de sa structure et réflexions méthodologiques*, in *Aufstieg und Niedergang des Römischen Welt*, Band II.36.6, New York – Berlin 1992, p. 3989.

³³ B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg 1946, capitolo 10, passim; trad. it., Torino 1963.

³⁴ A. Santoni, *Temi e motivi di interesse socio-economico nella leggenda dei Sette Sapienti*, ASNP 13, 1983, 91-161, presenta una interessante raccolta di testi e motivi assolutamente concreti e pratici nelle massime e negli aneddoti dei Sette Sapienti.

III. *L'enigma*

Senza il contesto offerto dalla *χρεία*, molte delle massime ed espressioni dei filosofi sarebbero di sicuro assolutamente enigmatiche. E, infatti, 'enigmatica' è spesso chiamata l'espressione dei Sapienti: soprattutto, ovviamente, Cleobulo, che compose tremila versi di enigmi (DL 1.89), e diventò, insieme a sua figlia Cleobulina, il paradigma dell'espressione enigmatica; ma anche Ferecide, il quale afferma da parte sua in una lettera a Talete (DL 1.122), ovviamente falsa, di dire tutto in forma enigmatica (ἅπαντα γὰρ αἰνίσσομαι)³⁵, e questa era senza dubbio l'immagine che ne avevano quanti leggevano i suoi testi, per l'oscurità delle affermazioni (DL 1.119). Perciò Aristotele lo pone a mezza strada fra il mitologo e il filosofo nel celebre passo della *Metafisica* (1091b 8). Non c'è da stupirsi che Pausania, buon conoscitore di queste tradizioni, dica addirittura che i cosiddetti Sapienti parlavano sempre mediante enigmi (8.8.3).

L'enigma presenta anche caratteristiche formali che lo rendono diverso dalla massima. Secondo la celebre definizione aristotelica (*Po.* 1458a 26), nell'enigma conviene «dire mettendo in contatto quel che non si potrebbe (τὸ λέγοντα ὑπάρχοντα ἀδύνατα συνάψαι). Ora questo non è possibile farlo connettendo parole, mentre si può con i traslati (κατὰ τὴν μεταφοράν)»³⁶. L'enigma, dunque, è anche un gioco di parole, fondato su se stesso, come la massima e la legge, e inizia con un paradosso che può essere compreso soltanto in un senso metaforico, non letterale. Il suo significato nella tradizione greca, comunque, è molto più complesso. G. Colli³⁷ è riuscito a sintetizzare magistralmente le sue caratteristiche fondamentali: 1) è un gioco mortale della conoscenza ad un livello mitico; 2) le parole dell'enigma espongono oscuramente qualcosa; 3) il suo contenuto conoscitivo, invece, è una pura banalità: la soluzione è spesso trasparente. Massima ed enigma, comunque, sono forme connesse fra loro dal punto di vista della ricezione. Infatti, la sapienza trasmessa da un poema deve essere appresa come un tutto, e le si addice il verbo *μανθάνειν*: per questo è un veicolo ideale per la comunicazione di racconti e anche – al tempo stesso – di sistemi teoretici e religiosi, come sono le cosmogonie e le teologie arcaiche. Alla massima, invece, come all'enigma, si addice molto meglio *ἀνείσιν*, da *αἴνος*, che ha il senso di 'consigliare', ma è legato anche alla nozione di pronunciare parole significative; l'enigma dunque, più che essere appreso, deve essere inteso in profondità. Un consiglio non è un dogma; un ἔπος sì. Nell'enigma, comunque, non c'è *μανθάνειν* né *ἀνείσιν* possibile. L'enigma non vuol essere appreso né vuole consigliare alcunché, perchè la sapienza che offre è di solito una

³⁵ Si veda anche Procl. *in Ti.* 1.15 (= DK 7 A 12), dove viene chiamato αἰνιγματώδης.

³⁶ Traduzione di D. Lanza.

³⁷ *La sapienza greca* I, Milano 1977, p. 436.

banalità di nessuna importanza: l'unica finalità è la sua forma, in se stessa, un πρόβλημα che dev'essere superato in quanto tale: la sua soluzione non aggiunge una sapienza nuova, ma dimostra, attraverso la gara di parole, se qualcuno è abbastanza saggio. A livello mitico, inoltre, non essere capace di risolvere un enigma, come è noto, conduce spesso alla morte, come nel celebre enigma della Sfinge, o in quello che i ragazzi propongono al vecchio Omero nella spiaggia, trasmesso non a caso da Eraclito (22 B 56 DK), il maestro dell'espressione enigmatica tra i filosofi.

IV. Massime 'fluttuanti' ed enigmi nei filosofi

Anche nei filosofi si ritrovano queste forme di comunicazione della sapienza, la massima e l'enigma, a dimostrare che, nella mentalità dei biografi, si trattava di una forma perfettamente adatta all'espressione dei filosofi, già a partire dai Sette Sapienti. Per esempio, ad Anassagora sono attribuite massime 'fluttuanti', come nel ricorrente aneddoto del filosofo che seppelisce i suoi figli ed esclama «Sapevo di averli generati mortali» (DL 2.13), esattamente le stesse parole di Senofonte quando viene a sapere della morte del suo figlio (DL 2.55)³⁸. Ben diversa è, invece, la risposta di Solone nelle stesse circostanze: mentre piangeva la morte del suo figlio, qualcuno gli disse «Ma non puoi farci nulla»; ed egli rispose: «Proprio per questo piango: perché non posso farci nulla» (DL 1.63). Diogene Laerzio (2.13), dunque, attribuisce la stessa massima ad Anassagora e a Senofonte oltre che a Solone, sebbene abbiamo visto che la reazione di quest'ultimo non è affatto la stessa: il contesto topico della morte del figlio ha motivato sicuramente l'attribuzione della massima a Solone. Quello che interessa questo errore è precisamente la coscienza che avevano i biografi della 'fluttuazione' di contesti biografici e di massime, per i Sapienti come per i filosofi.

Le massime dei filosofi, come quelle dei Sapienti, erano strettamente legate alla più concreta quotidianità. Bastano come esempio le parole attribuite a Bione, che lo stesso Laerzio (4.47-51) giudica eminentemente pratiche (ἀποφθέγματα χρειώδη πραγματείαν περιέχοντα):

«Siccome era stato rimproverato di non avere dato la caccia a un giovanetto, ribatté: "Non è possibile tirare con un uncino un formaggio tenero". Quando, una volta, gli fu domandato chi si trova maggiormente in angustie, rispose: "Chi vuole essere felice in sommo grado". Quando gli fu domandato se ci si dovesse sposare (questo aneddoto, infatti, si attribuisce anche a lui), rispose: "Se ti sposi un donna brutta, l'avrai come pena (ποινήν); se invece una bella, l'avrai comune (κοινήν)

³⁸ Si veda anche Ps-Plu. *Consolatio ad Apollonium* 118f-119a; ed Ael. *VH* 3.3.

con altri uomini”. Quanto alla vecchiaia, soleva dire che è un porto di mali, in cui comunque tutti quanti si rifugiano. La gloria, a suo avviso, è madre di afflizioni insopportabili; la bellezza è un bene per gli altri; la ricchezza è il nerbo degli affari. A uno che aveva dilapidato i suoi possedimenti disse: “Anfiarao fu inghiottito dalla terra; tu, invece, hai inghiottito la tua terra”. È un grande male non riuscire a sopportare un male. Biasimava anche quelli che bruciano i morti, come se fossero insensibili, mentre accendono lumi presso di essi come se fossero dotati da sensibilità. Soleva dire di frequente che è preferibile regalare a un altro la propria bellezza in fiore, piuttosto che cogliere quella altrui: in tal caso, infatti, il danno viene subito sia nel corpo sia nell’anima. Biasimava, poi, anche Socrate, dicendo che, se desiderava Alcibiade e se ne asteneva, era uno stupido; se invece non lo desiderava, non faceva nulla di straordinario. Era solito anche dire che è facile da percorrere la via verso l’Ade: in effetti, la gente se ne va laggiù a occhi chiusi. Biasimava Alcibiade, affermando che da fanciullo sottraeva i mariti alle mogli, e invece da giovane sottraeva le mogli ai mariti. A Rodi Bione insegnava filosofia, mentre gli Atenesi si esercitavano nella retorica. A chi lo rimproverò di questo, replicò: “Ho portato grano e devo vendere orzo?” Soleva dire che quelli che stanno nell’Ade sarebbero puniti più duramente se dovessero portare acqua in recipienti integri e non forati. A un ciarlone che lo pregava insistentemente di aiutarlo, rispose: “Farò per te quello di cui hai bisogno, a patto che tu mi mandi degli intercessori e non venga tu stesso.” Mentre navigava con alcuni delinquenti, si imbatté nei pirati; e quelli dissero: “Siamo perduti, se verremo riconosciuti!”, ma egli esclamò: “E io lo sono, se non verrò riconosciuto!”. Quanto alla presunzione, usava dire che è un impedimento al progresso. In riferimento a un ricco spilorcio, disse: “Non è costui a possedere il patrimonio, bensì il patrimonio possiede lui”. Soleva dire che i taccagni si preoccupano delle loro sostanze ritenendole proprie, ma in realtà non ne traggono nessun giovamento, come se fossero di altri. Disse che, da giovani, ci si distingue per il coraggio, mentre, invecchiando, ci si distingue per la saggezza. Affermava che la saggezza eccelle tanto tra le altre virtù, quanto la vista tra gli altri sensi. Soleva asserire che non bisogna biasimare la vecchiaia, alla quale – diceva – tutti quanti speriamo di arrivare. A un invidioso incupito, disse: “Non so se è capitato un male a te o un bene a un altro”.»

Questo è un lungo elenco di χρεῖαι, con un minimo contesto narrativo convenzionale, come al solito, in cui spiccano espressioni assolutamente pragmatiche, già abituali nei Sapianti, secondo quanto si è visto, come quella di non sposarsi, o di conservare gli amici semplicemente perchè nessuno possa giudicare che abbiamo abbandonato i buoni e preferiamo la compagnia dei cattivi. Altre, ancora, sono di un pessimismo esistenziale estremo, come quando si qualifica di

massima angoscia “chi vuole essere felice in sommo grado”. Ma si ritrovano anche continui giochi di parole che sono tipici, come si è detto sopra, del modo di esprimersi dei filosofi (“ἐὰν μὲν γήμης αἰσχροῦ, ἔξεις **ποινήν**· ἂν δὲ καλήν, ἔξεις **κοινήν**”³⁹ / μέγα **κακὸν** τὸ μὴ δύνασθαι φέρειν **κακόν**), i paradossi, come a proposito dell’invidioso che si mostra triste (“οὐκ οἶδα”, ἔφη, “πότερον **σοὶ κακὸν** γέγονεν ἢ **ἄλλῳ ἀγαθόν**”), o nel biasimo di Alcibiade (τὸν Ἀλκιβιάδην μεμφόμενος ἔλεγεν ὡς νέος μὲν ὢν τοὺς ἄνδρας ἀπάγοι τῶν γυναικῶν, νεανίσκος δὲ γενόμενος τὰς γυναῖκας τῶν ἀνδρῶν). Ad un avaro si dice “οὐκ οὔτος”, ἔφη, “τὴν οὐσίαν κέκτηται, ἀλλ’ ἡ οὐσία τοῦτον”. Catturato dai pirati, l’equipaggio della nave grida “ἀπολώλαμεν, ἐὰν γνωσθῶμεν”, mentre il filosofo controbatte “ἐγὼ δὲ γε, ἐὰν μὴ γνωσθῶμεν”), ed anche espressioni in forma enigmatica (τὴν δόξαν ἐτῶν μητέρα εἶναι· τὸ κάλλος ἀλλότριον ἀγαθόν· τὸν πλοῦτον νεῦρα πραγμάτων). A volte sono riferite anche semplici storielle: dopo aver affermato che la vecchiaia è il porto di ogni male, la spiegazione addotta è che certo nella vecchiaia si rifugiano tutti i mali della vita, ma non si deve dir male della vecchiaia perchè tutti speriamo di raggiungerla, εἰς αὐτὸ γοῦν πάντα καταφεύγειν; la via verso l’Ade è molto facile, perchè καταμύοντας γοῦν ἀπιέναι. In particolare il filosofo condanna, come al solito, l’uso delle ricchezze e l’avarizia: πρὸς τὸν τὰ χωρία κατεδηδοκότα, “τὸν μὲν Ἀμφιάραον”, ἔφη, “ἡ γῆ κατέπιε, σὺ δὲ τὴν γῆν”. Il suo modo di esprimersi arguto gli serve anche per difendersi dagli attacchi, come di quelli che lo accusano di praticare la filosofia quando ad Atene tutti si esercitano nella retorica, e lui risponde: “πυροὺς ἐκόμισα καὶ κριθὰς πιπράσκω;”. E così via. Un esempio di queste ricorrenti storie sui filosofi si ritrova a proposito di Antistene, il quale, a uno che voleva diventare suo allievo, risponde che avrà bisogno di «un libricino nuovo (καινοῦ), di uno stilo nuovo (καινοῦ) e di una tavoletta nuova (καινοῦ)», dove ogni volta che si dice καινοῦ, conviene intendere anche καὶ νοῦ: dunque, quello di cui il discepolo avrà bisogno è soprattutto l’intelligenza (DL 6.3). Agli occhi della tradizione biografica, dunque, il filosofo, più che di dottrine lunghe e profonde, è il maestro di risposte veloci e di espressioni ad effetto, adatte ad ogni situazione, che gli permettono di mantenersi sempre al di sopra dei suoi interlocutori.

Alcune di queste espressioni di sapienza delle biografie dei filosofi finirono per diventare proverbi, prova evidente del loro carattere popolare, ma anche della facilità con cui si costruivano personaggi proverbiali, oppure per attribuire l’origine dei proverbi alle biografie di questi personaggi. Così, il celebre detto «parlare come

³⁹ La stessa massima, con identiche parole, viene attribuita anche ad Antistene (DL 6.3). È anche questa, dunque, una massima ‘fluttuante’.

uno Scita» prende la sua origine dalla παρρησία paradigmatica di Anacarsi (DL 1.101); anche la capacità attribuita a Zenone di resistere a ogni sorte di fatiche arriva a diventare un proverbio: «più temperante del filosofo Zenone» (DL 7.27); ed è ben noto ἰ'αὐτὸς ἔφα da Pitagora⁴⁰, che, secondo Diogene Laerzio diventò proverbiale nella vita quotidiana: παροιμιακὸν εἰς τὸν βίον ἦλθεν (8.46); i pidocchi di Platone, che secondo alcune versioni gli causarono la morte, furono anche all'origine di numerosi proverbi (DL 3.40). I filosofi, dunque, diventano il ricettacolo biografico della sapienza popolare, ma al contempo costituiscono eziologie viventi di proverbi noti.

Analogamente alcuni filosofi si esprimono, nella mentalità della tradizione biografica, in forma enigmatica, come Pitagora, i cui celebri σύμβολα furono giudicati enigmi dalla tradizione successiva, sebbene assomiglino più alle massime, come quelle dalle *Opere* esiodee (DL 8.17-18)⁴¹. Il motivo di questa opinione è lo stesso che abbiamo verificato a proposito di Ferecide: la forma concisa e oscura è il modo di esprimersi quando ci si rivolge a qualcuno che non sia iniziato. Anche i detti di Eraclito, l'oscuro per antonomasia, per la loro forma dovevano rivelarsi molto vicini, nella concezione popolare, alle massime e agli enigmi dei Sapienti. Prendiamo come esempio un noto detto eracliteo (22 B 32 DK):

ἓν τὸ σοφὸν μούνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα.
«L'Uno, l'unico sapiente, non vuole e vuole essere chiamato Zeus.»

Si può comparare con il celebre enigma di Cleobulo (DL 1.91)⁴²:

Εἷς ὁ πατήρ, παῖδες δυοκαίδεκα. Τῶν δὲ ἑκάστῳ
παῖδες <δὶς> τριάκοντα διάνδιχα εἶδος ἔχουσαι·
αἱ μὲν λευκαὶ ἕασιν ἰδεῖν, αἱ δ' αὖτε μέλαιναι·
ἀθάνατοι δὲ τ' εὐῶσαι, ἀποφθινύθουσιν ἅπασαι.

«Uno il padre; e dodici figli.

E ciascuno di essi ha <due volte> trenta figlie con duplice aspetto.

Le une sono bianche a vedersi; le altre, invece, al contrario, nere:

e, per quanto esse siano immortali, tutte quante svaniscono via»

Entrambi offrono prima una definizione, assolutamente oscura e ambigua, e in seguito una contraddizione, in forma antifatica. Si può dire che questa somiglianza è soltanto formale, giacché l'enigma di Cleobulo, come al solito, è cosa da poco in sé,

⁴⁰ Si veda anche Cic. *Nat.* 1.5.10 e *Iamb. VP* 53, 88, 255.

⁴¹ Su i σύμβολα pitagorici, anche chiamati ἀκούσματα, si veda W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft: Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nürnberg 1962, trad. ingl. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge 1972, p. 176: sembra che in origine fossero precetti religiosi, che in seguito furono interpretati simbolicamente.

⁴² Si veda anche *AP* 14.101 e *Stob.* 1.8.37.

mentre la soluzione dell'enigma comporta sicuramente in Eraclito la conoscenza di uno dei punti capitali della sua dottrina. Comunque, per i possibili uditori o lettori, non può essere un caso che Eraclito abbia scelto questa forma tradizionale per esprimere il suo pensiero, e non altre forme poetiche, come gli altri cosiddetti presocratici. Per giunta, uditori o lettori possiedono la stessa informazione previa per risolvere questo enigma, come per quello di Cleobulo. Inoltre lo stesso Eraclito sembra optare per la tradizione enigmatica quando manifesta la sua predilezione per il racconto sulla morte di Omero a seguito di un enigma che gli era stato proposto dai ragazzi. Havelock⁴³, che ne studia alcuni passi, parla di un suo stile algebrico, come se le sue massime fossero formule verbali, contrapposte agli ἔπη, contrassegnati dalla metrica: una caratteristica che serve anche per le massime che si sono studiate sopra per altri filosofi e Sapienti. Si deve ricordare come nella tradizione biografica Eraclito, critico estremo di filosofi e poeti, sia invece favorevole ai Sapienti, almeno a Talete e Bia⁴⁴. Il suo è l'atteggiamento di sfida proprio dell'enigma, la provocazione ad una gara di sapienza; atteggiamento agonistico che, secondo Colli⁴⁵, si trova nello sfondo della dialettica. Così lo dipingeva anche Timone (DL 9.6 = fr. 43 Di Marco):

«E tra di loro si levò Eraclito, che grida come il cuculo,
che ingiuria il popolo, che parla in modo oscuro (ἀνικτής)»

Infatti i biografi dicono che Eraclito compose il suo libro in uno stile deliberatamente inintelligibile, affinché non potesse essere compreso da quelli che non ne avessero la capacità (DL 9.6). Sicuramente, a partire da Eraclito, il *topos* dell'oscurità degli insegnamenti dei filosofi si estese anche a Platone, per quella tradizione che affermava che egli imparò il suo pensiero da Eraclito, tra gli altri⁴⁶. Platone, infatti, si serve da una grande varietà di parole per esporre la sua dottrina, difficilmente accessibile agli ignoranti: χρήται δὲ καὶ ἐπὶ διαφερόντως σημειομένων τοῖς αὐτοῖς ὀνόμασιν (DL 3.63). Anzi, Aristotele si difende dal biasimo di Alessandro, che lo accusava d'aver scritto troppi libri di filosofia, affermando che quelli soltanto saranno compresi dalle persone istruite (Gell. 20.5). Viene meno così, se si considera un luogo comune, la tradizionale differenziazione, soprattutto per l'Accademia, fra dottrine esoteriche ed essoteriche nelle scuole filosofiche. Oscuri e adatti soltanto agli iniziati sono senza dubbio anche gli insegnamenti di Pitagora, il quale non a caso cerca di renderli oscuri proprio

⁴³ Havelock 55.

⁴⁴ Si veda. J. Pòrtulas, *Heráclito y los 'maîtres à penser' de su tiempo*, Emerita LXI, 1993, 159-76. Anche D. Babut, *Héraclite, critique des poètes et des savants*, AC 45, 1976, 464-96.

⁴⁵ *La sapienza greca I*, Milano 1977, p. 48.

⁴⁶ Cf. DL 3.8.

mediante l'uso simbolico delle parole (DL 8.15, 17, 55), analogamente a quello che si diceva di Platone. E non dobbiamo dimenticare che, oltre a Cleobulo, si afferma che esprimevano le loro dottrine sistematicamente in forma di enigmi anche Pittaco (DL 1.81) e Ferecide (DL 1.122).

V. Ragionamenti dialettici e sillogismi

Anche i ragionamenti dialettici dei filosofi si possono considerare enigmi, nel senso che uno li propone e un altro deve risolverli per dimostrare la sua saggezza. Questo accostamento fra dialettica ed enigmi è particolarmente significativo in Stilpone: la sua attività principale, nella biografia, è quella di proporre sillogismi dialettici, formalmente analoghi agli enigmi se si guardano dall'esterno delle scuole filosofiche, come certo facevano i lettori delle biografie; per giunta, come accadeva per gli enigmi, non risolverli poteva condurre l'interlocutore alla morte. Questo capitò a Diodoro, chiamato Crono che, incapace di risolvere un ragionamento dialettico proposto da Stilpone nel corso di un banchetto alla corte di Tolomeo Soter, si ritirò e, dopo aver scritto un trattato su il problema, scoraggiato, si suicidò (DL 2.111-112). Secondo Filostrato (*VS* 480) questa è una forma di espressione particolare dei filosofi che mediante interrogazioni cercano di condurre l'interlocutore ad un tranello, dunque ad una ἀπορία: una forma di espressione, sempre secondo Filostrato, opposta a quella dei sofisti, che parlano a mo' degli oracoli, affermando di conoscere il mondo nel suo complesso, e arrogandosi l'autorità della parola dogmatica, contro la quale non c'è risposta possibile⁴⁷.

Nella mentalità popolare questa espressione della saggezza di un filosofo, che presenta spesso la forma di sillogismi, ricordava senza dubbio tanto il paradosso della massima quanto la sfida dell'enigma. Così interpreta infatti Diogene Laerzio i sillogismi di Teodoro detto l'Ateo, come al solito nella forma di domande e risposte. Il Laerzio inizia il racconto affermando che secondo Teodoro all'occasione si dovrebbe rubare, commettere adulterio, saccheggiare i templi e avere rapporti sessuali apertamente, perchè nessuna di questi azioni è turpe per natura (2.99): a queste conclusioni lo portavano i suoi sillogismi. Tutto considerato non è altro che il risultato di interpretare alla lettera le conclusioni dei suoi sillogismi, che sono soltanto dei divertimenti logici, fatti per puro gioco. Si veda questo esempio (DL 2.99):

«Forse una donna competente in grammatica sarebbe utile in quanto è competente in grammatica? (χρήσιμος ἂν εἴη παρ' ὅσον γραμματική ἐστι;)
Sì.

⁴⁷ Si veda su questo argomento E. Oudot, *Philostrate entre esthétique et critique littéraire. Quelques remarques sur le statut des skhêmata dans les 'Vies de sophistes'*, in M.S. Celentano, P. Chiron & M.-P. Noël (edd.), *Skhêma/Figura. Formes et figures chez les Anciens*, Paris 2004, 315-26.

E un fanciullo e un giovane esperti in grammatica sarebbero utili in quanto competenti in grammatica?

Sì.

Allora, anche una donna bella sarebbe utile in quanto bella, e un fanciullo e un giovane belli sarebbero utili in quanto sono belli? (παρ' ὅσον καλός ἐστι;)

Sì.

E un fanciullo, dunque, e un ragazzo belli sarebbero utili in vista dello scopo per cui sono belli? (πρὸς τοῦτ' ἂν εἴη χρήσιμος πρὸς ὃ καλός ἐστι;)

Sì.

Sarebbero utili insomma, per unirvisi?»

Concessi questi punti, proseguiva: “Quindi, se qualcuno pratica un'unione sessuale, nella misura in cui è utile, non commette una colpa; e neppure, dunque, commetterà una colpa se godesse della bellezza nella misura in cui essa è utile.” (οὐδ' ἄρα εἰ κάλλει χρήσιμα παρ' ὅσον χρήσιμὸν ἐστι, διαμαρτήσεται).

Teodoro, dunque, è percepito dalla tradizione biografica come uno che si occupa, nel senso più sofisticato, di rendere forte l'argomento più debole: τοιαῦτα ἄλλα διερωτῶν ἴσχυε τῷ λόγῳ, così conclude il Laerzio il suo racconto (2.99-100). Il contesto narrativo è lo stesso di una χρεία, ma con la differenza che questa volta quello che fa le domande è lo stesso filosofo; la sua superiorità continua ad essere manifesta. Teodoro, inoltre, basa tutto il suo ragionamento sui giochi di parole, come è abituale tra i filosofi delle biografie. Questo procedimento si fa ancor più evidente quando il filosofo si oppone ad un altro filosofo, come in quest'altro esempio, in cui Teodoro si affronta con Stilpone in una vera gara dialettica. Poiché la gente chiamava Teodoro “dio”, Stilpone propone al filosofo le seguenti domande (DL 2.100):

«“Forse, o Teodoro, quello che sostieni di essere, lo sei anche effettivamente? (ὃ φης εἶναι, τοῦτο καὶ εἶ;)” E, siccome quello assentì, Stilpone proseguì: “Ora, tu dici che dio sia (φης δ' εἶναι θεόν)”. Poiché quello convenne, Stilpone concluse: “Dunque, tu sei dio (θεὸς εἶ ἄρα)”. E, dato che quello prese la dichiarazione con allegria, egli scoppiò a ridere e disse: “Ma, o disgraziato, in base a questo ragionamento ammetteresti di essere sia una cornacchia sia diecimila altre cose!”».

Tutto questo genere di sillogismi si fonda, naturalmente, sull'amfibologia sintattica di prendere ὃ e τοῦτο al contempo come accusativi soggetti di εἶναι e nominativi attributi di <σὺ> εἶ, e per giunta sull'amfibologia semantica del εἶμί, ‘esistere’ ed ‘essere’. La domanda si può intendere, dunque, allo stesso tempo in due modi: ‘Quello di cui tu affermi l'esistenza, dici che esiste?’ e ‘Affermi che tu sia quello che tu dici che sei?’. Non è altro, quindi, che un semplice gioco di parole ingegnoso, che muove il riso burlesco di quello che lo propone, e allo stesso modo si

dovrebbero percepire a livello popolare le parole dei filosofi. Questo genere di giochi saranno ancora proposti da Teodoro, senza la forma del sillogismo, con lo ierofante Euriclido (DL 2.101):

«“Dimmi, o Euriclido, chi sono quelli che si comportano in modo empio nei confronti dei misteri?” Poiché quello rispose: “Coloro che li rivelano ai non iniziati”, concluse: “Allora ti comporti in modo empio anche tu, che li spieghi a quelli che non sono ancora iniziati”».

Ancora una volta la forza dei suoi ragionamenti conduce l'interlocutore ad affermare quello che Teodoro cerca, nella forma più semplice. Infatti, questo genere di giochi porteranno Teodoro alla morte, condannato dall'Areopago a bere cicuta (DL 2.101), la fine tipica degli empi nella tradizione biografica: è il pericolo, almeno nella biografia, di interpretare alla lettera i giochi di parole. Anche Stilpone, che usava ugualmente questo metodo di domande sillogistiche insidiose, fu condannato dall'Areopago per empietà, a causa di questo argomento (DL 2.116):

«“Atena figlia di Zeus, non è forse un dio?”; e siccome l'altro rispose “Sì”, replicò: “Questa, però, non è di Zeus, bensì di Fidia”; e, poichè l'altro lo concedeva, concluse: “Essa, dunque, non è un dio”».

Ancora una volta, l'origine dell'ambiguità non è altro che un gioco di parole molto semplice, come accadeva con gli enigmi. Quando poi l'Areopago lo interrogò sulle sue empie affermazioni, Stilpone si difese dicendo che aveva sì affermato che Atena non è un dio, perchè invece era ... una deà! (DL 2.116).

Lo stesso genere di giochi di parole sulla forma del sillogismo si ritrova in Crisippo, al quale è attribuito quello dello ierofante che rivela i misteri ai non iniziati (DL 7.186), studiato più sopra come attribuito a Teodoro (DL 2.101), a riprova della 'fluttuazione' anche di questo genere di formule espressive dei filosofi, come accadeva con le massime. Nella biografia di Crisippo, i sofismi si succedono senza nemmeno contesto narrativo, soltanto con i connettori ἄλλο e καὶ πάλιν, e sono assolutamente brevi e concisi, pur presentando la forma abituale (DL 7.186-187):

«Quello che è nella città, questo è anche nella casa, ma non c'è un pozzo nella città, dunque non c'è nemmeno nella casa.»

«C'è una certa testa; quella, però, tu non ce l'hai; ebbene, c'è senz'altro una testa che tu non hai, dunque tu non hai una testa (ἔστι δέ γέ τις κεφαλή <ἣν οὐκ ἔχεις>· οὐκ ἄρα ἔχεις κεφαλὴν).»

«Se qualcuno è a Megara, non è ad Atene; ora, c'è un uomo a Megara, dunque non c'è un uomo ad Atene (οὐκ ἄρ' ἐστὶν ἄνθρωπος ἐν Ἀθήναις).»

«Se tu dici qualcosa, questo ti passa attraverso la bocca; ora, tu dici “un carro”, dunque un carro passa attraverso la tua bocca.»

«Se non hai perso qualcosa, ce l’hai; ora, tu non hai perso delle corna; dunque, tu hai le corna (κέραι’ ἄρ’ ἔχεις).»

È evidente allora che un modo di ragionare come questo, interpretato dalla mentalità popolare che si manifesta nella biografia, sia attribuito a Crisippo, noto particolarmente per la sua logica stoica. Possiamo aggiungere che l’ultimo argomento citato era attribuito da altri a Ebulide di Mileto (DL 2.108), oppure a Diodoro Crono (DL 2.111), ed era ben noto a livello popolare, come si deduce da una citazione comica (*Adespota* fr. 149 Kassel-Austin). L’argomento del cornuto era, quindi, ben popolare ad Atene, e forse anche gli altri argomenti erano altrettanto famosi. Non c’è da stupirsi, dunque, che anche questi sillogismi ed argomenti avessero attribuzioni ‘fluttuanti’, come le massime. È significativa anche la definizione che offre la Commedia di questo genere d’espressioni: ψευδαλαζόσιν λόγοις, parole bugiarde e tipiche dei fanfaroni.

Sebbene la forma dei sillogismi sia più vicina al genere di espressione che noi moderni attribuiamo ai filosofi, la biografia antica metteva invece queste formule allo stesso livello degli altri giochi di parole. Questi sillogismi, inoltre, non manifestano mai un vero sviluppo della dottrina dei filosofi che li usano, ma sono una espressione topica della loro accortezza, sebbene si presentino nella forma della più celebre creazione della logica antica. Le interrogazioni del sillogismo prendono l’interlocutore in una rete di parole dalla quale non può sfuggire, e la domanda posta è su una vera banalità, esattamente come accadeva nell’enigma. Per di più, la fluttuazione anche di questi sillogismi tra diversi filosofi dimostra ancora una volta che un’aneddoto biografico si costruisce intorno ai *dicta* del filosofo secondo la sua immagine: se un filosofo ha scritto opere dialettiche o trattati di logica, la tradizione biografica gli attribuisce un repertorio in forma popolare di sillogismi stereotipati. Anche Apollonio di Tiana, nell’elaborazione letteraria di Filostrato (4.30), userà queste risorse espressive per attaccare un interlocutore, a riprova che secondo la mentalità antica si tratta di un modo di esprimersi tipico dai filosofi. Invece non è affatto abituale che nelle biografie i filosofi parlino mediante parabole o simboli, qualcosa che diventerà frequente in seguito, nella tradizione neoplatonica e, evidentemente, tra gli gnostici. Così si esprime, per esempio, il Pitagora di Porfirio: «Quanto diceva ai suoi discepoli consisteva in raccomandazioni che implicavano un ragionamento discorsivo (διεξοδικῶς) oppure avevano un carattere simbolico (συμβολικῶς)» (VP 36).

VI. Citazioni dai poeti

Sicuramente la formula espressiva che più spesso compare nelle biografie dei filosofi è il loro adattamento o la semplice citazione, in un contesto diverso dall'originale, dei versi dei poeti, soprattutto i tragici e Omero, a volte con finalità parodistica o burlesca. Per questioni di cronologia non sempre è possibile che i versi fossero noti ai filosofi, come quelli del comico Filemone che, secondo il Laerzio, Socrate declamava per manifestare la sua semplicità di vita e i pochi oggetti di cui egli aveva bisogno (2.25):

τὰ δ' ἀργυρώματ' ἐστὶν ἢ τε πορφύρα
εἰς τοὺς τραγῳδοὺς χρήσιμ', οὐκ εἰς τὸν βίον.

«Gli oggetti d'argento e di porpora sono
utili agli attori tragici, non alla vita»

Se l'attribuzione è corretta⁴⁸, Socrate non avrebbe potuto conoscere questi versi. La biografia, quindi, non aveva scrupoli a mettere in bocca ai filosofi versi tradizionali soltanto perchè si adattavano bene al contesto e si addicevano alla caratterizzazione generale del personaggio. Nella tradizione biografica l'elenco di giochi e di battute fondati sulle citazioni più o meno letterali da Omero e dai tragici è praticamente interminabile. Per la maggior parte, esse si trovano inserite nel contesto di una χρεία, e perciò in bocca ai filosofi le parole dal poeta diventano equivalenti alle loro massime, anzi ai giochi semplici di cui fanno sfoggio.

Ad esempio Arcesilao, a cui piaceva soprattutto esprimersi mediante assiomi e in forma concisa (DL 4.33), sceglie la citazione di versi tragici come forma abituale di espressione, particolarmente per biasimare i vizi altrui. Interessante è un gara di citazioni dai tragici (DL 4.35) che ha inizio con un cinedo altezzoso che lo apostrofa (*TrGF* II, fr. 282 Snell-Kannicht):

ἔξεστ' ἐρωτᾶν πότνια σ' ἢ σιγὴν ἔχω;

«È possibile farti una domanda, o signora, o debbo serbare il silenzio?»

Arcesilao risponde usando anche lui versi tragici (*TrGF* II, fr. 283 Snell-Kannicht):

γύναι, τί μοι τραχεῖα κούκ εἰθισμένως λαλεῖς;

«Donna, perché mi parli con aspre espressioni, e non come sei solita?»

⁴⁸ Si veda I. Gallo, *Cratete cinico o Filemone? (Nota a Diogene Laerzio II 25)*, QUCC 20, 1985, pp. 151-53.

Un'altra volta lo stesso Arcesilao rispose a un volgare chiacchierone che gli dava noia con una citazione di Euripide (fr. 976 Kannicht):

ἀκόλασθ' ὁμιλεῖν γίγνεται δούλων τέκνα.

«Accade che a parlare senza freni siano in genere i figli degli schiavi»

E ancora, ad un usuraio amante delle lettere, ma che ammetteva di ignorare qualcosa, Arcesilao disse con i versi dello *Enomao* di Sofocle (fr. 477 Radt):

λήθουσι γάρ τοι κἀνέμων διέξοδοι
θήλειαν ὄρνιν, πλὴν ὅταν τόκος παρῆ⁴⁹.

«Sfuggono anche all'uccello femmina
le vie dei venti, tranne quando deve curare la prole»

La forma e il contesto delle citazioni, quindi, sono perfettamente omogenee: esse sono inserite nelle solite *χρεῖαι*, aneddoti biografici con un minimo contesto narrativo, spesso in una gara di citazioni in cui la citazione si sostituisce all'espressione del filosofo, e gli serve, come sempre, per ridere ultimo ed affermare così la sua superiorità nei confronti dell'interlocutore. Tanto è vero che negli aneddoti le risposte in forma di citazione tragica e le risposte con le parole proprie del filosofo si alternano, per esempio nello stesso passo relativo ad Arcesilao (DL 4.34-36), senza che fra l'una e l'altra forma di risposta si possa apprezzare qualche differenza di contesto o di costruzione o di senso. Così, quando, secondo lo schema tipico delle *χρεῖαι* che abbiamo analizzato sopra, qualcuno domanda a Cleante quale insegnamento avrebbe dovuto impartire al figlio, egli risponde come l'Elettra di Euripide (*Or.* 140):

σῖγα, σῖγα, λεπτὸν ἵχνος (DL 7.172).

«Zitto, zitto, lieve passo»

Quando uno spartano gli dice che la fatica è un bene, lo stesso Cleante, si rallegra e si complimenta con lui facendo ricorso a espressioni omeriche (*Od.* 4.611):

αἷματός εἰς ἀγαθοῖο, φίλον τέκος (DL 7.172).

«Di nobile sangue tu sei, figlio caro»

⁴⁹ Il gioco di parole si basa sul *τόκος*, che vuol dire tanto 'prole' quanto 'interesse' di un credito. Quello che si cerca, quindi, è soprattutto giocare con il senso delle parole, e se ciò si può fare con i versi dei poeti, tanto meglio.

Le citazioni, dunque, compaiono qui al posto delle massime abituali, e se ne hanno esempi molto numerosi nelle biografie laerziane.

I versi dei poeti, inoltre, sono usati di solito in un contesto che ne sottolinea l'aspetto ironico, e per quanto sono adattati a situazioni molto diverse da quelle per cui furono composti. Ad esempio, quando Aristotele fu esiliato d'Atene, dopo avere affermato che era già la seconda volta che la città faceva torto contro un filosofo, alludendo naturalmente al processo contro Socrate, riporta un verso di Omero, ma con un gioco di parole (*Vita Marciana* 41 Düring = *Vita Vulgata* 19 Düring):

ὄγχνη ἐπ' ὄγχνη γηράσκει, σῦκον δ' ἐπὶ σύκῳ

«Pera su pera appassisce, fico su fico»,

riferendosi ai sicofanti attici (*Vita Vulgata* 20 Düring), che l'hanno condotto a quella condanna all'esilio. In Omero si legge in realtà (*Od.* 7.120-121):

ὄγχνη ἐπ' ὄγχνη γηράσκει, μήλον δ' ἐπὶ μήλῳ,
αὐτὰρ ἐπὶ σταφυλῇ σταφυλή, σῦκον δ' ἐπὶ σύκῳ.

«Pera su pera appassisce, mela su mela,
e presso il grappolo il grappolo, e il fico sul fico»

Questo significa che Aristotele ne ha fatto un adattamento per la circostanza concreta, mantenendo però, il gioco di parole, che è quanto interessa maggiormente in questo modo di citare. Già nel momento di fondare il Liceo Aristotele si era servito per l'occasione di un verso dal *Filottete* d'Euripide (fr. 796 Kannicht), ma variandone il finale:

αἰσχρὸν σιωπᾶν, Ξενοκράτη δ' ἔᾶν λέγειν.

«È una vergogna tacere e lasciare parlare Senocrate»

Laddove Euripide faceva riferimento ai barbari, Aristotele mette Senocrate (DL 5.3), rispetto al quale era ben nota la sua rivalità. Lo stesso Aristotele si serve di un altro verso omerico (*Il.* 18.95) per rimproverare a Callistene la sua eccessiva παρησία con Alessandro (DL 5.5):

ὠκύμορος δὴ μοι, τέκος, ἔσσεαι, οἷ' ἀγορεύεις.

«Mi morirai ben presto, figlio, per quello che dici»

Lo stesso verso sarà usato anche da Diogene cinico (DL 6.53), in un contesto però molto diverso, rivolto a uno che acquistava tanti beni sontuosi, e variandone il finale riguardo all'originale omerico:

ὠκύμορος δὴ μοι, τέκος, ἔσσεαι, οἷ' ἀγοράζεις.

«Mi morirai ben presto, figlio, per quello che compri»

Questo particolare rivela, ancora una volta, la stretta vicinanza fra massime e citazioni poetiche in quanto forme espressive dei filosofi: le une e le altre sono assolutamente 'fluttuanti' e si possono riutilizzare. In Diogene cinico, inoltre, l'ironia delle citazioni si fonda spesso su una forte oscenità, come quando apostrofa un ragazzo bellissimo che riposava senza nessuno vicino, dopo avergli dato qualche scossone (DL 6.53): «Alzati, perché mentre dormi, qualcuno non ti conficchi l'asta nelle terga: μή τίς σοι εὔδοντι μεταφρένω ἐν δόρυ πήξει (Il. 5.40 e 8.95)». L'umorismo, naturalmente, emerge dal doppio senso di δόρυ, che significa tanto 'lancia' quanto 'membro virile'. Diogene, inoltre, ha cambiato l'originale φεύγοντι di Omero, in εὔδοντι, affinché la citazione si adattasse all'occasione concreta, cosa frequente come abbiamo già avuto modo di osservare.

Soprattutto quello che si cerca è il gioco di parole. Così, una volta che qualcuno gli offriva una focaccina mentre mangiava delle olive, Diogene gettò via le olive (DL 6.55) esclamando con Omero (Il. 5.366 e Od. 6.82):

μάστιξεν δ' ἔλααν (DL 6.55).

In Omero, però ἔλααν è l'infinitivo del verbo ἐλάω, e l'espressione significa quindi 'diede sferzate ai cavalli'; Diogene, invece, usa ἔλααν come accusativo singolare di ἐλάα, affinché il senso sia 'diede sferzate a un'oliva': il verso, quindi, viene riportato, come al solito, con l'unica intenzione di fare un gioco di parole. E, in realtà, Diogene definiva se stesso ricorrendo a versi tragici (*TrGF* 88 F 4 Snell):

ἄπολις, ἄοικος, πατρίδος ἔστερημένος,
πτωχός, πλανήτης, βίον ἔχων τούφ' ἡμέραν (DL 6.38).

«Senza città, senza casa, della patria privato,
un indigente, ramingo, che vive giorno per giorno»

E Socrate ricorre ad un verso omerico per definire l'oggetto del suo studio, le questioni etiche, dopo avere appreso, sempre secondo la biografia, che l'osservazione della natura non ha nessuna importanza (*Od.* 4.392):

ὅττι τοι ἐν μεγάροισι κακόν τ' ἀγαθόν τε τέτυκται (DL 2.21)⁵⁰

«Perché proprio nelle case si compie ciò che è male e ciò che è bene»

Si è osservato che in questa forma di espressione fondata sulle citazioni poetiche è abbastanza abituale fare piccoli cambiamenti rispetto alle espressioni originali, oppure adattandole al nuovo contesto mediante l'unione di versi differenti, a volte anche combinando emistichi, formando così esattamente quello che in seguito sarà chiamato un *centone*. Una combinazione di versi più complessa è quella che fa Carneade (DL 4.64)⁵¹ quando, informato che il suo allievo Mentore di Bitinia veniva a casa sua soltanto perché insidiava una sua concubina, lo apostrofò durante una delle sue lezioni con questi centoni per cacciarlo via dalla scuola⁵²:

πωλεῖται τις δεῦρο γέρων ἄλιος νημερτής,
Μέντορι εἰδόμενος ἦνεν δέμας ἡδὲ καὶ αὐδήν·
τοῦτον σχολῆς τῆσδ' ἐκκεκηρῦχθαι λέγω.

«Si aggira qui un vecchio uomo di mare, che non inganna,
simile a mentore tanto nel corpo quanto anche per voce:
io dico che costui è stato bandito da questa Scuola»

L'allievo, alzatosi, si espresse a sua volta con un centone omerico (*Il.* 2.52, 444 e *Od.* 2.8):

οἱ μὲν ἐκήρυσσον, τοὶ δ' ἠγείροντο μάλ' ὤκα.

«Gli uni bandirono, e gli altri si radunarono in fretta»

Questi esempi illustrano bene come i filosofi usino nei loro scambi di battute la citazione di versi omerici e tragici quale forma particolare di espressione. Anche Zenone adatta per la propria necessità alcuni versi di Esiodo; dove l'originale diceva (*Op.* 293 e 295):

Οὔτος μὲν πανάριστος, ὃς αὐτῷ πάντα νοήσει,
ἔσθλός δ' αὖ κακείνος ὃς εὖ εἰπόντι πίθηται.

«Questo è il migliore: colui che sa pensare tutto da sé solo,
egregio è poi anche colui che a chi ben consiglia obbedisca»

⁵⁰ Lo stesso verso è attribuito a Diogene cinico (DL 6.103), sicuramente a causa del noto distacco dei cinici nei confronti delle questioni fisiche e logiche, preferendo soltanto l'etica. Ancora una volta si trova in questo caso la 'fluttuazione' nell'attribuzione della citazione, come abbiamo illustrato per le massime e i *dicta*.

⁵¹ Si veda lo stesso aneddoto in Phld. *Acad. Ind.* 24.1.

⁵² La citazione è composta come un puzzle, a partire da Hom. *Od.* 4.384, *Il.* 2.268 e 401, e anche da Soph. *Ant.* 203.

Zenone inverte l'ordine degli emistichi per affermare (DL 7.25):

κείνος μὲν πανάριστος ὃς εὖ εἰπόντι πίθηται,
ἔσθλος δ' αὖ κακείνος ὃς αὐτῷ πάντα νοήσῃ.

«Di tutti il migliore è colui che a chi ben consiglia obbedisca;
egregio è poi anche colui che sa pensare tutto da sé solo»

Questa volta, i versi epici sono utilizzati per sintetizzare la propria dottrina⁵³, cosa che non è abituale. La forma, comunque, continua ad essere quella del gioco di parole. Anche Pirrone si serve di versi omerici per illustrare la propria dottrina (*Il.* 6.146):

οἷη περ φύλλων γενεή, τοίη δὲ καὶ ἀνδρῶν.
«Quale è delle foglie la stirpe, tale è anche quella degli uomini»

E ancora (*Il.* 21.106-107):

ἀλλά, φίλος, θάνε καὶ σύ. τίη ὀλοφύρεαι οὕτως;
κάτθανε καὶ Πάτροκλος, ὃ περ σέο πολλὸν ἀμείνων.

«Ma, caro, via, muori anche tu: perché ti addolori così?
È morto anche Patroclo, il quale, pure, era molto migliore di te»

E tutti quelli che alludevano alla instabilità, al vano affaccendarsi e al comportamento puerile degli esseri umani (DL 9.67)⁵⁴.

Ma la citazione dei poeti può usarsi anche, come le altre espressioni dei filosofi che abbiamo studiato, per controbattere una situazione in cui il filosofo è perdente. Così, quando Cratete, dopo essere stato sferzato dal ginnasiarca, viene trascinato per un piede, dice senza curarsene:

ἔλκε ποδὸς τεταγῶν διὰ βηλοῦ θεσπεσίῳ (DL 6.90).

«Lo afferrò per un piede e lo tirò attraverso la soglia divina.»

Una piccola variazione dell'originale omerico (*Il.* 1.591):

ῥῖψε ποδὸς τετάγῶν ἀπὸ βηλοῦ θεσπεσίῳ.

⁵³ Lo stesso Diogene Laerzio lo spiega in seguito: «Chi sa ben ascoltare quanto gli viene detto e sa trarne frutto è migliore di chi pensa tutto quanto da sé: l'uno, infatti, ha solo la facoltà dell'intelligenza, mentre in chi sa obbedire quando è il caso si aggiunge anche la pratica» (7.26). Si veda la stessa spiegazione nello scholio ai versi esiodici 293-97 (= *SVF* I 235).

⁵⁴ S.E. (*M.* 1.281) afferma anzi che Pirrone leggeva assiduamente i poemi omerici come se ascoltasse una commedia, per divertirsi.

Anche Senocrate usa versi omerici per ottenere dal re Antipatro la libertà immediata dei suoi compagni, esattamente quelli che Ulisse rivolge a Circe (*Od.* 10.383-385):

ὦ Κίρκη, τίς γάρ κεν ἀνὴρ, ὃς ἐναΐσιμος εἶη,
πρὶν τλαίη πάσασσθαι ἐδητύος ἠδὲ ποτῆτος
πρὶν λύσασθ' ἐτάρους καὶ ἐν ὀφθαλμοῖσιν ἰδέσθαι;

«Circe, quale uomo che sia assennato,
tollererebbe di gustare cibo e bevanda, prima
che siano liberati i suoi compagni, e che possa vederli con i suoi occhi?» (DL 4.9).

Il re, dopo aver compreso il senso delle parole, si lascia persuadere della necessità di liberare i prigionieri ateniesi, senza altra argomentazione.

Crisippo usa le citazioni per mostrare la grande fiducia che ha in se stesso: diceva che dal suo maestro Cleante doveva imparare soltanto la dottrina, perchè lui stesso avrebbe saputo trovarne le dimostrazioni, e perciò citava costantemente questi versi di Euripide (*Or.* 540-541):

ἐγὼ δὲ τᾶλλα μακάριος πέφυκ' ἀνὴρ
πλὴν εἰς Κλεάνθην. τοῦτο δ' οὐκ εὐδαιμονῶ.

«Io per il resto davvero risuldo un uomo beato,
tranne che nei confronti di Cleante: in questo non ho buona sorte» (DL 7.179)⁵⁵.

I versi permettono anche di rendere solenni certe occasioni, come quando Metrocle brucia i suoi scritti mentre esclama (*Adespota* fr. 285 Snell-Kannicht):

τάδ' ἔστ' ὄνειρων νερτέρων φαντάσματα.

«Questi sono fantasmi di sogni di gente dell'al di là»

E un'altra volta sempre Metrocle nel momento di bruciare gli appunti che aveva preso dalle lezioni di Teofrasto ricorre a *Iliade* 18.392:

Ἦφαιστε, πρόμολ' ὦδε, πόλις νύ τι σεῖο χατίζει (DL 6.95)⁵⁶,

«Efesto, vieni qui: la città ora ha bisogno di te»

Lo stesso verso di cui si serve Platone dopo la sua conversione alla filosofia, nel momento di bruciare le tragedie che aveva scritto da giovane (DL 3.5; *Olymp. Vit. Pl.* 74-76; *Vita Anonima* 113-116). Altre volte si ritrovano esempi di 'fluttuazione'

⁵⁵ In Euripide, naturalmente, non appare Cleante, bensì θυγατέρας.

⁵⁶ L'originale omerico dice, comunque, Θέτις per πόλις.

di *dicta*, anche di citazioni dei poeti, e in questo caso addirittura dell'occasione in cui compare la citazione.

Stranamente è abbastanza raro che i filosofi riportino versi comici, sebbene si potrebbero forse adattare meglio per farne parodia. Uno dei pochi casi è Aristone, che cita il comico Cratino (fr. 459 Kassel-Austin) contro un accademico che pretendeva di non apprendere nulla dalla realtà (DL 7.163):

τίς <δέ> σ' ἐτύφλωσεν, τίς ἀφείλετο λαμπάδος αὐγὰς;

«Ma chi ti ha reso cieco, chi mai ti ha privato dei raggi della lampada?»

Questa forma di espressione mediante citazioni diventò assolutamente topica nei filosofi, fino al punto che Luciano la usa con evidente intenzione parodica all'inizio del *Pescatore*, dove compare una vera gara di citazioni omeriche e tragiche tra filosofi. Quando i filosofi risuscitati discutono fra loro come puniranno la sfrontatezza di Parresiade, si avvia un gioco dialettico di citazioni al quale lo stesso Parresiade risponde nell'identico modo (*Pisc.* 2-3)⁵⁷:

«PLATONE: Ma la cosa migliore sarebbe che come Penteo o Orfeo “fatto a brani, tra le rocce trovasse morte” [λακιστὸν ἐν πέτραισιν εὐρέσθαι μόνον, *Adespota* fr. 291 Snell-Kannicht]. Così ciascuno può andarsene con una parte di lui.

PARRESIADE: No, no, risparmiatemi, vi prego, in nome di Zeus protettore dei supplici!

PLATONE: È deciso. Non puoi più essere liberato. Vedi, lo dice anche Omero: “Che non esistono tra leoni e uomini patti giurati” [ὥς οὐκ ἔστι λέουσι καὶ ἀνδράσιν ὄρκια πιστά, *Il.* 22.262].

PARRESIADE: Comunque sia anch'io vi supplico con le parole di Omero. Forse rispetterete i suoi versi, e dopo che avrò recitato vi farete riguardo di me: “Prendete vivo un uomo che non è vile e accettate giusto riscatto / di bronzo e d'oro, cose che amano anche i saggi” [ζωγρεῖτ' οὐ κακὸν ἄνδρα καὶ ἄξια δέχθε ἄποινα, / χαλκὸν τε χρυσὸν τε, τὰ δὲ φιλέουσι σοφοὶ περ, cf. *Il.* 6.46, 48; 20.65].

PLATONE: Ma nemmeno noi saremo da meno. Ecco, ascolta la nostra replica omerica: “No, non pensare nel tuo cuore alla fuga, o maledetto, / se pure ci parli di oro. Ormai sei caduto nelle nostre mani” [μὴ δὴ μοι φύξιν γε, κακηγόρε, βάλλεο θυμῷ / χρυσὸν περ λέξας, ἐπεὶ ἴκεο χεῖρας ἐς ἀμάς, cf. *Il.* 10.447 ss.]

PARRESIADE: Ohimè che guaio! Omero, la mia più grande speranza è inutile. Devo riparare da Euripide. Forse lui può salvarmi: “Non uccidermi, non è lecito uccidere un supplice” [μὴ κτεῖνε· τὸν ἰκέτην γὰρ οὐ θέμις κτανεῖν, fr. 937 Kannicht].

PLATONE: E allora? Non sono anche questi versi di Euripide: “non è male che soffra male chi male ha fatto”? [οὐ δεινὰ πάσχειν δεινὰ τοὺς εἰργασμένους, *Or.* 413].

PARRESIADE: “Ora dunque a motivo delle mie parole mi ucciderete?” [Νῦν οὖν ἔκατι ῥημάτων κτενεῖτέ με; fr. 938 Kannicht].

⁵⁷ Traduzione di C. Ghirga e R. Romussi, Milano 2004.

PLATONE: Sì per Zeus. È sempre lui che dice: “Di bocche senza freno / di delittosa follia / certa è la fine di sventura” [ἀχαλίνων στομάτων / ἀνόμου τ’ ἀφροσύνας / τὸ τέλος δυστυχία, *Ba.* 386-389].»

Appare evidente che quello di cui Luciano intende fare la parodia all’inizio del suo dialogo è precisamente la forma d’espressione mediante citazioni epiche e tragiche che, come si è visto, era abituale nella biografia antica. Qui i filosofi addirittura dichiarano l’origine delle loro citazioni, e si vedono quasi costretti a rispondere sempre con un’altra citazione che contraddica quella del loro interlocutore, come se fosse questa l’unica forma per poterlo smentire, cioè con le sue stesse armi. In questo modo i filosofi si mostrano sapienti nella conoscenza della tradizione poetica, ma anche abili nel servirsene con finalità personali adatte all’occasione, di solito per eludere un problema. Non si tratta affatto di reinterpretazioni dei versi poetici con intenzioni metaforiche o simboliche, a sostegno del proprio sistema dottrinale, come accadeva in alcune scuole, particolarmente quella stoica⁵⁸, né di una sorta di magia simpatetica oppure catartica attraverso le parole dei grandi poeti della tradizione, come sembra che si sia praticato in alcuni ambienti pitagorici⁵⁹: l’unica finalità, nelle biografie, è di poter far un bel gioco di parole o di dire qualunque cosa all’interlocutore da parte del filosofo, con parole più o meno adatte all’occasione, ma soprattutto tratte dai grandi poeti della tradizione. Da queste conclusioni se ne può anche ricavare alcun criterio per l’edizione del testo laerziano: gli editori, ed ancora M. Marcovich, editano di solito i versi dai poeti secondo la loro edizione canonica, quando, come abbiamo visto, nella gran parte dei casi, sarebbe meglio lasciarli come appaiono nei manoscritti, per quanto appartengono ad una tradizione diversa, che ha un senso specifico nelle biografie dei filosofi.

VII. *Quando e a quale scopo parlavano i filosofi?*

Dopo aver studiato le forme espressive dei filosofi nella tradizione biografica, possiamo ora analizzare anche le situazioni concrete che motivavano questi differenti usi. Come si è già visto, i filosofi parlano *soltanto* in queste forme, e il loro scopo principale è quello di rispondere agli attacchi, oppure al biasimo e alle

⁵⁸ Si veda un buon esempio di questo metodo interpretativo allegorico negli stoici in P. Gilabert, *Eros i el seu paper en la Física de l’Estoïcisme Antic*, Ítaca 1, 1986, 81-106. Più recentemente: J.B. Gourinat, ‘*Explicatio fabularum*’: *la place de l’allégorie dans l’interprétation stoïcienne de la mythologie*, in G. Dahan & R. Goulet (edd.), *Allégorie des poètes, allégorie des philosophes. Études sur la poétique et l’herméneutique de l’allégorie de l’Antiquité à la Réforme*, Paris 2005, 9-34.

⁵⁹ Si veda P. Boyancé, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris 1972, in part. p. 126. Anche M. Delatte, *La Vie de Pythagore de Diogène Laërce*, Bruxelles 1922, reimpr. in Hildesheim 1988, 110-11.

ingiurie, in un modo non violento, soltanto per mezzo dell'espressione ad effetto. La forma più abituale è nel dialogo con i tiranni, in cui si deve vedere una forma di scontro con l'arma della parola per eludere un confronto fisico al quale senza dubbio il filosofo non resisterebbe. Così, quando Solone, in esilio, arriva alla corte del re Creso, dialoga con lui nella solita forma di domande e risposte, che sono topiche nei rapporti dei filosofi con i potenti. Il re successivamente interroga Solone su chi sia più felice e chi offra uno spettacolo di maggior bellezza, credendo che nella sua risposta il saggio avrebbe lodato il re; invece, Solone risponde che i più felici sono Cleobi e Bitone, i giovani che morirono dopo aver portato la madre fino ad raggiungere il santuario di Delfi trascinando un carro (Hdt. 1.30-31); e anche che lo spettacolo più bello lo offrono i fagiani e i pavoni, dotati di splendore dalla natura, quando invece quello del re è artificiale (DL 1.51)⁶⁰. La forma delle domande e delle risposte è identica a quella che si è osservata sopra in Teodoro l'Ateo e Stilpone, sebbene Solone non usi sillogismi, bensì pretenda di avere la meglio sul monarca senza un scontro diretto, che sarebbe la rovina del filosofo.

Sicuramente ispirato da questo racconto su Solone e Creso, Diogene Laerzio fa iniziare a Dionigi il Vecchio un dialogo con Platone nella stessa forma, cercando in modo analogo di ottenere la sottomissione del filosofo facendogli ammettere la superiorità del tiranno. Il filosofo rifiuta comunque di ammetterla, mostrandosi in ciò coerente con la propria dottrina; Platone, infatti, illustra il suo concetto del governo del saggio: non si può mai ammettere come bene supremo quello che serve soltanto all'interesse di uno solo, a meno che quest'uomo non si distingua per la sua virtù. Il tiranno, adirato, gli lancia parole aspre, ma Platone le controbatte, come fanno di solito i filosofi: «“Le tue parole sono degne di un vecchio” (γεροντιῶσι), disse; e Platone rispose: “Invece le tue sono parole di un tiranno” (τυραννιῶσιν)» (DL 3.18).

Anche le citazioni di poeti, come al solito, compaiono nei rapporti fra Platone e il tiranno di Siracusa. Dionigi disse un giorno a Platone, ricorrendo a Sofocle (fr. 873 Radt):

ὅστις γὰρ ὡς τύραννον ἐμπορεύεται,
κείνου ἔστι δοῦλος, κἂν ἐλεύθερος μόλη.

«Chiunque, infatti, si rechi da un tirano,
schiavo è di quello, se anche ci va libero»

E il filosofo, adattando alla circostanza i versi di Sofocle, controbatte le parole del tiranno:

⁶⁰ Si veda anche, per questo aneddoto, Hdt. 1.29-33 e Plu. *Sol.* 27.1-9.

οὐκ ἔστι δοῦλος, ἂν ἐλεύθερος μόλη.

«Schiavo non è, se è libero di andare.» (DL 2.82)⁶¹.

Ma la serie più interessante di risposte a un tiranno nella forma di citazioni poetiche e come difesa agli attacchi, è quella che mette a confronto Platone ed Aristippo: il primo rappresenta il modello di filosofo libero che non si sottomette al tiranno; l'altro è il modello del parassita secondo la tradizione biografica, che pure si difende dalle accuse nella stessa forma. Un giorno che Dionigi, durante un banchetto, ordina a ciascuno di danzare con una veste di porpora, Platone si rifiuta, dicendo con Euripide (*Ba.* 836):

οὐκ ἂν δυνάϊμην θῆλυν ἐνδῦναι στολήν.

«Non potrei rivestirmi di una stola da donna»

Aristippo, invece, accetta, prende la veste, e cita sempre da Euripide (*Ba.* 317-318):

καὶ γὰρ ἐν βακχεύμασιν
οὔσ' ἢ γε σώφρων οὐ διαφθαίσεται.

«Anche nelle feste di Bacco,
l'assennata non sarà corrotta.» (DL 2.78).

Anche Anassarco, catturato dal tiranno Nicocreonte dopo che il filosofo era stato gettato contro la sua volontà sulle coste di Cipro durante un viaggio per mare, e condannato a morte, in quel momento pronunciò il suo detto più celebre, “Pesta, pesta pure il sacco di Anassarco, ma Anassarco tu non lo pesti!” (πίτισσε τὸν Ἀναξάρχου θύλακον, Ἀνάξαρκον δὲ οὐ πίτισσεις), costruito, come al solito, mediante un gioco di parole con chiasmo; allora il tiranno comanda che gli sia tagliata la lingua, ma è lo stesso filosofo che se la trancia via con un morso e la sputa in faccia al tiranno (DL 9.59). Anassarco fu anche compagno e amico di Alessandro, e riuscì a far capire al monarca, convinto di essere un dio, di essere mortale quando, vedendo scorrergli il sangue da una ferita, osservò che era sangue umano, e non quel ἰχώρ che esce dalle vene degli dei secondo Omero (*Il.* 5.340: DL 9.60), sebbene

⁶¹ Diogene Laerzio attribuisce l'aneddoto ad Aristippo, ma afferma che altri l'attribuiscono a Platone. Plutarco l'attribuisce a Zenone (*De audiendis poetis* 33d e *Pomp.* 78): ancora una volta si può vedere che le citazioni dei poeti in bocca dei filosofi, come le massime, possono ‘fluttuare’ dall'uno all'altro. Si potrebbe però trattare, anche in Plutarco, di una confusione nei manoscritti fra Ζήνωνα e Πλάτωνα.

altre versioni più favorevoli ad Alessandro mettano in bocca del monarca la stessa constatazione⁶².

Numerosi aneddoti biografici vertono sul fatto che Diogene cinico non si lasciò mai piegare dai potenti: il suo metodo per manifestare la propria superiorità e assoluta libertà era, un'altra volta ancora, la forma di esprimersi. Prigionero di Filippo dopo la battaglia di Cheronea, il monarca gli domandò chi fosse; egli rispose in forma ingiuriosa: «Un osservatore della tua insaziabilità» (κατάσκοπος τῆς σῆς ἀπληστίας), ma Filippo restò così stupito che lo lasciò andare via (DL 6.43). Una altra volta diede del miserabile allo stesso Alessandro e al suo generale Antipatro, mediante un gioco di parole malevolo, con poliptoto: «Miserò messaggio, da parte di un misero, per mezzo di un misero a un misero» (ἄθλιος παρ' ἀθλίου δι' ἀθλίου πρὸς ἄθλιον, DL 6.44). Neanche Perdicca fuggì al suo biasimo, quando, minacciato di morte se non fosse andato a corte, Diogene rispose: «Nulla di straordinario: anche uno scarafaggio, infatti, e un ragno velenoso potrebbero fare questo» (οὐδὲν μέγα· καὶ γὰρ κάνθαρος καὶ φαλάγγιον τοῦτ' ἂν πράξειεν, DL 6.44). Tutte queste risposte rientrano nella critica abituale di Diogene contro i tiranni e la tirannia stessa; la forma è sempre la χρεῖα. I più celebri, però, sono i confronti con Alessandro, nei quali Diogene manifesta una libertà superiore addirittura a quella del monarca. Alla dichiarazione di Alessandro «Io sono Alessandro, il gran re», Diogene risponde con coraggio: «E io sono Diogene il cane» (DL 6.60). E, quando Alessandro gli domanda se non ha paura di lui, Diogene riporta la questione, come al solito, nel campo dei giochi di parole, questa volta al classico sillogismo, del genere di quelli che abbiamo studiato sopra:

«“Non hai paura di me?”, replicò: “Perché, che cosa sei? Un bene o un male?” E poiché quello rispose: “Un bene”, Diogene riprese: “Chi mai, dunque, teme un bene?”» (DL 6.68)

Anche quando i filosofi disputano fra di loro lo fanno ricorrendo a queste forme di espressione. Come nel formulare enigmi, in queste gare non importa affatto l'argomento di quello che si discute, spesso una cosa da niente, bensì aggirare gli inganni delle parole, dimostrando chi dei due filosofi è il più saggio. I filosofi dibattono solitamente mediante sillogismi pieni di giochi di parole e sofismi carichi di malizia. Questa era senza dubbio l'immagine popolare che avevano i greci delle forme e delle espressioni dialettiche dei filosofi, consistenti nell'ingegno, nell'abilità di controbattere le parole dell'interlocutore, più che nella propria dottrina filosofica, che nemmeno appare nella discussione.

⁶² Cf. Plu. *Alex.* 28.

Sono molto simili, dal punto di vista della forma e della struttura, i dibattiti fra Aristippo e Senofonte (DL 2.65), Aristippo e Timone (DL 2.66), e anche Aristippo e Eschine (DL 2.82); tutti desunti, peraltro, dalle opere degli autori. L'ostilità fra Euclide e Timone (DL 2.107) si costruisce anche servendosi di citazioni dalle loro opere. E lo stile agonistico di Menedemo di Eretria, che disdegnava la scuola di Platone e quella di Senofonte, viene definito così: era molto forte nell'eristica, difficile da capire e imbattibile nei ragionamenti sillogistici, che presentano la forma abituale (DL 2.134):

«“Ciò che è diverso da una cosa è un'altra cosa rispetto a quella cosa? (τὸ ἕτερον τοῦ ἑτέρου ἕτερόν ἐστι;)” “Sì” “L'utile è un'altra cosa rispetto al bene?” “Sì” “Dunque, il bene non è utile”.»

Una gara particolarmente interessante è quella che oppone Ipparchia e Teodoro l'Ateo (DL 6.97-98):

«E fu in occasione di un simposio, cui partecipò in casa di Lisimaco, che Ipparchia confutò Teodoro soprannominato l'Ateo, svolgendo il seguente sofisma: “Se ciò che fa Teodoro non è ritenuto essere ingiustizia, anche se lo fa Ipparchia si deve ritenere che non sia ingiusto (ὁ ποιῶν Θεόδωρος οὐκ ἂν ἀδικεῖν λέγοιτο, οὐδ' Ἰππαρχία ποιοῦσα τοῦτο ἀδικεῖν λέγοιτ' ἄν). Teodoro, colpendo se stesso, non commette ingiustizia; dunque, neppure Ipparchia, colpendo Teodoro, commette ingiustizia”.»

Ipparchia, quindi, si scontra con Teodoro con le stesse armi. Egli, vedendosi vinto, cerca di sollevarle il mantello e la inveisce con Euripide (*Ba.* 1236):

αὐτὴ ἐστὶν ἢ τὰς παρ' ἰστοῖς ἐκλιποῦσα κερκίδας;
«Chi è costei che ha abbandonato presso i telai le spole?»

Ma Ipparchia, controbattendo le sue parole per mantenersi sempre al di sopra di lui, risponde: «Sono io, Teodoro; ma ti sembra forse che io abbia preso una cattiva decisione riguardo a me stessa, se, il tempo che avrei sprecato presso i telai, l'ho messo invece a profitto della mia educazione?» (DL 6.98). Lo stesso modo di procedere appare fra Zenone e lo scettico Cassio (DL 7.32): sebbene non siano riportati i loro sofismi, dal contesto si evince, per le contestazioni che si leggono, che doveva esserci stato un'identico uso del sillogismo; e anche lo stesso Zenone fu confutato in questo modo da Erillo di Cartagine (DL 7.165).

L'ostilità fra Platone e Antistene assume anche la tipica forma agonistica basata sulla risposta ingegnosa, soprattutto nelle discussioni sul τῦφος, di sapore cinico. In un'occasione in cui Antistene aveva invitato Platone alla lettura di un suo discorso sulla impossibilità della contraddizione, Platone gli dimostra che allora si

contraddice da sé, perchè scrivendo su questo paradosso, che contraddice quello che pensa la maggioranza, dimostra che la contraddizione è possibile, andando contro il suo stesso assunto (DL 3.35)⁶³. Antistene, avendo udito che Platone parlava male di lui, proferì con totale superiorità il tipico gioco di parole: «È proprio di un sovrano fare buone azioni e sentire parlare male di sé» (DL 6.3). E ancora, un giorno che Platone era ammalato, vedendo il vomito che il filosofo aveva rigettato in un bacile, Antistene gli disse: «Io qui vedo della bile, ma non vedo la boria» (χολήν μὲν ὀρῶ ἐνταῦθα, τῦφον δὲ οὐχ ὀρῶ, DL 6.7). Identiche invettive e struttura formale presentano i rapporti fra Diogene cinico e Platone. Platone è particolarmente biasimato per le sua supposta adulazione dei tiranni (DL 6.25), e anche per la sua golosità, come in questo aneddoto (DL 6.25):

«E in un'altra occasione, mentre egli stava mangiando dei fichi secchi, si imbatté in Platone e lo invitò a mangiarne: “Puoi prenderne un po’ anche tu”; e quando Platone li ebbe presi e mangiati, Diogene precisò: “Avevo detto di prenderne un po’, non di divorarteli tutti! (μετασχεῖν εἶπον, οὐ καταφαγεῖν)”»

Questo aneddoto, si vede, è un puro scherzo popolare: nelle biografie le vere dottrine non sono mai discusse tra i filosofi. Diogene e Platone si scontrano anche sul τῦφος. Un giorno che camminava sui tappeti di Platone, Diogene affermò: «Sto calpestando la boria di Platone» (πατῶ τὸν Πλάτωνος τῦφον); ma Platone, con una battuta rapida e arguta, per controbattere le parole dell'interlocutore, rispose: «Con un'altra boria, Diogene» (ἐτέρῳ γε τῦφῳ, Διόγενης, DL 6.26).

In tutti i casi, la forma dello scontro è il gioco di parole, e la struttura usata è quella delle domande e delle risposte, oppure la risposta veloce. Anche Aristippo si misura con Diogene in questa forma. L'aneddoto più celebre è quello in cui Diogene, mentre mondava legumi, si burlò di Aristippo che lo guardava dicendo: «Tu, se avessi imparato a cibarti di queste, non dovresti servire le corti dei tiranni»; a cui Aristippo rispose, controbattendo le sue parole: «E tu, se sapessi stare in compagnia degli uomini, non saresti ridotto a lavare verdure» (DL 2.68). Lo stesso aneddoto si ripete, con identica struttura, fra Platone e Diogene, quando Platone torna ad essere biasimato come adulatore di tiranni. Questa volta è Platone chi dice a Diogene: «Se tu rendessi servizio a Dionigi, non dovresti lavare ortaggi»; e l'altro risponde: «E tu, se ti adattassi a lavare ortaggi, non dovresti rendere servizio a Dionigi» (DL 6.58). Aristippo e Metrocle si battono nella stessa forma (DL 2.102)⁶⁴.

⁶³ Su questo genere di argomenti, si veda Arist. *Metaph.* 1024b 32-4 e *Top.* 1004b 10-21, dove è citato precisamente questo argomento per confutare Antistene.

⁶⁴ Si veda anche Hor. *Ep.* 1.17.13-32.

Possiamo qui parlare dell'attribuzione 'fluttuante' di tutto un concreto gioco di parole nella cornice della stessa χρεία.

Un altro uso di espressioni abili e argute è quello che permette ai filosofi di difendersi dalle accuse dei loro detrattori, anche capovolgendo la situazione. Così, Socrate, quando lo prendevano a pugni, gli tiravano i capelli ed era deriso con disprezzo, sopportava tutto con spirito di tolleranza, e, se qualcuno se ne stupiva, diceva: «E se fosse stato un asino a prendermi a calci, avrei forse dovuto citarlo in giudizio?» (DL 2.21): un modo sottile di dichiarare che quelli che si comportavano con lui in questo modo erano in realtà degli asini. La stessa formula usa Diogene dinanzi a questo genere di umiliazioni. A uno che lo aveva colpito con una sbarra e poi gli aveva detto: «Bada!», il filosofo rispose: «Perché? Hai intenzione di colpirmi di nuovo?» (DL 6.41). Un'altra versione dello stesso aneddoto: dopo essere stato colpito con una sbarra in analoghe circostanze, Diogene colpì il suo aggressore con un bastone ripetendo a lui «Bada!» (DL 6.66). In un'altra occasione, a uno che lo aveva colpito con un pugno mentre andava per la strada, Diogene, senza perdere la calma, disse: «Eracle! Che cosa importante mi sono dimenticato: andare in giro con un elmetto in testa» (DL 6.41). Arcesilao difese la propria scuola con una risposta maliziosa data a quelli che gli avevano domandato perché tanti andavano dalle altre scuole a quella di Epicuro e invece mai nessuno andava da quella di Epicuro alle altre scuole: «È perché da uomini si può diventare eunuchi; ma da eunuchi non si può ridiventare uomini» (DL 4.43). Persino Pitagora rientra in questo genere di giochi maliziosi di parole: ad un ambasciatore di Sibari che si burlava di lui dicendo che, se poteva andare e tornare dall'Ade poteva anche portargli una lettera del defunto suo padre Pitagora rispose che lui non doveva certo andare nel luogo dov'erano gli empi e dove, come sapeva con certezza, gli omicidi ricevevano il loro castigo (Iamb. *VP* 178); in seguito però il filosofo si purificò di queste parole bagnandosi nel mare.

L'espressione ad effetto serve al filosofo anche per difendersi dalle accuse che lo rendono un vero antimodello agli occhi della tradizione biografica. Il più scandaloso è Aristippo: accusato di quasi tutto quello che si considera negativo nella biografia di un filosofo, se ne difende sempre in questo modo. La sua assoluta deferenza nei confronti del tiranno di Siracusa è aperta, senza dissimulazione, e il filosofo non lo nega, ma difende la sua posizione con battute ad effetto. Quando lo stesso Dionigi gli domanda perché stesse presso di lui, risponde: «Ogni volta in cui avevo bisogno di sapienza, mi ricavo da Socrate; ora, invece, siccome ho bisogno di denaro, sono venuto da te» (DL 2.78). Quando chiede denaro a Dionigi, il tiranno gli ricorda che il saggio non ha bisogno di nulla. Aristippo, però, gli chiede prima i denari, e dopo, intascato il denaro, dice al tiranno: «Vedi che non mi trovo più nella mancanza di

mezzi?» (DL 2.82). Questa è esattamente la struttura formale di un sillogismo come quelli che abbiamo studiato sopra, in cui atti e parole si combinano.

Analogamente Aristippo cerca di sfuggire alle accuse di desiderare le ricchezze, quello che era un grande delitto dei filosofi secondo la tradizione biografica. Quando gli domandano perché i filosofi vanno spesso alla porta dei ricchi, e mai i ricchi alla porta dei filosofi, Aristippo risponde nella forma tradizionale dell'enigma, giocando anche con l'immagine della sapienza dei saggi contro l'insipienza degli altri mortali: «Perché gli uni fanno ciò di cui hanno bisogno, gli altri, invece, non lo fanno» (DL 2.69). E ancora lo stesso filosofo fa un gioco di parole particolarmente ingegnoso quando un uomo che voleva affidargli l'educazione dei figli, e, conoscendone il prezzo, disse: «A un tale prezzo posso comperare uno schiavo!». Aristippo, allora, rispose: «Comperalo, e ne avrai due» (DL 2.72). A quelli che lo rimproveravano di avere abbandonato Socrate per Dionigi rispose con un solito gioco di parole: «Ma da Socrate andai perché avevo bisogno di educazione (παιδείας), da Dionigi invece per bisogno di divertimento (παιδιᾶς)» (DL 2.80). Aristippo aveva risposte dello stesso genere anche per quelli che lo biasimavano perché frequentava le prostitute: il male non è entrare in un bordello, ma non poterne uscire (DL 2.69). Ad uno che gli esprimeva l'identico biasimo rispose con una antitesi e un poliptoto: «Io possiedo Laide, ma non ne sono posseduto» (ἔχω Λαίδα, ἀλλ' οὐκ ἔχομαι, DL 2.75). E ancora ad un altro propose un sillogismo malizioso, come quelli che abbiamo visto sopra (DL 2.74):

«Non è forse vero che non ci sarebbe alcuna differenza tra il prendere una casa in cui abbiamo già abitato molte persone o una in cui non ne sia abitata neppure una?»; quando quello ebbe risposto di no, soggiunse: «E poi? Ci sarebbe differenza tra il navigare su un'imbarcazione a bordo della quale innumerevoli persone abbiano già navigato, oppure nessuno?» «Nessuna differenza, in alcun modo»; «Allora», concluse, «non fa nessuna differenza nemmeno stare con una donna con la quale molti abbiano avuto a che fare, oppure con una con cui non abbia avuto a che fare nessuno?».

Anche il filosofo combatte gli altri ricorrendo ad espressioni simili. Diogene cinico, vedendo un vincitore dei giochi Olimpici ridotto a fare il pastore, disse: «Hai fatto presto, eccellente uomo, a cambiare posto, da Olimpia a Nemea» (ἀπὸ τῶν Ὀλυμπίων ἐπὶ τὰ Νέμεα, DL 6.49), ricorrendo al facile gioco di parole facile tra νεμεῖν 'fare il pastore' e Νέμεα, la località in cui si celebravano i giochi Nemei. A un adultero di nome Didimone, che stava guarendo l'occhio di una fanciulla, disse, basandosi sul doppio senso di κόρη, 'fanciulla' e 'pupilla': ὄρα μὴ τὸν ὀφθαλμὸν τῆς παρθένου θεραπέυων τὴν κόρην φθείρης («Bada, mentre curi l'occhio della vergine, di non rovinare la pupilla!», DL 6.68). E allo stesso adultero Diogene riserva un gioco di parole quando viene a sapere che è stato arrestato: meriterebbe di

essere impiccato per il suo nome, giacchè δίδυμοι significa in greco ‘testicoli’ (DL 6.51). Anzi per combattere tutti quelli che non sono della scuola cinica usa Diogene un gioco di parole fondato sulla falsa etimologia (DL 6.33): «Soleva chiamare invalidi (ἀναπήρους) non i sordi e i ciechi, bensì quelli che sono sprovvisti di bisaccia (πήραν)», il che vale a dire che tutti quelli che non portano la bisaccia, attributo cinico tradizionale, sono degli invalidi. Con giochi di parole Diogene combatte anche ogni genere di spettacoli, persone e scuole: «Chiamava la Scuola (σχολήν) di Euclide ‘bile’ (χολήν) e la frequentazione (διατριβήν) di Platone ‘perdita di tempo’ (κατατριβήν). Soleva altresì chiamare le gare Dionisiache ‘grandi spettacoli per gli stupidi’ (μεγάλα θαύματα μωροῖς) e i demagoghi ‘servi della plebe’ (ὄχλου διακόνους)» (DL 6.24). Anche Timone dedicò i suoi tre libri di *Σύλλοι* ad ingiuriare, dal punto di vista scettico, tutti i dogmatici, parodiando versi omerici, che presentano addirittura la stessa struttura, analizzata sopra, di domande e risposte, almeno nei libri secondo e terzo (DL 9.111); nel Laerzio se ne conserva il primo verso, una parodia della invocazione alle Muse dall’inizio dell’*Iliade*:

ἔσπετε νῦν μοι ὅσοι πολυπράγμονές ἐστε σοφισταί (DL 9.112).

«Seguitemi, ora, voi tutti che siete sofisti intriganti»

Anche quando un maestro vuole andare a caccia di un filosofo per conquistarlo alla sua dottrina⁶⁵, lo fa di solito con un gioco di domande e risposte, oppure mediante la parola enigmatica e la parola arguta. Così Senofonte è reclutato da Socrate, quando si trovano per caso per le strade di Atene; Socrate domanda: “Dov’è che gli uomini diventano onorevoli e virtuosi? (ποῦ δὲ καλοὶ κάγαθοὶ γίνονται ἄνθρωποι;)». Siccome quello non seppe rispondergli, gli disse: «Seguimi allora, e imparalo» (DL 2.48). La struttura è qui esattamente quella dell’enigma. Anche Stilpone conquista Demetrio in forma simile (DL 2.116). Polemone, che da giovane era intemperante e dissoluto, giunse per caso in stato di ubriachezza alla scuola di Senocrate, mentre questo pronunciava un discorso sulla temperanza: il giovane Polemone fu conquistato dalle parole del maestro, e si impegnò tanto da superare gli altri e da succedere egli stesso nella direzione della scuola (DL 4.16). Anche Parmenide è avviato alla vita filosofica dai ragionamenti del pitagorico Aminia (DL 9.21). Si vede, quindi, che la conquista di discepoli si fa mediante la dizione, sia con il solito gioco di domande e risposte, sia con un discorso. Anche quando la caccia riveste

⁶⁵ Su questa immagine della ‘caccia’ per convertire un filosofo alla propria dottrina, si veda J.P. Dumont, *Les modèles de conversion à la philosophie chez Diogène Laërce*, Augustinianum 23, 1987, 79-97, e ora S. Grau, *Modelos de conversión e iniciación a la filosofía: análisis de un tópico biográfico*, Nova Tellus 26.2, 2008, 67-102.

degli impulsi erotici: Crantore, innamorato di Arcesilao, gli rivolge un verso dell'*Andromeda* di Euripide (fr. 129 Kannicht):

ὦ παρθέν', εἰ σώσαιμί σ', εἴση μοι χάριν;

«Se io te salvassi, o vergine, me ne saresti grata?»

Arcesilao, stando al gioco, risponde con un altro passo della stessa tragedia (fr. 129a Kannicht):

ἄγου με, ὦ ξένε, εἴτε δμωίδ' ἐθέλεις εἴτ' ἄλοχον (DL 4.29).

«Portami via con te, o straniero, sia che tu mi voglia come ancella, sia come sposa.»

VIII. *Conclusioni*

Il filosofo, dunque, era percepito popolarmente come un individuo particolarmente dotato per dire sempre la parola giusta in un'occasione difficile concreta, e anche per dire sempre l'ultima parola, breve e concisa come una massima, quello che è precisamente il suo modo di espressione per eccellenza. Così lo definisce chiaramente Luciano, parodiando i filosofi nel *Pescatore* (17): Parresiade chiede aiuto alla Filosofia, perché «io non dovrò scontrarmi con bestie qualsiasi, ma con uomini boriosi e difficili da cogliere in errore, uomini che sanno sempre trovare qualche scappatoia (ἀεὶ τινὰς ἀποφυγὰς εὕρισκομένοις)». La parola del filosofo è intesa così come un gioco del linguaggio, che spesso ricorre a parole tradizionali di saggezza come quelle dei poeti, parole capaci di condurre gli interlocutori al punto che il filosofo desidera, allo stesso modo in cui restano catturati da un enigma quelli che lo affrontano. È facile capire che sia così, se si pensa ai meccanismi dialettici abituali nei trattati filosofici, già a partire dagli stessi dialoghi platonici, in cui Socrate pretende soprattutto non tanto di erigere un sistema astratto, bensì di controbattere gli schemi mentali del suo interlocutore per renderlo accorto della propria ignoranza. In realtà, la dialettica era il metodo praticato da tutte le scuole filosofiche dell'Antichità, e giustamente essa consisteva non nel costruire un sistema, ma, come esercizio dialettico, nel dare risposte precise e aderenti alle domande proposte. La mentalità dei non specialisti, che si riflette nella biografia, vedeva in questi tecnicismi filosofici tutta un'altra cosa. Secondo la biografia, infatti, la saggezza che manifesta il filosofo attraverso le sue forme di espressione è – per dirla breve – l'abilità per cavarsela in qualsiasi situazione. Può essere chiamata

μητις⁶⁶, come quella di Odisseo, e richiama i metodi del *trickster*, per dirla nei termini dell'antropologia⁶⁷. Il filosofo che viene descritto nella biografia è dunque un saggio che verifica la sua saggezza nell'occasione concreta, quotidiana, persuadendo gli interlocutori del momento con argomenti scherzosi e popolari, senza costruire mai un sistema universale e astratto⁶⁸. Quello che la biografia sottolinea non è tanto la novità espressiva, e neppure quella scientifica dei filosofi, quanto piuttosto la loro continuità rispetto ai Sapiienti tradizionali.

Per ragioni di spazio, non si sono potute analizzare qui tutte le espressioni ingegnose dei filosofi, bensì soltanto quelle che manifestano in forma più esplicita e chiara le loro modalità abituali; comunque, si può affermare che nelle biografie *tutte* le parole dei filosofi seguono le caratteristiche qui esposte, molto lontane dal linguaggio con cui i filosofi si esprimono nelle loro opere e nelle dossografie a noi pervenute. Il filosofo delle biografie parla sempre in forma di massime tradizionali, enigmi, sillogismi popolari e citazioni dai più noti poeti della tradizione, 'fluttuanti' nel senso che possono essere attribuite a ognuno di loro senza problema, e le loro parole sono inserite sempre in aneddoti: nulla del loro sistema dottrinale compare nelle loro parole. In questo la distanza fra l'immagine per così dire popolare del filosofo offerta dalla biografia, e quella che se ne possono fare leggendo direttamente le sue opere un lettore colto, oppure i filosofi e storici della filosofia interessati soltanto alla sua dossografia, è immensa. Ed è un'immagine fortemente popolare, che si manifesta anche nell'Oratoria, dove «the tone of these passages [sc. Lysias and Demosthenes] shows no significant change from that of Aristophanes' *Clouds* [...], where Socrates is treated as teaching dishonest men the verbal tricks of "making wrong appear righth"»⁶⁹.

⁶⁶ È di riferimento imprescindibile l'opera già classica di M. Detienne & J.P. Vernant, *Les ruses de l'intelligence. La mêtis des grecs*, Paris 1974. La saggezza dei filosofi, come appare nelle biografie, è infatti una pura questione di *ruse* nelle circostanze quotidiane e concrete.

⁶⁷ Si veda l'interessante studio di S. Jedrkiewicz, *Savant et trickster*, *Lexis* 18, 2000, 77-91, che analizza così il personaggio di Talete qualificandolo di *trickster-sophos* oppure *trickster scientifico*. Le sue riflessioni possono valere per la visione popolare di tutti i filosofi. Per la figura mitologica del *trickster*, inoltre, rinviamo, tra l'amplessima biografia, a uno studio recente abbastanza esaustivo: W.J. Hynes & W.G. Doty (edd.), *Mythical Trickster. Figures, Contourns, Contexts and Criticisms*, London 1993.

⁶⁸ Questo studio dà quindi ragione a P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris 1995, e *La figure du sage dans l'Antiquité gréco-latine*, in *Études de philosophie ancienne*, Paris 1998, 235-57 [= G. Gadoffre (ed.), *Les sagesses du monde*, Paris 1991, 9-26], nel senso che la filosofia antica era un modo di vivere, e non un puro sistema dottrinale.

⁶⁹ K.J. Dover, *Greek popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Berkeley 1974, p. 11.

Come parlavano i filosofi

Diogene Laerzio, dunque, come tutti i biografi antichi, è più attento alla «quotidianità significante»⁷⁰ dei filosofi antichi che alle loro *ipsissima uerba*, quelle che interessano, invece, alla tradizione dossografica e la storia della filosofia. È sicuramente per questo che delude i filosofi, ma diverte i lettori non specialisti.

Universitat de Barcelona

Sergi Grau

Abstract. Ancient Greek philosophers used a large number of genres in their works: epic, drama, dialogue, letters or prose treatises. In their biographies, however, philosophers always communicate their wisdom, like the so-called Seven Wise Men, through enigmas, apothegms and funny word jokes, which are an expression of their appreciation in popular mentality. In this paper, I classify and analyse these forms of expression that make philosophers the champions of brief situational saying, and I try to elucidate their significance for the study of the ancient image of Greek philosophers.

Lexis, Filosofia, Biografia

⁷⁰ Per dirla con le giuste parole di B. Gentili & G. Cerri, *Storia e biografia nel pensiero antico*, Roma-Bari 1983, p. 77.